

**Раммохан Рай и Петр Чаадаев:
философы на перекрестке культур Запада и Востока**

© 2023 г. Т.Г. Скороходова

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

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Поступила 21.09.2021

Индиец Раммохан Рай и русский Петр Чаадаев сопоставляются как кросс-культурные философы в социальной философии Нового времени. Находясь на пересечении Востока и Запада, они демонстрируют особое сходство мировоззрений и парадигм мышления. На основе компаративного анализа экзистенциальных обстоятельств и текстов философов автор описывает их как «проблематичных мыслителей» (М. Бубер), которые возмущают спокойствие своих обществ, обозначают проблемные поля социальной мысли и философии в эпоху модернизации и создают основы понимания себя российским и индийским обществами. В статье предложено условное описание парадигмы мышления Р. Рая и П. Чаадаева. В основу парадигмы положен универалистский подход, позволяющий искать единство и всеобщность в природном и человеческом мире. Это единство открывается через соотнесение своей социальной реальности с Другим (эту роль играет Запад). Проблемы поднимаются и решаются в особой траектории «Понимание Другого – осмысление Своего – создание проекта восточно-западного синтеза». Благодаря парадигме и поднятым темам Р. Рай и П. Чаадаев создали эпохи в истории мысли и культуры соответственно Индии и России.

Ключевые слова: Индийская философия Нового времени, Русская философия Нового времени, кросс-культурные философы, Раммохан Рай, П.Я. Чаадаев, диалог Востока и Запада, парадигма социально-философского мышления, универалистский подход, понимание Другого.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-1-186-197

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

Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev: Philosophers at the Crossroads of Western and Eastern Cultures

© 2023 Tatiana G. Skorokhodova

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

E-mail: skorokhod71@mail.ru

Received 21.09.2021

Indian Rammohun Roy and Russian Pyotr Tchaadaev are juxtaposed as cross-cultural philosophers in Modern social thought. Being at the crossroads of the West and the East cultures in their countries, they have demonstrated the special resemblance in their worldviews and paradigm of thinking. Based on comparative analysis of philosophers' existential circumstances and texts, the author describes them as 'problematic thinkers' (M. Buber) who destruct quietness in their societies, form the problematic field of social thought and philosophy in the epoch of modernization, and create grounds for the self-understanding by Indian and Russian societies. The conventional description of paradigm of thinking by Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev is presented in the article. The universalistic approach is laid down in the paradigm ground; it permit to search for a unity and universality in diversity of natural and human worlds. The unity discovers through relation of their own social reality with the Other one (this role plays the West). Problems are raised and resolved in special trajectory "understanding of the Other – thinking on their Own – a creation of some project of Eastern – Western synthesis". Owing to the paradigm as well as the raised themes R. Roy and P. Tchaadaev have created the epochs in the history of thought and culture in India and Russia respectively.

Keywords: Modern Indian philosophy, Modern Russian philosophy, cross-cultural philosophers, Rammohun Roy, Pyotr Tchaadaev, the East – the West dialogue, paradigm of social-philosophical thinking, universalist approach, understanding of Other.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-1-186-197

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2023) "Rammohun Roy and Pyotr Tchaadaev: Philosophers at the Crossroads of Western and Eastern Cultures", *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2023), pp. 186–197.

Размышляя о росте цивилизаций, А.Дж. Тойнби отметил в качестве одного из его признаков порождение «собственного возмутителя спокойствия», который способен к творчеству и новаторству, преобразующему реальность [Тойнби 1991, 250, 254–258]. Успех таких «возмутителей спокойствия» говорит о динамике социальной жизни и культуры, тогда как поражение чревато застоём. Появляясь в любой из сфер, они способны к созданию нового качества, что сказывается на росте всей культуры. Наиболее сильные «возмущения» в социальной жизни вызывают мыслители, ломающие привычные парадигмы мышления и/или практики и оспаривающие традиционный социальный порядок. В истории Нового времени такие возмутители спокойствия часто встречаются в условиях догоняющей модернизации, и среди них немало создателей философских традиций, основателей духовных и социальных движений, настоящих творцов эпох. В этом ряду – два философа, чьи мысли и труды послужили и источником возмущения, и импульсом «прогрессивного движения в сторону самоопределения» [Там же, 250]. Первый – индийский философ, реформатор, общественный деятель и политик-правозащитник Раммохан Рай (1772–1833), второй – его младший современник, русский философ Пётр Яковлевич Чаадаев (1794–1856).

В 1980-х гг. на сходство взглядов Чаадаева и индийских интеллектуалов впервые обратили внимание Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос [Рашковский 1986; Рашковский, Хорос 1988, 136–138]. Оснований для такого сопоставления достаточно: при немалых различиях есть биографические, эпохальные, контекстные и культурные параллели в судьбах и трудах философов.

Сходство мировоззрений Р. Рая и П.Я. Чаадаева обусловлено тем, что оба они – кросс-культурные философы, сформировавшиеся в пространстве встречи крупных цивилизационных ареалов – Запада и Востока. Кросс-культурность можно понимать как качество мышления, сложившееся благодаря погруженности сознания в родную культурную традицию и одновременно осознанному усвоению знания о другой культуре; налаженный в сознании мыслителя диалог двух и более культур и традиций создает склонность к адогматическому мышлению, поиску нетривиальных решений и к синтезу в построении моделей мысли и практики. При этом родная культура всегда конкретна (и лишь затем вписана в культурно-цивилизационные ареалы), и социализация в ней многое определяет в философии конкретного автора; другие культуры воспринимаются и усваиваются с разной степенью конкретности. Кросс-культурный философ размышляет прежде всего о Своем – обществе, культуре, народе и истории, но всегда в соотношении с Другим, и берет на себя ответственность за выводы, обобщения и предложения, обычно нелюбимые для аудитории.

Перекресток культур Востока и Запада, созданный ли исторически, как в Российской империи, или же европейской колонизацией XVIII–XIX в., как в Индии, стал контекстом появления философов П.Я. Чаадаева и Р. Рая. Г.С. Померанц называет Чаадаева «первым человеком, заболевшим “беспочвенностью” России, ее положением на перекрестке великих культурных миров» [Померанц 2010, 216], – он ощутил кросс-культурность своей страны не в последнюю очередь благодаря специфике собственного становления в атмосфере послепетровской России – с его европейским образованием, с его видением (хотя и абстрактным) Востока как Другой культуры и знанием реалий культуры русского народа, сохраняющего традиционность социума, законсервированного крепостным правом. У Раммохана Рая не могло быть «болезни беспочвенности»: до углубленного знакомства с европейской культурой и изучения ее языков (английского, латыни, древнегреческого) и наук он получил основания четкого самоопределения себя – и страны – как укорененных в тысячелетнем наследии традиционной культуры благодаря санскритскому образованию, в котором особенно важным было освоение ведийских священных текстов (Упанишад) и классической философской школы ведант [Halbfass 1988, 214]. Сомнений в принадлежности к Востоку (в его индийском облике) у Раммохана не было; тому способствовала и внутренняя кросс-культурность его социализации в пространстве индо-мусульманской культуры – прежде обучения в Бенаресе с восьми лет он учился в Патне, где получил исламское образование, освоил арабский и фарси, изучил Коран. Показательна его последующая слава в мусульманской ученой среде Бенгалии, где его называли *zabardast moulavi* – «превосходным ученым». Освоение наследия западной культуры Р. Раем относится к зрелому периоду жизни: он развернул обстоятельный диалог с ее ценностями, институтами и наследием, был прекрасно знаком с Библией (в том числе с Ветхим Заветом на иврите) и имел личный опыт постижения христианства.

Определяющим фактором во взаимодействии культур Востока и Запада на российском и индийском цивилизационных пространствах была экономическая, социальная и культурная модернизация западных стран – неоднородная, с «ядром» (Англия и затем США, Франция, Голландия, страны Скандинавии) и менее активными странами, рано или поздно вынужденными включаться в процесс обновления. Разными путями появляясь в цивилизациях с доминированием традиционного типа культур, западная культура и социальность предъявляли субъектам диалога внутри них не только обширное наследие иудео-христианской и античной традиций, но и исторически свежие достижения эпох «второй оси» (К. Ясперс) – Ренессанса, Реформации и Просвещения, мировоззренческой и научной революции XVII в., не говоря уже

о достижениях в сферах технологий, институтов и социальных отношений, отмеченных стремлением к освобождению человека от разнообразных видов зависимости. Субъекту диалога культур в обществе, вовлеченном в модернизационные трансформации, приходится тщательно анализировать собственную традицию, дабы не только сбегать и обрести ее достоинство, но и найти хотя бы минимальную опору для развития современных институтов и отношений – с той же, по сути, интенцией освобождения.

В Индии, где процессы экономической, административно-политической и образовательно-культурной модернизации начались с установлением правления Ост-Индской компании, транслируемые институты и модели отношений были новыми на фоне всех устоявшихся традиций – брахманистской общецивилизационной, унаследованной от Моголов индо-мусульманской, региональных культур. В Бенгалии, ставшей отправным пунктом колонизации Индии, это были культуры шиваизма, тантризма и вишнуитского бхакти. Понимая достижения Запада и потребность в их усвоении для обновления общества и развития соотечественников, Раммохан Рай не просто взялся осмыслить культурную традицию вместе с ее духовными основаниями, но и выбрал ту, которая будет и древней (не менее, чем иудео-христианская и тем более исламская), и авторитетной (благодаря укорененности в священных текстах), и развитой (с философскими школами и текстами), и богатой смыслами (возможно, не до конца исчерпанными при интерпретации в истории и ждущими новых толкователей). Раммохан избрал традицию Вед, получившую наивысшее развитие в ранних Упанишадах, и сделал именно ее метафизической основой своих реформаторских идей, а в диалоге с Западом представил ее подлинным духовным и культурным основанием цивилизации Субконтинента, тогда как разнообразные «отклонения» от нее интерпретировал как следствие исторических и социальных коллизий. Это утверждение достоинства культурной традиции Индии проходит как значимый смысл через его религиозно-реформаторские тексты. В одном из полемических писем он пишет: «Обращением к истории можно доказать, что весь мир обязан нашим предкам за первую зарю знания, которая возшла на Востоке, и... мы создали собственные философские и прочие знания» [Roy 1982, IV, 906].

Не таков случай П.Я. Чаадаева в России, которая от истоков формировалась в европейском социокультурном пространстве и духовном ареале христианства (недаром А.Дж. Тойнби назвал ее «цивилизацией-сестрой» христианской Европы), но затем все более смещалась социально-географически и цивилизационно на Восток с его явно выраженной сакральностью государственной власти и ее симбиозом с церковной, социоцентризмом и множественными формами зависимости человека от социальных структур и институтов. Сверху, от государства было инициировано и возвращение в европейское культурное пространство в ответ на вызовы времени в XVII–XVIII вв. В этом пространстве Чаадаев искал традицию культуры, на которую возможно опереться в диалоге с культурой и социумом Запада, – зная, что традициями обладают народы и Запада, и Востока («великого музея традиций человечества» [Чаадаев 1989, 283]). В «юности» своего народа, когда должны были развиваться его дарования и приобретен опыт, русский философ не находит ничего, что напоминало бы традиции других стран и народов. «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?» [Чаадаев 1991, 329]. Такой вопрос не возникает у Р. Рая, в нужных ситуациях отсылающего к наставлениям Упанишад и концепциям философов веданты. Для Чаадаева же невозможность определить традицию в России – культурную или же «традиционные идеи человеческого рода» [Там же, 325] – обуславливает беспочвенность и непрочность, необустроенность бытия человека: «Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно... Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли. Мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что осталось нам от этого движения, мы исказили» [Там же, 330]. Находясь «между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию» [Там же, 329], русскому философу сложнее вести внутренний диалог с Западом, нежели его старшему индийскому современнику, уверенному в универсальном значении наследия Индии.

Контекст диалога культур – Индии и Запада (в его конкретном британском облике), России и Запада (Европы) в условиях модернизации создал экзистенциальное сходство двух философов, которое нетрудно проследить по их биографиям; см.: [Тарасов 1986; Скороходова 2008; Singh 1983–1987; Sen 2012] – индивидуальным, но создающим сходные феномены сознания и мировоззрения.

Раммохан Рай – выходец из семьи родовитых брахманов клана Бондопаддхай (по отцовской линии); его прадед за службу навабу (наместнику Великого Могола) получил титул «Райя Райян», превратившийся в семейное имя Рай. При дворе наваба Бенгалии служили три поколения Раев-аристократов, наделенных обширными заминдарскими имениями. С начала власти Ост-Индской Компании члены семьи, включая Раммохана, оказались не чужды нетрадиционным для брахмана занятиям – посреднической торговле, ростовщичеству и чиновничьей службе. Семья хранила высокую ценность владения знанием как фундаментальной основы для исполнения жизненного личного и общественного долга (*дхармы*), поэтому серьезное внимание уделяла образованию детей. Мусульманское образование было дано из прагматических соображений, дабы обеспечить успешную карьеру в обществе с сохраненной британцами шариатской судебной системой и востребованностью фарсиязычной культуры. Включенность Раммохана во взаимодействие с британцами на службе в аппарате Компании и в бизнесе потребовала лингвистического, культурного и личностно-социального приобщения к западной культуре – настолько глубокого, что английский стал языком обширного корпуса его трудов. Однако к Раммохану восходит и создание современного бенгальского языка, на котором написаны обращенные к местной аудитории труды. Кросс-культурное мышление философа складывалось от Своей традиции (двух восточных) к усвоению Другого (западного).

В биографии Чаадаева видна иная траектория. По линии матери Н.М. Щербатовой род его восходит к Рюриковичам. У него нет «традиционного» образования в духе восточной религиозной культуры усвоения смыслов и толкования священного писания, но благодаря происхождению из родовитого дворянства и воспитанию в вестернизированной среде элит его образование – сразу европейское, по научно-рационалистической модели. Исследователи говорят о «просветительской “закваске”, на которой возшло мировоззрение Чаадаева», вместе со знакомством с немецкой классической философией [Каменский 1991, 10–11]. Неудивительно, что язык его трудов – французский, хотя изложению мыслей на родном языке он не чужд и убежден в значении его для русской культуры. «Вам не следует говорить на ином языке, кроме языка вашего призвания», – замечает он Пушкину [Чаадаев 1989, 351]. Кросс-культурное мышление Чаадаева возникает от сложившейся под влиянием Другого (Запада) элитарной российской культуры к попыткам постижения Своей традиции, еще требующей отыскания и раскрытия; традиции по определению не восточной [Чаадаев 1991, 531], связанной с христианством и потому имеющей общее с Западом, но по итогам эволюции скорее вызывающей вопросы, нежели демонстрирующей позитивный опыт. Отношение культур здесь – отношение России как не-Востока к Европой – Другим-ближним.

В биографиях мыслителей есть опыт, благодаря которому в их сознании присутствует феномен «паломничества в страну Запада» [Рашковский 1990, 66–67; Скороходова 2011] – вхождения в смыслы и содержание западной культуры и социальности, происходящего во время интеллектуального и/или пространственного перемещения в мир Другой цивилизации. Характерный не только для просветителей Востока, но и для российских интеллектуалов XVIII–XIX вв., этот мировоззренчески важный процесс формирует необходимый опыт понимания Другого и обращает в итоге к познанию Своего, а то и к свежему «открытию» родной страны (знаком паломничества представляются тексты о личном опыте; из первых в этом роде в России – «Письма русского путешественника» Н.М. Карамзина). Раммохан Рай по праву назван «первым серьезным восточным паломником на Запад» [Рашковский 1990, 66] – его паломничество началось с личного общения с европейцами, с самостоятельного изучения наук и культуры Европы, с открытия их достоинств и отбрасывания «предубеждений

против них» [Collet 1962, 487], продолжилось планами поездки в Европу для обучения в университете [Ibid., 24], отложенными после начала реформаторской работы с 1815 г., затем продолжилось в полемике с протестантскими миссионерами и защите прав и свобод местного населения с опорой на европейские концепции. Наконец, в 1831 г. началось его реальное паломничество – в Англию, где он не сыграл роль эмиссара (эльчи) делийского номинального императора Акбар II (британцы не признали этого назначения), а стал настоящим послом Индии в ее культуры на Западе [Скореходова 2008, 259–305].

«Паломничество» Чаадаева также сочетало интеллектуальную и реальную формы; в нем различимо несколько условных «волн». Первая, интеллектуальная, восходит к годам освоения английской, французской и немецкой философии Просвещения; вторая была обеспечена военной службой в лейб-гвардии Семеновском полку (с 1811 г.), с которым Чаадаев впервые проехал по европейским странам как участник заграничного похода русской армии. После добровольной отставки его паломничество снова становится интеллектуальным – как постижение европейской духовной традиции по христианской литературе, «умножение познаний своих насчет религии и укрепления своего в вере христианской», – по его собственным показаниям в 1826 г. по делу декабристов [Чаадаев 1989, 288], и наконец, путешествия 1823–1826 гг. по Англии, Франции, Швейцарии, Италии, Австрии и Германии как частного лица, к тому же переживающего духовный кризис и погруженного в экзегезу библейских текстов [Каменский 1991, 12–13]. В итоге Чаадаев сложился как религиозный философ, склонный к критике просветительской мысли и под влиянием традиционалистской французской мысли от Ж. де Местра до Ф. Ламенне отторгающий революционные преобразования, но напряженно думающий о путях изменения ситуации в своем отечестве.

Различие двух «паломников в страну Запада» налицо: индийский сначала сформировался как религиозный философ, и постижение Запада сделало его философом социальным, с ярко выраженным влиянием рационалистической просветительской философии и политического либерализма. Ценности модернизированного Запада он успешно соотнес со своим пониманием индийской традиции; поэтому в его сознании столь велика благорасположенность к движениям национально-освободительного и демократического характера: «Размышляя о прошлых событиях истории, мы ясно осознаем, что либеральные принципы в политике и религии обретают почву несмотря на противодействие и упорство деспотов и изуверов» [Roy 1982, IV, 925]. Его русский собрат по духу, напротив, осознанно отторгает наследие просветительской мысли, декабристское восстание как способ инициирования изменений, не желая понять национально-освободительных устремлений польского народа. Одновременно ему претят абсолютистские режимы и пассивное подчинение народов деспотизму; «отменным доводом в пользу революций» он полагает отсутствие в них насилия – как в испанской революции 1820 г.: «Целый народ восставший... и при этом ни одной капли пролитой крови, никакой резни, никакого разрушения... ничего, что могло бы запятнать столь прекрасное дело» [Чаадаев 1989, 300].

Важны и другие биографические параллели. Оба приобрели опыт службы в государственных структурах, составив представление о реальном положении дел и испытав себя в роли облеченных некоторой властью. Раммохан Рай с 1805 по 1814 гг. служил в качестве консультанта и личного секретаря при судебном регистраторе Джоне Дигби в бенгальских округах и снискал уважение трудолюбием, честностью и компетентностью в вопросах права, хотя испытал и дискриминацию от высших чиновников [См.: Collet 1962, 37–38; Скореходова 2008, 49–53]. Власти высоко ценили его, чему свидетельством неоднократные визиты в Бутан в качестве полномочного посла Правительствования Компании при урегулировании пограничных споров [Collet 1962, 40]. Пределом карьеры для индийца тогда был пост *дивана* в структуре сбора налогов, и после отставки Дж. Дигби Раммохан оставил службу и поселился в Калькутте, благо его состояние позволяло жить безбедно и заниматься интеллектуальным трудом и общественной деятельностью. П. Чаадаеву открывалась много более высокая карьера

в высших кругах Российской империи, и служба его была успешной. Уже в 1810-х гг. «он открыл в себе признаки избранной натуры, которая способна вершить дела исторического масштаба», что в российских условиях предполагало лояльность самодержавному государству и непосредственный контакт с императором [Мильчина, Осповат 1989, 4]. Но когда Чаадаеву представилась возможность стать флигель-адъютантом Александра I, обстоятельства побудили его отказаться от карьеры. Посланный к императору в Троппау с сообщением о восстании Семеновского полка в 1820 г., он был вынужден изложить официальную версию событий вместо реального положения дел и предпочел отставку и монаршую немилость порицанию в желании выслужиться [Вересаев 2001, 458]. Опыт Чаадаева способствовал предельно критической оценке состояния системы управления и всех причастных к ней; по свидетельству Д.Н. Свербеева, он «обзывал Аракчеева злодеем, высших властей – военных и гражданских – взяточниками, дворян – подлыми холопами, духовных – невеждами, все остальное – коснеющим и пресмыкающимся в рабстве» [Цит. по: Там же, 459]. Мы не найдем в текстах Р. Рая и в воспоминаниях о нем подобных оценок; из опыта службы он вынес глубокое убеждение в способности британских властей к диалогу с подданными по широкому кругу вопросов (на что указывают его правозащитные кампании и петиции против ограничений гражданских свобод), и к восприятию критики, которую сам он представил в 1831–1832 гг. британским парламентариям по их запросу, составив развернутые ответы на вопросы о состоянии судебной и налоговой систем.

Выход в отставку – поворотный пункт в обоих жизненных путях, но с разным результатом. Раммохан Рай, поселившись в Калькутте – месте встречи двух цивилизаций и культур, центре колониального взаимодействия, – собрал группу единомышленников («*Атмийо Шобха*», то есть «Общество друзей»), начал публиковать переводы священных текстов на бенгали и английский и реформаторские трактаты (в первую очередь против самосожжения вдов – *sati*), вступил в полемику с миссионерами, защищая свое понимание христианства и Христа, развернул просветительскую и правозащитную работу. Его справедливо называют «отцом Индийского Возрождения / современной Индии», а его труды – «созидающими эпоху» [Sarkar 1970, 18]. Раммохан и сам сознавал свою роль: «Придет день, когда мои скромные усилия будут оценены по справедливости и, вероятно, признаны с благодарностью» [Roy 1982, I, 5].

Чаадаев практически в тот же период стал жить затворником – по состоянию здоровья, к тому же по возвращении из Европы он оказался под надзором после следствия по делу декабристов. После духовных исканий и напряженных занятий он создал «Философические письма» (1829–1831), ставшие «произведением поистине новаторским, делающим эпоху» [Каменский 1991, 20]. Нам интересно совпадение времени их написания с корпусом документов Р. Рая, созданных для «Избранного комитета» парламента, не только демонстрирующих известную перекличку тем и смыслов, но и предваряющих «Кратким очерком древних и современных границ и истории Индии», где мыслитель создал собственное емкое видение своей страны; см.: [Рай 2018, 390–398].

По возвращении в общество (в 1831 г.) Чаадаев хотя и стал одной из центральных фигур высшего света, но в «возмутителя спокойствия» превратился только после публикации в «Телескопе» (1836, № 15) первого «Философического письма». В николаевской России трудно было ожидать от власти интереса и тем более отклика на гражданские инициативы – Чаадаеву это было очевидно по собственному опыту. В 1832 г. в записке Бенкендорфу он выступил в защиту свободы печати, предложил развивать «серьезное и основательное классическое образование» и освободить крепостных – ибо таково «необходимое условие всякого прогресса у нас, и в особенности прогресса морального» [Чаадаев 1991, 517–518]. В письме к Николаю I (15 июля 1833) он изложил желание занять должность по народному просвещению и констатировал недостатки в этой области [Чаадаев 1989, 363], и ответа не получил. Тот «выстрел, раздавшийся в темную ночь», которым стало первое Письмо [Герцен 1987, 375], действительно символически открыл новую эпоху общественной мысли, сделал автора

«одним из родоначальников национального самосознания» [Рашковский, Хорос 1988, 120]. Но реакция властей более, чем отклик общества, определила положение Чаадаева. Объявленный по высочайшему повелению сумасшедшим с официальным запретом писать, в последующие двадцать лет жизни он был философом-пророком для своего круга.

Такую же работу воспитания сознания вел в Индии Раммохан Рай, одновременно трудясь как практик-реформатор. Он имел репутацию вероотступника и врага устоев индуизма в глазах ортодоксов, но колониальная власть вполне адекватно воспринимала и общественные инициативы от «туземцев», и выражение их мнения по актуальным вопросам, включая ее собственную политику. Было рассмотрено, хотя и не поддержано, письмо Раммохана генерал-губернатору У.П. Эмхерсту о необходимости поощрения в Индии современного образования и приобщения индийцев к «полезному» научному знанию в условиях избытка традиционного образования [Рай 2018, 399–402]; его размышления пришли в резонанс с позицией «англицистов»-чиновников, отстаивавших важность европейских приоритетов в образовательной политике. Издатель двух газет «Шомбад Коумуди» («Лунный свет новостей») на бенгали и «Мират-ул-Акхбар» («Зеркало новостей») на фарси, Р. Рай откликнулся в 1823 г. на введение цензурных ограничений индийской прессы Петицией к правительству Компании, а по отсутствию результата – Прошением к британскому монарху, что произвело огромное впечатление и на либеральные круги Лондона; см.: [Скороходова 2008, 169–189]. Замечательно совпадение векторов мысли у Р. Рая и П. Чаадаева в части создания и развития в их странах современных институтов образования, науки, прессы и преодоления традиционных установлений («рабства» в России, жестоких обычаев индуизма). Только условия для практического приложения их в реальности категорически не похожи. В Индии британцы постепенно создавали условия для воплощения идей в жизнь (как в случае с идеей европейского просвещения у Р. Рая), отменяли цензурные ограничения. В России Чаадаеву было под силу инициировать размышления о важнейших проблемах человеческого и социального бытия, о России в ее онтологическом, эпистемологическом и аксиологическом измерениях, возродить к жизни общественную мысль 1840–1850-х гг. от оцепенения первого постдекабристского десятилетия. Но здесь было невозможно быть общественным деятелем.

Пребывание на перекрестке культур (России и Запада, Индии и Запада), заданное эпохой, создало особую парадигму мышления, которую можно обнаружить у обоих философов. Обоих можно назвать «проблематичными мыслителями» (М. Бубер), приходящими в мир в переломные эпохи «бездомности», когда остро ощущается состояние одиночества во Вселенной, «наедине с собой и своими проблемами», за которыми обнаруживается общечеловеческая проблематика и начинается работа над новым образом мира [Бубер 1999, 210–211, 218–219].

В социальном измерении позицию проблематичного мыслителя отличает острое переживание неблагополучия своего общества и принятие ответственности за его осмысление и/или содействие его благу. «Чувство долга, которое один человек испытывает в отношении другого, побуждает меня сделать все, что в моих силах, чтобы избавить их (соотечественников. – Т.С.) от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью» [Roy 1982, I, 116]. «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее» [Чаадаев 1991, 533].

Из ответственности проистекает потребность в некотором отправном пункте мышления и одновременно критерии его оправданности. Критерий называет Чаадаев: «Теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» [Там же, 353–354]. На другом полюсе – ложь, на что указывает 107 афоризм о допустимости любой горькой правды о родине – «только бы ее не обманывать» [Там же, 469]. Строгую оппозицию «истина vs заблуждение» находим у Раммохана, начиная с первого трактата «Дар верующим в Единого Бога» (1804 г.) [Рай 2018, 332–346], где стремление к истине задано как императив, так как «истина должна выявиться, даже если это противоречит большинству

людей» [Roy 1982, IV, 958]. Отождествленная с Богом [Ibid., I, 137] универсальная истина – главный критерий, заблуждения связаны с неразвитым мышлением и невежеством, порождающим обман.

Истина определяет универсалистский подход к пониманию мира, включая его духовное и материальное измерения. В мировоззрениях Рая и Чаадаева заложена метафизическая подоплека этого подхода – в вере в Бога и религиозной философии. У Раммохана «обращение к Единому Вечному Существу» принято за естественное качество человека, тогда как все вероисповедные и иные различия производны и созданы людьми [Ibid., IV, 943]. Он убежден в едином истоке тварного мира и считает прамонотеизм первичным духовным состоянием разных народов – и здесь его мысль резонирует с размышлениями Чаадаева о «духовной сущности вселенной», воплощаемой в «человеческих расах» в виде представлений «о Высшем Существо, о добре и зле, о том, что справедливо и что несправедливо» [Чаадаев 1991, 383]. Универсальное духовное начало создает единство человеческого рода. Для Чаадаева это часть всеобщего единства, созданного высшей объективной реальностью [Там же, 476]. Раммохан подчеркивает: «...все человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве ее разнообразных ветвей» [Collet 1962, 502]. Универсализм духовного и социального мира указывает на производность расовых, цивилизационных и культурных различий, в том числе дихотомии «Восток – Запад».

Парадигму мышления обоих философов условно можно описать следующим образом.

(1) Единство и всеобщность бытия скрыты от непосредственного постижения за великим многообразием проявлений, что ставит задачу познания этого единства от эмпирии окружающего мира. Единство бытия мира обусловлено его сотворенностью. «Мы видим разнообразную, прекрасную, удивительную вселенную, так же как и рождение, существование и разрушение ее различных частей, и мы естественно заключаем, что есть Сущий, который правит всем этим целым, и зовем его Верховным – таким же образом как, видя горшок, мы приходим к заключению, что есть и горшечник», – пишет Р. Рай и предлагает эмпирическое индуктивное познание вселенной, хотя познание природы Бога и мыслится как превосходящее человеческие возможности [Roy 1982, I, 7, 94] и скорее гипотетико-дедуктивное. Чаадаев подчеркивает затруднения человеческого разума при постижении тварного мира и тем более Бога: «Человеку необходима точка соприкосновения между его ограниченным разумом и бесконечным разумом Бога, разделенными беспредельностью» [Чаадаев 1991, 367]. Познание имеет целью открытие единства и всеобщности через выяснение заданных свыше универсальных законов, которым подчинена вселенная и особенно человеческий мир. В методе его есть место и дедуктивным положениям («источник всех человеческих знаний – один», «отправная точка для всех человеческих семей – едина», «развитие их пошло разными путями по их собственному усмотрению» [Чаадаев 1989, 383]), и индуктивному поиску объяснения различий в темпах и результатах развития народов в истории.

(2) Определение векторов и постановка проблем познания сопряжены со специфической культурной принадлежности философа: собственная цивилизация, соотнесенная с другими, с одной стороны, являет несходство с ними, с другой – предполагает открытие общего, «точек соприкосновения». Поэтому единство и всеобщность открываются сквозь призму культурной религиозно-философской традиции, где общий смысл выражен конкретным образом. Поэтому проблемы ставятся в контексте пересечения культур, а их решения предлагаются благодаря пониманию Другого и Себя.

Индийская и – шире – восточная («азиатская») идентичность Р. Рая обуславливает формирование у него образа Индии как целого с общей культурно-исторической почвой и различиями областей, в том числе религиозными и культурными [Roy 1982, II, 389; I, 323]; она сходна с другими регионами Азии в первую очередь в том, что в них «религия – это не просто система теорий и мнений, она тесно переплетена с законами, обычаями, ежедневными обязанностями и действиями в каждом состоянии

человеческой жизни... Религия – это самое важное дело человеческой жизни и самый постоянный источник человеческой деятельности...» [Native 1967, 51–52]. Другость Запада, конкретных стран и континентов воздвигает императив познания его как отличного от своей культуры, но сущностно близкого в человеческой и духовной универсальности смыслов. Религиозно-философская традиция веданты избрана Р. Раем как высшее «индийское» выражение мысли и культуры и положена в основу диалога с Другим. Проблемы религиозной и социальной жизни формулируются в соотнесении: например, говоря о моральном упадке индуистской общины, он, с одной стороны, апеллирует к Упанишадам для подкрепления золотого правила этики, а с другой – говорит, что «нашел наставления Христа наиболее соответствующими моральным принципам и наиболее приспособленными для применения разумными существами, чем любые другие мне известные» [Roy 1982, IV, 928–929], и издает «Заповеди Иисуса».

Российская – не восточная, но и не безусловно европейская – идентичность Чаадаева тоже сказалась на создании по-своему уникального образа России; страны, пришедшей в Новое время с трагическими итогами и существующей «лишь для того, чтобы преподать великий урок миру» и «отдаленным потомкам» [Чаадаев 1991, 326, 330]. Причем эта исключительность народа в человечестве, равно как и возможная оптимистическая перспектива грядущего бытия выводится из соотнесения с православной традицией христианства, а выявление проблем – на фоне сопоставления с культурой Европы. Решать проблемы Чаадаев предлагает фактически через взвешенное восприятие достижений Запада, их критику и создание адекватной России модели бытия.

(3) Поиск решения в самых разных областях – духовной, моральной, социальной, исторической, культурной – у обоих философов идет по траектории «понимание Другого – осмысление Своего – создание проекта некоторого «восточно-западного» синтеза». Последний в практике социальной жизни должен воплощаться во взаимодействии с другими народами и культурами – замкнутость на себе, изоляция и дух неприятия показали себя в истории как тупиковые пути. Синтез же императивен в силу универсальной перспективы сближения народов и стремления к истине.

Проблему понимания Другого на материале межрелигиозного взаимодействия Р. Рай поднял в первом трактате: созданные людьми препятствия рожают разобщенность и вражду внутри общины и между народами. Пониманию Запада, особенно христианства, философ обязан лучшими идеями своих правозащитных и реформаторских начинаний, а интерпретация индуистской традиции и критика социальной жизни позволила обозначить ключевые положения его ренессансного проекта: «...чем большим будет наше взаимодействие с европейскими джентльменами, тем больше будет наше усовершенствование в образовательных, социальных и политических делах» [Roy 1982, IV, 917]. Сам приход западной цивилизации в Индию Раммохан расценивает как полезный для нее и почти providенциальный.

Необходимость Другого и пагубность самоизоляции отстаивает Чаадаев: «Народы живут только сильными впечатлениями, сохранившимися в умах от прошедших времен, и общением с другими народами» [Чаадаев 1991, 325–326]. Он полагает задачей России насущное восстановление разрушенных связей родства и понимания. Его понимание Европы, ее истории, современного состояния, ее духовной подоплеки (христианства с его духом всеобщности) высвечивает вопиющие проблемы социальной жизни России – зависимость, господство суеверий и слабость веры, амбивалентность морали и общую изоляцию «от общественного движения человечества» и «традиционных идей человеческого рода». В этом свете высока у Чаадаева оценка усилий Петра I, попытавшегося цивилизовать и просветить страну [Там же, 330, 525–527], но одних его усилий, как и последующих действий власти, явно недостаточно. Отсюда напряженные поиски причин, из-за которых цивилизации останавливаются в развитии (как на Востоке – Китай и Индия), и отсюда же – попытки обосновать возможность развития России, превратив слабость традиции в преимущество для будущего ее прогресса (в «Апологии сумасшедшего»). Преимущество мыслится как возможность синтеза благодаря осознанному усвоению достижений как Востока, так и Запада.

Являясь «возмутителями спокойствия» – интеллектуального и социального – в своих странах, Раммохан Рай и Петр Чаадаев формируют проблемное поле общественной мысли и философии исторического периода вхождения Индии и России в мир модернизирующихся народов. В нем есть два уровня философствования – религиозный, решающий онтологические вопросы, и социальный, поднимающий проблемы конкретного общества в контексте человечества. Пребывание философов на перекрестке культур Запада и Востока позволяет создать их диалог, исходя из онтологического равенства сторон как частей единого человечества и вместе с несходством их исторических путей. В диалоге открываются герменевтические перспективы, и мыслители закладывают основы понимания цивилизациями/обществами самих себя.

Р. Рай и П.Я. Чаадаев творят векторы мышления для современников и духовных наследников – такие как осмысление национального через призму универсального, открытие и интерпретация традиции, постижение содержания и смысла истории, открытие Своего через понимание Другого, проблема преодоления наличной ситуации, возможности освоения западных достижений без ущерба и с пользой для благополучия народа и т.д. Независимо друг от друга философы создали похожие парадигмы мышления, сочетающие универсализм с постижением своего (национального) и нахождением духовной опоры для решения насущных проблем. Эти парадигмы вместе с поднятыми темами, по сути, создали эпохи в истории мысли и культуры России и Индии.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

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

Вересаев 2001 – Вересаев В.В. Спутники Пушкина. 392 портрета. М.: Захаров, 2001 (Veresayev, Vikenty V., *Companions of Pushkin*, in Russia).

Герцен 1987 – Герцен А.И. Былое и думы. В 2 т. Т. 1. М.: Худ. лит., 1987 (Herzen, Alexander I., *My Past and Thoughts*, in Russian).

Рай 2018 – Рай Раммохан. Избранные произведения // Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 332–403 (Roy Raja Rammohun, *Selected Works*, Russian Translation).

Чаадаев 1989 – Чаадаев П.Я. Сочинения / Сост., подгот. текста и примеч. В.Ю. Проскуриной. М.: Правда, 1989.

Чаадаев 1991 – Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. В 2 т. Т. I. М.: Наука, 1991.

Native 1967– Native Petition to Parliament Against Certain Provisions of the Indian Jury Act // Sen A.K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. Calcutta, 1967. P. 41–54 (2nd p.).

Roy, Raja Rammohun (1982) *The English Works* / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. Cosmo, New Delhi.

Ссылки – Reference in Russian

Каменский 1991 – Каменский З.А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. В 2 т. Т. I. М.: Наука, 1991. С. 9–85.

Мильчина, Осповат 1989 – Мильчина В.А., Осповат А.Л. О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 3–12.

Померанц 2010 – Померанц Г.С. Выход из транса. 2-е изд, испр. и доп. М.: РОССПЭН, 2010.

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.

Рашковский 1990 – Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1990.

Скороходова 2008 – Скороходова Т.Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии). СПб.: Алетейя, 2008.

Скороходова 2011 – Скороходова Т.Г. «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163–173.

Тарасов 1986 – Тарасов Б.Н. Чаадаев. М.: Молодая Гвардия, 1986.

References

- Collet, Sophia D. (1962) *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, Ed. by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli, 3rd ed., Sadharan Brahmo Samaj, Calcutta.
- Kamensky, Zakhar A. (1991) "The Paradoxes of Tchaadaev", Tchaadaev Pyotr, *Complete Works and Selected Letters*, 2 vols., Vol. I, Nauka, Moscow, pp. 9–85 (in Russian).
- Milchina, Vera A., Ospovat, Alexander L. (1989) "On Tchaadaev and His Philosophy of History", *Tchaadaev Pyotr, Writings*, Pravda, Moscow, pp. 3–12 (in Russian).
- Pomerants, Grigory S. (2010) *Getting out from the Trance*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).
- Rashkovsky, Eugene B. (1986) "To the Publication of the Letter by P.Ya. Tchaadaev", *Narody Azii i Afriki*, No. 5 (1986), pp. 109–117 (in Russian).
- Rashkovsky, Eugene B., Khoros, Vladimir G. (1988) "The Problem 'the West – Russia – the East' in Philosophical Heritage of P.Ya. Tchaadaev", *The West – the East. Studies. Translations. Publications*, Nauka, Moscow, pp. 110–142 (in Russian).
- Rashkovsky, Eugene B. (1990) *Scientific Knowledge, Institutional Science, the Intellectuals in the East, 19th–20th Centuries*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Sarkar, Susobhan (1970) *Bengal Renaissance and Other Essays*, People's Publishing House, New Delhi.
- Sen Amiya P. (2012) *Rammohun Roy: A Critical Biography*, Penguin – Viking, New Delhi.
- Singh Iqbal (1983–1987). *Rammohun Roy: A Biographical Inquiry into the Making of Modern India*, in 3 vols., Asia Publishing House, Bombay.
- Skorokhodova, Tatiana G. (2008) *Rammohun Roy: The Founder of the Bengal Renaissance (Experience of Analytical Biography)*, Aletheia, Saint Petersburg (in Russian).
- Skorokhodova Tatiana G. (2011) "Journey to the West" in the Experience of the Bengal Renaissance Thinkers', *Voprosy filosofii*, Vol. 11 (2011), pp. 163–173 (in Russian).
- Tarasov, Boris N. (1986) *Tchaadaev*, Molodaya Gvardiya, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна –
доктор философских наук, кандидат
исторических наук, профессор кафедры
«Теория и практика социальной работы»
Пензенского государственного университета.

Author's Information

SKOROKHODOVA Tatiana G. –
DSc in Philosophy, CSc in History, Professor,
Department "Theory and Practice of Social Work",
Penza State University.