ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

РОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

*

INSTITUTE OF WORLD HISTORY

CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY

RUSSIAN SOCIETY OF INTELLECTUAL HISTORY

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

78

DIALOGUE WITH TIME

DIALOGUE WITH TIME

INTELLECTUAL HISTORY REVIEW

2022 Issue 78

translitEDITORIAL COUNCIL

Carlos Antonio AGUIRRE ROJAS
La Universidad Nacional
Autónoma de Mexíco

Mikhail V. BIBIKOV
Institute of World History RAS

Vera P. BUDANOVA
Institute of World History RAS

Tamara A. BULYGINA
North-Caucasus Federal University

Wojciech WRZOSEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewica
w Poznaniu

Evgeniy V. Afonasin
Novosibirsk State University

Stefano GARZONIO
Università di Pisa, Italia

Galina I. ZVEREVA
Russian State University
for the Humanities

Valentina P. KORZUN
Omsk State University

German P. MYAGKOV
Kazan Federal University

Igor V. NARSKIJ
National Research
South Ural State University,
Cheljabinsk

Valery V. PETROFF
Institute of Philosophy RAS

Jefim I. PIVOVAR
Russian State University
for the Humanities

Jörn RÜSEN
Kulturwissenschaftliche Institut, Essen

Irina M. SAVELIEVA
Higher School of Economics
National Research University

Gyula SZVÁK
Eötvös Loránd University,
Budapest, Hungary

Natalia B. SELUNSKAYA
Lomonosov Moscow State University

Andrej B. SOKOLOV
Yaroslavl State Pedagogical University
named after K. D. Ushinsky

Rolf TORSTENDAHL
Uppsala Universitet, Sweden

Victoria I. UKOLOVA
Moscow State Institute of International
Relations (University) MFA of Russia

Chen QINENG
The Institute of World History,
Chinese Academy of Social Sciences

Pavel P. SHKARENKOV
Russian State University
for the Humanities

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ

АЛЬМАНАХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

2022 Выпуск 78

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Карлос Антонио АГИРРЕ РОХАС
Национальный автономный университет Мехико

М. В. БИБИКОВ
Институт всеобщей истории Российской академии наук

В. П. БУДАНОВА
Институт всеобщей истории РАН

Т. А. БУЛЫГИНА
Северо-Кавказский федеральный университет

Войцех ВЖОСЕК
Университет им. Адама Мицкевича, Познань, Польша

Е. В. АФОНАСИН
Новосибирский государственный университет

Стефано ГАРДЗОНИО
Пизанский университет, Италия

Г. И. ЗВЕРЕВА
Российский государственный гуманитарный университет

В. П. КОРЗУН
Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

Г. П. МЯГКОВ
Казанский федеральный университет

И. В. НАРСКИЙ
Национальный исследовательский Южно-Уральский государственный университет, Челябинск

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии Российской академии наук

Е. И. ПИВОВАР
Российский государственный гуманитарный университет

Йорн РЮЗЕН
Институт наук о культуре, Эссен, ФРГ

И. М. САВЕЛЬЕВА
НИУ «Высшая школа экономики»

Дюла СВАК
Будапештский университет им. Лоранда Этвеша, Венгрия

Н. Б. СЕЛУНСКАЯ
Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

А. Б. СОКОЛОВ
Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского

Рольф ТОШТЕНДАЛЬ
Уппсальский Университет, Швеция

В. И. УКОЛОВА
МГИМО (Университет) МИД России

Чен ЧИНУН
Институт мировой истории Академии социальных наук, КНР

П. П. ШКАРЕНКОВ
Российский государственный гуманитарный университет

ББК 63.3

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН
Лорина Петровна РЕПИНА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

АФАНАСЬЕВА А. Э., кандидат исторических наук, доцент
ВЕДЕШКИН М. А., кандидат исторических наук (отв. секретарь)
ВИШЛЕНКОВА Е. А., доктор исторических наук, профессор
ВОРОБЬЕВА О. В., кандидат исторических наук, доцент
ГОРЕЛОВ М. М., кандидат исторических наук
ИОНОВ И. Н., кандидат исторических наук
КИСЕЛЕВА М. С., доктор философских наук, профессор
КОРЧИНСКИЙ А. В., кандидат филологических наук, доцент
НЕДАШКОВСКАЯ Н. И., кандидат филологических наук, доцент
ПЕТРОВА М. С., доктор исторических наук, доцент (зам. гл. редактора)
РУМЯНЦЕВА М. Ф., кандидат исторических наук, доцент
СЕЛУНСКАЯ Н. А., кандидат исторических наук
СЕРЕГИНА А. Ю., доктор исторических наук
СТОГОВА А. В., кандидат исторических наук, доцент
ШАБУНИНА А. К., кандидат исторических наук
ЭКШТУТ С. А., доктор философских наук

ДИАЛОГ СО ВРЕМЕНЕМ 78

М.: Аквилон, 2022. — 432 с.

Журнал «Диалог со временем» посвящен проблемам интеллектуальной истории, которая изучает исторические аспекты всех видов творческой деятельности человека, включая ее условия, формы и результаты.

ISSN 2073–7564
Эл. № ФС 77-53624

DIALOGUE WITH TIME 78

Moscow: Aquilo-Press, 2022. — 432 p.

Journal “Dialogue with Time” is specially intended for consideration of the problems of intellectual history understood as a study of historical aspects of all kinds of human creative activity, including its conditions, forms and products.

Подписной индекс в общероссийском каталоге «Роспечать» — **36030**

© Общество интеллектуальной истории, 2022
© Институт всеобщей истории, 2022
© Издательство «Аквилон», 2022
© Журнал «Диалог со временем», 2022
Репродуцирование (воспроизведение) данного издания или его части любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается

Т.Г. Скороходова

ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ ИНДИИ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ РАБИНДРАНАТА ТАГОРА

На основе анализа философских трудов Рабиндраната Тагора в статье представлена реконструкция его понимания процессов и смыслов истории Индии. Подход к истории родной страны задан стремлением Тагора раскрыть её действительное содержание в сопоставлении с другими странами и цивилизациями. Антропологически ключевой историософской идеей Тагора является мысль о человеческой свободе, воплощающейся в истории цивилизации во множестве измерений; отсюда его понимание истории как устремленности в будущее. Тагор создал особую «философию индийской истории» как истории её социальной жизни, духа и культуры. В основе его общего понимания истории страны лежит идея «Большой Индии» – древней цивилизации с выдающейся способностью объединять все народы и разрешать конфликты**.** Цель и идеал заключаются в её стремлении к гармоническому «единству в многообразии» в истории, а политическая и экономическая эволюция составляет её фон. Культурная и духовная жизнь в этой философии полагаются главным наследием и перспективой развития Индии.

Ключевые слова: *Рабиндранат Тагор, Бенгальское Возрождение, понимание истории Индии. философия истории, социальная философия, смыслы, цивилизация*

История Индии стала частью индийской философской и научной мысли в Новое время в качестве темы размышлений и предмета изучения, с одной стороны, в результате особого интереса к ней европейской науки, а с другой, – благодаря феномену «открытия Индии» (Дж. Неру) индийскими интеллектуалами XIX – начала XX века. Открытие индийской истории входило в этот феномен, и довольно трудно назвать мыслителя, реформатора, общественного деятеля или художника, который так или иначе не обращался к истории родной страны – для подтверждения и обоснования назревших изменений, для придания смысла настоящему и будущему общества, для создания общего представления об истории Индии и с ним – эмоционального подъема у соотечественников, а также ради неё самой как объекта научного исследования. Этот феномен тесно связан с интеллектуальными, социальными и культурными процессами эпохи Индийского Ренессанса, происходящего в разных регионах субконтинента, где наиболее интенсивно шло взаимодействие цивилизаций и диалог культур Индии и Запада[1].

Среди тех, кто обращался к осмыслению истории Индии в эпоху Ренессанса в Бенгалии, был Рабиндранат Тагор (1861–1941) – всемирно известный поэт, писатель, философ, общественный деятель. С одной стороны, он автор исторических романов и пьес, а сюжеты индийской истории нашли художественное воплощение в его поэзии; но, с другой стороны, он обращается к теме истории Индии в выступлениях, лекциях и статьях. В нём словно встречаются две тенденции развития исто-

[1] См.: Dasgupta 2011; 2012, Ghose 1969; Panikkar 2002.

рического сознания эпохи: создавать образ индийской истории, описывать её, – и искать и находить её смысл. И если первая так или иначе исследована в отечественной филологии специалистами-тагороведами[2], то попытки Р. Тагора понять индийскую историю как нечто целостное, развивающееся во времени, незаслуженно остались на периферии внимания индологов[3]. Более того, в контексте самóго феномена открытия Индии и, в частности, её истории, а также развития исторического знания эпохи Бенгальского Ренессанса, во взглядах Тагора на историю Индии своеобразно подытожены достижения исторической мысли в виде некоторого комплекса историософских идей, составляющих своего рода философию индийской истории.

Р. Тагор был наследником и продолжателем новой традиции мышления об истории родной страны, которую создали его предшественники и старшие современники. Формирование традиции восходит к трудам Раммохана Рая (1772–1833) и группы учеников Г.В.Л. Дерозио «Молодая Бенгалия» и их единомышленников, которые первыми осознали цивилизационную целостность Индии, стали воспринимать её как общее социокультурное пространство несмотря на её социальную и политическую дробность (Р. Рай), освоили метод векторного историзма и буквально открыли для себя и в перспективе для соотечественников её эволюцию в историческом времени. Историческое сознание развивалось тогда благодаря влиянию европейских исследований истории Индии[4] и одновременно в противостоянии идее об отсутствии у Индии истории. С 1840-х началось исследование истории Индии с помощью анализа источников и методов исторической науки, с 1860-х гг. писатели успешно осваивали жанр исторического романа. В результате к концу XIX века индийцы располагали научными трудами, освещающими конкретные темы и периоды истории Индии и представляющими её в динамике в целом с древних времён и до Нового времени[5], и художественными образами событий прошлого. В конце века ряд историософских идей и своё понимание эпох индийской истории предложил философ Свами Вивекананда (1963–1902, статья «Современная Индия» и др.). Все вместе интеллектуалы Бенгалии работали над формированием исторической памяти – части национально-культурного сознания для современников и новых поколений, создавали общий образ истории Индии, который, с одной стороны, позволял обрести общецивилизационную и общекультурную идентичность, а с другой, – утвердить достоинство народа и его культуры в условиях современных вызовов.

На этом фоне совершенно органично обращение Р. Тагора к истории в художественном творчестве и социально-философской мысли. Не

[2] См.: Бросалина 1975; Ивбулис 1981.

[3] Работ на эту тему не так много. См., напр. Das Gupta 1961: 30–57, Gopal 1974: 73–82; из современных – Biswas 2016.

[4] См.: Kopf 1969; Dasgupta 2012: 21–38; Алаев 2013: 16–49.

[5] См.: Алаев 2013: 96–110, 116–122; Bayly 2012: 163–173.

будучи историком, склонный к масштабным философским обобщениям, он занят преимущественно теоретическими вопросами – об объекте и предмете исторического познания, о векторах изучения истории стран, об историческом своеобразии в соотнесении с общей историей человечества, о проблеме прогресса и содержании исторического процесса. Тагора интересует и место, и своего рода миссия стран и цивилизаций в истории, и критерии оценки не только событий и явлений, но всего исторического процесса. Решая их на примере Индии, он неизменно выходит на общее понимание истории и историософские обобщения. И этот взгляд из Индии и через её историю тем более важен, что несет в себе универсальный человеческий смысл.

Интерес Р. Тагора к истории первоначально связан с домашним образованием, в котором она занимала важное место, и с кругом чтения (в т.ч. исторические романы Б. Чотттопаддхая) и общения молодого поэта. В частности, он вспоминал о продолжительных беседах с историком Раджендролалом Митро, который «был экспертом по всем вопросам; он сам по себе был академией»[6]. Первыми романами молодого писателя были исторические – «Берег Бибхи» (1883) и «Раджа-мудрец» (1887). Внимание Тагора к духовной традиции и культуре Индии, а также способность критически оценивать любые идеи и концепции я склонна связывать с влиянием на него отца – религиозного реформатора Дебендронатха Тагора (1817–1905), а также старших братьев[7].

Динамичное развитие интереса к истории и её изучению, понимание императивности исторических исследований приходится именно на период генезиса культурного национализма в Бенгалии в 1860–1880 гг., совпадающий со временем становления личности Р. Тагора. Его старшие братья Диджендронатх и Гогонендронатх были среди основателей общества «Хинду (Джатиа) мела» («Индусское (Народное) собрание»), инициированного в 1867 г. Раджнарайоном Бошу. Рабиндранат воодушевлённо разделял их патриотические чувства и писал для Общества песни. Он вспоминал: «Это была, пожалуй, первая попытка воплощения идеи Матери-Индии как идеи национально-религиозной… Пение песен, возвеличивающих родину, декламация патриотических стихов, выставка произведений национальных искусств и ремесел, поощрение национальных талантов – вот что составляло программу этой Мела»[8]. В ней культивировали гордость индийской историей, которую разделяли и либеральные круги элит, и консервативно настроенные в отношении традиций и ценностей мыслители – например, Бхудеб Мукхопад-

[6] Тагор 1961–1965, Т. 11: 40.

[7] В частности, в 1880-х гг. молодой Рабиндранат не преминул оспорить националистические разговоры об индусах-«наследниках ариев», величии «арийской души», «арийской истории», «арийской доблести» и т. п. («Подъём страны», «Герой Бенгалии» из сборника «Маноши» («Образ любимой»). См. русский перевод: Там же, Т. 2.: 97–102, 103–106.

[8] Тагор 1961–1965, Т. 12.: 88.

дхай[9]. Влияние духа эпохи – с появляющейся и нарастающей конкуренцией в сознании бенгальских интеллектуальных элит либерализма и консерватизма[10], вестернизма и традиционализма[11] сказалось на мировоззрении Р. Тагора, который уже в зрелом возрасте прошёл искушение консерватизмом на грани традиционализма[12]; тогда он был довольно заметной фигурой в патриотическом подъёме, охватившем Бенгалию, и впервые обратился к осмыслению истории родной страны.

В 1902 г. Р. Тагор адресовал бенгальской аудитории развернутое эссе «История Индии» (‘Bhāratvarser itihās’), где предложил своё понимание исторического своеобразия страны и подход к её рассмотрению. Позиция, с которой он обозревает историю Индии, – социально-философская, т. к. судя по тексту, его главная цель – открыть подлинный смысл истории родной страны, выявить, что в ней действительно достойно изучения, а что в данный момент мешает её адекватному восприятию. Первоначальные мотивы этого обращения продиктованы контекстом развития социально-философской мысли Р. Тагора – проблемой «Восток – Запад» и «Индия – Запад», вопросами соотнесения и самоопределения в диалоге обществ и культур[13]. Этот мотив очевиден в начале, когда Тагор поднимает проблему соотношения общества и государства: власть и правление не тождественны обществу, особенно в условиях Индии: последнее существует независимо от того, кто им правит, – местные раджи или иностранные правители. Однако подлинная история Индии скрыта за историей иностранных империй и индийских государств. Настоящей Индии места в истории не осталось. Такое положение дел сложилось под влиянием западогенного понимания истории как истории политической, истории государств, – отсюда история любой страны, в т.ч. Индии, пишется по этой модели. Для Индии ситуация осложняется тем, что её история написана иностранцами – внешними наблюдателями, от которых скрыт поток её внутренней жизни во времени, и ничего кроме завоеваний и империй они не видят. Тагор убеждён: «Ошибочная идея о том, что истории разных стран должны быть сходны, должна быть отброшена»[14]. Вероятно, это не единственный мотив его обращения к смыслу и предмету познания истории, мне видится здесь мотив просветительский – в широком и в конкретном смысле. В 1901 г. Тагор открыл школу в Шантиникетоне, а историю, которую в то время изучали в школах и колледжах, он сравнивал с кошмарным сном, состоящим из войн, рек крови, борьбы родственников за престол и иноземных завоеваний[15].

[9] См. Raychaudhuri 1988: 39–40.
[10] Chaudhuri 1967: 16–17.
[11] Sarkar 1970: 39, 42, 45, 152–155.
[12] См.: Ивбулис 1981: 152–153.
[13] См.: Скороходова 2017, Скороходова 2019.
[14] Tagore 1950: 3.
[15] Ibid: 1.

Р. Тагор воздвигает императив обретения истории своей родины, которая реально существует и была во все времена. «Люди в странах более счастливых, чем наша, обретают свою истинную родину в их историях. Их дети познают свою страну уже в истории, изучаемой в школах. А с нами случилось всё в точности до наоборот, поскольку история нашей земли служит для того, чтобы скрыть её от нашего взора»[16], – но, по мысли писателя, по достижениям культуры и выдающимся людям, которым страна дала жизнь, уже можно судить о существовании настоящей истории, – жизни народа и общественных изменений во времени. Достаточно только перестать считать индийской историей правление иноземных завоевателей от Махмуда Газневи и до Британского раджа и окутывающие их мифологические образы.

Исходя из условных вопросов индийских образованных кругов о том, что понимать под родной землей и в чём её особенности, Тагор отмечает, что для жителя любой страны на них вряд ли возможен удовлетворительный ответ, поскольку всё, что дано в непосредственном жизненном опыте, трудно определить или объяснить. Однако сам он берется определить «особое значение Индии», которое подтверждает вся её история, – и оказывается на территории философии, так как «значение» в данном случае – это смысл; и его определяет подход Тагора к пониманию истории Индии. Подход Тагора задан социально-философской идеей несводимости к политике всей жизни общества (иначе происходит неоправданное умаление и общества, и страны, и её народа)[17], и рассмотрением Индии в сопоставлении с историей Европы и её стран, с историей Запада. Из первой идеи следует, что содержанием и смыслом истории Индии политика не являлась: самая «её природа всегда ограждала её от политической славы. Ведь корни политических амбиций лежат в духе противостояния и соперничества. Никто кроме тех, кто видит в соперниках чужаков, не может полагать политическую славу высшей целью своей жизни»[18]. Поэтому смысл индийской истории Тагор определяет по высшей цели, которую ставит перед собой общество, – и судит о ней по событиям истории. Второй компонент подхода связан с общим пониманием истории Запада Тагором на тот момент времени – с образом его общества и истории стран. История Европы видится ему преимущественно политической, направляемой духом борьбы – отсюда многочисленные конфликты между отдельными людьми, правителями и управляемыми, богатыми и бедными, работодателями и работниками. Отсюда необходимость политического регулирования отношений между конкурирующими элементами общества ради сохранения баланса, и отсюда явления, подобные Великой Французской революции, «громко заявившей о намерении утопить в

[16] Ibid: 2.
[17] Ibid: 4.
[18] Ibid: 5.

крови все различия между людьми»[19], – что только усугубляет ситуацию. На этом фоне история Индии направляется совершенно иным духом – гармонии и стремления к взаимодействию с другими.

На протяжении всей истории Индии Тагор прослеживает «попытку установить единство в многообразии (unity in diversity), приблизиться к истине различными путями и осознать в полноте веру в Единое во многом, которое как сокровенная Реальность не разрушает внешние различия, но открывает их внутреннюю связь»[20]. В осознании Единого заключается высшая цель общества Индии – и поэтому «индийская цивилизация основана на чувстве единства и гармонии», «узах симпатии с другими», – и это есть действительное основание морального и социального (!) прогресса. Тагор назвал «идеалом Индии» «открытие идентичности, достижение единства и создание стабильности и мира в обществе»[21] – и над его воплощением в жизнь Индия трудится в своей истории. Поскольку объединение различного представляет собой проблему, связанную, помимо прочего, с применением принуждения или избеганием последнего, Тагор полагает, что Индия сумела решить её естественным, то есть ненасильственным путем, что отличает её при сопоставлении с Западом. Её метод объединения он описывает как установление взаимоотношений несходных от природы элементов через обозначение для каждого из них различных сфер полезности. Это описание напоминает аналогичную мысль в социологической теории Э. Дюркгейма, говорившего о полезности социальных фактов и функциональности компонентов общества – единого организма[22]. «Определяя и разграничивая в обществе частные сферы деятельности соперничающих и противостоящих друг другу сил, Индия сформировала объединённое общественное устройство, предназначенное для исполнения широчайшего разнообразия функций; и она никогда не позволяла ни одной своей части выйти из положенной ей сферы и нарушить порядок и равновесие целого»[23], – в этом отличие Индии от стран, допускающих конкуренцию во всём и тем способствующих борьбе и хаосу.

При таком подходе вся история Индии с древнейших времен ариев у Тагора предстаёт как постоянное и неизменное принятие различных народов, «которые сам Творец» привлёк в эту страну. Индия никого не изгоняла, никого не третировала, но всех принимала, всем находила нужное место и «объединяла вместе основополагающей идеей. Откуда бы ни приходило новое, сплачивающая сила и вдохновляющая

[19] Ibid: 6.
[20] Ibid: 5.
[21] Ibid: 6.
[22] Влияние позитивизма на интеллектуалов Бенгалии 2 пол. XIX в. было достаточно сильным (См. Flora 1993), к тому же он хорошо коррелировал с тенденциями консерватизма – уважением к традиции, ценностям, институтам Индии; поэтому влияние позитивистской социологии на Тагора вполне реально.
[23] Tagore 1950: 6.

идея были собственно индийскими»[24]. Это особенно очевидно в сравнении с другими цивилизациями, страдавшими от недостатка чувства гармонии и избытка вражды. Так Западная цивилизация избавлялась от всех чужеродных элементов, что проявилось в Австралии, Новой Зеландии и Африке. История Индии – это история включения в её Цивилизацию всё новых и новых других – «предоставления им места и прав», «приспособления к своему устройству»[25]. По мнению Тагора, это не просто метод действия в истории, но и талант «превращения врагов в друзей», способности «понять образ мысли других и привлечь их к себе магией любви». Индия воплощает этот гений жизни: «Она без колебаний воспринимала образ мыслей и жизни других и с готовностью усваивала пришедшие извне компоненты. Она никогда не боялась того, что иностранные критики называют идолопоклонством, и никогда не воротила от него носа. Она даже заимствовала у местных племен многое из абсурдного и отталкивающего, и преобразила это алхимией своей духовности. Она ничего не отвергала и не отбрасывала, но всё делала своим»[26]. Этот принцип действует и в социальных институтах, и в духовной жизни её народов.

На первый взгляд, этот подход Тагора к истории Индии и её понимание довольно широки и обладают несомненными достоинствами – преодолением узкого её понимания как сугубо политической истории, рассмотрением её первозданного характера как истории народов и общества, обозначением её смысла – человеческого взаимодействия, поиска единства за несходными обществами и культурами, а также императив понимания Другого как цели и идеала. Более того, здесь обозначен и аксиологический принцип оценки исторического процесса – гармония, противопоставленная борьбе, выводит на предпочтение в обществе и его истории сотрудничества – насилию и принуждению. Однако в тот период Тагор находится под серьёзным воздействием консервативных идей и установок, поэтому, отвечая на вопрос об истоках этой замечательной способности Индии создавать единство в многообразии, он называет *дхарму*. Тагор не отождествляет её с религией, но трактует как целостное духовное образование, объемлющее все стороны человеческой жизни, «типично индийское», отражённое в Бхагавадгите в её призыве к гармонии знания, любви и действия (*джняны, бхакти и кармы*), в нераздельности веры, интеллекта и поведения. В ней заключён идеал и сама объединяющая сила общества, цивилизации, истории, и отсюда Тагор выводит мысль об особой миссии Индии в истории и в мире. В этом он не одинок среди современников; особенно неоиндуистов, которые, подобно Вивекананде, связывают её миссию с индуизмом, несущим Западу и миру духовное послание. И хотя у Тагора не

[24] Ibid: 7.
[25] Ibid: 7–8.
[26] Ibid: 8.

столь прямолинейно всё связано с религией, он говорит: «Если кто-то признаёт дхарму, и если идеал дхармы как связующей и сплачивающей силы является высшим *идеалом для человечества* (курсив мой – *Т.С.*), то необходимо признать, что индийский путь к решению проблемы – самый лучший путь»[27]. Поэтому Индия и смогла воплотить в истории идеал «единства в многообразии» вопреки опасностям и трудностям.

Итак, Тагор определил в истории Индии общий смысл её исторического пути («центральную и вечную ноту её истории»)[28], сам подход к его пониманию в качестве истории народа и истории цивилизации, принимающей разнообразное ради внутреннего единства. Здесь обозначилась его склонность оценивать исторический процесс с позиции морали, когда он усомнился в приоритетности изучения войн, завоеваний, конфликтов, политики из-за их связи с насилием, которое претило Тагору и было связано в его сознании с попранием добра и человечности.

Этот подход и понимание истории сохраняется и в дальнейшем, однако прежнее соотнесение исторического пути Индии с дхармой практически исчезает. В этом немалую роль сыграло участие Тагора в движениях против раздела Бенгалии и *свадеши*, от которого он в 1906 г. отошёл из-за несогласия с рядом его идей и методов. Осмысление этого опыта, а также преодоление консерватизма сказались на понимании Тагором истории. Немаловажным представляется и его утверждение в либерализме в социально-философской мысли уже после смерти отца; когда он довольно быстро, по словам К. Крипалани, освободился от чар «его консервативной, патриотической и благочестивой личности»[29].

С вопроса «История Индии – о ком она рассказывает?» Тагор начинает лекцию «Восток и Запад» для молодёжи в 1908 г. Его понимание истории страны меняется. Отсчет идет с прихода ариев, «заложивших основы истории Индии», но никогда не заявлявших, что «Это наша Индия»; напротив, они начали смешиваться с местным неарийским населением, и в буддийский период этот процесс только ускорился. Даже когда брахманы спохватились и попытались восстановить язык различий, дело было уже сделано, «белая кожа – гордость ариев – всё-таки потемнела, а ритуалы и традиции шудр были поглощены их общественным устройством»[30]. Так было создано «Большое общество» индусов, но история Индии на этом не завершилась – сам Создатель «не позволил ей сказать, что её история – это только история индусов»[31]. Затем во время «гражданских войн раджпутов» в Индию вторглись мусульмане – и тоже обрели в ней родину, живя здесь из поколения в поколение. В своё время пришли и заняли важное место в истории Индии британцы. Эту историческую реальность и свершившиеся

[27] Ibidem.
[28] Ibid: 9.
[29] Kripalani 2008: 285.
[30] Tagore 1961: 129.
[31] Ibid: 130.

факты невозможно оспорить ни одной из названных сторон, и Тагор призывает увидеть в ней смысл.

Смысл индийской истории задан на двух уровнях – метафизическом и антропологическом. Тенденция соотносить события с замыслом Бога наметилась у Тагора ещё в 1902 г.: «Творец (бенг. Vidhāta) привлёк в Индию людей, принадлежащих к разным народам»[32]. В «Востоке и Западе» понимание истории с позиции вечности и замысла Творца развернуто более определенно и, на мой взгляд, не без европейского влияния, уходящего в иудео-христианскую идею Провидения. Тагор иронически, если не саркастически замечает, что вряд ли разным сторонам – индусам, мусульманам, людям Запада – перед Всевышним удастся затеять судебную тяжбу за обладание Индией и кому-то её выиграть: «Разве Великий Создатель, занятый расширением области человеческих взаимоотношений, будет изменять свои планы только ради того, чтобы подстроиться под наше самомнение?»[33]. Смысл метафизический он связывает с ростом общения и установления истины и блага всех людей «вопреки препятствиям и противодействующим силам». Однако самое воплощение смысла в истории зависит от людей, которые способствуют прогрессу истины и блага или же тормозят его.

Замысел Создателя об истории у Тагора понимается общим для всех народов. Тем не менее, на антропологическом уровне не существует всеобщей схемы воплощения смысла истории. Если есть область, где смысл проявляется с наибольшей полнотой, то это культура, а не политика, власть и т.п., так как именно культура остаётся в веках (в «золотой ладье времени») как непреходящая ценность. Согласно Тагору, «Цель индийской истории – не установить индусское или любое другое господство, но сберечь особого рода осуществление (fulfilment) для человечества, уровень совершенства, которое должно быть полезно всем. Если при его осуществлении индусам, мусульманам и британцам и придётся подавить агрессивные черты своей индивидуальности, это, возможно, и заденет их национальную гордость, но не может рассматриваться как утрата в области истины и человеческих прав. Мы все находимся здесь, чтобы построить Большую Индию (Greater India)»[34].

Вопрос о «принадлежности» истории Индии, Тагор связывает с вопросом идентичности и – шире – с тем, что такое Индия вообще. «Кто мы такие, чтобы говорить, что это страна – только наша? И фактически, кто такие эти «Мы»? Бенгальцы, маратхи, или панджабцы, индусы или мусульмане? Только у большого «Мы», в котором все они – и индусы, и мусульмане, и британцы, и все кто ни есть здесь, – должны окончательно объединиться, – будет право определять, что такое Индия и что есть за её пределами»[35]. К началу XX в. стало очевидно,

[32] Tagore 1950: 7.
[33] Tagore 1961: 130.
[34] Ibid: 131.
[35] Ibid: 133.

что история Индии не является историей одних индусов, которые – лишь часть её; и если они претендуют на то, чтобы оставаться изолированными в своём прошлом, хранить «чистоту» и избегать общения, то это означает, по словам Тагора, одно: «Мы просто заявляем миру, что осуждены судом человечества на смерть; в тюрьме, которую сами себе выстроили, мы ждем дня исполнения приговора». Более того, самим «Вершителем судьбы Индии», – т. е. метафизически – предопределено разрушение подобной позиции и побуждение к взаимодействию с другими. В этом смысле провиденциально выглядит и приход британцев в Индию, которые «явились, чтобы разрушить наши осыпающиеся стены и войти в наши дома, чтобы вдохновить нас верой, что весь мир тоже нуждается в нас»[36]. Здесь Тагор продолжает одну из любимых идей бенгальских интеллектуалов (от Р. Рая до Сурендронатха Банерджи и Вивекананды) о благотворности правления и взаимодействия индийцев с Англией и Западом для обновления их жизни, мысли и культуры и для раскрытия миру богатого наследия Индии. Поэтому для Тагора история Индии содержательно объемлет историю всех её народов и культур, и он предлагает понятие «Большой Индии», совместно созидаемой во времени, задачи и цели её народов. Здесь встречаются Восток и Запад и ведут диалог – стран, народов, знаний и устремлений; и Новая история Индии есть история диалога, который развертывается небеспроблемно, но неуклонно. И всем предшественникам и современникам, работавшим и работающим над этой задачей,– создателям моста между Индией и Европой – Тагор воздает должное[37].

Тагор усилил два аспекта своего понимания истории Индии: её соотнесенность с универсальной историей человечества и её всеобъемлющий характер в масштабе субконтинента – способность принимать всех и налаживать отношения. При этом на его понимании прошлого сказываются современные ему события и процессы – непростое взаимодействие между разноверующими бенгальцами (индусами и мусульманами) в период *свадеши*, нарастание конфликта между британцами и их индийскими подданными и рост предубеждений в отношении Европы и её культуры; развертывание национальных движений в странах Востока и собственно проблема его взаимоотношений с Западом. Всё это проблематизировало имеющееся у Тагора понимание истории Индии как неуклонного движения к гармонии и воплощения идеала «единства в многообразии», т.к. ставило вопрос о конфликте, его роли в истории, связи с насилием. Писатель не мог оставить его без ответа, поскольку стремился помочь соотечественникам в выборе адекватных методов действия и решения проблем в колониальной ситуации. Он разъяснил им идеал и содержание истории Большой Индии и взялся показать все опасности, связанные с избыточным вниманием к религи-

[36] Ibid: 132.
[37] Ibid: 133–134.

озной принадлежности и культурным различиям – в художественной форме в романах «Гора» (1912) и «Дом и мир» (1916).

С этого времени Тагор осмысливает историю родной страны не в прежнем противопоставлении её Западу, но в сравнении с тем, как другие страны и цивилизации решают общие для всех человеческих общностей задачи и проблемы в истории. Этот поворот выражен в речи 1913 г. «Конфликт народов» («Race Conflict»), где идеи из «Истории Индии» зеркально пересказываются и меняют смысл. Прежде Тагор исходил из миссии обретения единства в многообразии и представления опыта индийской истории в пример тем, кто сосредоточен на конкуренции и конфликте. Теперь сам подход к пониманию истории *всех народов* у Тагора другой: «Проблема конфликта народов всегда присутствует в истории человечества» и является основой всех великих цивилизаций: и все они есть результат смешения отличающихся друг от друга народов, их столкновения: «Все цивилизации – продукт смешения. Только варварство просто, неделимо и беспримесно»[38].

Отсюда насущная необходимость искать «общую связь, которая сможет внести единство во все различающиеся элементы», – и этим заняты все люди и народы. В философском смысле это «поиск истины, единого во многом, всеобщего в единичном»[39]. Во всей истории человечества Тагор видит постоянное расширение масштаба этой проблемы и, соответственно, поиска её решения в установлении и росте человеческой солидарности. Прежде, из-за неразвитых средств коммуникации, расы и народы жили в относительной изоляции и были «узконациональными и агрессивно-враждебными к чужим». Проблемы взаимодействия с другими это не решало, средства избирались насильственные; иноземцев либо изгоняли, либо полностью «растворяли» в своём. «Люди еще не вполне переросли эту усвоенную ими расовую или национальную самодостаточность. Они до сих пор обременены этим старым наследием подозрительности к чужакам, которые есть всегда животный инстинкт»[40], – и это питает чувство превосходства и неповторимости своего. В этом свете история народов – история поиска взаимопонимания, родства, братства, равенства; история опыта поиска истины.

В этой речи Индия предстала одной из цивилизаций, которая с древних времён «была вынуждена признать проблему рас во всей её серьёзности и из века в век занималась распутыванием невероятно перепутанного клубка расовых различий»[41]. Последовательно было создано взаимодействие и жизнь внутри одной цивилизации ариев и дравидов, затем опыт налаживания контакта и включения других развивался с приходом мусульман, затем христианской цивилизации Европы. Тагор считает объединение и диалог состоявшимся – в духе и куль-

[38] Tagore 2008: 1.
[39] Ibid: 1–2.
[40] Ibid: 3.
[41] Ibid: 4–5.

туре; на этом фоне современный всплеск национализма, вражды между различными слоями и группами общества и расовое противостояние глубоко противоречат и универсальным целям истории, и и гуманности, и потому требуют преодоления совместными усилиями народов.

После 1913 г. Тагор часто обращается не только к внутренней индийской, но и к мировой аудитории. Его понимание истории страны неизменно встроено во всеобщую историю, в социально-философском духе интерпретированную как история человека, преодолевающего встающие перед ним трудности: «Они предъявляют нам проблемы и требуют их решения; наказанием за неисполнение будет смерть или деградация»[42]. Это напоминает знаменитый «Вызов-и-Ответ» А. Дж. Тойнби, но есть разница в представлениях британского историка и бенгальского поэта: первый говорит об историях локальных цивилизаций, постепенно объединяющихся в мировую историю, а Тагор – об изначальном единстве истории: «Есть только одна история – история человека. Все национальные истории – просто главы в большом целом. И мы в Индии готовы пострадать за это великое дело»[43].

В 1916 г. Тагор предложил своё понимание Нового времени, которое поставило Индию и другие страны Востока перед новыми сложными проблемами – они возникли из взаимодействия с Западом и требуют ответа. В лекциях «Национализм» Тагор продолжает анализировать проблему, обозначенную в 1902 г., – сочетание политического и социального в истории разных цивилизаций и опыт решения ими универсальных вопросов общественной жизни. В Новое время универсальным вызовом с ярко выраженными негативными последствиями стало появление нации – искусственно созданной экономической и политической «организации …для осуществления и достижения выгоды и власти»[44]. Для Тагора нация – «продукт» Запада; она побуждает к распространению власти, доминированию, подчинению себе стран и народов, а для породившего её общества оборачивается дурными последствиями в виде отчуждения, утраты высоких целей человеческого духа, утраты целостности человеческой природы и т. п.

Появление и правление в Индии «нации Запада» – совершенно новое событие в истории её цивилизации, поскольку ни индийцы, ни приходившие к ним разные завоеватели и народы нациями не были[45]. К этому времени Индия по-своему решила универсальную проблему совместной социальной жизни разнообразных рас через «некоторое устроение для рас» – признала реальные различия между ними и нашла некоторую основу для единства – духовное служение «одному Богу для всех народов Индии»[46]. Несмотря на различные сложности и затрудне-

[42] Tagore 1921: 3.
[43] Ibid: 99.
[44] Ibid: 9–10.
[45] Ibid: 8.
[46] Ibid: 98–99.

ния в этом процессе, по мысли Тагора, в его основе лежал «моральный дух соединения», и он питал индийскую культуру, искусство, науку и религию[47]. Решая *социальную* проблему, Индия таким образом доказывала свою человечность[48], и ей не требовались политические средства. И потому её история – не политическая, и даже свидетельство о политических событиях и войнах были преданы забвению[49]. Такую «расовую» социальную проблему не пришлось решать Европе, а недостаток природных ресурсов обусловил естественное развитие цивилизации как политической и коммерчески агрессивной – что прослеживается и до Нового времени, и в современности, когда «нация Запада» «организовалась и эксплуатирует весь мир»[50].

Проблема текущей истории Индии видится Тагору в контексте отношения Востока и Запада, обусловленное их потребностью друг в друге[51], императивом синтеза в общей реализации цели *всей* человеческой истории – взаимодействия ради гармонии, сотрудничества, устранения вражды и агрессии, развития человека и культуры. Суть проблемы заключается в происходящем в её цивилизационном пространстве «конфликт между духом Запада и нацией Запада»[52]. Дух Запада – это все достижения и наследие его цивилизации, принесённые в Индию, – от духа свободы, права и справедливости и до науки, образования и литературы; к ним Тагор неизменно признается в любви и уважении[53]. «Нация Запада» – это политика в Индии, власть в метрополии, которая скорее ограничивает приток в страну полезного и важного, а также возможности роста покоренных народов, хотя и развивает экономику и управление. Заложенный в западном национализме «дух конфликта и завоевания» пагубен и для покоренных народов, т. к. подавляет самую человечность, мораль и свободу, и для западных наций, что доказывает Первая мировая война воздаяния[54].

Размышляя о перспективах, Тагор приходит к идее опоры на собственный исторический опыт в преодолении этого противоречия, так как история – не только часть жизни народа, но и его сила. «Я считаю, что Индия не получит ничего хорошего, соревнуясь западной цивилизацией в её области. Но мы с лихвой возместим всё это, если... последуем нашей собственной судьбе»[55]. Выход в том, чтобы продолжать следовать тем моральным идеалам, которые Индия воплощает в своей истории, сохранять уже достигнутую высоту человечности во всех сферах жизни – через развитие изнутри в условиях «правления нации Запада».

[47] Ibid: 100.
[48] Ibid: 4, 101.
[49] Ibid: 5–6.
[50] Ibid: 97–98.
[51] Ibid: 15.
[52] Ibid: 20.
[53] Ibid: 16–17.
[54] Ibid: 20–21, 43.
[55] Ibid: 107.

В политике – коль скоро индийцы включились в неё и создали партии – Тагор видит необходимость строгого выбора методов и следования моральным целям. Он выступает за самоотверженную конструктивную работу – «исполнение обязанностей, которые по праву наши, несмотря на преследования, одерживая моральные победы шаг за шагом, через наши поражения и страдания» – во имя истины[56]. В социальной жизни Тагор предлагает объективно оценить достоинства и недостатки общественного устройства. Прежде всего это кастовая система; с одной стороны, она решила расовую проблему, а с другой – ответственна за уничтожение всякого движения, изменений и «ограничение свободы внутри искусственно созданных границ»[57], т. к. целый ряд групп обрекается на подчинение и деградацию, что в свою очередь разрушает человечность. Индии требуются внутренние изменения социального устройства, чтобы устранить ограничения, обычаи и запреты и вернуть населяющим её людям возможность действовать и творить[58]. При этом для Тагора свобода людей и общества возможна только как целостное и всестороннее явление; недостаточно одной политической свободы (freedom) – она связана с другими духовными, моральными, социальными аспектами свободы, что воплощается в полноте человечности.

Нетрудно заметить, что в размышлениях Тагора всё более важной оказывается включённость Индии в мировую историю при сохранении её своеобразия и наследия цивилизации. В трудах позднего периода творчества его видение истории Индии постоянно влияет на интерпретацию всемирно-исторических процессов и наоборот, его общие историософские идеи – на трактовку исторической эволюции Индии.

В текстах в 1920–1930-х гг. история Индии предстаёт в контексте размышлений Тагора о человеке, духовной жизни и культуре обществ и о проблемах современности; и смыслы индийской истории вписаны в его историософскую мысль, что хорошо прослеживается по «Религии человека» (1930) и другим работам.

Трактуя цивилизацию в виде значимого результата пребывающего в человеке избытка[59] (англ. surplus, бенг. atirikta), широко понимаемого как способность к творчеству, свобода, устремлённость в бесконечное, благодаря которому он и трудится, и создает культуру, Тагор предлагает видеть в истории постоянное стремление человека к выражению бесконечного в свободе и творчестве. Отсюда происходит «история постоянного возрождения, серия свежих начинаний и постоянных вызовов старому, чтобы достичь всё более и более совершенной гармонии с определённым фундаментальным идеалом истины»[60]. Так цивилизации возникают из «борьбы за великое Дальнейшее (a great Further) и

[56] Ibid: 112–113.
[57] Ibid: 116–117
[58] Ibid: 124–125.
[59] Tagore 2011: 30–36
[60] Ibid: 41–42.

созидания нового, провоцирующего революционные преобразования всей жизни людей, – и каждая из них находит свое место в истории, которая едина»[61]. Так возникли и развивались цивилизации Индии, Китая, Персии, Иудеи, Греции и Рима, – между ними нет барьеров для взаимодействия, но каждая развивается на своём устойчивом основании и воплощает совместное творчество людей, объединённых духом любви и сотрудничества – невзирая на присутствующие в цивилизациях конфликты, потрясения и преобразования.

Ключевая историософская идея у Тагора – свободы человека, которая воплощается в истории – сначала в эволюции человека, затем в истории цивилизаций во множестве измерений – материальном, духовном, социальном, политическом[62]. Особенно значимой в истории Тагору представляется эволюция духа, изначально связанная с открытием внутреннего мира человека и эволюцией религии от первобытных форм до развитых. Человек «строит развитые религии, чтобы против своей естественной склонности убедить себя в парадоксе, что он – не то, что он есть, но нечто более великое»[63]. В истории древних цивилизаций Тагор видит религиозные революции, утверждающие моральное и духовное в противовес внешнему и магическому в религии. Первая такая революция совершена в Персии Заратустрой, указавшим путь свободы морального выбора[64]. Позже такой религиозный переворот пережила Индия; её борьба отражена в Махабхарате, а новое учение о Боге и морали – в Бхагавадгите[65], затем другие страны. Смысл революций в религиях древности Тагор видел в призыве к людям трудиться совместно ради блага – как сотрудники Бога, и бороться против зла. Этот духовный поворот сказался на дальнейшей эволюции цивилизаций Востока и Запада, но по-разному реализовался в их жизни; для второго была значима деятельность во имя добра против зла, первому недоставало энергии для подобной активности, но на Востоке утвердилось исполнение обязанностей вкупе с духовным противостоянием злу с упованием на Вечного. И здесь Индия являет идеальный пример такой особенности Востока[66]. Современный Тагору мир создал возможности для гармонического объединения обоих идеалов Востока и Запада, но это – дело будущего.

Творческая природа человека и его устремлённость в бесконечность сообщают истории, по мысли Тагора, качество устремленности в будущее: «Мы создаем мечту о безграничном, недостижимом, – мечту, которая придает значение тому, что уже достигнуто. <...> Атмосфера будущего должна всегда окружать наше настоящее, чтобы придавать

[61] Ibid: 48.
[62] Ibid: 169–170.
[63] Ibid: 48.
[64] Ibid: 62.
[65] См.: Ibid: 69–70, 72–74.
[66] Ibid: 74–75.

значение текущей жизни и убеждать в бессмертии»[67]. В разных цивилизациях народы неодинаково ориентированы на будущее, которое философ видит более истинным, нежели прошлое, поскольку оно связано с созиданием и творчеством[68]. На этом фоне печальным назван опыт индийцев, которые под гнётом ортодоксии «сосредоточены на мертвых веках»; такое «идолопоклонство перед прошлым умаляет человека» и из поколения в поколение воспроизводит застой. Отсюда же, по мнению Тагора, происходит по сути архаическое стремление к изоляции от мира. Подобные тенденции обращения к первобытным пластам духа он видит и в современной цивилизации, которая больше ориентирована на удовлетворение растущих материальных потребностей людей и тем отвлекает их от духа и творчества[69].

Среди историософских положений Тагора немаловажное место занимает европогенный термин «цивилизация». В 1924 г. в «Беседах в Китае» писатель определяет её как общую для разных народов идею совершенствования человека, с «некоторой ведущей моральной силой, которую мы развили в нашем обществе ради цели достижения совершенства»[70]. Для Индии ближайшим синонимом цивилизации поэт считает слово «*дхарма*» – «принцип, объединяющий нас вместе и ведущий к наибольшему благополучию», и шире, – наилучшее выражение истины в человеке»[71]. Цивилизация в этом смысле связана с комплексом духовных основ человеческой жизни, обеспечивающих жизнь обществ и творчество человека; в ней проявляется вечная человечность – в сострадании, делах, поведении и творческих трудах[72]. Культурное и духовное содержание составляет ядро цивилизации, но не препятствует её исторической эволюции. Тагор скорее придерживается мнения о том, что забвение духа, его исчезновение под грузом форм и внешних установлений тормозит развитие стран и народов. В духе, внутренних силах философ видит источники движения и развития. Внешнюю сторону развития составляет постоянное расширение взаимодействия людей, народов, стран, цивилизаций в истории – начиная с древности, когда большинство сообществ было склонно к изоляции, и вплоть до XX века, когда «стены, разделявшие разные расы, в самом деле рухнули, и мы обнаружили друг друга стоящими лицом к лицу»[73]. Сближение, общение и сотрудничество народов представляется Тагору императивом настоящего, т. к. самый возврат к привычной изоляции невозможен. На пути сближения и сотрудничества он видит две базовые проблемы: доминирования одних народов над другими и отождествления

[67] Ibid: 107.
[68] Ibid: 108–109.
[69] Ibid: 109–110, 143.
[70] Tagore 1925: 123.
[71] Ibid: 123–124.
[72] См.: Tagore 2011: 130–131, 133–134.
[73] Ibid. P.146.

современной (западной) цивилизации с её материально-техническими изобретениями и коммерческой жизнью. Оптимизм Тагора исходит из идеи взаимодополнительных усилий народов Запада и Востока в воплощении общей свободы и творческого духа человека.

Историософские идеи Тагора высвечивают особенности его философии индийской истории – в ней на первом плане находится история духа, мысли и культуры, составляющих наследие этой цивилизации, значимое для всего мира. Её создатели принадлежали к разным народам и исповедовали разные религии, но, объединенные в общем доме – Индии – они сумели наладить сотрудничество на основе принятия различий и скрытого за ними признания и единства в духе. Вся история Индии есть история *социальной жизни* и культуры, для которых политическая история – внешняя и вторичная. Всё, что касается хозяйственной жизни, экономики в историософии Тагора находится на дальнем плане[74]. Однако в выступлениях и статьях, посвященных современным проблемам Индии, он подробно размышляет и о бедности, и об экономической эксплуатации страны-колонии, и о положении крестьянства; но у них иная аудитория – индийская, тогда как историософскую мысль позднего периода Тагор чаще транслирует всемирной аудитории.

Прослеженная эволюция историософской мысли Тагора позволяет выявить его общее понимание истории Индии. Его Индия – это сложившаяся в древности на субконтиненте цивилизация, которую отличает выдающаяся способность принимать и объединять разные народы, разрешать возникающие конфликты и преодолевать препятствия. Определяя целью индийского «Большого общества» осознание единого во многом, Тагор и историю страны понимает телеологически – как движение к гармонии многообразного через любые препятствия. Гармоническое единство – и цель, и идеал, и мотив жизни индийцев в истории. Реальное содержание истории страны Тагор представляет в виде сложной эволюции общества, решающего серьёзные проблемы – расовую (согласование интересов и культур), проблемы социального взаимодействия, духовного влияния, политического завоевания и т.п. В этой истории наиболее значима история духа, жизни народа и культуры, тогда как политическая и экономическая стороны эволюции во времени составляют скорее фон для подлинной истории Индии. Высокая цель индийской истории, связанная с воплощением высших побуждений человека (свобода, стремление к бессмертию, творчество), обусловливает этический и даже морализаторский подход Тагора к оценке событий и процессов; только усилия в области социального творчества и культуры, а также противостояние подчинению и угнетению способствуют развитию. «Единство в многообразии», реализуемое Индией в истории,

[74] Так, в появлении земледелия, сменившего прежнюю дикость и отражённом в «героической личности Рамачандры» (сюжет позже вошёл в эпос Рамаяна), Тагор видит социальное действие объединения противостоящих друг другу групп людей в единый народ (См.: Tagore 2011: 144).

– это смысл последней, соотнесённый с универсальным смыслом обретения и утверждения человечности. С ним связано и понимание миссии Индии в истории человечества: явить модель согласования разнообразного, принятия Другого и создания солидарности – даже если в этой модели есть свои изъяны в виде застывания созданных институтов и традиций. Это напоминает знаменитый чаадаевский «урок другим народам», но с положительным знаком: у Тагора индийская история даёт пример объединения и сотрудничества несходного.

Понимание истории родной страны Тагором не всецело позитивное; он остро и нелицеприятно критикует состояние страны и общества в ситуации противоречий между Востоком и Западом, британского колониального правления, власти «нации Запада», внутренней напряжённости между религиозными общинами и т.д. Но если учесть, что Тагор продолжает и подытоживает смыслы, открытые в индийской истории предшественниками, то выведение положительных смыслов на первый план объяснимо: это вклад в конструирование общей индийской идентичности на основе позитивной исторической памяти об имеющемся опыте и наследии социокультурного синтеза, и утверждение значения исторического пути древней цивилизации во всемирной истории.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Алаев Л. Б. Историография истории Индии. М., Институт востоковедения РАН, 2013. 472 с. [Alaev L. B. Istoriografiya istorii Indii. M., Institut vostokovedeniya RAN, 2013. 472 s.].

Бросалина Е. К. Положительный герой исторических пьес Р. Тагора // Вестник ЛГУ. Серия истории языка и литературы. 1975. Вып. 3. № 14. С.106–113. [Brosalina E. K. Polozhitel'nyj geroj istoricheskih p'es R. Tagora // Vestnik LGU. Seriya istorii yazyka i literatury. 1975. Vyp. 3. № 14. S.106–113.].

Ивбулис В. Я. Литературно-художественное творчество Рабиндраната Тагора. Проблема метода. Рига: Зинатне, 1981. 390 с. [Ivbulis V. YA. Literaturno-hudozhestvennoe tvorchestvo Rabindranata Tagora. Pro-blema metoda. Riga: Zinatne, 1981. 390 s.].

Скороходова Т. Г. Понимание Востока в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 200–211. [Skorohodova T. G. Ponimanie Vostoka v obshchestvennoj mysli Bengal'skogo Vozrozh-deniya // Voprosy filosofii. 2019. № 11. S. 200–211. DOI: 10.31857/S004287440007364-5.].

Скороходова Т.Г. Проблема “Восток – Запад” в социальной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 147–158. [Skorohodova T. G. Problema “Vostok – Zapad” v social'noj mysli Bengal'skogo Vozrozhdeniya // Voprosy filosofii. 2017. № 12. S. 147–158.].

Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12 тт. М.: Худож. литература; 1961–1965. [Tagor Rabindranat. Sobranie sochinenij v 12 tt. M.: Hudozhestvennaya literatura; 1961–1965].

Bayly C. A. Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire. Cambridge: University Press, 2012. 383 p.

Biswas Prasenjit. Self in Tagore’s Notion of History: A Project of Liberation? // The Idea of Surplus: Tagore and Contemporary Human Sciences. Ed by Mrinal Miri. New Delhi: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016. xiii, 253 p.

Chaudhuri N.Ch. The Intellectual in India. New Delhi: Association Publ. House, 1967. VII, 80 p.

Das Gupta Sakti. Tagore’s Asian Outlook. Calcutta: Nava Bharati, 1961. XII, 167 p.

Dasgupta Subrata. Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. L., Noida: Random House India, 2011. 484 p.

Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.

Flora Guiseppe. The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopaddhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli, 1993. 58 p. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75)
Ghose Sankar. The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay etc.: Allied Publ., 1969.
Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969. 324 p.
Kripalani K. Rabindranath Tagore. A Biography. New Delhi etc: UBC Publ., 2008. 560 p.
Panikkar K.N. Colonialism, Culture and Resistance. L.: Anthem Press, 2002.
Raychaudhuri, Tapan. Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal/ New Delhi etc.: Oxford University Press, 1988. 369 p.
Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi: People's Publishing House, 1970. 166 p.
Tagore Rabindranath. The Message of India's History. Santiniketan: Basu, 1950. 9 p.
Tagore Rabindranath. Nationalism. L.: Macmillan, 1921. V, 159 p.
Tagore Rabindranath. Race Conflict and Other Speeches. New Delhi: Rupa; 2008. 170 p.
Tagore Rabindranath. Religion of Man. New Delhi: Rupa; 2011. 224 p.
Tagore Rabindranath. Talks in China. Calcutta: Viswa-Bharati, 1925. 157 p.
Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay etc.: Asia, 1961. IX, 387 p.

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

Understanding of India's History in Social Philosophy of Rabindranath Tagore

Based on analysis of philosophical works by Rabindranath Tagore, the article presents a reconstruction of his understanding of meanings and processes of India's history. Tagore's approach to native history is determined his striving for discovery of its real content in juxtaposition with other countries and civilizations. Anthropologically, the key historiosophical idea by Tagore is an idea of human freedom embodied in history of civilizations in many aspects, therefore, he understands history as an orientation for future. Tagore had created special philosophy of Indian history as history of her social life, spirit and culture. The general understanding of India's history by R. Tagore had united idea of 'Greater India' – ancient civilization with outstanding ability to integrate all peoples and to resolve conflicts, as well as ideas of striving to harmonic 'unity in diversity' in history as its goal and ideal, of political and economic evolution as the background. Cultural and spiritual life ground main heritage and perspective of development of India.

Keywords*: Rabindranath Tagore, The Bengal Renaissance, understanding of India's history, philosophy of history, social philosophy, meanings, civilization.*

Skorokhodova Tatiana Grigorievna, *Doctor of Philosophical science; PhD in Historical sciences, Penza State University, Professor, Department "Theory and Practice of Social Work", skorokhod71@mail.ru*

СОДЕРЖАНИЕ

Интеллектуальная история сегодня

Д.Г. Горин
Предпосылки идеи историзма в философии
Аврелия Августина и средневековой культуре…….. 5
А.Н. Фатенков
История как диктатура времени……. 20
А.В. Карабыков
«Простая речь истины»: проект философского языка на Западе XVII в.
Статья I. Путь к реальной письменности……..... …… 32
К.А. Ильина
Новые профессора для российских университетов
воспитание филологов-классиков в 1830-е годы …….. 49
С.В. Рыбаков
Полемический поединок на «открытом поле исторических фактов»…….. 65
Т.Г. Скороходова
Понимание истории Индии в социальной философии Рабиндраната Тагора……. 83

История исторического знания

Е.Г. Маргарян
Из истории французских эллинистических исследований…… 102
Н.В. Ростиславлева
Размышления об истории Германии В.И. Герье: мотивация исследователя…….. 118
И.Р. Чикалова
Павел Григорьевич Мижуев в коммуникативном пространстве Н.И. Кареева 128
А.В. Шехорина
Формы презентации исторического знания в творчестве Л.П. Карсавина…….. 138
Т.Ф. Хайдаров
Осмысление «Черной смерти» и крупных эпидемических вспышек чумы
в современной западной историографии…… 149

История, память, идентичность

Н.Ю. Гребенников
Образ татар и самосознание книжников Северо-Восточной Руси
периода правления Ивана III…… 159
К.Ю. Ерусалимский
Картографируя границу между Московией и Русью: репрезентации
«московского народа» в европейской картографии и топонимике XVI–XVII вв.. 175
Е.Ю. Ванина
Мусульмане доколониальной Индии
исторические нарративы и самоидентификация…… 189
И.М. Басов
От народа к гражданству: проблема интерпретации
польского исторического нарратива в XVIII – XIX веках……..…….. 203
Г.Ю. Артюх, Е.А.Чиглинцев, Д.В. Шмелев
Античность и ее наследие в интеллектуальной и политической
самоидентификации узника острова Святой Елены..... 214

М.В. Кирчанов
Историческая политика памяти в Иране, 1925–1979. «Воображение» прошлого
и «изобретение» истории как форма «изобретения традиций»…….. 229
А.В. Гордон
Маршруты идентичности в китайской диаспоре Франции…….. 243

В пространстве культурной истории

Н.Д. Клёнышева
Последний поцелуй в римской погребальной практике…….. 260
О.Л. Акопян
Астролого-астрономический сборник начала XVI века
из библиотеки Томского университета……..... 276
А.В. Якуб
Государство, общество и филателия в раннесоветской действительности,
или Как боролись с почтовой фальшью и фантастикой…..... 293

Приглашение к дискуссии

С.А. Еремеева
Новая история слова / новое слово в истории: forensic……..... 311

История через личность

М.В. Медоваров
А.Ф. Филиппов «Честные и благородные люди» в русской церкви XV–XVI вв.
особенности самоидентификации.....…….. 324
И.В. Воронцова
Протоиерей Михаил Чельцов
в годы участия в церковно-реформаторском движении…….. 340
Е.А. Анохина, О.В. Томашевич
«Вы подготовили меня на Голенищевскую коллекцию»
Т.Н. Бороздина – ученица проф. Б.А. Тураева…….. 357
Е.В. Аброськина
«Я не строила иллюзий на будущее»:
путь женщины-ученого в эпоху больших перемен
(по материалам воспоминаний Н.Д Флиттнер……..……..... 373
Е.С. Данилов
Московский этап карьеры Николая Николаевича Пикуса…….. 390

Читая книги…

А.С. Ищенко
«Страсти по Владимиру», или о том,
кому принадлежит «киево-русское наследие»…….. 404
В.А. Болдин, Б.Н. Карипов, А.Б. Страхов
«Приверженцы идеи сохранения исторических начал
общества и государства…». Личность и история русского хранительства..... 412
Е.Е. Михайлова
Диалог культур Запада и Востока
в рецепции петербургского мыслителя рубежа XIX–XX вв. В.И. Ламанского..... 418

CONTENTS……..... 427