

СОЗДАТЕЛИ ЭПОХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ П.Я. ЧААДАЕВ И МЫСЛИТЕЛИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Автор сопоставляет П.Я. Чаадаева и мыслителей Бенгальского Возрождения в свете особой роли, сыгранной ими в интеллектуальной истории их стран в контексте модернизационных трансформаций России и Индии XIX века. Их сходство определяется в терминах М. Бубера как родство «проблематичных мыслителей» и их «философий кризиса». Мыслители ощутили трансформирующийся характер своего времени, осмыслили его как кризис в социальной, культурной и моральной областях и стали основателями философии кризиса. Последняя понимается как условный комплекс вопросов и ответов, обозначающих векторы мысли и её проблемные поля. Как П. Чаадаев, так и бенгальские интеллектуалы поднимали вопросы о духовном, моральном и социальном состоянии обществ, о подлинной сути религии, о традициях, истории, социальном устройстве и цивилизационном облике своих стран, о путях и методах возрождения народа в сложившейся ситуации. Появление философий кризиса проблематизирует сознание российского и индийского обществ и порождает эпохи. П. Чаадаев положил начало эпохе религиозной и социальной мысли, решающей фундаментальные проблемы бытия народа и российского общества в мире. Бенгальские мыслители от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора, анализируя проблемы бытия Индии в мире и в истории, создали эпоху национально-культурного ренессанса.

Ключевые слова: интеллектуальная история, П.Я. Чаадаев, Бенгальское Возрождение, философия кризиса, социальная мысль, Новое время, Россия, Индия.

В 1836 г. в № 15 российского журнала «Телескоп» появилось знаменитое первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева с констатацией и попыткой анализа «того печального положения вещей, которому подчинены у нас сердца и умы всех вообще»¹. И словно в ответ русскому единомышленнику в лекции «О природе и важности исторических исследований» индийского учёного, христианского священника и общественного деятеля Кришномохана Банерджи прозвучало: «Мы никоим образом не можем удовлетвориться существующим положением дел. Нам жаль, что нас окружают столь несчастные и деградирующие соотечественники, и мы желали бы гордиться более мудрыми и совершенными умами и вдохновляться стойким гражданским духом»². Оба мыслителя осознали сложность состояния, в котором находились их общества, оказавшиеся перед необходимостью выбора дальнейшего пути развития и одновременно преодоления множественных барьеров, накопленных за века жизни традиционного социума. Их роднит общее ощущение кризиса – духовного, морального, социального, интеллектуального, – что побуждает поднимать острые и сложные вопросы и пытаться дать на них ответ – иной раз столь же нелицеприятный, сколь и полный горечи.

Чаадаев сформулировал свои вопросы о родной стране ещё в 1829–1831 гг. в восьми «Философических письмах» (ФП); из них только одно

¹ Чаадаев 1989: 15.

² Chattopadhyaya 1965: 22.

увидело свет; ответами и последующими разъяснениями своей позиции и философии вызвал серьёзное движение общественной мысли России и дискуссии, давшие импульс становлению понимания обществом самого себя, своей истории, настоящего и перспектив будущего. И в то же самое время на субконтиненте, чья история столь часто будит у интеллектуалов желание сравнений с Россией³, а душевный склад и культура вызывают живой интерес, – в Индии начались и развивались духовные, интеллектуальные и социальные процессы, которые и сами участники, и первые их исследователи считали национально-культурным ренессансом. Поднятые вопросы вместе с ответами на них, темы и векторы мышления породили комплекс смыслов, замечательным образом перекликающихся со смыслами социальной философии Чаадаева.

Истоком Индийского Ренессанса XIX – начала XX вв. стали интеллектуальные и реформаторские движения в Бенгалии⁴. Начиная с инициатора большинства идей и сфер реформирования и развития, «отца современной Индии», философа и общественного деятеля Раммохана Рая (1772–1833), интеллектуалы постоянно размышляли о проблемах, необыкновенно похожих на те, которые в России ставил Чаадаев. Более того, прочтение текстов, созданных мыслителями эпохи по самым разным поводам, выявляет удивительное сходство их идей и высказываний с содержанием его трудов. Многолетняя работа с текстами Бенгальского Возрождения привела меня к убеждению, что если в России XIX в. философ с такой концентрированно выраженной и сообразной эпохе «философией кризиса» (М. Бубер) – один, то в Бенгалии каждый более или менее крупный интеллектуал фактически играет подобную роль – будь то в области религиозной мысли или мысли социальной. В Индии есть и личность, вполне сопоставимая с П. Чаадаевым по масштабу и глубине мысли и по значению для своей страны – Раммохан Рай. Так или иначе, нельзя не констатировать присутствие в бенгальских мыслителях вплоть до Р. Тагора, «чаадаевского начала». Острота, бескомпромиссность и беспощадность социальной критики бенгальцев живо вызывает ассоциации с содержанием текстов Чаадаева. При этом их позиции при выражении не наталкиваются на жёсткие барьеры цензуры, которая ограничивала резонанс от трудов их российского собрата по духу и мысли.

Речь идёт о типологическом сходстве интеллектуалов России и Индии XIX в., обусловленном особенностями личности, мышления и общественной проблематики в их трудах, не говоря уже о сходстве исторического контекста, которое уже было замечено, но без попытки обоснования. В 1928 г. бенгальский историк Джодунатх Шоркар, осмысливая Индийский Ренессанс, первым обратил внимание на сходство в размышлениях Р. Тагора «с движением, которое началось в России XIX в. – самый язык славянских лидеров повторяется у индийского поэта»⁵. Од-

³ См.: Серебряный 2003: 195–202.

⁴ См.: Скорородова 2008; Dasgupta 2011; 2012.

⁵ Sarkar 1944: 94.

нако историк не уточнил, что имел в виду период участия Тагора в политическом движении начала XX в., когда он отдал дань этнофильству на грани традиционализма⁶. Не углубляя этой мысли, Шоркар предложил в процитированных высказываниях П.Я. Чаадаева, где он описывал умонастроения славянофилов, заменить слово «Россия» словом «Индия», но без примерного сопоставления идей Тагора и Чаадаева. В российском востоковедении на сходство траекторий мышления (парадигм) Чаадаева и индийских философов обратил внимание Е.Б. Рашковский⁷.

Разумеется, термин «чаадаевское начало» исключительно условен для описания критического настроения бенгальской интеллектуальной элиты, но это не отменяет необходимости типологического сопоставления российского и бенгальских мыслителей как особого феномена в интеллектуальной истории периферийных Западу и незападных модернизирующихся стран, создающих проблемные поля мысли и деятельности для своих обществ. Если искать вышеназванному термину «деперсонализированную» замену, приложимую и к Чаадаеву, т.е. типологическую и экзистенциальную, то удачным будет понятие «проблематичный мыслитель». По мысли М. Бубера, он появляется в переломные эпохи «бездомности», когда человек во Вселенной ощущает себя одиноким и «проблематичным для самого себя», осмысливает ситуацию как кризис и работает над созданием нового образа мира⁸.

Такие эпохи случаются в истории философии, о чём Бубер писал подробно; но и истории цивилизаций знакомы подобные, но называемые по-разному периоды. Эпохой особого перелома оказывается в Новое время начало трансформации традиционных обществ под действием экономики, социальных институтов и культуры модернизированных западных стран. По разным траекториям и в разное время в него вступили периферийная Западу Российская империя – благодаря начатой Петром I государственной модернизации, и Индия – считая с установления власти Ост-Индской компании в Бенгалии и дальнейшего распространения её на другие регионы субконтинента. Привычная обустроенность – жизнь «во Вселенной как дома»⁹, отличающая существование традиционных обществ, несмотря на войны и междоусобицы, на активность автократических монархов, – расшатывается воздвигаемыми в этих цивилизациях новыми институтами – от рыночных и правовых до образовательных и научных. Традиционные институты, ценности и нормы, модели мышления и действия, приходя в соприкосновение с новыми, самим фактом несходства оказываются в кризисе, даже если субъекты власти принципиально не вмешиваются в традиционную социальную жизнь, а модернизационные процессы затрагивают лишь узкие слои элит. В этом смысле ситуации в Индии и России похожи, отличаясь нюансами, но совпадая

⁶ См.: Sarkar 1970: 153; Kopf 1979: 289–298.

⁷ Рашковский 1986: 115.

⁸ Бубер 1999: 218.

⁹ Там же. 211.

по содержанию. Британская администрация, строя Индийскую империю, предпочла невмешательство в привычную жизнь и социальную структуру¹⁰, только по-своему упорядочила её с помощью сконструированного представления о кастовой системе. При этом начался активный процесс формирования новой индийской элиты, созданной взаимодействием с британцами в экономической, правовой, образовательно-научной и культурной сферах, а массы народа (низкокастовые земледельцы и ремесленники) остались в прежнем положении, к которому добавились новые формы экономической зависимости. Российские самодержцы, владея крупнейшей сухопутной империей с внутренними колониями¹¹, начали процессы модернизации сверху, не озаботившись развитием её гражданского, «негосударственного» основания – рыночной экономики, и в неприкосновенности оставили крепостное право, более чем на полтора столетия законсервировавшее традиционность основной массы населения. Выгодами от элитарной модернизации могли воспользоваться только элиты – дворянское сословие, сохранявшее статус владельцев «крещёной собственности» (А.И. Герцен).

Именно из этих элит происходят «проблематичные мыслители» Нового времени России, Индии и иных стран Востока, – те, кому под силу ощутить одиночество и «бездомность», переломность эпохи и кризис, и осмыслить последний как требующий решения вместе с вариантами его преодоления и пути в будущее.

П.Я. Чаадаева с бенгальскими интеллектуалами от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора роднит особое качество «кросс-культурности» мышления: в личностном плане они формировались на перекрёстке культур; первый – Запада и России, которая этнически, лингвистически и культурно сродни народам Европы и связана с Западной цивилизацией, но в плане социально-организационном – внезападна во многих отношениях, в т.ч. континентальном¹². Бенгальские мыслители фундаментально связаны с Индией как частью восточного цивилизационного ареала; культурно и интеллектуально они формировались в особом пространстве Калькутты – колониального города, «окна» в Европу и Америку, места встречи и диалога культур Востока и Запада. Кросс-культурность мышления формируется на основе, с одной стороны, хорошей осведомлённости в родной традиции и социализации в своей культуре, а с другой – открытости Другому в лице Запада, его стран, народов, культур, вовлечённости в их понимание. Прекрасно известна широчайшая образованность П.Я. Чаадаева, возвращённого в дворянской культуре и унаследовавшего как просветительские и научно-рационалистические воздействия, так и религиозные¹³. Такая же кросс-культурность – в фактах биографий бенгальцев: Р. Рай получил два традиционных образова-

¹⁰ Фергюсон 2013: 198–210.

¹¹ См.: Эткинд 2010.

¹² Рашковский 1999: 133.

¹³ Каменский 1991: 10–11.

ния (мусульманское и санскритское), прежде чем начал осваивать западное наследие и языки. Кришномохан Банерджи наряду с блестящим английским образованием был знатоком санскрита и литературы на нём. Свами Вивекананда (Норендронатх Дотто, 1863–1902) помимо широчайшей образованности европейского типа углублённо изучал санскрит и священные тексты у традиционных пандитов. Рабиндранат Тагор, как и все дети семьи Тагоров из Джорашанко изучал санскрит с детства.

Благодаря кросс-культурности социализации и её среды в сознании интеллектуала обнаруживается два взаимосвязанных феномена – «Паломничество в страну Запада» (перефразированное выражение Г. Гессе)¹⁴ и «открытия» родной страны. Первый в виде реального или воображаемого путешествия в западное цивилизационно-географическое пространство формирует внутренний опыт восприятия и постижения Запада как Другого, значимого для себя, своей страны и культуры невзирая на отличия, а также опыт нахождения смысла и универсальности «поверх барьеров» (Б. Пастернак), разделяющих народы и цивилизации. Каждый «проблематичный мыслитель» эпохи запоздалой модернизации в периферийных ей странах – паломник в страну Запада. Если первое паломничество П. Чаадаева состоялось во время обучения в Московском университете как интеллектуальное, то второе, реальное он проделал от Бородина в 1812–1814 гг. как участник заграничного похода русской армии; и только в 1823–1826 гг. путешествовал по Англии, Франции, Швейцарии, Италии, Австрии и Германии. Первый бенгальский паломник на Запад – Раммохан Рай, начавший со стремления учиться в английский университет, освоения древних и новых языков Европы, её философии и наук в 1800-х гг. и завершивший поездкой в Англию в 1831–1833 гг. Какой бы вид ни принимало паломничество – интеллектуальный (группа «Молодая Бенгалия», Дебендронатх Тагор, Бонкимчондро Чоттопадхай и др.) или реальные поездки на Запад (Кешобчондро Сен, Ромешчондро Дотто, Сурендронатх Банерджи) и по всему миру (Свами Вивекананда, Р. Тагор), оно оборачивалось мощными интеллектуальными и практическими начинаниями¹⁵. Последние были вызваны к жизни другим феноменом сознания – открытием родной страны, которое становилось осознанным благодаря постижению Запада и на его фоне.

Открытие Своего – страны, культуры, народа, её истории, настоящего и будущего – свежее и осознанное восприятие родного и привычного, а также пребывавшего на периферии, но обнаруженного – вместе с постижением его личности на фоне Другого и в сопоставлении с ним. «Философические письма» П. Чаадаева в этом свете можно назвать итогом его открытия России на фоне восхищения культурой, институтами и историей Европы, воплотившей речение Христовой молитвы *Adventiat Regnum Tuum*; он ищет и не находит в России подобий тому в истории и социальности и пишет (в письме А.И. Тургеневу 1 мая 1835 г.), что «лю-

¹⁴ Рашковский 1990: 66.

¹⁵ См.: Скороходова 2022: 107–158.

бил в своей стране лишь её будущее»¹⁶. То «открытие Индии» (Дж. Неру), которое совершили бенгальцы, начиная с Р. Рая, впервые приложившего это «внешнее» имя к субконтиненту и наметившего взгляд на её историю, воплотилось в масштабном корпусе его трудов и реформаторской практике, а также в появлении особого образа Индии, прекрасной в своих лучших проявлениях и готовой потенциально не только преодолеть свои трудности, но и быть полезной всему миру¹⁷.

«Проблематичных мыслителей» роднит общая личностная позиция в социуме, в котором они выступают «возмутителями спокойствия» (А.Дж. Тойнби), поднимая вопросы и темы, прежде бывшие на периферии общественного сознания, или воспринимавшиеся как привычные, а с момента выступления интеллектуала становились предметом споров. Эта позиция активного субъекта, берущего на себя труд изменения ситуации теоретическим или практическим действием, создаёт «философию кризиса», где настоящее состояние общества полагается объяснить (обращением к прошлому и сравнением с другими), беспристрастно выявить все недостатки и пороки и начать их преодолевать по мере сил, имея перед собой и некоторый положительный образ будущего.

Ключевой пункт, или сердцевина этой философии – критическая оценка современности в её объективном сочетании позитивных и негативных качеств – с позиций открытия правды, выяснения истины. «Скажите мне, где та идея, которую мы развиваем? Что мы открыли, выдумали, создали? Поэтому... нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине», – пишет Чаадаев А.И. Тургеневу¹⁸. Этот призыв пронизывает все «Письма». О самопонимании и осознании истинного положения вещей, о постижении страны в её реальном состоянии говорят многие; эта мысль многократно высказана в публицистике Р. Тагора: «Мы живём в Индии, но почти ничего не знаем о ней! И это мешает нам по-настоящему служить своей родине»¹⁹. Его выступление 1912 г. резонирует с мыслями Чаадаева: «Нам нужно ясно понять, где наше место и куда мы идем. Даже если эта истина окажется нелёгкой, нам всё равно нужно её знать. До сих пор мы во имя ложного спокойствия старательно занимались самообманом, пытаясь закрыть глаза на собственные страдания. Совершенно неверным является утверждение, будто наше индийское общество может сделать очень много для того, чтобы привить человеку человеческие качества. Это – мнение, которое на каждом шагу опровергает себя»²⁰.

Общая интенция – не только открытие истины, но и исполнение долга перед страной. Знаменитый афоризм П. Чаадаева о том, что предпочтительнее «бичевать свою родину, ...огорчать её, ...унижать её, только бы её не обманывать» (107), сопряжённый с другим – о любви к

¹⁶ Чаадаев 1989: 373.

¹⁷ См.: Скороходова 2022: 160–206.

¹⁸ Чаадаев 1989: 379.

¹⁹ Тагор 1961: 103–104.

²⁰ Тагор 1957: 396.

своему отечеству «в его интересах, а не в своих собственных» (152)²¹ – в полной мере приложимы к бенгальским мыслителям и реформаторам XIX–начала XX в. Раммохан Рай первым заговорил о своей осознанной ответственности: «Чувство долга, которое один человек испытывает в отношении другого, побуждает меня сделать всё, что в моих силах, чтобы избавить их (соотечественников. – Т.С.) от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью»²². Это сознание пронизывает эпоху, повторяясь в разных контекстах, например, в политическом, когда Сурендронатх Банерджи говорит о желании бенгальцев распространить обретенные истины («свет, который в нас пребывает») по всей Индии, дабы прогнать «прочь эту киммерийскую тьму, которая поглотила интеллектуальную и моральную атмосферу этой великой страны»²³.

Однако в большинстве случаев такая позиция и тем более реальное действие вызывают сопротивление и отторжение большинства. Неудивительно уподобление у Герцена первого «Философического письма» Чаадаева «выстрелу, раздавшемуся в темную ночь»: «...тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, – всё равно, надобно было проснуться»²⁴. Современник говорит о потрясении «всей мыслящей России от письма», как и о возмущении самодержавной власти и ретроградов всех мастей («большинство оскорблено»)²⁵. Похожая реакция наблюдалась в Бенгалии на тексты и реформаторские кампании Р. Райа – ортодоксы-индуисты были убеждены, что он «нападает на нашу религию», «публично оскорбляет нас и пишет пасквилы против нашей религии»²⁶.

Есть лишь одно серьезное отличие Чаадаева от его бенгальских современников: он только философ, теоретик, открывающий темы и векторы мышления, дающий новый импульс культуротворческим процессам, тогда как бенгальские интеллектуалы обычно не ограничиваются сферой мысли и нередко приходят к ней от общественной деятельности или от творческих занятий. Пожалуй, только Раммохан Рай сначала заявил о себе как о неортодоксальном мыслителе, который, вопреки традиционному для Индии равнодушию к осмыслению социальной жизни вдруг поднял острые вопросы о духовном, моральном и социальном состоянии индуистов и быстро стал реформатором, правозащитником и просветителем, стараясь провести свои идеи в жизнь. Многие носители «чаадаевского начала» в Бенгалии – журналисты и учёные (как младобенгальцы – ученики поэта и просветителя Г.В.Л. Дерозии), реформаторы (как Ишшорчондро Биддешагор и Кешобчондро Сен), писатели и учёные (как Бонкимчондро Чоттопаддхай и Бхудеб Мукхопаддхай). В начале XX века звучали мощные критические выступления учёного-

²¹ Чаадаев 1989: 172, 183.

²² Roy 1982: Vol. I: 116.

²³ Banerjea [n. d.]: 226.

²⁴ Герцен 1987: 375.

²⁵ Там же: 376.

²⁶ Singh 1957: 126.

химика Профуллочондро Рая, актуализировавшего социально-критическую проблематику. Тогда же Рабиндранат Тагор высказывает идеи, по уровню и содержанию сопоставимые с чаадаевской мыслью.

Отличались только условия интеллектуальной деятельности и её восприятия – не в пользу России. Чаадаев творил в «мертвенную николаевскую эпоху, когда так важно было даже просто устоять, сохранить личность, самостоятельность суждений, а уж тем более суждений, существенно отличающихся от хора угодливых голосов»²⁷. Самый «золотой век русской культуры» в николаевской России был не «благодаря», а скорее «вопреки». Неудивительно, что Чаадаев был объявлен сумасшедшим, так как, по его собственным словам, власти российской свойственно было «преследовать не поступок автора, а его мнения»²⁸. В Бенгалии исходящая от новых интеллектуалов социальная критика уязвляла и индуистов-ортодоксов, и традиционалистов, и колониальную власть. Первые доходили до угроз убийством Раммохану Раю, который вёл кампанию за запрет сожжения вдов (*sati*) и буквально рисковал жизнью после его запрета при У. Бентинке (1829). Травле и ostracismу ортодоксов во время своей кампании за замужество вдов подвергся реформатор Ишшорчондро Биддешагор. Британские власти в Индии остро реагировали на бенгальскую критику экономических условий и форм эксплуатации социальных низов, ограничений прав индийских подданных, но никого не объявили сумасшедшим, не преследовали в уголовном порядке за убеждения и имели мужество не просто выслушивать нелицеприятную критику, но и идти на уступки в наиболее одиозных ситуациях. Самих критиков ценили по достоинству во властных кругах колонии, а также власти и общественность метрополии: пример тому – Раммохан Рай, оказавший влияние на общество не только своей страны, но и викторианской Англии²⁹. Их награждали почётными званиями, как Бонкимчондро Чоттопадхья, и присваивали рыцарские титулы, как Р. Тагору³⁰.

Парадоксально, но активная субъектная позиция проблематичного мыслителя создавала особую экзистенциальную ситуацию его одиночества. Последнюю М. Бубер назвал отправным пунктом его становления и одновременно условие того, чтобы увидеть «за своими собственными проблемами – общечеловеческую проблематику»³¹. В бенгальском обществе отправной точкой часто было отчуждение от ближайшего традиционного окружения, включая семьи. Из-за веры в единого Бога и отказа следовать вишнуитской обрядности как «идолопоклонству» в юности начался конфликт Раммохана Рая с родителями, и его одиночество создало пространство свободы мышления и действия и привлекало единомышленников. Отчуждение от традиционных семей и конфликты пере-

²⁷ Рашковский, Хорос 1988: 111.

²⁸ Чаадаев 1989: 398.

²⁹ См.: Zastoupil 2010.

³⁰ От титула баронета Р. Тагор отказался в знак протеста против расстрела мирной демонстрации в Амритсаре (1919).

³¹ Бубер 1999: 210.

жили ученики Г. Дерозии; примеры можно продолжать. Мысля и действуя вразрез с традиционным обществом, бенгальские интеллектуалы им отторгаются; однако и статусно подобные им европейски образованные элиты (*бходролок*) тоже не спешили признавать новые идеи и инициативы. Неудивительно, что Нирад Чоудхури пишет обо всех мыслителях Индийского Ренессанса от Рая до Тагора как об «отчуждённых, Дантовых фигурах»: и они, и их идеи ещё при жизни были «непопулярны, недооценены, осмеяны и оклеветаны», что заведомо ставило их в позицию «постоянной защиты от нападок»³². Ситуация одиночества хорошо известна и по воспоминаниям современников Чаадаева. Герцен оставил описание его «печальной и самобытной фигуры» в свете, посреди «мишурной знати, ветреных сенаторов, седых повес и почётного ничтожества», и одновременно подчеркнул его влияние, объясняемое «невольным сознанием, что мысль стала мощью, имела своё почётное место, вопреки высочайшему повелению»³³. Название его статьи «Апология сумасшедшего» примечательно позицией *защиты*, которую он занял ради подтверждения и утверждения высказанных идей. Она роднит Чаадаева с бенгальцами, у которых немало подобных текстов – начиная с Раммохана Рая («В защиту индуистского теизма», «Обращения к христианской общественности в защиту “Заповедей Иисуса”» и др.). Они защищают не только свои идеи, но и (как реформаторы и просветители) интересы и права разных групп и слоёв населения – женщин, крестьян, детей.

«Философия кризиса», которую создают «проблематичные мыслители» России и Индии, – условное обозначение комплекса вопросов, определяющих векторы размышления, и попыток ответа на них, которые создают темы с соответствующими проблемными полями. Так формируется эпоха интеллектуальной истории.

Первым по значению для развития мысли и практик представляется вопрос о духовном состоянии общества, объединяющий проблему подлинного содержания религии и проблему моральной жизни. Реальность воспринимается как «печальная действительность»³⁴, «нищета и упадок»³⁵ и т.п. из-за общего состояния духовной жизни, связанной в России – с христианством, в Индии – с индуизмом.

В 1ФП Чаадаев называет «слабость наших верований или недостаток нашего вероучения» и связывает этот факт с историческим выбором «византийской» вероисповедной традиции, из-за которого люди «были отторгнуты от общей семьи» христианских народов Европы, единства и всеобщего братства, как и от их духовного и социального опыта³⁶. «Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства», – заявил он, имея в виду как человеческие и моральные качества, придаваемые

³² Chaudhuri 2003: 577.

³³ Герцен 1987: 377, 378.

³⁴ Чаадаев 1989: 35.

³⁵ Banerjee 1970: 226.

³⁶ Чаадаев 1989: 26.

людям религий, так и производные от неё социальные качества и знания³⁷. Отсюда возникает его императив освоения подлинного духа христианства вместе с воплощением его в нравственной и социальной жизни: «Необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и дать нам воистину христианский импульс»³⁸. Понимание внутренней духовной жизни и религиозных убеждений как источника внешних цивилизационно-культурных и социальных благ и проблем, а также убеждение в универсальности истин христианства и его вселенском предназначении формируют у Чаадаева вектор поиска путей духовного возрождения и развития нравственности, коль скоро народы действительно желают преодолеть свой упадок и тем более – принести пользу человечеству. Начать он предлагает с выработкой «домашней нравственности народов», «научиться знать и оценивать самих себя, ...знать свои недостатки и свои добродетели; они должны научиться раскаиваться в ошибках и преступлениях, ими совершённых, исправлять совершённое ими зло, упорствовать в добре, по пути которого они идут»³⁹. Так создается проблемное поле этической мысли в русской философии.

В Индии бенгальские интеллектуалы тоже ставят вопрос о духовном состоянии индуистской общины, в которой ритуал, правила и ограничения, «буква» религии давно и прочно заслонили живую веру и знание о Высшем начале. Ситуация осложнена вопросом об объекте веры: пуранический индуизм политеистичен, и почитание его богов на фоне других религий – христианства и ислама – требует особого осмысления. В начале XIX века вопрос о духовном кризисе поднял Раммохан Рай, увидевший его истоки в забвении монотеизма, заданного в священных книгах Вед (в Упанишадах) и в исторически сложившемся почитании множества богов и богинь, поощряемом брахманами. Духовная жизнь индуистов фактически выродилась в идолопоклонство, разрушающее моральное чувство и «жизненные удобства», и «вредное для общественной структуры». Правила, ограничения и предписания, в т. ч. кастовые, ввергают индуистов «в полную изоляцию от остального мира и также друг от друга и в постоянные неудобства и страдания»⁴⁰. Моральная жизнь индуистской общины, по мысли Р. Рая, совершенно искажена из-за ритуальных и кастовых предписаний – люди не только пассивны, разобщены и безынициативны⁴¹, но и полностью заменили исполнение моральных норм соблюдением запретов и требований ритуальной чистоты: нарушения их страшнее преступлений⁴². Вернуть веру в Единого Бога означало для Р. Рая вернуть «чистейшие принципы морали», золотое правило нравственности; но при этом пользу должно принести не

³⁷ Там же. 27.

³⁸ Там же. 29.

³⁹ Там же. 96.

⁴⁰ Roy 1982: Vol. I: 119.

⁴¹ Ibid. Vol. IV: 929–930.

⁴² Ibid. Vol. I: 74.

только обращение к текстам священных книг, но и к этическим и религиозным заповедям, данным Христом в Евангелиях, поскольку они универсальны для всех, чтобы «произвести желательное воздействие на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий и разных уровней понимания»⁴³. Младший современник Р. Рая Кришномохан Банерджи считал, что преодоление духовного, морального и социального упадка лежит для Индии только на пути освоения истин и принципов христианства – ведь оно «предоставляет... готовое решение проблем, над которыми так долго бились умы ваших предшественников»⁴⁴. По его мнению, ведийские мудрецы только подошли к идеям Откровения Бога человеку и жертвоприношения, но не проникли в их смысл, открытый Христом.

Императив возрождения как духовного и морального преобразования пронизывает выступления общественных деятелей 2 половины XIX в. «От нравственного возрождения нашей страны... зависит её интеллектуальное, социальное и политическое возрождение»⁴⁵, – заявляет Сурендронатх Банерджи и предлагает возродить принципы, заповеданные Буддой, а также представленные в эпосах Махабхарата и Рамаяна, в т. ч. самопожертвование, правдивость, верность долгу и др. Вопросами этики глубоко озабочены и мыслители-неоиндуисты, отличающиеся от брахмоистов признанием всей полноты содержания индуизма и видящие в его культах ступени к Богу для верующих сообразно уровням их сознания. Так Вивекананда, различая и примиряя дух и внешние формы этой всеобъемлющей религии, является одним из самых последовательных критиков его наличного состояния. Из предпочтения формы происходят «главные проблемы» индуизма – сектантство, ведущее к растрате духовных сил, и фанатизм – приверженность догме и форме, неспособность к созиданию из-за вытеснения разума из жизни. С другой стороны, духовный упадок и оскудение, произошедшие из предпочтения формы и ритуала вере и этике, породили множественные пороки в обществе. На языке религии как «самого подходящем» для индуистов, Вивекананда говорит о насущных социальных преобразованиях, считая этику главным мотивирующим средством в борьбе с пороками, невежеством и бедностью: «Любите ли вы ближних? И куда устремляетесь в поисках Бога? Разве бедные, отверженные, слабые – не боги? Почему прежде всего не служить им?»⁴⁶.

С первым тесно связан другой вопрос – о социальном состоянии соотечественников, поднимающий проблемы укоренённости в традиции и открытости миру, отношения элит и народа, и общественного устройства. Чаадаев ставит его в I ФП как вопрос о привязанности к социально-географическому пространству и об упорядоченности жизни – опять же

⁴³ Ibid. Vol. II: 484.

⁴⁴ Philip (ed.) 1982: 173.

⁴⁵ Banerjee 1970: 241.

⁴⁶ Vivekananda 1998–2002: Vol. V: 51.

ради высоких целей «развития человеческого существа»⁴⁷. Корень проблемы социальной жизни в России он видит в отсутствии у неё строгой принадлежности к Западу или Востоку и, следовательно, к их традициям, из чего происходит общая текучесть и непостоянство жизни: «Все словно на перепутьи. Ни у кого нет определённого круга действия, нет ни на что добрых навыков, ни на что нет твёрдых правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что бы привязывало, что пробуждало бы ваши симпатии, вашу любовь, ничего устойчивого, ничего постоянного...». В истории Чаадаев не находит периода формирования собственной традиции, подобной опыту других народов, – из-за веками длящейся изоляции от остального мира: «Выделенные по странной воле судьбы из общего движения человечества, не восприняли мы и традиционных идей человеческого рода»⁴⁸. Отсюда вопрос о преодолении этого привычного отвержения прогресса, отчуждённости от всемирного развития и освоении достижений цивилизации, добившейся наибольшего успеха в социальном развитии, т. е. Европы.

У Индии, принадлежащей Востоку, традиций, напротив, в избытке, и это на их авторитет ссылаются в дискуссиях по социальным вопросам не только новые бенгальские интеллектуалы, но и их оппоненты – ортодоксальные *пандиты* и традиционалисты. Первые склонны чётко определять, что именно относят к традиции, принимаемой за подлинную и потому наиболее авторитетную для *современности*. Так Р. Рай, понимавший традицию как созданную конкретным обществом для упорядочения действий и поведения людей⁴⁹, считал, что она, с одной стороны, не должна быть защищена от критики, а с другой – может быть аргументом в обосновании и преодолении социальных зол, – чему следовал сам. Его духовные наследники во всём многообразии накопленного социального опыта, норм и институтов за традицию принимали только *лучшее и сообразное человечности*. Здесь проблемой, тормозящей выход из состояния упадка, виделась власть традиции над людьми, особенно – власти обычая. Свами Вивекананда напрямую связал с нею традиционную закрытость индуистского сообщества: «На мой взгляд, единственной крупной причиной нашего упадка (downfall) и вырождения Индии явилось воздвижение стены обычая – чьим фундаментом была *ненависть* к другим – вокруг нации, и настоящей целью этой стены в древние времена было охранить индусов от контактов с окружающим буддийскими нациями. ...Этот неизбежный результат – подтверждение морального закона, гласящего, что никто не может ненавидеть других, не вырождаясь сам. ...Мы – живой урок попраания закона, который наши предки впервые открыли и распространили»⁵⁰. Его решение выдержано в общем духе социальной мысли эпохи: смелый отказ от всех окосте-

⁴⁷ Чаадаев 1989: 20.

⁴⁸ Там же: 19–20.

⁴⁹ Roy 1982: Vol. IV: 951–952.

⁵⁰ Vivekananda 1998–2002: Vol. III: 365.

невших установлений и ограничений, тормозящих прогресс, столь же смелое освоение достижений Запада, включая знание и технологии, и открытое взаимодействие со всем миром.

Отношение элит и народа – сердцевина проблемы общественного устройства, поднятой в русской и бенгальской мысли. У Чаадаева оно представлено как исторически сложившееся лидерство «известных сил, стоящих у вершин общества» – они размышляют, формируют сознание народа и приводят его в движение, тогда как «массы непосредственно не размышляют», в основном только чувствуют. В истории России он таких мудрецов не видит: «Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?»⁵¹. Отсюда фундаментальная проблема общественного устройства, сформулированная в последней статье, имитирующей текст французского журналиста: «вся история этого народа составляет сплошь один ряд последовательных отречений в пользу своих правителей»⁵², т.е. подчинение государству, замещающему собой всё – не только народ, но и мыслящие и действующие элиты. Отношения элит и народа в России Чаадаев с горечью описывает термином «рабство», имея в виду крепостное право, и пытается открыть причины «этой ужасной язвы, которая нас изводит»⁵³. Представитель высшей элиты России, Чаадаев вместе с другими интеллектуалами своей эпохи, включая будущих декабристов, пережил непосредственную встречу со своим народом во время Отечественной войны 1812 г., и его состояние, в т.ч. социально-правовое, было очевидным знаком общественного нездоровья, особенно на фоне исчезновения феодальной зависимости в Европе. Во 2ФП он не находит ответа, почему закрепощён и не освобождён *христианский* русский народ, а духовенство здесь не показало, как европейское, примера освобождения собственных крепостных: «Пусть православная церковь объяснит это явление»⁵⁴. Незадолго до кончины философ отметил исключительность «русского рабства» как вытекающего из внутренней жизни народа и пагубно влияющего на «классы, которым оно на первый взгляд выгодно». Отпечаток зависимости/рабства носит, по мысли Чаадаева, всё в России – от нравов и образования и до самой свободы⁵⁵. Уже при жизни Чаадаева развёртывалось решение этой проблемы, самим содержанием вводившей темы об исторической памяти и исторических судьбах, о возможности и основаниях современного развития и о будущем, о роли и месте России в истории и настоящем времени.

Изначально элитистски ориентированная культура Индийского субконтинента обусловила внимание бенгальских мыслителей к роли элит в своём обществе, оказавшемся в упадке. Именно на брахманские элиты, монополизировавшие знание и власть над духовной и социальной жизнью общины и подчинившие всех своему влиянию, брахман

⁵¹ Чаадаев 1989: 24.

⁵² Там же. 268.

⁵³ Там же. 40.

⁵⁴ Там же. 41.

⁵⁵ Там же: 271.

Раммохан Рай возложил ответственность за моральную и социальную деградацию индуистов. Этот мотив критики роли духовной элиты продолжается у всех – от К. Банерджи до Рабиндраната Тагора, который говорит об отчуждении, грозящем обществу и начавшемся с отчуждения элит от народа: «...С тех пор как брахман, чьей обязанностью было обогащать общество своим примером простой жизни, отбросил предписанную ему роль и спустился к общественным вратам, дабы занять пост надзирателя, – мы прекратили вносить свой вклад в мир и даже исказили и сделали бесполезным всё то, что у нас было»⁵⁶. Вместе с тем складывается элитистская модель преобразований, которые должны инициировать и направлять «здоровые просвещённые силы общества» (К. Банерджи)⁵⁷, т. к. народ не осознаёт и не понимает необходимости изменений. Эту модель встречаем у Вивекананды, говорящего об обязанности образованных слоёв перед массами: «Единственная служба (service), которую мы можем сослужить нашим низшим классам – это дать им образование, развивать их утраченную индивидуальность. Это великая задача взаимодействия между нашим народом и правителями»⁵⁸. В социальном опыте бенгальских интеллектуалов было и открытие собственного народа – по долгу службы чиновника в колониальном аппарате или же по роду научных занятий. В трудах, посвящённых жизни и проблемам крестьянства, был задан вектор защиты их прав от административного и экономического произвола; но в отличие от России, базовой проблемой общественной структуры здесь была не крепостная зависимость, а подчинение низших каст высшим и неприкасаемость. К. Банерджи видел в кастовой системе и других традиционных институтах реальный «барьер нашему выходу на более высокий уровень нашей цивилизации»⁵⁹. Критика кастовой системы составила значительную долю в общем проблемном поле мысли Бенгалии. Здесь особого упоминания заслуживает Профуллочондро Рай, связавший общий упадок социума, а с ним культуры и научного знания, с закреплением деспотической власти брахманов после их победы над буддизмом. Утверждение принципа ритуальной нечистоты занятий и запретов образовали масштабный слой низкокастовых групп, отсечённых от значимых областей жизни и возможностей социального роста, что сохраняется и в XX в.⁶⁰. Единственным выходом является устранение ограничений и установление «равных возможностей для роста и развития индусов и мусульман, высоких и низких, брахманов и париев»⁶¹.

Поднятые вопросы и темы – лишь самый краткий абрис философии кризиса, возникшей стараниями русского и бенгальских мыслителей. Однако даже краткое и неизбежно схематичное сравнение их идей

⁵⁶ Tagore 1961: 64.

⁵⁷ Chattopadhyaya 1965: 193–194.

⁵⁸ Vivekananda 1998–2002: Vol. III: 362.

⁵⁹ Chattopadhyaya 1965: 183.

⁶⁰ Ray (n. d.): 189, 194–195.

⁶¹ Ibid. 211.

и самого движения мысли, как и общественного настроения, отличающего их устремления, позволяют говорить о феномене создания эпохи.

Недаром З. А. Каменский назвал «Философические письма» Чаадаева «произведением поистине новаторским, делающим эпоху»⁶², что справедливо для всей его мысли, давшей импульс развитию русской философии и общественной дискуссии о перспективах страны. Созданная им эпоха – эпоха религиозной и социальной мысли, решающей фундаментальные проблемы бытия народа и общества России в мире, с одной стороны, устремлённом в современность, а с другой – с интересом и тревогой постигающем прошлое и не желающим терять с ним связь.

Ш. Шоркар писал о «созидающем эпоху значении жизненных трудов» Раммохана Рая⁶³, и он действительно был творцом Ренессанса в Бенгалии, и не только в интеллектуальной, но и в практической областях; вслед за ним эпоху творили его младшие современники и новые поколения духовных наследников. Бенгальские интеллектуалы от Р. Рая до Р. Тагора создали национально-культурный ренессанс – интеллектуальный и социотворческий, решая те же проблемы – бытия Индии, её народа с многотысячной историей и культурой, осознающего себя в мире Modernity и стоящего перед выбором дальнейшего пути.

Сопоставление «проблематичных мыслителей» России и Индии позволяют увидеть, что в интеллектуальной истории стран, находившихся в XIX в. на периферии модернизационных процессов, эпохи создаются благодаря появлению развёрнутой «философии кризиса». Интеллектуалы формируют её на основе адогматического восприятия и понимания Своего в соотношении с Другим (дихотомия «Восток – Запад») и постановки вопросов о Своем, ломающих привычные устоявшиеся представления и генерирующих императив его нового осмысления.

Собственными ответами на эти вопросы «проблематичные мыслители», во-первых, полагают три аспекта философии кризиса: онтологический, где речь идёт о проблемах духовного и социального бытия их обществ в мире; эпистемологический, в котором поднимаются темы познания обществом Себя в контексте общечеловеческого мира ради движения в будущее и преодоления кризиса, и аксиологический, ориентированный на поиск ценностей как смыслов, могущих служить обществу опорой в процессе трансформаций.

Во-вторых, интеллектуалы намечают как векторы мысли и практики, так и поля общественных дискуссий, чем проблематизируют общественное сознание своих стран. В таких философиях складывается также проективное представление о путях преодоления кризиса во имя развития страны. Особым фактором, работающим на создание эпохи, является готовность создателей эпох отстаивать свои идеи, поскольку они убеждены в необходимости и безальтернативности изменений для обществ – России и Индии.

⁶² Каменский 1991: 20.

⁶³ Sarkar 1970: 18.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. 592 с. [Buber M. Dva obraza very. M.: AST, 1999. 592 s.].
- Герцен А.И. Былое и думы. В 2-х тт. Т. 1. М.: Художественная литература, 1987. 671 с. [Gercen A.I. Byloe i dumy. V 2-h tt. T. 1. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1987. 671 s.].
- Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2-х тт. Т. I. М.: Наука, 1991. С. 9–85. [Kamenskij Z.A. Paradoksy SChaadaeva // SChaadaev P.YA. Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma. V 2-h tt. Tom I. M.: Nauka, 1991. С. 9–85.].
- Рашковский Е.Б. К публикации письма П.Я. Чаадаева // Народы Азии и Африки. 1986. № 5. С. 109–117. [Rashkovskij E.B. K publikacii pis'ma P.YA. SChaadaeva // Narody Azii i Afriki. 1986. № 5. S. 109–117.].
- Рашковский Е.Б. На оси времен. Очерки философии истории. М.: Прогресс–Традиция. 1999. 208 с. [Rashkovskij E.B. Na osi vremen. Oчерki filosofii istorii. M.: Progress–Tradiciya. 1999. 208 s.].
- Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1990. 202 с. [Rashkovskij E.B. Nauchnoe znanie, instituty nauki i intelligenciya v stranah Vo-stoka XIX–XX vv. M.: Nauka, 1990. 202 s.].
- Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема «Запад – Россия – Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 110–142. [Rashkovskij E. B., Horos V. G. Problema «Zapad – Rossiya – Vostok» v filosofskom nasledii P.YA. SChaadaeva // Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikacii. M.: Nauka, 1988. S. 110–142.].
- Серебряный С. Д. Роман в индийской культуре Нового времени. М.: Российск. гос. гуманитар. ун-т, 2003. 216 с. [Serebryanyj S. D. Roman v indijskoj kul'ture Novogo vremeni. M.: Rossijsk. gos. gumanit. un-t, 2003. 216 s.].
- Скорородова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. 320 с. [Skorohodova T.G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. Oчерki istorii sociokul'turnogo sinteza v indijskoj filosofskoj mysli Novogo vremeni. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2008. 320 s.].
- Скорородова Т.Г. Понимание Другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. СПб.: Петербургское Востоковедение. 2022. 580 с. [Skorohodova T.G. Ponimanie Drugogo i dialog v filosofii Bengal'skogo Vozrozhdeniya. SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie. 2022. 580 s.].
- Татор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1961–1965. Т. XI. 428 с. [Tagor Rabindranat. Sobranie sochinenij v 12-ti tt. / Per. s beng. i angl. M.: Hudo-zhestvennaya literatura, 1961–1965. T. XI. 428 s.].
- Татор Рабиндранат. Сочинения в 8 тт. Т. VIII. М.: Художественная литература, 1957. 424 с. [Tagor Rabindranat. Sochineniya v 8 tt. T. VIII. M.: Hudozh. literatura, 1957. 424 s.].
- Фергюсон Нил. Империя: чем современный мир обязан Британии. Пер с англ. К. Бандуровского. М.: АСТ: Corpus, 2013, 560 с. [Ferguson Nial. Imperiya: chem sovremennij mir obyazan Britanii. Per s angl. K. Bandurovskogo. M.: AST: Corpus, 2013, 560 s.].
- Чаадаев П. Я. Сочинения. Сост., подгот. текста и прим. В. Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989. 656 с. [SChaadaev P. YA. Sochineniya. Sost., podgot. teksta i prim. V. YU. Proskurinoj. M.: Pravda, 1989. 656 s.].
- Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. 2-е изд. М.: НЛЮ, 2014. 448 с. [Etkind A. Vnutrennyaya kolonizaciya. Imperskij opyt Rossii. 2e izd. M.: NLO, 2014. 448 s.].
- Banerjea Surendranath. Speeches and Writings. Madras, G.A. Natesan & Co, (n.d.) 514 p.
- Banerjee Surendranath. The Study of Indian History // Nationalism in Asia and Africa. N. Y., Cleavland, L.: Widenfield, 1970. 225–244 p.
- Chattopadhyaya G. (Ed.) Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents. Calcutta, Progressive Publishers, 1965. LXVIII, 416 p.
- Chaudhuri Nirad. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico Books, 2003. 610 p.
- Dasgupta Subrata. Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House India, 2011. 481 p.
- Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. 2nd impression. New Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.

- Kopf D. *Brahmo Samaj and Making of Modern Indian Mind*. Princeton: University Press, 1979. XXIII, 399 p.
- Philip T.V. (ed.) Krishna Mohan Banerjee: Christian Apologist. Bangalore: CISRS, 1982. 201 p.
- Sarkar Jadunath. *India through the Ages*. 2nd ed. Calcutta, 1944. 108 p.
- Sarkar Susobhan. *Bengal Renaissance and Other Essays*: New Delhi: People's Publishing House, 1970. 166 p.
- Singh Iqbal. Rammohun Roy: A Biographical Inquiry into the Making of Modern India. In 3 vs. Vol. I. Bombay: Asia Publishing House, 1957. 320 p.
- Ray Prafulla Chandra. *Essays and Discourses*., 1st ed. Madras: G.A. Natesan & Co, (n. d.) 349 p.
- Roy Raja Rammohun. *The English Works / ed. by J.C. Ghose*. In 4 vs. New Delhi, Cosmo, 1982.
- Tagore Rabindranath. *Towards Universal Man*. Bombay etc.: Asia, 1961. IX, 387 p.
- Vivekananda Swami. *Complete Works*. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.
- Zastoupil Lynn. *Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain*. N.Y.: Palgrave, Macmillan, 2010. 262 p.

Скороходова Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, Пензенский государственный университет, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы», skorokhod71@mail.ru

Epoch-Makers in Intellectual History Pyotr Tchaadaev and the Bengal Renaissance Thinkers

The article compares P.Y. Tchaadaev and the thinkers of the Bengal Renaissance in the light of the role they played in the intellectual history of their countries in the context of the modernizing transformations of Nineteenth-century Russia and India. The typological similarities are defined in terms of M. Buber's "problematic thinkers" and "philosophy of crisis". The thinkers perceived the transforming nature of their time, conceived it as a social, cultural, and moral crisis, and became the founders of a philosophy of crisis. The latter is understood as a conventional complex of questions and answers denoting the vectors of thought and its problematic fields. Both Pyotr Tchaadaev and Bengal intellectuals raised questions about the spiritual, moral, and social state of society, the true essence of religion, about traditions, history, social structure and civilizational image of their countries, about the ways and methods of revival of the people in their present situation. The emergence of the philosophy of crisis problematized the consciousness of Russian and Indian societies and gave rise to epochs in intellectual history. P. Tchaadaev ushered in the epoch of religious and social thought that addressed the fundamental problems of existence of the people and Russian society in the world. Bengal thinkers from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore, analyzing the many problems of India's being in the world and in history, created the epoch of national-cultural renaissance.

Keywords: *intellectual history, Pyotr Tchaadaev, the Bengal Renaissance, problematic thinkers, philosophy of crisis, social thought, Modernity, Russia, India.*

Tatiana G. Skorokhodova, Dr. Sc. (Philosophy); PhD in History, Professor, Penza State University, Department "Theory and Practice of Social Work"; skorokhod71@mail.ru