
Чаадаев для Индии XX в.: Рабиндранат Тагор и его российский предтеча

© 2025 г. Т.Г. Скороходова

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

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Поступила 30.08.2024

В исследовании представлено сопоставление парадигм мысли в социальной философии Рабиндраната Тагора и размышлениях П.Я. Чаадаева. Условная «чаадаевская парадигма» обнаруживается в интеллектуальном поиске Бенгальского Возрождения от Раммохана Рая до Свами Вивекананды, и поэт и философ Р. Тагор подытоживает достижения предшественников и продолжает размышления в этой парадигме для XX в. Несмотря на то что Чаадаев и Тагор жили и размышляли в разное время, есть множество совпадений в смыслах их текстов. На основе социально-философских текстов Тагора, включая эссе «Восток и Запад» (1908 г.), автор описывает основные аспекты «чаадаевской проблематики»: отношение Индии к Европе в контексте понимания Другого и колониальной зависимости от Британии, критическое понимание цивилизации и социальной жизни Индии на фоне ее современного кризиса, тема исторической и современной роли Индии в мире и др. Тагор представил общие императивы для Индии XX в., позволяющие оценить реальность, увидеть угрозы благополучию и развитию Индии, такие как национализм, милитаризм, бесчеловечность, различные формы зависимости, и конструктивно работать на благо людей.

Ключевые слова: Индийская философия Нового времени, Бенгальское Возрождение, социальная философия Рабиндраната Тагора, кросс-культурные мыслители, П.Я. Чаадаев, «чаадаевская парадигма», проблема «Восток – Запад», смысл индийской истории.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-12-162-175

Цитирование: Скороходова Т.Г. Чаадаев для Индии XX в.: Рабиндранат Тагор и его российский предтеча // Вопросы философии. 2025. № 12. С. 162–175.

Tchaadaev for 20th Century India: Rabindranath Tagore and His Russian Forerunner

© 2025 Tatiana G. Skorokhodova

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

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Received 30.08.2024

A juxtaposition of thought paradigm in Rabindranath Tagore's social philosophy and Pyotr Tchaadaev's thinking is presented in the research. Conventional "Tchaadaev's paradigm" is found in the Bengal Renaissance intellectual search from Rammohun Roy to Swami Vivekananda, and poet and philosopher R. Tagore summed up the achievements of his predecessors and continued thinking based on the paradigm in 20th century. Despite the fact that Tchaadaev and Tagore lived and thought in different times, there are many similarities in meaning of their texts. Based on social-philosophical texts by R. Tagore, including the essay *East and West (Pūrba o Paścim, 1908)*, the author describes basic aspects of "Tchaadaev's problematics" such as India's attitude towards Europe in the context of understanding of Other and colonial dependence from Britain, critical understanding of civilization and social life of India amid her Modern crisis, theme of historical and contemporary role of India in the world etc. Playing the role of a creator of philosophy of India's history and impartial critic of her social life, Tagore presented the general imperatives for 20th century India that permit to evaluate the reality, to see the threats for well-being and development of India, such as nationalism, militarism, inhumanity, different forms of dependency, and to work constructively for people's welfare.

Keywords: Modern Indian philosophy, the Bengal Renaissance, Rabindranath Tagore's social philosophy, cross-cultural thinkers, Pyotr Tchaadaev, "Tchaadaev's paradigm", East – West problem, meaning of India's history.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-12-162-175

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2024) "Tchaadaev for 20th Century India: Rabindranath Tagore and His Russian Forerunner", *Voprosy Filosofii*, Vol. 12 (2025), pp. 162–175.

В историко-философских исследованиях эпох и наследия их выдающихся представителей особой притягательностью отличается сравнительная перспектива, особенно при типологическом сходстве периодов истории мысли и культуры. Однако за констатацией сходства парадигм, траекторий размышления, содержания мысли чаще всего следует только указание на возможность и желательность такого сопоставления. Это вполне объяснимо: сравнительная перспектива требует глубокого погружения в содержание сопоставляемых объектов, что затрудняется в случае их принадлежности разным культурным ареалам. Здесь интереснейшим примером может служить типологическое сходство индийской и российской мысли Нового времени, обнаруживающее острую критику состояния обществ, переключку идей и совпадение (порой текстуальное) смыслов. Но если для историка русской философии это сходство не всегда очевидно, то для востоковеда оно может выходить на первый план по мере погружения в тексты незападных мыслителей Нового времени. Именно так индологу, изучающему социально-философское наследие национально-культурного ренессанса в Бенгалии

XIX – начала XX в., становится полезным сравнение его с темами и коллизиями русской общественной мысли.

Мысль о сходстве проблематики и парадигм мышления возникает уже при чтении «Философических писем» (ФП) и других текстов П.Я. Чаадаева (1794–1856). Исследователи его философии истории в контексте проблемы «Запад – Россия – Восток» неслучайно указали на сходство тем и идей русского философа и его индийских современников от Раммохана Рая до Сурендронатха Банерджи и, шире – на присутствие «чаадаевской парадигмы» и «чаадаевской темы» в незападной мысли [Рашковский, Хорос 1988, 134, 137–138, 141–142]. Более того, на индологическом материале в статье показана «востоковедная ценность изучения чаадаевского наследия» – оно позволяет увидеть процесс поиска мыслителями смысла бытия своих стран в истории, их пути в будущее и роли в судьбах мира и человечества [Там же, 136]. Наследие бенгальских мыслителей при текстуальном сопоставлении с чаадаевскими трудами демонстрирует, что в колониальной Индии есть равная русскому философу личность, сопоставимая с ним по роли «возмутителя спокойствия» (challenger, по А.Дж. Тойнби) и силе мышления [Скороходова 2023^а; Скороходова 2023^б]; есть текст, играющий роль «Философического письма» – лекция Кришномохана Банерджи «О природе и важности исторических исследований» [Банерджи 2024], или, по другой версии [Рашковский 1986, 115–117], «Исследование индийской истории» Сурендронатха Банерджи [Банерджи 2012]. Более того, практически у каждого известного интеллектуала время от времени прорывается «чаадаевское начало в мышлении»; все они ставят похожие вопросы, развивают нелицеприятную критику индийских реалий и предлагают адогматические пути решения проблем [Скороходова 2023^б, Скороходова 2024].

Бенгальское Возрождение достигло вершин философии и культуры не в последнюю очередь благодаря действию этого специфического критического начала в сознании ее творческого меньшинства. И одной из ее вершин было многостороннее творчество Рабиндраната Тагора (1861–1941) – поэта, писателя (Нобелевского лауреата), музыканта, художника, просветителя, педагога, лингвиста, общественного деятеля и, безусловно, философа. Современный ученый-когнитолог, исследователь эпохи Шуброто Дашгупто считает Тагора «возможно, наиболее одаренным из них всех» [Dasgupta 2011, 342], – всей плеяды известных деятелей эпохи, начиная с ее родоначальника, философа и реформатора Раммохана Рая (1772–1833). Трудно не согласиться, тем более что по ренессансной многогранности и полноте личности феномен Рабиндраната может быть сопоставим с феноменом Леонардо [Горфункель 1980, 101–104].

Желание сопоставлять творчество и роль Р. Тагора с творчеством известных деятелей культуры появилось уже у его современников («Меня некоторые стали называть бенгальским Шелли», – с иронией вспоминал он сам [Тагор 1961–1965, XII, 151]). Позже у индологов возникали иные ассоциации; Э.Н. Комаров поставил вопрос, но без углубления в тему: не играл ли Тагор для Индии ту же роль, что и В.Г. Белинский для России? [Комаров 1998, 9, 11]. В 1985 г. опубликовано глубокое сопоставление мысли и произведений Р. Тагора и Ф.М. Достоевского [Сараскина, Серебряный 1985]. Из недавних заслуживающих внимания сопоставлений – размышления М. Нуссбаум о сходстве музыкального творчества Р. Тагора и В.А. Моцарта [Нуссбаум 2023, 147–149]. Одним только масштабом наследие Р. Тагора открывает широкое поле для сопоставлений, не говоря уже о конкретных сферах. И потому в сфере социально-философской сравнительная перспектива рассмотрения наследия бенгальского писателя – носителя «чаадаевского начала» и мышления («чаадаевской парадигмы») – возникает естественным образом.

Бенгальский историк Джодунатх Шоркар, по-видимому, был первым, кто при анализе Индийского Ренессанса заметил сходство размышлений Р. Тагора с «движением, которое началось в России XIX столетия, – самый язык славянских лидеров повторяется у индийского поэта» [Sarkar 1944, 94], и предложил в цитируемом высказывании Чаадаева (!), где описаны *умонастроения славянофилов*, заменить слово «Россия» на «Индия», чтобы получить искомый тагоровский текст. Но, как верно заметили

отечественные ученые, это «брошенное вскользь» наблюдение Дж. Шоркара развития не получило [Рашковский, Хорос 1988, 141]. И это к лучшему, поскольку, во-первых, историк не уточнил, что замеченное сходство относится к выступлениям Тагора периода его участия в политическом движении начала XX в., когда он поддавался искушениям «этнофильства» (Г.С. Померанц) на грани традиционализма [Sarkar 1970, 153, 159–173; Kopf 1979, 289–298]. Впоследствии он успешно преодолел их и отошел от политики, заметив ее неприглядные черты – ксенофобию, религиозно-общинную окраску и вспышки межобщинного индусско-мусульманского насилия [Gordon 1979, 85–93]. Между тем настоящий расцвет «чаадаевского начала» в творчестве и мысли Рабиндраната прослеживается после 1906 г. – именно тогда он утвердился на позициях философского либерализма. Поэтому в плане развития «чаадаевской парадигмы» в Индии он играет особую роль: с одной стороны, подытоживает достижения предшественников и современников, с другой – продолжает размышления в этой парадигме, актуализируя идеи и векторы критики для Индии XX в., стремящейся обрести независимость и найти свой путь и место в современном мире.

В лице Р. Тагора «чаадаевская парадигма» в ее индийском облике обретает не только индийскую, но и мировую аудиторию, поднимая драматические вопросы и предупреждая от ошибок и опасностей. Неудивительно, что его художественные и публицистические высказывания будили мысль и прямо уязвляли аудиторию столь же серьезно, как письма и диалоги Чаадаева – аудиторию Российской империи 1830–1850-х гг. «Он интересовался великим множеством предметов и испытывал потребность говорить о множестве различных тем, – напоминает Амартья Сен в лекции «Тагор и его Индия». – Некоторые из идей, что он пытался представить, были всецело политическими... У него были практические, ясно выраженные взгляды на национализм, войну и мир, кросс-культурное образование, свободу мышления, важность рациональной критики, необходимость культурной открытости и так далее. Его почитатели на Западе тем не менее были настроены на надмирные темы, которые подчеркивали его западные покровители. Люди приходили на его открытые лекции в Европе и Америке, ожидая размышлений на великие трансцендентальные темы; когда вместо этого они слышали изложение его взглядов на то, как следовало бы вести себя общественным деятелям, то испытывали некоторую обиду...» [Sen 2005, 97–98]. Нечего и говорить об индийской аудитории, негативно относившейся к произведениям и выступлениям Р. Тагора с критикой злободневных проблем страны [Сараскина, Серебряный 1985, 157–158; Лекарева 2022]. К тому же в отличие от его российской духовного предтечи Рабиндранат был прежде всего поэтом, и поэзия была сердцевинной его философией, парадоксально скрывая философа в авторе. Но поэзия определила и способность видеть неочевидное в реальности человеческой жизни и открывать и предъявлять всеобщему вниманию все, что в мире попирает человеческое достоинство, ущемляет свободу и разрушает человечность, будь то социальные установления, политические действия, экономические ограничения или религиозная нетерпимость. Так что отличающая философскую мысль Тагора «трагическая сопричастность истории» (Е.Б. Рашковский в личной беседе с автором статьи 25.04.2023) в целом может быть отнесена к влиянию его поэтического гения.

Оба мыслителя – Р. Тагор и П.Я. Чаадаев – являют собой феномен кросс-культурного философа, рожденного эпохами встречи и диалога цивилизаций и культур Запада и Востока. Кросс-культурность формируется как качество мышления, связанного, с одной стороны, с инкультурацией в традиции родной страны, с другой – с осознанным постижением других культур. Но если Чаадаев остро ощутил кросс-культурность России как ее положение на перекрестке великих культурных миров и поставил под вопрос ее принадлежность и к Западу, и к Востоку, то Тагор, как и его предшественники, не ставит под сомнение свою индийскую и восточную идентичность, заявляет о преемственности с древней ведийской традицией (Упанишады) [Tagore 1914, vii – viii] и отмечает сочетание трех культурных традиций в жизни своей знаменитой семьи – индуистской, мусульманской и британской [Tagore 1961, 389–390]. Поэтому у Тагора

не встретить горьких сомнений в веками устоявшейся традиции своего народа, подобных чаадаевским (7-е ФП в частности), как и доказательств необходимости «оставить им (потомкам. – Т.С.), по крайней мере, несколько идей», чтобы они «могли получить нечто, свойственное традиции» [Чаадаев 1991 I, 383]. Индийская традиция, по мысли Тагора, пришла из духовных прозрений древности, открывшей «истины, служащие потом человечеству на протяжении веков» [Тагор 1961–1965 XI, 303]. В речи памяти Р. Рая (1933 г.) он говорил о древней открытости Индии, ее духа и знаний всему миру; спустя несколько столетий ее история «зашла в тупик», а сама она «замкнулась в самой себе, сразу постарела, ослабла и утратила способность вырабатывать новые знания и мудрость. Религии Индии в те злосчастные дни променяли свой внутренний дух на букву обрядности, а гуманизм Индии потерял былое единство, став жертвой сектантства» [Там же, 304].

Кросс-культурный мыслитель погружен в осмысление Своего – истории, традиции, культуры, жизни народа, но обязательно в соотношении и диалоге с Другими. Последнему способствуют культурный контекст деятельности Чаадаева и Тагора: оба – выходцы из старинных аристократических родов и оба – аристократы духа. Оба наследуют достижения социокультурной и интеллектуальной модернизации России XVIII в. и Индии конца XVIII – XIX в., связанные с освоением наследия и культуры Европы, с пониманием Запада как Другой цивилизации, чей опыт заслуживает внимания. Оба имеют богатый опыт личного постижения европейской социальности и культуры во время путешествий и одновременно наблюдения и понимания родины и ее народа, сохраняющего традиционность сознания и образа жизни, отягощенного, соответственно, крепостной зависимостью – русский, кастовой и экономической – индийский. Они живут и мыслят в разное историческое время, и, следовательно, биографические контексты их творчества вряд ли сопоставимы. Важнее сравнение парадигм социально-философской мысли, выявление «перекличек» идей и смысла.

Р. Тагор, как и его российский интеллектуальный собрат и старшие бенгальские современники, относится к тем, кого М. Бубер называл проблематичными мыслителями, которые живут в мире в эпохи бездомности и ощущают свое одиночество, понимают ситуацию как кризис и создают «философию кризиса», то есть новый образ мира [Бубер 1999, 210–211, 218–219]. Им под силу открыть за собственным духовным состоянием общечеловеческую проблематику и при этом, добавим, их не смущает реакция окружения на их идеи, которые они готовы защищать и отстаивать. «Весь этот гвалт занимает меня весьма мало. <...> Я никогда не думал о публике...»; при этом среди мыслей «есть такие, которые я готов подписать кровью» [Чаадаев 1989, 389, 393]. В знаменитой (особенно любимой М.К. Ганди) песне Тагор призывает к тому же: «Если, твой зов услышав, никто [за тобой] не пойдет, то иди один» (*Jadi tor dāk śune keu nā āse tobe ekla calo re*). В ней утверждается ценность слова, действия, преодоления препятствий и вдохновения (букв. «озарения мира светом пламени собственного сердца») в одиночестве – невзирая на непонимание, пассивность, инертность и бездействие окружения [Thākur 1993, 244–245]. Такая позиция продиктована строгой приверженностью проблематичных мыслителей истине; это она побуждает сохранять верность себе и избранному пути, категорически не принимать ложь в речах и деяниях; она делается основой универалистского подхода к решению любых вопросов. «Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее. Я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» [Чаадаев 1991 I, 299, 533]. «Истинного существа проблемы не охватить беглым взглядом, здесь нужно заглянуть поглубже, – говорит Р. Тагор в 1908 г. в Пабне на Бенгальской провинциальной конференции Индийского национального конгресса, анализируя цели и средства национального движения. – Неизвестная истина не дается нам в образе мягком. Она часто врывается, словно буря, ибо мы узнаем о ней по столкновению несовместимых противоречий» [Тагор 1961–1965 XI, 171]. Позже, в романе «Гора» (1909 г.), он проводит мысль об истине как универсальном критерии оценки реальности и ключевом признаке человечности и устами

одного из героев говорит: «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» [Тагор 1961–1965 V, 340]. Тагор допускает самую горькую правду о стране сообразно чаадаевскому 107-му афоризму – «...только бы ее не обманывать» [Чаадаев 1991 I, 469].

Точкой отсчета появления у Р. Тагора парадигмы социально-философского мышления, напоминающей чаадаевскую, можно назвать 1904–1905 гг., хотя первые критические реплики в адрес религиозно-националистических настроений и конструктов появлялись много раньше, в поэзии (сборник «Манюши» («Образ любимой») 1890 г.). В стихотворении «Подъем страны» величие «арийской души», исторического прошлого «армии ариев» и т.п., в «Герое Бенгалии» – «величие страны», в «Борцах за религию» – «защита индуизма» через ненависть к другим верам подверглись беспощадному осмеянию (см. русский перевод: [Тагор 1961–1965 II, 97–102, 103–106, 115–119]). Скорее всего, именно пройденный в начале XX в. искус консерватизма, иной раз доходившего до традиционализма, побудил Тагора поставить перед собою «чаадаевские вопросы» – о необходимости правдивого, а не «ложного представления о самих себе», уяснения места своей родины в истории и в измерении «Восток – Запад» [Чаадаев 1991 I, 324, 332–333], необходимости понимания сути бытия Индии и ее действительного пути в соотнесении с бытием человечества, – аналог знаменитого чаадаевского «великого урока отдаленным потомкам», а также развития в современности с другими странами и народами [Там же, 330–331, 336–336]. Тогда в Индии Тагор оказался в ситуации бездомности и одиночества и в социальном, и в личном плане. Вдохновляя соотечественников патристическими песнями периода *свадеши* и выступая почти в роли пророка, он скоро увидел опасность в обожествлении Индии, в ее отождествлении с индуистской культурой и противопоставлении Западу, а также в радикально-националистических средствах, прилагаемых «крайними» политиками к достижению «высоких целей» освобождения страны. Историк эпохи Ш. Шоркар заметил: «Как только стала распространяться вражда, тонкая душа Рабиндраната отпрянула от этих уродливых проявлений. Он чувствовал, что народу его необходимо измениться до глубины души и что для достижения настоящей независимости абсолютно необходима радикальная социальная программа. Не согласившись с тактикой движения, он удалился в уединение своей школы и погрузился в творческую работу» [Sarkar 1970, 72]. И здесь его роль сопоставима с П.Я. Чаадаевым, «декабристом без декабря», после 1825 г. в уединении родового имения попытавшимся «перерешить по-своему “проклятые вопросы” эпохи», но одновременно и продолжить дело декабристов «недвусмысленным протестом против окружавшей его всеобщей порабощенности, своей позицией духовного неподчинения николаевскому режиму, неприятия его» [Рашковский, Хорос 1988, 111]. У Тагора этот период в личном плане был отягощен чередой смертей близких – жены (1902 г.), младшей дочери (1903 г.), младшего сына (1907 г.) и отца (1905 г.), чей авторитет играл не последнюю роль в поддержании консервативных настроений сына.

Нелицеприятная критика представлений об Индии, облеченных в форму современных Тагору патристических настроений, звучала уже в 1905 г. в «Обращениях к студентам» в Бенгальской литературной академии. В те дни любимым образом движения *свадеши* была Мать-Индия, о служении которой наперебой говорили политики и общественные деятели. Поднимая близкую ему проблему развития народного образования, Тагор связал ее с настоящей потребностью познания реальной действительности собственной страны – от региона до субконтинента. «Мы живем в Индии, но почти ничего не знаем о ней! И это мешает нам по-настоящему служить своей родине...» [Тагор 1961–1965 XI, 103–104], – заявил поэт и обрисовал картину полной оторванности знаний, получаемых индийцами, от реальности (это знания о других странах) и отсутствия интереса к многоцветной картине религий, социальных укладов

и культур Индии. Иностранцы критикуют индийцев за отсутствие склонности мыслить самостоятельно на фоне умения вызубривать уроки, и Тагор видит в этом корень проблемы: образование не построено на диалоге и обсуждении реальных вопросов жизни, на раскрытии дарований учащихся и, следовательно, не ориентировано на общественную пользу.

В том же обращении Р. Тагор снова констатирует все тот же кризис традиционного социума, который описывали и стремились преодолеть его предшественники в Бенгалии, начиная с Раммохана Рая: «Возьмите наш патриотизм; вы не найдете в нем ни капли заботы о соотечественниках. *Болезни, смерть, нищета, невежество и предрассудки окружают нас, но мы не боремся с этими бедствиями* (курсив мой. – Т.С.), и все же мним себя патриотами, изображая героев, известных нам по европейской литературе и истории» [Тагор 1961–1965 XI, 105]. Это та же самая картина социального страдания, которую рисовал в реформаторских памфлетах Раммохан Рай; похожую ситуацию в России П.Я. Чаадаев назвал печальным положением вещей, «которому подчинены у нас сердца и умы всех вообще» [Чаадаев 1991 I, 320]. Тагор говорил о трех принципиальных изъянах такого патриотизма: избыток эмоций при недостатке реального действия; отсутствие не только связи с народом, но и знания о народе, особенно о его низших слоях; преобладание идеализированного представления об Индии, не имеющего ничего общего с реальностью. Первый губит действительную любовь к родине и не ведет к бескорыстному служению ей, а второй указывает на избыток теоретизирования вместе с огромным полем для познавательного усилия; третий изъян – худшего свойства, так как это *самообман*. «Не самообман ли думать, что Мать-Индия восседает на неприступной вершине Гималаев и наигрывает томную мелодию на своей *вине*! Нет, она сидит на берегу затянутого тиной деревенского пруда с больным, измученным лихорадкой младенцем на коленях и в отчаянии глядит на пустой амбар, зная, что ей нечем накормить ребенка» [Тагор 1961–1965 XI, 109]. Так Тагор воздвигает императив познания Своего и через него понимания самих себя, но парадокс в том, что все это невозможно без необходимого Другого – без его открытия, познания и понимания. Тот же патриотизм и преклонение перед Индией рождены были благодаря появлению Другого – Запада с его людьми, культурой, цивилизацией и институтами, и отсюда пришло осознание самости и себя. Эту тему необходимости Другого Тагор разовьет впоследствии, а в 1905 г. он указал на Своего Другого – простых индийцев, страдающих от разного рода зависимости: от кастового порядка, новых форм экономического принуждения; без внимания к ним вряд ли возможны, по мысли Тагора, любые конструктивные пути в будущее.

В 1908 г. появилось эссе Р. Тагора «Восток и Запад», где «чаадаевские вопросы» и парадигма воспроизведены в концентрированной форме. Подход его к интерпретации проблем бытия народов строится «на основе гуманизма» [Thākur 1960, 265] – религиозного, побуждающего соотносить все вопросы бытия с истиной и видеть в разных народах и культурах представителей рода человеческого. Гуманизм, с одной стороны, унаследован Тагором от учения и духа религиозно-философского движения Брахмо Самадж («Общество [поклонения] Единому Богу (Брахмо)»), основанного в 1828 г. Р. Раем и обновленного отцом поэта Дебендронатхом Тагором (1817–1905), с другой стороны, является производным от его внутренних религиозно-философских убеждений, поэтому для него идеалом и должным во взаимодействии народов и культур Запада и Востока оказывается общение в «пространстве человеческого взаимодействия», в нем люди общаются с тем, что в них и в других «есть лучшего и истинного» [Ibid., 268–269]. И так соотнесенность с Другим внутри общего человечества, поставленная в исторический контекст, позволяет не просто понимать Себя, но и находить способы преодоления кризисов и конфликтов. Русский предтеча и единомышленник Тагора тоже не раз подчеркивал тенденцию народов к осознанию братства и преодолению местных различий [Чаадаев 1991 II, 92], необходимость понимания Другого благодаря имманентной способности «отождествлять себя с подобными нам существами» через усилие понимания («глубокая мысль о делах других людей»), «внутреннее

сознание нашей действительной связи с человечеством», что крайне важно для соединения «с судьбой человеческого рода» [Чаадаев 1991 I, 363–364].

«История Индии – чья это история?» – с этого вопроса Тагор начинает «Восток и Запад» и размышляет об Индии как социокультурной целостности, стране – безотнositельно ее политической организации, желая ответить на вопрос о ее месте в истории и современной ситуации. По целому ряду идей и поднятых тем эссе напоминает Первое ФП Чаадаева. На фоне растущего интереса к индийскому прошлому, попыток мифотворчества и «индуизации» истории и культуры (как у Б.Г. Тилака) и одновременного развертывания ее академических исследований [Алаев 2013, 98–110], Тагор стремится показать, что течение индийской истории от древности к современности принципиально неоднородно и представляет собой постоянное включение все новых и новых Других. В отдаленном прошлом Другими в Индии были «светлокожие арии», которым «сила их разума и подвижничество» позволили создать «основание ее истории», однако они никогда не объявляли Индию своей [Thākur 1960, 261]. Смешавшись с местным коренным неарийским населением, они создали смешанное сообщество, и развитие в этом направлении достигло апогея в буддийский период истории Индии. Затем появилось общественное устройство, названное индусским, но никак не напоминавшее ведийское сообщество. Ключевое намерение Тагора – доказать, что история Индии не есть история одних индусов; сам Бог-Творец действовал здесь, чтобы этого не случилось. Напоминая П.Я. Чаадаева этим провиденциальным взглядом на историю, Тагор убежден в присутствии в судьбе страны замысла, который Творец не меняет по человеческой прихоти. По его замыслу индийский субконтинент сделан пространством «борьбы за истину» [Ibid., 262].

Перед соотечественниками Тагор воздвигает схему философии индийской истории, чьей сердцевиной считает воплощение промысла Создателя о ее миссии в истории *всего* человечества. С Его работой по расширению человеческого взаимодействия связан смысл ее истории. Поэтому в свое время в Индию пришли и поселились в ней мусульмане и сделали ее своей; совсем недавно пришли люди с Запада, прежде всего англичане, и «заняли ведущее место в индийской истории» [Ibid., 264]. Несмотря на внутренние и внешние войны, борьбу и соперничество, господство то одних, то других над всеми остальными, история Индии продвигается к цели: «История человечества в Индии будет принимать полное особого смысла воплощение, придавая совершенству прекрасную форму, и сделает его достоянием всего человечества». И далее Тагор говорит об общей задаче всех народов – строить Большую Индию, в которой каждый народ и сообщество является строительным элементом [Ibid., 262, 263].

Тагор убежден, что истина и добро утверждаются повсеместно вопреки противодействию и препятствиям, и в силах человека содействовать их продвижению в мире. В случае Индии достижение цели истории немислимо без деятельного участия и сотрудничества населяющих ее людей и народов; но этому мешают, по мысли поэта, два серьезных обстоятельства: стремление к изоляции от мира во имя поддержания своей мнимой исключительности и желание самоутверждения за счет Других. Оба ведут в исторический тупик. Первое Тагор связывает с индуистскими представлениями о собственной уникальности, прежде всего – религии и традиции; меж тем желанием ее сберечь индуисты «вынесли сами себе в человеческом сообществе смертный приговор» [Ibid., 263]. Более чем за 70 лет до этого в России Чаадаев сетовал на ту же самую пагубность существования страны в одиночестве и изоляции от интенсивной социальной жизни мира [Чаадаев 1991 I, 330–332] и связывал преодоление исторических обстоятельств с выходом в широкий мир общения с Европой. Второе препятствие Р. Тагор видит в непонимании собственной соотнесенности с Другими в пространстве истории Индии – разными народами, населяющими ее, разнoverующими общинами, искони живущими в стране и пришедшими издалека: «Однажды те, что во истину смогут сказать, что «это мы – Индия, и мы – индийцы»... именно они обретут право решать, кто здесь останется, а кто – нет» [Thākur 1960, 264]. То «животворное начало единства», которое Чаадаев видел в Европе, – единство человеческой мысли

и духовной жизни [Чаадаев 1991 I, 331], Тагор считал смыслом и потенциалом будущей жизни Индии. Для воплощения его в реальность сильнейший импульс был дан установлением прочного и постоянного взаимодействия с Европой в Новое время, приходом очередных Других в Индию. И тогда бесспорно принадлежащая Востоку Индия стала местом встречи с Западом.

«Если мы лишимся этой связи с Западом, то Индия будет лишена и своей цельности, – подчеркивает Тагор. – В европейском светильнике горит пламя. От этого пламени мы зажгли наш светильник, и нам суждено, выйдя в мир, совершить путешествие по дороге времени» [Thākur 1960, 264]. Встреча с Другим, несмотря на трудности, противоречия, конфликты и просто *отличия* от Своего, для Индии безусловно плодотворна, так как не просто способствует ее росту, в котором заинтересованы все народы мира, но осуществляет цель ее истории, включая общечеловеческое объединение Запада и Востока, стран и народов, – и тогда откроется новая глава современной истории Индии, в которой она будет развиваться вместе со всем человечеством [Ibid. 273]. Русский предтеча Тагора похожим образом развивал идею грядущего объединения народов и преодоления разделяющих их стен на основе христианского Откровения [Чаадаев 1991 I, 332–334]. Вдохновленный опытом понимания других религий в эпоху ренессанса в Бенгалии, Тагор мечтал о том же единстве в духе, где границы между религиями неба не достигают (Вл.С. Соловьев), единстве в диалоге разных – культур, народов, людей.

Приход британцев тоже провиденциален, так как потребовал от индийцев ответа на их зов – «пробудиться и бодрствовать – в познании, в любви, в труде, в разнообразных связях, в разнообразных размышлениях и действиях» [Thākur 1960, 264]. Подобно Чаадаеву, Тагор решает проблему соотношения своей страны с Западом (Европой) и ее интеграции в мир Modernity, при том что Индия, в отличие от России, – безусловный Восток, со своими древними традициями, разнообразием культур, рас и народов. И тем разительнее отличия Тагора и Чаадаева в интерпретации модели взаимодействия незападных стран с Западом. Русский философ акцентирует *роль государства* в «связывании России с западным миром», и потому его герои – императоры Петр I и Александр I [Чаадаев 1991 I, 330, 526–527]. Тагор в «Востоке и Западе» и других выступлениях практически не касался государственно-политического измерения отношений Британской Индии с ее властью; совсем не правительство играет значимую роль в объединении Востока и Запада на земле Индии. Это ее общественные деятели и творцы культуры: «самые благородные люди посвятили всю свою жизнь тому, чтобы Восток и Запад встретились» [Thākur 1960, 265], – Раммохан Рай, М.Г. Ранаде, Бонкимчондро Чоттопадхай, Свами Вивекананда [Ibid., 265–266].

Диалог и интеграция протекают в современной Тагору Индии со множеством проблем, особенно на фоне текущих конфликтов между колониальной властью и индийцами. В универсальном плане трения и эксцессы вызваны, по Тагору, недостатком проявления человечности, и потому не только англичанам в Индии следует проявлять лучшие стороны своей природы, но и индийцам – их собственную человечность [Ibid., 270]. Основание проблем лежит в односторонности понимания достоинств и усвоения достижений друг друга, что ведет к крайностям. На одном полюсе – слепое принятие всего, что приходит из Европы, как безусловно благого дара, на другом – готовность вернуться к изоляции при мысли о превосходстве своего. Обе крайности свидетельствуют о *недостатке усилий* как понимания Другого, как и деятельного его освоения. Тагор вновь повторяет, что отрицание достоинств Другого ведет к замедлению развития и утрате самоуважения.

Идея Тагора прозрачна: через синтез Восточного и Западного возможно развитие страны в будущем, и этот синтез не отменяет ни национальной культуры «Большой Индии», ни достоинства и самоуважения народа.

С этого времени «чаадаевская» проблематика постоянно присутствует и в обращениях Тагора к соотечественникам, и в выступлениях за рубежом. Ее важнейшие социально-философские измерения – следующие.

1. *Отношение Индии к Европе в контексте понимания Другого и колониальной зависимости первой от Британии* Тагор интерпретирует как часть универсального отношения Восток – Запад. В 1912 г. он объяснял содержание проблемы как приверженность негативным клише и стереотипам, существующим из-за недостатка знания о Европе: ее называют «материалистической», «бездушной» и т.п., превознося духовность Индии и индуизма вслед за политиками религиозно-националистического толка. Похожим на Чаадаева образом Тагор обосновывает присутствие духовной силы за всеми проявлениями жизнедеятельности стран и народов, так как «истины возможно достичь только через дух». «Если мы видим любой прогресс в Европе, то за ним, без сомнения, пребывает сила духа; прогресс не может быть созданием мертвой материи. Это сила духа проявляется в вещах материальных» [Tagore 1961, 161]. Нет односторонне бездуховной Европы, коль скоро ею создана культура, которой восхищаются народы Востока, и цивилизация, у которой можно многому научиться. По мысли Тагора, нет народа, страны или культуры без внутреннего духовного содержания – истока жизненной силы. Для Европы сердцевиной культуры и общества стали жизнь и учение Христа, научившего ее «способности находить силу в страдании» [Ibid.], и христианская культура с ее ценностями (любовь к человеку, любовь к справедливости, самопожертвование ради высших идеалов, свобода совести, мысли и действия) за много веков пропитали сердцевину жизни [Tagore 1921, 90, 66; Tagore 1961, 165–166]; ср.: [Чаадаев 1991 I, 327, 335–336]. Отсюда – некорректность и глубокая порочность противопоставления духовного материальному, религиозного светскому в постижении социальных аспектов отношений Индии и Европы. Обе они исполнены высоких побуждений духа в истоках своей цивилизации; в общем для всех стран стремлении к истине и бессмертию Индия отличается стремлением расширить сознание и урегулировать социальные взаимодействия людей между разнородными расами и группами [Tagore 1921, 4–5], а не сфер и горизонтов деятельности, как в Европе.

2. *Критическое понимание цивилизации и социальной жизни Индии на фоне современного состояния* в известной мере продолжает предшествующее измерение мысли Тагора. Он обстоятельно говорит об истории, традиции, культуре и духовных ценностях Индии, считая их высшим воплощением учение Упанишад, побуждающее искать единство человека и Бога, «распознавать через знание и чувство единое первоначало, проявленное в разрозненности многого» [Tagore 1961, 166]. Однако кризис и вызов от современности, рожденные продолжительным упадком духа в Индии, побуждают Тагора подчеркивать неприглядные стороны ее бытия. Самое яркое внешнее проявление современного кризиса – бедность и социальные пороки, разобщенность и зависимость, но это лишь следствия упадка в области духа, нежелания принять вызов настоящего и сохранения иллюзий о реальности и о прошлом. Поэт-философ бесстрашно констатирует у индийцев склонность оправдывать отсталость устремленностью 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» [Ibid., 171]. Но это оправдание не делает чести индийцам, в большинстве своем страдающим от бедности, социальных ограничений и общей пассивности. Тексты Тагора о положении крестьянства и зависимости социальных низов, недостатке человечности во всех отношениях людей от бытового до общественного уровня, о неспособности к самоорганизации даже ради элементарного благоустройства повседневной жизни живо напоминают горькие суждения П.Я. Чаадаева о склонности соотечественников пренебрегать удобством и благополучием в быту и общем безразличии к земным благам, что оборачивается консервацией рабского сознания и поведения и в корне пресекает жизнь духа [Чаадаев 1991 I, 340–341, 344–346]. Чаадаев гипотетически мог бы подписаться под словами индийского мыслителя: «Наши бедность и унижение не были результатом добродетели, которую распространяет дух. Мы ограничились духовность частным культом преданности вместо сосредоточения в ней всей человечности. Наш религиозный фанатизм сделал нас не пригодными ни к чему кроме рабства» [Tagore 1961, 172]. Как и его

современники, Тагор сомневается в ценности отречения от мира и аскетизма и вообще в уровне «духовности» бедных, находящиеся в Индии на грани выживания, но готовых эксплуатировать свою бедность при первой возможности и унижать слабого, обретя силу [Tagore 1961, 171]. В равнодушии к чужому страданию и гибели, желании воздаяния за каждое доброе дело, недостатке смелости, в привязанности к материальным вещам и неприкрытом эгоизме Тагор видел проявление *бедности духа* соотечественников [Ibid., 162–163].

3. *Тема исторической и современной роли Индии в мире* у Тагора особенно ясно артикулируется на фоне его размышлений о национализме и самом концепте нации в социально-политической реальности начала XX в. [Nandy 1994; Скороходова 2021]. Чаадаевский «урок другим народам» [Чаадаев 1991 I, 326, 330] у Тагора эксплицирован в убеждении, что с самого начала истории Индия решала возложенную на нее Провидением проблему расового единства – объединения разных рас в одном обществе, согласование (adjustment) на основе признания реальных различий там, где они есть, и нахождения духовной основы для единства [Tagore 1921, 98–99]. Почитание Бога, единого для всех, – эта основа; внешнее решение проблемы в виде социально-кастовой системы оказалось противоречивым опытом, где не учтены *изменения*, которые любые различия претерпевают в истории. Так Индия приняла многообразие, но исключила всякое изменение, и в итоге пришла к деградации, поправшей человечность [Ibid., 116–117]. «Мертвый груз социальной организации» губелен для Индии, так как препятствует движению и развитию [Ibid., 125]. Ее роль может и должна быть иной – явить миру способность объединять многообразное в общей солидарности, сотрудничестве и конструктивной работе на благо людей. Но в настоящий момент делать это не позволяет правление «нации Запада» в ее британском исполнении, – «организованного эгоистического интереса целого народа там, где он наименее человечен и наименее наделен духом» [Ibid., 15]. Искусственное политико-экономическое правление блокирует в Индии позитивную работу духа Запада и диалог с другими народами, ограничивает рост и реальные достижения страны. Импортированный в Индию, которая его не знала, как и другие восточные страны, концепт нации породил явление национализма – «совершенную организацию силы/власти (power)», связанную с «духом конфликта и завоевания» [Ibid., 21]. Подобно российскому философу, подчеркивавшему заимствованный и искусственный характер вырабатываемой «национальности» и пагубность конфликта и изоляции для любого народа [Чаадаев 1989, 269, 373, 376–377], Тагор предостерегал от принятия национализма как пути решения неверно понятой проблемы Индии, которая не политическая, а социальная. Национализм не делает индийцев свободными, но создаст и сохранит старые формы принуждения. Альтернативой ему может быть только «ответственная конструктивная работа изнутри» [Tagore 1921, 112–113].

Названные темы не исчерпывают всех аспектов сходства проблемного поля у индийского и российского мыслителей; к ним примыкают темы развития морального сознания, вопросы развития народов Азии в истории, проблема лидерства Запада в общечеловеческой истории, проблема свободы и зависимости, триада «истина – добро – красота» в ее социальном выражении и т.д.

Оказавшись представителем и преемником «чаадаевской парадигмы», сложившейся в эпоху Бенгальского Возрождения, Рабиндранат Тагор прилагал ее к трансформирующейся реальности, в которой проблемы традиционного общества, с трудом идущего путем модернизации, сохраняются и обрастают новыми конфликтами и противоречиями. Играя роль создателя философии истории Индии и бескомпромиссного критика социальной жизни его страны, он выразил самые общие императивы, имевшие прямое практическое значение для судьбы Индии в XX и, возможно, XXI в. Эпистемологический императив заключался в необходимости объективного познания себя, своих истории и страны в соотнесении с Востоком, Западом и всем миром/человечеством, поскольку разрыв между идеализированным представлением об Индии и реальностями ее бытия препятствует преодолению кризиса и решению проблем, замещает его

ложными образами и эмоциями. Онтологический императив Тагора касается потребности обратиться к духу религиозного гуманизма, созданного еще в индийской древности как проявление всемирной человечности; этот акцент на человечности должен возобладать в современной Тагору Индии, коль скоро сама она действительно желает развития и устремлена к благу своих жителей. Этический императив связан с заявленной Тагором фундаментальной способностью Индии принимать и понимать Другого; ее история подтверждает и положительные итоги этого принятия (создание культуры), и провалы, случавшиеся именно в периоды отторжения Другого и изоляции от мира. Суть императива – в необходимости Другого для поддержания человечности, духа и культуры, а также для профилактики эгоизма, национальной самовлюбленности и изоляционизма. Социальный императив у Тагора продолжает предыдущий требованием осознавать необходимость Другого для современного бытия и развития общества при условии диалога с ним. Названные Тагором императивы одновременно являющиеся предостережением о должном, позволяющем оценивать реальность и видеть современные угрозы благополучию и развитию Индии – национализм, милитаризм, бесчеловечность, разные формы несвободы и т.д. Из императивов в социальной философии Тагора следуют его рецепты конструктивной работы в направлении решения социальных проблем Индии и движения к достойной жизни в мире.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Банерджи 2012 – Банерджи Сурендронатх. Исследование индийской истории / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 144–156 (Banerjee, Surendranath, *The Study of Indian History*, Russian Translation).

Банерджи 2024 – Банерджи Кришномохан. О природе и важности исторических исследований / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой, под ред. А.А. Нейвирт // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 173–184 (Banerjee, Krishna Mohun, *On the Nature and Importance of Historical Studies*, Russian Translation).

Библия 2011 – Библия. Книги Ветхого и Нового завета. Канонические. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011 (*The Holy Bible*, Russian Translation).

Бубер 1999 – Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999 (Buber, Martin, *Das Problem des Menschen*, Russian Translation).

Тагор 1961–1965 – Тагор Рабиндранат. Собр. соч. В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М.: Худ. лит., 1961–1965 (Tagore, Rabindranath, *Collected Works*, Russian Translation).

Чаадаев 1989 – Чаадаев П.Я. Соч. / Сост., подгот. текста и примеч. В.Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989 (Tchaadaev, Petr Ya., *Works*, in Russian).

Чаадаев 1991 – Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. В 2 т. Т. I. М.: Наука, 1991 (Tchaadaev, Petr Ya., *Complete Works and Selected Letters*, in Russian).

Упанишады 1992 – Упанишады / Пер. с санскр. и коммент. А.Я. Сыркина. В 3 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1992 (*Upanishads*, Russian Translation).

Tagore, Rabindranath (1914) *Sadhana. The Realisation of Life*, Macmillan, London.

Tagore, Rabindranath (1921) *Nationalism*, Macmillan, London.

Tagore, Rabindranath (1961) *Towards Universal Man*, Asia, Bombay.

Thākūr, Rabīndranāth (1960) *Rabindra Racahāvali*, Khanda 12, Viśvabhāratī, Kalikātā (Tagore, Rabindranath, *Complete Works*, in Bengali).

Thākūr, Rabīndranāth (1993) *Gitabitān*, Viśvabhāratī granthanabibhāg, Kalikātā (Tagore, Rabindranath, *Garden of Songs*, in Bengali).

Ссылки – References in Russian

Алаев 2013 – Алаев Л.Б. Историография истории Индии. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013.

Горфункель 1980 – Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980.

Комаров 1998 – Комаров Э.Н. В России и Индии. М.: Вост. лит. РАН, 1998.

Лекарева 2022 – Лекарева Е.П. Национализм на Западе, в Индии и Японии в понимании Рабиндраната Тагора: роман «Четыре части» как твердое «нет» идее Нации // Китай и соседи. Сборник материалов 7-й всероссийской научной конференции молодых востоковедов / Сост. Т.А. Пан, Д.И. Маяцкий, В.В. Щепкин. СПб.: Art-Xpress, 2022. С. 120–123.

Нуссбаум 2023 – Нуссбаум М. Политические эмоции. Почему любовь важна для справедливости. М.: НЛО, 2023.

Рашковский 1986 – *Рашковский Е.Б.* К публикации письма П.Я. Чаадаева // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 109–117.

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

Сараскина, Серебряный 1985 – *Сараскина Л.И., Серебряный С.Д.* Ф.М. Достоевский и Р. Тагор (историческая типология, литературные влияния) // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1985. С. 129–169.

Скороходова 2021 – *Скороходова Т.Г.* Проблема нации и национализма в социально-философской мысли Рабиндраната Тагора // Вестник СПбГУ. Серия: философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 3. С. 464–478.

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

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

Скороходова 2023^в – *Скороходова Т.Г.* Создатели эпох интеллектуальной истории: П.Я. Чаадаев и мыслители Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2023. Вып. 85. С. 35–51.

Скороходова 2024 – *Скороходова Т.Г.* «Теперь мы прежде всего обязаны родине истинной»: феномен сходства философии П.Я. Чаадаева и общественной мысли Бенгальского Возрождения // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2024. Вып. 87. С. 66–83.

References

Alaev, Leonid B. (2013) *Historiography of Indian History*, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow (in Russian).

Dasgupta, Subrata (2011) *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*, Random House India, Noida.

Gorfunkel, Alexandre (1980) *Renaissance Philosophy*, Vysshaya shkola, Moscow (in Russian).

Komarov, Erik (1998) *In Russia and in India. Reminiscences and Observations of an Indianist*, Vostochnaya Literatura RAS, Moscow (in Russian).

Gordon, Leonard A. (1979) *Bengal: The Nationalist Movement, 1876–1940*, Manohar, New Delhi.

Kopf, David (1979) *Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind*, Princeton University Press, Princeton.

Lekareva, Eva P. (2022) ‘Nationalism in the West, India, and Japan as Understood by Rabindranath Tagore: the Novel “Four Chapters” as a Firm Rejection of the Idea of Nation’, *China and the Neighbors, Proceedings of the 7th All-Russian Conference of Young Orientalists*, Art-Xpress, Saint Petersburg, pp. 120–123 (in Russian).

Nandy, Ashis (1994) *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, Oxford University Press, New Delhi.

Nussbaum, Martha (2013) *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Russian Translation 2023).

Rashkovsky, Eugene B. (1986) “To the Publication of the Letter by P.Ya. Tchaadaev”, *Narody Azii i Afriki*, Vol. 5 (1986), pp. 109–117 (in Russian).

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

Saraskina, Liudmila I., Serebriany, Sergei D. (1985) “F.M. Dostoevsky and R. Tagore (Historical Typology, Literary Influences)”, *The West – the East. Studies. Translations. Publications*, Nauka, Moscow, pp. 129–169 (in Russian).

Sarkar, Jadunath (1944) *India Through the Ages. A Survey of the Growth of Indian Life and Thought*, 5th ed., M.C. Sarkar & Sons, Calcutta.

Sarkar, Susobhan (1970) *Bengal Renaissance and Other Essays*, People’s Publishing House, New Delhi.

Sen, Amartya (2005) *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*, Penguin books, London.

Skorokhodova, Tatiana G. (2021) “The Problem of the Nation and Nationalism in the Social-philosophical Thought of Rabindranath Tagore”, *Vestnik SPbGU, Series: Philosophy and Conflict Studies*, Vol. 37, Iss. 3, pp. 464–478 (in Russian).

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

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

Skorokhodova, Tatiana G. (2023(3)) “Epoch-Makers in Intellectual History: Pyotr Tchaadaev and the Bengal Renaissance Thinkers”, *Dialogue with Time. Intellectual History Review*, Iss. 85, pp. 35–51 (in Russian).

Skorokhodova, Tatiana G. (2024) “‘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”, *Dialogue with Time. Intellectual History Review*, Iss. 87, pp. 66–83 (in Russian).

Сведения об авторе

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна –
доктор философских наук, кандидат
исторических наук, профессор кафедры
«Социально-гуманитарные дисциплины»,
Пензенского государственного университета.

Author’s Information

SKOROKHODOVA Tatiana G. –
DSc in Philosophy, CSc in History, Professor,
Department “Social sciences and humanities”,
Penza State University.