

Чаадаевская парадигма в интеллектуальном поиске Бенгальского Возрождения¹

Скороходова Татьяна Григорьевна,

доктор философских наук,

кандидат исторических наук, профессор,

профессор кафедры «Социально-гуманитарные дисциплины»

Пензенского государственного университета,

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

ORCID: 0000-0001-6481-2567

skorokhod71@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается феномен сходства смысла и содержания интеллектуального поиска восточных мыслителей Нового времени с социально-философской мыслью П.Я. Чаадаева. На основе сопоставления его трудов с текстами мыслителей Индии Нового времени автор обосновывает методологическую ценность наследия Чаадаева для востоковедения. В «Философических письмах» и других текстах Чаадаева создана парадигма мышления, которая обнаруживается и в разных культурных ареалах Востока при встрече традиционных обществ с Западом и начале модернизации, и потому она может служить моделью сопоставления. Чаадаевская парадигма вырастает из особенностей мышления в пространстве общества, вовлечённого во взаимодействие с Западом: религиозности, соотнесённости с Другим и понимания его в диалоге; критического настроя в отношении состояния своего общества.

Строгое стремление к истине, которойверяютсялюбыеидеиисуждения, – первый принцип, по которому очевидно присутствие этой парадигмы. Принцип универсальности духовного и социального мира лежит в основе подхода П. Чаадаева; благодаря этому национальное (Свое – страна, народ, традиции, культура) рассматривается как одна из особых частей всеобщего целого – человечества. Ставится вопрос об основаниях отличий инаковых обществ. Основаниями являются создаваемые развитием народов в истории духовные и культурные традиции, помогающие объяснять состояние и особенности Своего и прогнозировать перспективы. Способ постановки проблемы представляет собой соотнесение Своего с Другим,

¹ Статья представляет собой развёрнутую версию доклада на II Международной научно-практической конференции «Азиатские философии: история, методология, межкультурный подход» (28.10.2024 – 30.10.2024, Москва, Институт философии РАН). Тезисы были опубликованы и доступны онлайн: https://iphras.ru/uplfile/orient/asian_philosophies_confs/2024_10_28_30/rus/APH2024_book_rus.pdf

«нашего» и «универсального» в контексте дихотомии «Восток – Запад». При соотнесении задаются особые «чаадаевские» вопросы и поднимаются темы, открывающие критическое познание Своего. В парадигме присутствуют два уровня философствования – религиозный и социальный. Духовная традиция задаёт религиозно-философскую основу размышлений. Социальное философствование направляется пониманием и интерпретацией Своего – традиции, истории, народа, его развития во времени и современного состояния. В самопознании создаётся образ Своего (общества, цивилизации) с его достоинствами и недостатками, ценностями и идеалами, ролью и местом в истории, и определяются перспективы будущего.

Ключевые слова: П.Я. Чаадаев, парадигма социально-философского мышления, интеллектуальная история, Восток – Запад, понимание Другого, интерпретация Своего, восточные философии, индийская философия Нового времени, Бенгальское Возрождение.

Tchaadaev's Paradigm in the Intellectual Search for the Bengali Renaissance

Tatiana Skorokhodova,

Dr. Sc (Philosophy); Cand. Sc. (History), Professor

Professor, Department of Social Sciences and Humanities,

Penza State University,

40, Krasnaya Str., Penza, 440026, Russian Federation

ORCID: 0000-0001-6481-2567

skorokhod71@mail.ru

Abstract

The phenomenon of resemblance between the meaning and content of the intellectual search by Modern Eastern thinkers and Pyotr Tchaadaev's social-philosophical thought is considered in the article. Based on a juxtaposition of his works and Modern Indian thinkers, the author substantiates the methodological value of Tchaadaev's heritage for Oriental studies. The thinking paradigm had been created in *Lettres Philosophique* and other texts by Tchaadaev; it was founded in different cultural areas of the East in the beginning of Modernization and the meeting of traditional societies with the West and, therefore, it could serve as the model of juxtaposition. Tchaadaev's Paradigm originates from the thinking features in the space of society that involves interaction with the West: religiosity, correlation and understanding of the Other in dialogue, a critical attitude towards society's condition. The first principle to indicate the paradigm is the strict adherence to principles of truth in verifying all ideas and judgments. The base of Tchaadaev's philosophical approach is the principle of universality (catholicity) of the spiritual and social world; and because of this, the national (the Own – country, tradition, people, culture) is considered as one special part of a universal whole – humanity, and the question of foundational differences between distinct societies is raised. The foundational questions include the spiritual and cultural traditions of peoples in their development in history that help

explain the present condition and features of the Own and to predict its future. The method of posing the problem is a correlation of the Own with the Other, 'our' with the 'universal', in an East – West context. 'Tchaadaev's questions' are asked and certain themes are raised to discover the critical cognition of the Own in the process of correlation. There are two levels of philosophizing in the paradigm. The first is religious, to ground the religious-philosophical foundation of thinking based on native tradition. The second level is social philosophizing based on understanding and interpretation of the Own, such as tradition, history, people, and their development in time and modern condition. The image of the Own is created in self-cognition with clearly outlined advantages and disadvantages, values and ideas, a role and a place in world history, and the perspectives of the future are defined.

Keywords: Pyotr Tchaadaev, social-philosophical paradigm, intellectual history, the East – the West, understanding of the Other, interpretation of the Own, Eastern philosophies, Modern Indian philosophy, the Bengali Renaissance.

Библиографическое описание для цитирования:

Скороходова Т.Г. Чаадаевская парадигма в интеллектуальном поиске Бенгальского Возрождения // Идеи и идеалы. – 2025. – Т. 17, № 3, ч. 2. – С. 315–333. – DOI: 10.17212/2075-0862-2025-17.3.2-315-333.

Skorokhodova T. Tchaadaev's Paradigm in the Intellectual Search for the Bengali Renaissance. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2025, vol. 17, iss. 3, pt. 2, pp. 315–333. DOI: 10.17212/2075-0862-2025-17.3.2-315-333.

Введение: о методологической ценности наследия П.Я. Чаадаева

В восточных философиях Нового времени, отмеченного широким и разнообразным вовлечением стран и цивилизаций в процесс модернизации традиционных обществ, довольно распространён феномен содержательного и смыслового параллелизма, особенно в сфере анализа собственного бытия и самопонимания в меняющемся мире. Сходство вопросов, тем и проблем, которые в XIX – начале XX века параллельно и независимо друг от друга поднимают интеллектуалы разных культурных ареалов, обнаруживается не только в восточных, но и в периферийных модернизирующейся Европе странах, испытывающих затруднения в отнесении своих обществ к культурной традиции Запада или Востока. Страной, где названное затруднение проявилось в философии наиболее рельефно, стала в XIX веке Россия; здесь появился философ, которого Г.С. Померанц назвал «первым человеком, заболевшим “беспочвенностью” России, её положением на перекрёстке великих культурных миров» [7, с. 216], – Пётр Яковлевич Чаадаев. Его социокультурное становление в атмосфере послепетровской Российской империи, чьи культурные элиты освоили на-

следие европейского Просвещения в условиях законсервированного крепостным правом традиционного социума, побудило мыслителя к поиску смысла бытия России в бытии человечества. На этом пути была выработана условная парадигма как модель обнаружения, постановки и решения религиозно-философских и социально-философских проблем.

Похожие – параллельные и/или более поздние по времени – поиски присутствуют в разных восточных философиях и наводят на размышления о содержательной переключке и возможности сравнения. Не менее интересным представляется вопрос о ценности наследия П.Я. Чаадаева как для востоковедения, так и для межкультурного подхода в современной философии.

Мысль о сходстве проблематики и парадигм мышления П.Я. Чаадаева и восточных интеллектуалов Нового времени возникает при погружении в их наследие, прежде всего в конкретные тексты. В российском востоковедении мысль эта появилась в 1980-х годах благодаря трудам Е.Б. Рашковского и В.Г. Хороса о П.Я. Чаадаеве [8, 10]. Е.Б. Рашковский специально подчеркнул, в частности, индологическую ценность изучения чаадаевского наследия и заметил, что «текстологически обоснованное сопоставление мировоззрений Чаадаева и Раммохана Рая напрашивается как бы само собою. Но это – тема особая, требующая многолетних и интенсивных усилий» [10, с. 141]. Более чем двадцатилетний опыт изучения истории и философии Бенгальского Возрождения от родоначальника эпохи, «Отца современной Индии» Раммохана Рая (1772–1833) до Рабиндраната Тагора (1861–1941), в чьем творчестве эпоха достигла высшего выражения и буквально адресовала себя новому XX веку, – этот опыт подтверждает сходство смысла и содержания интеллектуального поиска индийских мыслителей с трудами и наследием П.Я. Чаадаева. Опыт чтения текстов бенгальских мыслителей побудил к сопоставлению его мысли с трудами его индийского современника Раммохана Рая, к описанию феномена схождения философии Чаадаева с общественной мыслью эпохи. В Бенгалии XIX века обнаруживается не только личность, равная русскому философу по роли «возмутителя спокойствия» (А.Дж. Тойнби) и силе мышления, там есть и тексты, соположенные первому «Философическому письму» (1836) («О природе и важности исторических исследований» Кришномохана Банерджи) [3], задолго до аналогичного выступления Сурендронатха Банерджи [4], которое, по версии Е.Б. Рашковского, является таким «Историческим письмом» для Индии [8, с. 115–117]. В этих и других текстах отображается феномен условного «чаадаевского начала» в мышлении.

Подобный параллелизм в индийской и российской мысли подтверждает методологическую ценность чаадаевского наследия для востоковедного познания. Поскольку парадигма сложилась у Чаадаева на основе анализа

Своего (своей культуры и социума) в сравнительной перспективе («Запад – Россия – Восток»), она объективно и параллельно могла развёртываться и в странах Востока при соответствующих условиях (вовлечение в модернизационные процессы, колониальная и полуколониальная зависимость, контакты с Западом), с сохранением сравнительной перспективы «Запад – Восток», с поправкой на идентификацию с конкретной азиатской цивилизацией, причисляемой к общему ареалу Востока. Ценность наследия Чаадаева заключена в становлении в «Философических письмах» и других работах парадигмы философствования на перекрёстке культур, которая может служить в качестве модели сопоставления философских традиций в компаративистике, модели анализа восточной философии конкретного культурного ареала как по персоналиям, так и в целом, и потому может носить условное наименование чаадаевской парадигмы. Предполагается, что подобные парадигмы мышления возможно выявить в истории философий иных восточных модернизирующихся народов, при условии хорошей изученности их текстов. Работа с текстами открывает прекрасные возможности свежей интерпретации современной мысли Востока.

Чаадаевская парадигма в индийской философии Нового времени

По текстам П.Я. Чаадаева парадигма может быть описана как комплекс, объединяющий подход, принципы, способы постановки проблем и развёртывание мысли с целью понимания и проектирования будущего. Иллюстрацией присутствия парадигмы в восточной мысли послужит философская мысль Бенгальского Возрождения – национально-культурного ренессанса в самом передовом регионе Британской Индии.

Но прежде заметим типологическое сходство мыслителей, развивающих собственное видение страны и её состояния, носителей условного «чаадаевского начала», т. е., по сути, критического настроения. Роль, которую П.Я. Чаадаев сыграл в российском обществе 1830–1850-х годов, прекрасно характеризует термин «возмутитель спокойствия» (challenger) [21, р. 216] – человек, способный к творчеству и новаторству, преобразующему реальность и само социальное окружение [13, с. 250, 254–258], личность, бросающая вызов окружению, способная к критике реальности и выводящая общество из состояния инертности и стагнации. Таких фигур в истории и культуре достаточно, и им под силу создавать эпохи. В случае П.Я. Чаадаева это открытие эпохи интеллектуальной истории в постдекабристский период, формирование двух направлений мысли: западничества и славянофильства. В Индии вызов ортодоксии и традиционности общества, оказавшегося в колониальной зависимости, бросил Раммохан Рай, однако и его младшие современники – реформаторы, просветители и обществен-

ные деятели — активно противостояли косности традиций и новым формам экономической и политической зависимости.

Столь же продуктивно отнесение П.Я. Чаадаева к кросс-культурным мыслителям, сформировавшимся на перекрёстке собственной культурной традиции и пришедшего с Запада (из Европы) знания и выстроившим диалог культур и духовных традиций в собственном сознании. Такие мыслители отличаются склонностью к нестандартному мышлению и творческим решениям через синтез. Размышляя о Своем (Чаадаев — о России) в соотношении с Другим (Европой), мыслитель осознанно отвечает за свои нелицеприятные для общества размышления. Чаадаев соотносил с Западом Россию, которая «этнически, лингвистически и культурно сродни народам Европы и связана с Западной цивилизацией, но в плане социально-организационном — внезападна во многих отношениях, в том числе континентальном» [9, с. 133]. Большинство бенгальских мыслителей безусловно кросс-культурно социализированы (многие имеют двойное — традиционное и европейское — образование) и настроены; все фундаментально связаны с Индией как частью Востока и интеллектуально сформировались в городских пространствах Бенгалии, в первую очередь в Калькутте — месте встречи культур Востока и Запада, в условиях открытости Европе и другим культурам. В невозможности «заболеть беспочвенностью» своей страны — отличие бенгальских кросс-культурных интеллектуалов от Чаадаева.

Не менее продуктивно отнести П.Я. Чаадаева к «проблематичным мыслителям» по терминологии М. Бубера: они являются в переломные эпохи «бездомности» и, остро чувствуя собственное одиночество, воспринимают как кризис ситуацию в бытии человека и общества и начинают вырабатывать новый образ мира [5, с. 210–219]. Бубер называет их авторами «философии кризиса». Бенгальские современники П.Я. Чаадаева — Раммохан Рай, затем Кришномохан Банерджи — делают личный духовный выбор в ситуации непонимания и отторжения традиционным окружением и становятся основоположниками критического восприятия ситуации соприкосновения общества с модернизированными институтами и культурой Европы как кризиса и особого вопрошания о путях пробуждения и возрождения социума.

Происхождение парадигмы обусловлено специфическими характеристиками мышления интеллектуала, сформировавшегося в сложном контексте; ядром контекста является начало процесса модернизации традиционного общества, идущего разными темпами в разных странах. У Чаадаева мысль о «новом обществе», которое отлично от условно древнего, сочетает устойчивость и прогресс и движется вперёд в развитии в Европе — это мысль о динамическом становлении модернизированного Запада: «...при всех переворотах, испытанных новым обществом, оно не только не утра-

тило ничего в своей жизненности, но с каждым днём ещё растёт в силе, и с каждым днём в нём обнаруживаются новые возможности» [14, т. I, с. 403]. В Индии, поверхностно, но неуловимо вовлекаемой в процессы становления общества Modernity, бенгальские мыслители первыми осознают неизбежность и продуктивность именно этого пути в современность, несмотря на сопротивление традиционалистов. Раммохан Рай писал в 1831 году: «Я испытываю вдохновение при мысли, что в Европе усердно поощряется литература, широко распространяются знания, что почти в совершенном состоянии находится механика, ежедневно прогрессирует политика и в целом исполняются с образцовой точностью моральные обязанности, невзирая на искушения, свойственные состоянию высокой и роскошной изысканности, и что распространяется религия — даже на фоне скептицизма и фальшивой философии» [18, v. I, p. 236].

Более широким «промежуточным» внешним контекстом, в разных вариантах, оказывается контекст империй, будь то Российская империя с начатой государством модернизацией сверху и внутренними колониями или же — в случае Индии — Британская «морская» империя, открывавшая местному населению пути в современность. Наконец, самым широким внешним контекстом было само взаимодействие Востока и Запада в лице конкретных цивилизаций. Сложность контекста определяет мышление интеллектуала, пребывающего в пространстве общества, взаимодействующего с Западом.

Истоки описываемой парадигмы прослеживаются в личном культурном опыте мыслителей, обуславливающем четыре характеристики мышления. Первая — религиозность, проявленная в опыте и в соотнесённости мыслителя с духовной традицией своей цивилизации. У Чаадаева это христианская религиозность; его мысль задана укоренённой в Библии традицией философствования и «кафолической», т. е. вселенской ориентированностью теологии и практики обеих ветвей исторического христианства — православия и католицизма. Отчуждённость российского общества от процесса и результатов развития христианства в Европе для русского мыслителя — источник неизбежного личного страдания и стимул критики. Именно христианство оказывается мощным принципом обоснования возможности переутверждения российской традиции как европейской и открытия пути в современный мир Европы [14, т. I, с. 433–434], а не Востока, с которым Россия не идентична [14, т. I, с. 531]. В Бенгалии все, кто мыслит в отмеченной парадигме, — верующие, соотносящие себя с духовной традицией индуизма либо в его реформаторской версии («Брахмо Самадж»), либо в условной неоиндуистской, за небольшими исключениями (как К. Банерджи). В философских школах (*веданта*, *санкхья*, отчасти *йога*) укоренена метафизическая основа их размышлений.

Вторая характеристика – постоянная соотнесённость Своего с Другим и понимание Своего в диалоге с Другим. Для П.Я. Чаадаева, впрочем как и для восточных мыслителей, Другой – прежде всего Запад, который постигается и принимается в ходе реального пребывания там или после воображаемого путешествия благодаря европейскому образованию. Это духовная и культурная жизнь, идеи и институты, а также человеческий мир Другого. Реальное или воображаемое перемещение на Запад и понимание Другого отличает всех носителей этой парадигмы в Бенгалии [11, с. 107–159]. Соотнесённость эта побуждает Чаадаева порою становиться на позицию Другого, дабы понять Россию, в частности «понять коренную причину, побуждающую эту огромную империю выходить за пределы своих границ и заставляющую её болезненно напирать на остальной мир» [15, с. 269]. Смена ракурса подобным образом, «двойное зрение» (Г. Иванов) по отношению к Своему отличает и бенгальцев, понимающих справедливость внешней критики: «Четыре года проживания на удивительном Западе заставило только лучше понять Индию» [22, в. IV, р. 308].

Третья характеристика – историзм как фундаментальный принцип мышлений о духовном и социальном мире Своего общества. Континуум «прошлое – настоящее – будущее» задаёт осмысление состояния общества в динамике, объяснение реальности обращением к истории и выяснение перспектив развития в контексте всемирной истории человечества. Чаадаев хорошо известен как создатель историософии [6, с. 20–22], и его историзм – линейно-векторный, с библейскими истоками, европейский и рационалистический [10, с. 127–140]. На этом фоне факт, что бенгальские интеллектуалы выработали новое историческое сознание и освоили позаимствованный у Европы принцип историзма, выглядит мировоззренческой революцией для традиционного общества Индии, веками равнодушного к своей истории и историописанию, склонного к циклическому восприятию земного и космического времени. Неудивительно, что индийским аналогом чаадаевского первого «Философического письма» (далее – 1ФП) стала лекция К. Банерджи «О природе и важности исторических исследований», в которой молодой учёный объяснял пользу изучения истории [17, р. 1–23].

Наконец, четвёртая характеристика мышления в чаадаевской парадигме – критический настрой интеллектуала, анализирующего свою цивилизацию во всех её измерениях. Он исходит из интенции открытия правды: «Не будем прибавлять к остальным нашим бедам ещё и ложного представления о самих себе, не будем стремиться жить жизнью только духовной, научимся благоразумно жить в данной действительности» [14, т. I, с. 324]. Этот смысл с редкостным постоянством повторяется в философии и публицистике бенгальцев, начиная от Раммохана Рая. Уже в начале XX века

посреди религиозно-националистических фантазий индийцев его снова восстанавливает Рабиндранат Тагор: «Не самообман ли думать, что Мать-Индия восседает на неприступной вершине Гималаев и наигрывает томную мелодию на своей вине! Нет, она сидит на берегу затянутого тиной деревенского пруда с больным, измученным лихорадкой младенцем на коленях и в отчаянии глядит на пустой амбар, зная, что ей нечем накормить ребёнка» [12, т. XI, с. 109]. Это желание объективного знания, очищенного от мифологизаций, идеологизаций, иллюзий и тому подобных изъянов, подводит к основанию, заложенному в подходе, — к истине.

Основание парадигмы: подход

Истина в чаадаевской парадигме присутствует во всех её компонентах и измерениях: от интенции мыслителя до итогов размышлений, от основ подхода до векторов мышления. Стремление к истине в мыслях и делах, любовь к истине — альфа и омега философии Чаадаева [14, т. I, с. 348, 523–524]. Её метафизический источник, как бы ни был он назван — Бог (у Чаадаева) или высшая реальность разных религиозно-философских традиций — служит императивом мышления о любых предметах; духовной реальности, социальной жизни, истории народов и цивилизаций. Знаменитое высказывание Чаадаева в «Апологии сумасшедшего» обозначило качественные начала философствования в интеллектуальном пространстве цивилизации, ставшей местом встречи культур Запада и Востока: «Больше, чем кто-либо из Вас, поверьте, я люблю свою страну, желаю ей славы, умею ценить высокие качества своего народа... Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклонённой головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит её; я думаю, что время слепых влюблённостей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» [14, т. I, с. 533]. Здесь указаны и препятствия, затрудняющие свободный и непредвзятый философский поиск, — полагание Своего превосходящим всё остальное, страх перед критикой, подмена действительного желаемым, склонность к самовозвеличению и в перспективе прекращение рефлексии как таковой. Суть подхода — не игнорировать при осмыслении реальности негативное, дурное и низкое и не возвеличивать позитивного и высокого из особой приязни к Своему; видеть Своё, равно как и Другое, во всей полноте разнообразных качеств, понимать суть и высказывать это знание в любой форме, без оглядки на реакцию окружения. Так поступал П.Я. Чаадаев, который, по его собственным словам, «никогда не думал о публике» и отстаивал мысли, готовый буквально их «подписать кровью» [15, с. 389, 393]. В Бенгалии так же полагался на истину Раммохан Рай, с первого трактата убеждённый в том, что «истина должна выявиться, даже

если это противоречит большинству людей» [19, в. IV, р. 957], и затем писал другие труды «без всякой оглядки на людей с предрассудками и изуверов, с надеждой на то, что люди здравомыслящие увидят их справедливым и критическим взором» [19, в. IV, р. 958].

«Проблематичность» ситуации, сложившейся в его обществе, побудила Чаадаева принять роль вестника «самых горьких истин» (*most bitter truth*, У.Т. Колридж), дабы найти из неё выход. В этих условиях не только социальная мысль, но и метафизика погружена в контекст кризисной ситуации своей страны, и поэтому Чаадаев в «Апологии сумасшедшего» ясно расставляет приоритеты: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть ещё нечто более прекрасное — это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создаёт мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создаёт духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не через родину, а через истину ведёт путь на небо» [14, т. I, с. 523–524]. В Бенгалии истина становится универсальным критерием оценки реальности и ключевой темой религиозного гуманизма эпохи. В начале XX века Р. Тагор убеждает соотечественников в необходимости глубокого постижения проблем реальности и понимания того, что истина «часто врывается, словно буря, ибо мы узнаём о ней по столкновению несовместимых противоречий» [12, т. XI, с. 171]. В романе «Гора» (1909) писатель проводит идею приоритета истины над обществом и личностью [12, т. V, с. 340], коль скоро последние стремятся к справедливости и добру.

Именно универсальность истины, её неподвластность частным измерениям времени и пространства выводит кросс-культурных мыслителей на принцип универсализма духовного и социального мира людей. Чаадаев поэтому строит свой подход на понимании Своего (страны, народа и т. д.) как части всеобщего целого — универсального человечества, состоящего из разных народов. В общей целостности действуют «великие семьи человечества» с «собственным своим существованием и своим личным интересом»; входя в мировое сознание, они вместе составляют «как бы Я собирательного человеческого существа» [14, т. I, с. 63, 398]. Более того, он видел тенденцию: «Все народы братаются и все местные и географические различия стираются» [14, т. II, с. 92], что указывает на имманентную природе человеческой способность «отождествлять себя с подобными нам существами» [14, т. I, с. 129; 363–364.] — по сути, понимать Другого. Почти одновременно с Чаадаевым в Бенгалии об универсализме духа и человечества говорит Раммохан Рай. В письме Талейрану (1832) он сравнивает человечество с большой семьёй: «...всё человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве

её разнообразных ветвей», отсюда их желание взаимодействия и понимания [19, р. 502].

Универсальность не исключает цивилизационного и исторического своеобразия и даже предполагает его; без него немислимы связи народов, их жизнь внутри общей «судьбы человеческого рода» [14, т. I, 129, 363–364]. Без присутствия других народов и цивилизаций невозможно осознание собственного, отличного от других облика, выяснение «особенностей нашей своеобразной цивилизации», её принадлежности к культурным ареалам – вплоть до «печального», как в случае с Россией, по мысли Чаадаева, отсутствия принадлежности к Западу и Востоку и связей с человеческими идеями в преемстве поколений и историей духа (1ФП) [14, т. I, 89, 323]. Постижением собственного своеобразия на фоне понимания Другого и открытием Своего занята и бенгальская общественная мысль Нового времени, с глубоким пониманием того, что «трудно смотреть на всё глазами другого, и это – проклятие рода человеческого. В этом коренится основание ненависти, зависти, ссор, борьбы» [23, в. III, р. 218], однако без этого невозможно понять и себя.

Выяснение особенностей собственной цивилизации требует поиска основ интерпретации, и Чаадаев предлагает видеть их в духовных и культурных традициях народов и в обусловленной ими истории цивилизации. «Все общества прошли через такие периоды, когда вырабатываются самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи. В этом и состоят необходимые общественные устои, – писал он в 1ФП о точке отсчёта формирующихся традиций, – это время, когда всего сильнее развиваются их (народов. – Т. С.) дарования, юность народов» [14, т. I, с. 324]. Идеи, сохраняясь в памяти, становятся национальной традицией [14, т. I, с. 325].

В обобщённом концепте традиции у Чаадаева прочитывается три уровня. *Религиозный* происходит из первоначального откровения высших истин человеку; о нём в 6ФП философ пишет как о «традиции первоначальных внушений Бога» (вариант «верховного разума») [14, т. I, с. 391, 383], данных разным народам древности и воспринятых с последующим сохранением в разных условиях жизни этих народов. *Нравственный* (моральный) уровень задаёт «нравственное развитие народов» (1ФП) и определённым образом воспитывает их из поколения в поколение, определяет фундаментальное понимание добра и зла [14, т. I, с. 325–326, 398]. Неоспорима его связь с религиозным уровнем традиции, как и с данным народу в откровении законом.

Социальный уровень традиции Чаадаев связывает с проекциями традиционных идей религиозного откровения и моральных правил в устроении земной жизни народов, их разумного существования в мире. Неудивитель-

но, что различие Востока и Запада у русского философа идёт по традиционному, по сути, разделению «самой природой разумного существования» их естественно сложившихся обществ. В «Апологии сумасшедшего» разность Востока и Запада описана как исходящая из развития человеческого ума, который сосредоточивается, углубляется и замыкается на самом себе на Востоке и «раскидывается вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями» на Западе [14, т. I, с. 529–530]. Отсюда в подходе Чаадаева интенция необходимости постижения собственной традиции для каждого народа, сознающего проблемы настоящего, и невозможности пребывания в прошлом, которое «уже миновало и, конечно, более не вернётся, но которое ещё живо для ленивых сердец, для низменных душ, никогда не угадывающих настоящего дня, а вечно пребывающих в прошлом» [14, т. I, с. 415]. Интенция становится императивом для мыслителей, устремлённых в будущее.

Во всей полноте и разнообразии этот поиск основ интерпретации Своего явлен в бенгальской мысли XIX – начала XX века. Раммохан Рай, формируя индийскую религиозно-философскую мысль своей эпохи, определяет истоки традиции Индии в Откровении Вед и заявляет ранние Упанишады в качестве квинтэссенции возвышенного этического монотеизма – веры в Бога (Брахман как универсальное первоначало и Творец), разрабатывает мысль о веданте как ведущей философской школе, делая её фундаментом новой религиозной философии. Позже эту линию подхватывает религиозный реформатор Дебендранатх Тагор (1817–1905), подчёркивая откровение Бога в человеческой душе, испытанное древними ведийскими *риши* и подлежащее обновлению ради духовного возрождения соотечественников. Исследовать истоки и разнообразие культурных традиций и народов Индии призывают К. Банерджи [3, с. 179, 182–183], Сурендронатх Банерджи [4, 149–150], Бонкимчондро Чоттопадхай [16], а другие отвечают на этот призыв, анализируя истоки цивилизации – как Раджендролал Митро, Ромешчондро Дотто и др. На другом уровне анализа традиции развёртывается постижение её морального содержания, особенно в контексте понимания состояния общества как кризисного, с отчётливо выраженным измерением *упадка морали*. Начиная с Раммохана Рая, озабочившегося выявлением этического содержания священных текстов и критикой моральных изъянов современных индуистов, в бенгальской общественной мысли развёртывается поиск этики в традиционных текстах.

Проекции духовной традиции в общественную жизнь Индии, осмысливавшиеся бенгальскими интеллектуалами, легли в основу развития прежде отсутствовавшей в индийской философии *социальной мысли*. В частности, по мнению Вивекананды, духовная традиция во всей её полноте обусловила предрасположенность Индии к покою, глубокому размышле-

нию, погружённость во внутреннюю суть и познание «я», в отречение от мира и жажду вечного блаженства [23, v. IV, p. 402]. Отсюда же склонность пренебрегать обустройством социальной жизни и страданиями людей, и потому Индии «настоятельно требуется урегулирование социальной организации», исходя из собственной природы, вместе с усвоением опыта Запада [23, v. IV, p. 347]. В 1912 году Р. Тагор, подчёркивая, что за всеми благими достижениями в жизни общества «должна быть скрывающаяся за ним духовная сила» [21, p. 161], связал «недостаток прогресса в наших мирских делах» с попытками утешить себя разговорами о беспримерной духовности и богобоязненности индийцев [21, p. 171]. В социальной критике бенгальцев – удивительное множество высказываний об Индии, поразительно, порой текстуально, совпадающих с аналитикой Чаадаева о России.

Познание истории цивилизации в подходе Чаадаева выглядит как продолжение постижения традиции, с одной стороны, и как объяснение современного состояния спецификой эволюции во времени – с другой. В 8ФП он настаивает на значении философского постижения истории, постижения её смысла и заявляет максимум: «Протекшее определяет будущее; таков закон жизни. Отказаться от своего прошлого значит лишиться себя будущего» [14, т. I, с. 437]. При всех стремлениях Чаадаева религиозно и провиденциально осознавать историю человечества, намерение понимать историю каждой «великой семьи человечества» феноменологически, отпаваясь от их осознания себя «как бы выделенными из остальной части человеческого рода, имеющими собственное существование, свой личный интерес внутри мирового сознания», *Я* собирательного человеческого существа (*de l'être human collectif*) [14, т. I, с. 398], – это намерение постулирует внимание к целостному историческому пути каждого народа, независимо от его масштаба – будь то «крупные личности человечества» (*le'grandes personnalite's humaines*) или «мельчайшие» [14, т. I, с. 398].

В свете исключительной важности истории народа и цивилизации в чаадаевском подходе оказывается понятным не ослабевавшее свыше века внимание интеллектуалов Бенгальского Возрождения к истории Индии, особенно в свете цивилизационной специфики субконтинента, с древности до начала XIX века отличавшегося равнодушием к собственной истории и фиксации исторических событий [1, с. 9; 2]. Поэтому почти одновременно с 1ФП Чаадаева звучит императив Кришномохана Банерджи: изучать историю разных народов и собственную, чтобы извлечь полезный опыт и научиться «управлять политикой своей страны» [17, p. 18, 21]. Перичанд Митро заявляет о *наличии* истории у Индии, в пике утверждениям европейцев о её отсутствии, и о её отображении в богатой индусской литературе [17, p. 131–133]. Затем Сурендронатх Банерджи, повторяя императив о пользе историописания, треть своей лекции «Изучение ин-

дийской истории» отводит доказательству гипотезы о наличии у индусов историописания [4, с. 145–146], а его современники погружаются в реконструкцию истории древности. На рубеже веков появляются первые попытки создать философию истории Индии у Вивекананды, и позже у Рабиндраната Тагора.

Подход, сочетающий универсальное и национально-культурное в постижении Себя и Своего, у Чаадаева формирует способ постановки проблем – будь то онтологических, связанных с бытием страны в мире и народа в истории и современности, или же эпистемологических, вызванных потребностью понимания человека, общества, культуры, истории изнутри «индийского» и шире – «восточного» контекста культуры.

Способ постановки проблем и уровни философствования

У Чаадаева исходным пунктом постановки проблемы оказывается восприятие реальности в целом (и её конкретных проявлений и уровней) как неблагоприятной и/или неприглядной и фиксация её характерных черт. Всем памятна констатация «печального положения вещей» и «вредной» для человека атмосферы российского общества, непрочности и текучести его бытия, за которыми присутствуют некие внутренние причины [14, т. I, 320, 323–324] в 1ФП. Но Чаадаев примерно то же «бессилие и печальное состояние» называет в 6ФП среди проблем восточных обществ Китая и Индии [14, т. I, с. 403–404]. Самое существенное для нашей темы в том, что в Индии бенгальцы говорят совершенно аналогичные вещи о самих себе, считая себя лишёнными «общих благ общества», «утешения и счастья» и ввергнутыми в страдание и упадок [19, в. I, р. 1, 35, 37, 45, 116]. Созерцание ситуации как кризиса, фиксация доминирования негативных черт и явлений вместе с их неблагоприятными последствиями побуждает ставить вопросы онтологического плана, и не только о причинах, но и о подлинном содержании собственного бытия, его «обычном» существовании в соотношении с себе подобными (мы и Другие) и о перспективе будущего.

Чаадаев соотносит Россию и с Европой, и с Востоком, пытается определить характер её цивилизации «по идеям и климату, истории и общественной жизни» [14, т. I, с. 323, 528, 531]. Главным инструментом понимания выступает сравнение с Европой (Западом); перспективы выхода из кризиса Чаадаев уверенно связывает с деятельностью Петра I и Александра I, начавших путь в современный мир через преодоление изоляции от Запада; и путь этот должно продолжать.

Принадлежащая Востоку Индия понимается бенгальцами как древняя и славная своими достижениями и культурой страна, которая пришла в современную эпоху в состоянии духовного и социального упадка, очевидном при сравнении с динамически развивающимся Западом. В частности, Сва-

ми Вивекананда в поиске причин упадка Индии называет власть обычая и закрытость: «единственной крупной причиной нашего упадка (downfall) и вырождения Индии явилось воздвижение стены обычая – чьим фундаментом была ненависть к другим – вокруг нации, и настоящей целью этой стены в древние времена было охранить индусов от контактов с окружающими буддийскими нациями. <...> Этот неизбежный результат – подтверждение морального закона, гласящего, что никто не может ненавидеть других, не вырождаясь сам. <...> Мы – живой урок попрашки закона, который наши предки впервые открыли и распространили» [23, в. III, р. 365].

Онтологические проблемы, в силу их связи с *развитием* в пространстве и времени, ставятся с явной или неочевидной практической целью: если уж не найти действенные средства их решения, то как минимум обозначить *путь*, направление действия. Такое развитие – «прогресс человеческого ума, движение к совершенству» – Чаадаев видит в истории всех народов, понимая, что на этом пути есть и остановки, и движение вспять [14, т. I, с. 407]. Философ задаётся вопросом о причинах остановки в развитии народов Азии в настоящее время: «Ответ прост: причина в том, что прогресс человеческой природы отнюдь не безграничен, как это воображают, есть предел, которого ему не переступить» [14, т. I, с. 408]. Его пессимизм по поводу возобновления прогресса в странах Азии уравнивается оптимизмом в отношении перспектив развития России: они заданы её бытием в ареале христианской Европы, хотя и на её востоке. Все предлагаемые Чаадаевым средства развития в диапазоне от создания некоего подобия собственной духовной традиции и нового нравственного воспитания общества [14, т. II, с. 96–99] и до отождествления с Европой (7ФП) [14, т. I, с. 198, 433] укладываются в парадигму встраивания в современный мир.

Индийские современники Чаадаева, критикуя отставание и зависимость собственной страны, не только разрабатывают собственное видение перспектив движения в будущее и говорят о возрождении общества, не только теоретически создают проект духовного, социального, культурного и политического ренессанса, но и являются инициаторами реформ, развития образования и наук, освоения современных институтов и моделей деятельности, импортированных в Индию с Запада. Оптимизм бенгальцев простирается гораздо дальше оптимизма Чаадаева, который считал, что Россия способна дать некий урок отдалённым потомкам [14, т. I, с. 330]. Почитая достижения духа и культуры родной страны, они мыслят Индию играющей в будущем важную роль для Запада и всего человечества. Кешобчондро Сен одним из первых заговорил о взаимном влиянии и обучении друг у друга Востока и Запада: «...азиаты будут смиренно сидеть у ног Европы и отдавать дань национальной благодарности. Но Европа также должна поучиться у Азии. <...> Я уверен, что есть некоторые уро-

ки, которые Запад может усвоить от Востока. <...> Всё, что есть истинного и великого на Востоке, вы обязаны принять» [20, р. 537]. У Вивекананды идея миссии каждого народа в человечестве на примере Индии оказывается миссией обучения её религии и духовному наследию, чтобы спасти мир от угроз разрушения, жестокости войн и материализма, нести новую жизнь и новую энергию другим нациям [23, в. III, р. 148, 154, 317].

Постановка вопросов эпистемологического плана в контексте восприятия проблем человека, общества и культуры у Чаадаева также задана сравнительно-диалогической перспективой. Универсальное постигается через обнаружение общего в разных цивилизациях; присутствие достоинств у Другого ставит вопрос о Своем и открывает рассмотрение и критику найденного явления и его содержания. Знаменитые чаадаевские вопрошания («где наши мудрецы, наши мыслители?», «а что вы видите у нас?» и т. п. [14, т. I, с. 329, 327]) – это стимулы понимания и выработки собственных ответов в диалоге. Множество вопросов, аналогичных чаадаевским по содержанию, и ответов на них обнаруживается и на всех уровнях философствования и во всех сферах интеллектуального творчества бенгальцев.

Заключение

Описанная в статье чаадаевская парадигма открывает нетривиальную методологическую перспективу исследования как истории философии Нового времени в незападных странах, так и современной межкультурной философии. Появлением кросс-культурного мыслителя в незападных странах начинается период создания новых версий индигенных философских традиций (как неоведанты в Индии), как и выработки новых для страны ветвей философского знания (в нашем примере – развитие этики и социальной мысли). Новые и обновлённые теории и учения появляются благодаря становлению парадигмы, которая происходит из условной встречи местной и западной интеллектуальных традиций в сознании мыслителя. Чаадаевская парадигма позволяет не отказываться от наследия родной традиции и её культурного контекста, без страха осваивать, понимать и вести диалог с инокультурными философиями, критически осваивать как Свое, так и Другое, не умаляя и не преувеличивая их, и руководствоваться императивом следования истине, которая превыше любых идей и теорий, принимаемых за уникальные и превосходящие все иные. По сути, парадигма, выработанная в текстах Чаадаева, – это модель диалогического философствования, в которой каждое сообщество и философия имеют собственный неповторимый голос, являющийся частью общечеловеческого оркестра, исполняющего вселенскую симфонию мысли.

Литература

1. Алаев А.Б. Индусское отношение ко времени и к исторической памяти (к вопросу о специфике индийской цивилизации) // Вестник Института востоковедения РАН. – 2018. – № 6. – С. 31–40.
2. Алаев А.Б. Историография истории Индии. – М.: Ин-т востоковедения РАН, 2013. – 470 с.
3. Банерджи Кришномохан. О природе и важности исторических исследований / пер. с англ. Т.Г. Скороходовой; под ред. А.А. Нейвирт // Вопросы философии. – 2024. – № 3. – С. 173–184. – DOI: 10.21146/0042-8744-2024-3-162-184.
4. Банерджи Сурендронатх. Исследование индийской истории / пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. – 2012. – № 9. – С. 144–156.
5. Бубер М. Два образа веры. – М.: АСТ, 1999. – 592 с.
6. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Очерк русской философии истории // Русская историософия: антология. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 5–108.
7. Померанц Г.С. Выход из транса. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: РОССПЭН, 2010. – 583 с.
8. Рашковский Е.Б. К публикации письма П.Я. Чаадаева // Народы Азии и Африки. – 1986. – № 5. – С. 109–117.
9. Рашковский Е.Б. На оси времен: очерки философии истории. – М.: Прогресс–Традиция, 1999. – 208 с.
10. 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.
11. Скороходова Т.Г. Понимание Другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022. – 580 с.
12. Тагор Р. Собрание сочинений: в 12 т.: пер. с бенгал. и англ. – М.: Художественная литература, 1961–1965.
13. Тойнби А.Дж. Постижение истории: пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.
14. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. – М.: Наука, 1991.
15. Чаадаев П.Я. Сочинения / сост., подгот. текста и примеч. В.Ю. Проскуриной. – М.: Правда, 1989. – 655 с.
16. Чоттопадхай Бонкимчондро. Исследование индусской философии / пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 167–174.
17. Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century: Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. – Calcutta: Progressive Publishers, 1965. – LXVIII, 416 p.
18. Rammohun Roy R. The English Works. In 4 vols / Ed. by J.C. Ghose. – New Delhi: Cosmo, 1982. – 978 p.
19. Rammohun Roy R. Letter to Prince Talleyrand, the Minister for Foreign affairs, France // Collet S.D., Stead F.H. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli. – 3rd ed. – Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, 1962. – P. 501–504.

20. Sen K.C. Lectures in India. – Calcutta: Navavidhan Publishing Committee, 1954. – XI, 551 p.
21. Tagore R. Towards Universal Man. – Bombay, etc.: Asia, 1961. – IX, 387 p.
22. Toynbee A.J. Study of History. Vol. 3. – London: Oxford University Press, 1948. – 551 p.
23. Vivekananda S. Complete Works. In 9 vols. – Mayavati Memorial Edition. 12th ed. – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

References

1. Alaev L.B. Indusskoe otnoshenie ko vremeni i k istoricheskoi pamyati (k vo-
prosu o spetsifike indiiskoi tsivilizatsii) [Hindu Attitude to Time and Historical Memory
(To the Question of Peculiarities of the Indian Civilization)]. *Vestnik Instituta vostoko-
vedeniya RAN = Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*, 2018, no. 6, pp. 31–40.
(In Russian).
2. Alaev L.B. *Istoriografiya istorii Indii* [Historiography of history of India]. Moscow,
Institute of Oriental Studies RAS Publ., 2013. 470 p.
3. Banerjea Krishnamohun. O prirode i vazhnosti istoricheskikh issledovaniy [On the
Nature and Importance of Historical Studies]. Transl. from English by T.G. Skorokho-
dova. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 2024, no. 3, pp. 173–184. (In Russian).
4. Banerjee Surendranath. Issledovanie indiiskoi istorii [The Study of Indian His-
tory]. Transl. from English by T.G. Skorokhodova. *Voprosy filosofii = Russian Studies in
Philosophy*, 2012, no. 9, pp. 144–156. (In Russian).
5. Buber M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow, AST Publ., 1999. 592 p.
(In Russian).
6. Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Oчерk russkoi filosofii istorii [An Outline of
Russian Philosophy of History]. *Russkaya istoriosofiya: antologiya* [Russian Historiosophy.
An Anthology]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 5–108.
7. Pomerants G.S. *Vykhod iz transa* [Getting out from the Trance]. 2nd ed., rev. Mos-
cow, ROSSPEN Publ., 2010. 583 p.
8. Rashkovsky E.B. K publikatsii pis'ma P.Ya. Chaadaeva [To the publication of the
letter by P.Ya. Tchaadaev]. *Narody Azii i Afriki = Peoples of Asia and Africa*, 1986, no. 5,
pp. 109–117. (In Russian).
9. Rashkovsky E.B. *Na osi vremen: ocherki filosofii istorii* [On the Axe of Times. Essays
on Philosophy of History]. Moscow, Progress–Traditsiya Publ., 1999. 208 p.
10. Rashkovsky E.B., Khoros V.G. Problema «Zapad – Rossiya – Vostok» v filosof-
skom nasledii P. Ya. Chaadaeva [The Problem ‘the West – Russia – the East’ in Philo-
sophical Heritage of P.Ya. Tchaadaev]. *Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii*
[The West –the East. Studies. Translations. Publications]. Moscow, Nauka Publ., 1988,
pp. 110–142.
11. Skorokhodova T.G. *Ponimanie Drugogo i dialog v filosofii Bengal'skogo Vozrozhdeniya*
[Understanding of Other and Dialogue in Philosophy of the Bengali Renaissance].
St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2022. 580 p.

12. Tagor R. *Sobranie sochinenii*. V 12 t. [Collected Works. In. 12 vols]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1961–1965. (In Russian).
13. Toynbee A.J. *Postizhenie istorii* [Study of History]. Moscow, Progress Publ., 1991. 736 p. (In Russian).
14. Chaadaev P.Ya. *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma*. V 2 t. [Complete Works and Selected Letters. In 2 vols]. Moscow, Nauka Publ., 1991.
15. Chaadaev P.Ya. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Pravda Publ., 1989. 655 p.
16. Chattopadhyay Bankimchandra. Issledovanie indusskoi filosofii [The Study of Hindu Philosophy]. *Voprosy filosofii* = *Russian Studies in Philosophy*, 2016, no. 11, pp. 167–174. (In Russian).
17. Chattopadhyaya G., ed. *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century: Selected Documents*. Calcutta, Progressive Publishers, 1965. LXVIII, 416 p.
18. Rammohun Roy R. *The English Works*. In 4 vols. Ed. by J.C. Ghose. New Delhi, Cosmo, 1982. 978 p.
19. Rammohun Roy R. Letter to Prince Talleyrand, the Minister for Foreign affairs, France. Collet S.D., Stead F.H. *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*. Ed. by D.K. Biswas and R.Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta, Sadharan Brahmo Samaj, 1962, pp. 501–504.
20. Sen K.C. *Lectures in India*. Calcutta, Navavidhan Publishing Committee, 1954. XI, 551 p.
21. Tagore R. *Towards Universal Man*. Bombay etc., Asia Publ., 1961. IX, 387 p.
22. Toynbee A.J. *Study of History*. Vol. 3. London, Oxford University Press, 1948. 551 p.
23. Vivekananda S. *Complete Works*. In 9 vols. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

Статья поступила в редакцию 21.01.2025.

Статья прошла рецензирование 13. 02.2025.

The article was received on 21.01.2025.

The article was reviewed on 13.02.2025.