



«Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора¹

Т. Г. Скороходова

Пензенский государственный университет, г. Пенза, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6481-2567>, e-mail: skorokhod71@mail.ru

Резюме: на основе герменевтического анализа «Религии человека» Рабиндраната Тагора автор исследует философствование и философию индийского поэта, писателя и мыслителя. Феноменологически философствование Тагора описано как особое сочетание духовного опыта созерцания Бога, свободы как подхода и метода мышления и традиции как одного из источников мысли, а также способа подтверждения собственных идей мыслителя. Связав себя с традицией созерцания ведийских риши, поэт предлагает собственную философию (онтологию и антропологию). Философия религиозного гуманизма Тагора характеризуется как оригинальный синтез свободы мышления и индийских традиций неортодоксального мышления. Ключевое понятие его онтологии – *jīvan-devatā* («Господь жизни») – вечная Личность и Высший Человек, который является Творцом Вселенной и людей. Появление человека – поворотный пункт в эволюции Вселенной, поскольку он должен выразить истину и смысл жизни. Антропология Тагора далека от традиционного индийского понимания человека: помимо связи человеческой души с Брахманом (*jīvan-devatā*), человек как Его творение становится Его со-творцом в мире и жизни, главной фигурой эволюции, создателем цивилизации и творцом культуры. Человек понимается как свободное, устремленное в будущее существо. Тагор утверждает для Индии идею ценности человеческой свободы и достоинства.

Ключевые слова: Бенгальское Возрождение; внешняя свобода; внутренняя свобода; духовный опыт; индийская философия Нового времени; личность; Рабиндранат Тагор; религиозный гуманизм; творение; творчество; феномен человека

Для цитирования: Скороходова Т. Г. «Религия Человека»: духовный опыт, свобода и традиция в философии Рабиндраната Тагора. *Ориенталистика*. 2019;2(2):375–396. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-375-396.

¹ Статья представляет собой развернутую версию доклада на Сороковых Зографских чтениях «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», состоявшихся в Санкт-Петербурге 14–17 мая 2019 г.





“The Religion of Man”: Spiritual Experience, Freedom and Tradition in the Philosophy of Rabindranath Tagore

T. G. Skorokhodova

Penza State University, Penza, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6481-2567>, e-mail: skorokhod71@mail.ru

Abstract: the author offers a research of the philosophy of Indian poet, writer and thinker Rabindranath Tagore based on hermeneutical analysis of his book “The Religion of Man”. In terms of phenomenological approach the philosophy of the Indian thinker is described as a combination of spiritual experience in contemplation the Supreme Being, the freedom as a methodological approach, the tradition as the source of thought as well as the proof for the correctness of ideas, which is appropriate to Tagore. Having put himself within the tradition of Vedic *rishis*’ contemplation, the poet developed his own philosophy (ontology and anthropology). The philosophy of Tagore’s religious humanism can be described as a synthesis of freedom of thinking and various Indian unorthodox philosophical traditions. The key idea of Tagore’s ontology is the *jīvan-devatā* (‘the Lord of life’) the eternal Personality and Supreme Man, the Creator of the Universe and human beings. The phenomenon of a human being is the pivotal point in the development of the universe because he is considered there as an expression of the Truth and the Meaning of a life. The Tagore’s philosophy in this respect is far from the traditional Indian understanding of the phenomenon of a human being. Along with the teaching about the links of human soul to the Brahman (*jīvan-devatā*), the human as the result of Creation is being considered as His co-creator in the World and the Life, the main figure in evolution, the maker of Civilization and the Creator of culture. Man is understood as free, future-oriented and creative being. Tagore affirms for India the idea of value of human freedom, dignity and his earthly life not only for spiritual liberation (*mukti*), but for other people, society and culture.

Keywords: humanism, Indian, religious; philosophy, modern, Indian; Renaissance, Bengal; Tagore, Rabindranath; Tagore, Rabindranath, creation on; Tagore, Rabindranath, creativity on; Tagore, Rabindranath, experience, spiritual, on; Tagore, Rabindranath, freedom, on; Tagore, Rabindranath, human being, on; Tagore, Rabindranath, liberty, on; Tagore, Rabindranath, personality on

For citation: Skorokhodova T. G. “The Religion of Man”: Spiritual Experience, Freedom and Tradition in the Philosophy of Rabindranath Tagore. *Orientalistica*. 2019;2(2):375–396. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-375-396.

Введение

Философия поэта, писателя и общественного деятеля Рабиндраната Тагора (1861–1941) представляет собой самобытный феномен, поскольку не соответствует строгим критериям академической философии и не изложена в систематизированном виде. Одновременно она соотносима с индийскими аналогами европогенного термина «философия» –



анвикшики как постижение опыта или традиции и *даршана* как некоторое видение бытия. Еще при жизни поэт был признан как философ – и в своей стране, и в мире – в первую очередь благодаря философскому содержанию поэзии и целому ряду сочинений и выступлений (см.: [1; 2, с. 24; 3, с. 49–54]).

Самопонимание Р. Тагора было вполне определенным – он прежде всего считал себя поэтом и при случае подчеркивал: «...Я не ученый и не философ. И вряд ли... следует ожидать от меня плодов, собранных с обширного поля исследования, или богатств, которые предоставляет ум, поднаторевший в трудном деле добывания знания» [4, с. 76]. Однако его биограф К. Крипалани подчеркивал, что «он был поэтом в традиционном индийском смысле слова, *kavi* – провидец, посредник между человеческим и божественным» [5, с. 2]. С. Д. Серебряный отметил, что так называли себя легендарные творцы ведийских гимнов: «Философ – это человек, который пытается понять и объяснить мир всего лишь с помощью своих человеческих сил. Тагор же явно претендовал на нечто большее» [3, с. 53–54]. Но и в этом большем качестве творчества Р. Тагора философствование предстает как интегральная часть поэтического и прозаического постижения мира, часть откровения о нем, действительно как видение – *даршана* – мира.

С одной стороны, Р. Тагор – индийский философ, внесший достойный вклад в философию своей страны. Н. А. Канаева предложила «понимать под индийской философией совокупность теоретических учений о мире, человеке и различных формах его отношений с миром (познавательных, социальных, нравственных, эстетических и т.д.), разработывавшихся на территории Индии с V до н.э. и существующих сегодня» [6, с. 10]. И философствование Тагора существует в круге проблематики, вполне традиционной для Индии – он обсуждает соотношение Абсолюта (*Брахмана*) и человека/личности (*атмана*), бытие человека в мире, освобождение (*мукти*), внутреннюю жизнь человека и другие темы. Как индийский философ он продолжает и отстаивает восходящую к древности традицию неортодоксального мышления и аргументации в поддержку различающихся позиций в публичном пространстве, о которой пишет Амартья Сен: «Долгая традиция терпимости к сомнениям и несогласию внутри индуизма существует, восходя к древним Ведам, которые около трех с половиной тысячелетий тому назад оставляли место глубокому скептицизму» [7, с. 47] (см. также: [с. 3–33]). В русле этой неортодоксальности, обновленной его предшественниками – бенгальскими интеллектуалами Нового времени, – мыслил и Тагор, «подчеркивавший необходимость бдительной защиты этой традиции открытого сознания, чтобы помочь ей расцвести более полно», а также «роль освобождения и размышления в основании достойного общества» [7, с. 32]. Его философия так же диалогична, как



диалогично развертывание знания в Упанишадах или представление учения в классических даршанах.

С другой стороны, Р. Тагор достоин стоять в одном ряду с видными неклассическими философами Запада XX в., в частности с представителями философии жизни и религиозного экзистенциализма, – поскольку в центре его внимания непосредственное и целостное постижение жизни, проблемы существования человека в мире, свободы, соотносённости с Другим, творчества, жизни и смерти, эволюции человека в обществе и в истории, а также круг тем, разрабатываемых философией диалога. Это объясняется развертыванием его мысли в диалоге с Западом, его культурой и мыслью, и потому его философия являет собой подвижный синтез индийского и западного типов мышления. Синтез этот особенно очевиден в социально-политических текстах Тагора. В философии его можно считать одним из предтеч современной идеи сближения и синтеза идей и идеалов Востока и Запада, о которых заговорили уже во второй половине XX в.

В выступлениях Тагора – отдельных или объединённых и изданных в виде циклов («Садхана», «Личность», «Религия Человека», «Национализм» и др.) – характерное для философии теоретическое обобщение присутствует больше в содержании, нежели форме его представления. Сам же процесс развертывания мысли, раскрытия собственного опыта, интуиций, прозрений выражен явно и ярко, с добавлением метафор, примеров, апелляции к позициям возможных оппонентов. По форме его тексты являют собой философствование – размышление на метафизические, антропологические, этические, социальные, политические и культурно-эстетические темы, нередко в тесной связи с осмыслением проблем современной Тагору эпохи. Несмотря на ясно выраженные компоненты проповеди и медитативный характер многих циклов лекций, отмеченный ещё С. Радхакришнаном [1, с. 6], эти тексты мне видятся именно философскими по содержанию и смыслу.

Значимыми для исследования философии Тагора являются его лекции, прочитанные в мае 1930 г. в Манчестерском колледже Оксфордского университета, изданные отдельной книгой «Религия человека». В биографическом и мировоззренческом контексте это «наиболее развернутая «самоэкспликация» мировоззрения «позднего» Тагора» [3, с. 52]. Содержательно в этом цикле более или менее упорядоченно изложены его онтологические и антропологические воззрения, несмотря на оговорку, что «Религия человека вырастает в моем сознании как религиозный опыт, а не просто как философский предмет» [4, с. vii]. В лекциях действительно обобщается опыт религиозного постижения мира, испытанный в юности (и описанный с высоты прожитой жизни и мысли), однако термином «религия человека» названа философия.



«Религия человека» как представление религиозно-гуманистической философии Р. Тагора

«Религия человека» объединяет 14 лекций; условно их можно разделить на группы, первая из которых посвящена онтологическим основам человеческой жизни (лекции «Вселенная человека» и «Творческий дух»), вторая – описанию феномена человека и третья – измерениям его бытия: свободе, жизни в мире, обществе и истории. Кроме того, в лекциях представлена концепция религии в ее исторической эволюции в связи с эволюцией обществ, а также этические идеи Тагора. Особое место занимают лекции, где он описывает свой религиозный опыт («Видение» и «Человек моего сердца»); мне они видятся как своего рода герменевтический ключ к его философствованию и философским воззрениям.

Ключевой характеристикой мировоззрения и мысли Р. Тагора я считаю религиозный гуманизм. По определению С. Л. Франка, такой гуманизм ориентирован на объективные ценности и предполагает творчество и созидание культуры; в свою очередь, и культурное творчество «означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей» [8, с. 113, 144]. Религиозный гуманизм чужд абсолютизации человека и человеческого, но признает «ценность человека и мира как творений Божиих» (А. В. Мень) и, по мысли С. Франка, стремится сблизить человеческую жизнь со сверхчеловеческим и абсолютным началом, найти для нее вечную и универсальную опору (см.: [8, с. 233–234, 242–243]). Этой соотносительностью человека с Богом задана вся религиозная мысль Бенгальского Возрождения – эпохи национально-культурного ренессанса XIX – начала XX в. в самом развитом регионе Британской Индии (см.: [9–12]). Начало эпохи связывают с многогранной деятельностью реформатора и философа Раммохана Рая (1772–1833), основателя религиозно-реформаторского общества Брахмо Самадж. Рабиндранат, воспитанный в семье, сыгравшей выдающуюся роль в истории культуры, внук соратника Р. Рая Дароканатха Тагора и сын лидера Брахмо Самаджа Дебендронатха Тагора (1817–1905) (см.: [13]), воспринял эту мыслительную традицию, и его философию можно считать высшей точкой развития религиозно-философской мысли этой эпохи.

Ключом к пониманию философии Р. Тагора может стать определение его подхода и метода философствования на основе его собственных свидетельств. При этом надо делать поправку на то, что описание раннего опыта юности подвергается у писателя известной рационализации с высоты прожитых лет. В основании его подхода лежит идея свободы, данной человеку свыше, универсальной, имеющей множество измерений, неотъемлемой от его сути. В англоязычных текстах Тагора «свобода» передается двумя терминами: *freedom* – как физическая и внешняя – и *liberty* – как внутренняя свобода. В «Религии человека» понимание свободы широко и многоаспектно: это свобода (*freedom*) воли, духовной



жизни, свобода выбора, свобода социальная (отношений в обществе), свобода сознания, свобода как соотнесенность с Другим – человеком и людьми, свобода физическая – действий и поведения, и свобода духовная, свобода творчества и т.д. [4, с. 32–33, 39–40]. У Тагора присутствует и привычное «европогенное» различие свободы позитивной – для действия, творчества, развития и негативной – свободы от ограничений разного рода, природных и социальных. Особенно примечательно ее негативное понимание как свободы *от необходимости* – в частности природной, которая ограничивала бы существование человека, если бы вынуждала его продолжать развиваться физиологически в ущерб развитию ума и духа [4, с. 32–33]. Другое измерение свободы – свобода от социальных ограничений и коллективного давления, которое разрушает подлинные отношения и общение между людьми; об этом Тагор более подробно и настойчиво говорит в публицистике, критикуя традиционное общество Индии. Именно свобода задает ракурс рассмотрения онтологических, антропологических и социально-философских вопросов у Тагора.

Свободу Тагор называет и основанием своего религиозного опыта. Родившись в семье, придерживавшейся монотеистической религии, он поначалу был, по его словам, равнодушен к религии вообще: «это было противно моему темпераменту – я отказывался принять любое религиозное учение просто потому, что ему следуют люди из моего окружения, считая его истинным. Это была атмосфера свободы от господства любой веры, санкционированной авторитетом некоего писания или учением некоего организованного сообщества верующих» [4, с. 78]. Благодаря этому религиозное сознание и вера пришли как части истории жизни, «а не заимствования» [4, с. 76] и как следствие духовного роста и развития сознания.

Р. Тагор представляет свой метод познания реальности (в частности – «предмета религии») как движение от религиозного/духовного опыта видения бытия к его осознанию и описанию, которое неизбежно будет нестрогим и метафорическим. Этот метод можно было бы назвать интуитивистским, благо он укладывается в одну из тенденций неклассической западной философии XX в. (философия жизни А. Бергсона), однако сам Тагор считает его *традиционным* для Индии с ведийской древности: «Когда я оглядываюсь назад на те дни, мне кажется, что неосознанно я следовал пути моих ведийских предков и был вдохновлен тропическим небом, указывающим на неизмеримо Высшее» [4, с. 78].

Развитие своего интуитивного постижения мира Тагор представил в виде нескольких этапов: в детстве это было неустанное наблюдение за природой, сменой времен года, наполнявшее душу чувством близкого общения (*companionship*) [4, с. 78]. Затем пришло посвящение в брахманство, после которого размышление над мантрой гаятри (РВ III.10) неизменно вызывало «чувство чистого восхищения» бесконечным Существом, объединяющим «в одном потоке творения мой ум и внешний мир»



[4, с. 79]. Следующей вехой Тагор называет религиозный опыт прямого созерцания высшей реальности в восемнадцатилетнем возрасте², нашедшего поэтическое воплощение в стихотворении «Пробуждение потока» [14, т. II, с. 16]. В дальнейшем моменты духовного откровения повторяются как соприкосновение души с высшей реальностью: «Я с уверенностью чувствовал, что некое Существо, которое понимает меня и мой мир, ищет своего лучшего выражения во всех моих делах, объединяет их во всеобъемлющей индивидуальности...» [4, с. 82]. Именно этим духовным путем Тагор обрел свою «религию человека».

Связав себя с ведийской традицией созерцания, Тагор предлагает свою онтологию и антропологию, подкрепляя ее творческой интерпретацией священных текстов – Вед, Упанишад, Бхагавадгиты. Однако столь же востребованными в философствовании Тагора оказываются инорелигиозные тексты и учения – коль скоро они служат авторитетным подтверждением идей и построений мыслителя-поэта: тексты зороастризма, учение Будды, даосизм (Лао-цзы), библейские мотивы... По одной этой причине невозможно однозначно причислить Р. Тагора к плеяде современных мыслителей, продолжающих традицию мысли Упанишад³, – хотя он сам и признается, что эти тексты постоянно были для него источником вдохновения. Несмотря на преемственность с традицией, Тагор вполне самобытен в философии, поскольку, с одной стороны, мыслит независимо от наличных традиций и современных тенденций, а с другой – нетривиально синтезирует в своей философии важнейшие идеи значимых для него индийских и западных течений мысли и культуры. Прежде всего – это монотеизм и неоведантистская философия Брахмо Самаджа. Центральное место здесь занимают представления о Едином Боге, которого следует почитать не в ритуалах, но путем искренней любви и праведной жизни. Присутствует также влияние толкования Упанишад и веданты Раммоханом Раем, который вывел на первый план идею Бога как Творца Вселенной и человека; идей творчества человека в мире как Божьего дара, и критики адвайтизма и *майявады* у Дебендронатха Тагора (см.: [16, р. 74–75, 85, 99–100]). Р. Тагор пребывает в русле неоведанты в ее «брахмоистском» исполнении, поэтому еще на первых этапах творчества определяет свою позицию в отношении адвайты и майи: «Веданта, действительно, гораздо проще большинства теорий. Проблема творения и творца намного сложнее, чем это кажется с первого взгляда; но веданта, несомненно, упростила ее наполовину, совсем обойдя вопрос о творении. Существует только Брахма, а все мы существуем лишь в собственном воображении – удивительно, как могла

² Описание опыта приведено и в «Религии человека», и ранее – в «Воспоминаниях» [14, т. XII, с. 132–135].

³ Как это сделал, например, индийский исследователь С. П. Сингх (см.: [15, р. 17–65]).



в нашем сознании возникнуть подобная мысль» [14, т. XII, с. 221]. Помимо этого, общий поворот к проблеме человека как онтологической и социально-философской теме в мысли и культуре Бенгальского Ренессанса сыграл одну из главных ролей в становлении гуманизма Тагора.

Из иных влияний индийской культуры, о которых писатель сам говорит в «Религии человека», он отметил поэзию бенгальского вишнуизма и поэзию баулов. По его словам, в ней заключена «сильная тоска сердца по божественному в Человеке, а не в храмах, священных писаниях, образах и символах» [4, с. 97]. Из западных влияний в «Религии человека» особенно выражен векторный историзм как принцип мышления, благодаря которому Р. Тагор показывает динамику развития человека, религии, обществ. Современные эволюционные представления вместе с векторным историзмом позволяют ему представить антропологию, которая внедряет в индийскую мысль новую модель мышления о человеке – существе творящем, преодолевающем ограничения, развивающемся благодаря свободе и устремленности в будущее [4, с. 109–112].

Философия религиозного гуманизма, развертывающаяся на страницах «Религии человека», видится мне результатом синтеза свободы мышления и индийской традиции мысли. При этом свобода предполагает преодоление норм, шаблонов и стереотипов, мышление «поверх барьеров» (Б. Пастернак) и самостоятельный поиск истины, а также диалог с любыми культурами. Традиция же у Тагора выступает в нескольких ипостасях – как источник вдохновения (Упанишады, учение Будды и др.), как подтверждение собственных размышлений и озарений, а также как свидетельство «вписанности» его мысли в индийское духовное пространство. Особенностью отношения Тагора к традиции является *избирательность* – все интересующие его традиции, начиная от мысли Упанишад и завершая поэзией вишнуитов и баулов, появились в индийском социальном пространстве благодаря свободе мысли и противодействию ее любым ограничениям. Благодаря этому синтезу свободы и традиции В. Тагор выходит на универсальные, общечеловеческие смыслы в своей философии.

Бытие мира и человека – результат творения

Понимание бытия у Тагора возникает как результат его собственного религиозного опыта, о котором он говорит: «Я чувствую, что наконец-то обрел свою религию человека, в которой бесконечное становится ближе ко мне, так как нуждается в моей любви и сотрудничестве». Бесконечное, Верховный Сущий, Истина, Бог названы именем *jīvan-devatā* (бенг. *джибондебота*), что в буквальном переводе с бенгали значит «Божество жизни», а Тагор с бенгали на английский переводит как «Господь моей жизни» [4, с. 82–83]. Это ключевое понятие его онтологии, поскольку отражает и основание, и исток бытия – Бога, а также содержа-



ние и смысл бытия – отношения между Богом и человеком, всеобщие и одновременно глубоко личные, связанные с его жизнью и призванием (см.: [17, т. I, с. 628–629]). Джибондебота задает подход к осмыслению бытия – Бога, жизни, человека. Тагор соотносит его с Владыкой (Иша) Упанишад, которого он называет «Верховной душой», «Богом этой человеческой вселенной»; он охватывает собою весь мир и создает единство – и так свободно избранный термин подтверждается авторитетом Иша-упанишады (1) (*Iṣavyam idam sarvam*) [4, с. 10, 12].

«Идея человечности нашего Бога, или божественности Вечного человека, – главный предмет этой книги» [4, с. 5], – заявляет Тагор, ссылаясь на то, что эта идея была дана ему в сознании через прямое видение. Отсюда – убежденное отстаивание личного Бога в качестве истины, сути бытия и Творца. Данное ему в откровении поэт соотносит с общим для индийской мысли вопросом о характере Брахмана и уверенно становится на брахмоистскую точку зрения, эксплицированную у Раммохана Рая и Дебендронатха Тагора. Первый хотя и следовал веданте в интерпретации Шанкары, но трактовал Бога как Творца и Правителя Вселенной, с личными характеристиками – добротой и милосердием [18, т. I, с. 4, 69, 37]. Второй последовательно развивал теологию личного Бога и постоянно осмысливал отношения верующего с ним [16].

Р. Тагор не солидарен с адвайтистским видением отношений Абсолюта и мира/человека: он говорит о безличной идее как законе, доступном постижению логики, и как негативном измерении бесконечности – постоянном расширении времени и пространства [4, с. 101, 51]. Однако с позиции взаимоотношений человека и Бога адвайта абстрактна и лишена *человеческого измерения бытия*: «...Подобно тому, как физиология нашего возлюбленного не есть он сам, так и этот безличный закон – это не наш Бог, *Питримах питринам*, Отец, который – первый из всех отцов и матерей» [4, с. 100]. Позитивный аспект в недвойственности также есть: *адвайтам* в бесконечном – это абсолютное единство, в котором проявлено совершенство, гармония, дарующие человеку *в радости и любви* чувство бесконечности, «поскольку *адвайтам* – это *анандам*; бесконечное Единое – это бесконечная Любовь» [4, с. 52]. Недвойственность для Тагора онтологически возможна только как единение с бесконечным в любви – настолько важное измерение бытия, что без него невозможна ни онтология, ни религия. Поэтому, упоминая о тех, кто в Индии стремится слить свое личное Я с безличной целостностью, прийти к чистейшему состоянию всеобщей радости в полной идентичности с бесконечным Сущим, Тагор признает ценность их усилий с точки зрения психологии, однако утверждает, что религии в этом нет. Более того, недвойственность (*адвайта*) и бескачественность (*ниргуна*) для него – это *первозданное* состояние, которое «не есть совершенное состояние. Конкретная форма – более совершен-



ное проявление, чем атом, и человек более совершенен как таковой, нежели когда он не проявился из первозданной неопределенности» [4, с. 104]. Это свободное неортодоксальное утверждение Тагор соотносит с 5 шлокой Иша-упанишады, которую передает как «Истина – и конечна, и бесконечна, одновременно движется и не движется, она вдали и также рядом, она внутри всего и вне всего»⁴ [4, с. 104].

Идея безличного Бога, по мысли Тагора, развилась в сознании индийцев в древности, когда арии осознали, что есть один бесконечный источник силы, и назвали его Брахмой; космическое божество со временем превратилось в метафизическую абстракцию непостижимого и неопишуемого Брахмана [4, с. 102]. Но в самой этой идее для человека остается пространство отрицания, поскольку его познание мира тесно связано с его личной самостью (Я); на самость ориентирована и религия, которая «ищет высочайшей ценности существования человека в этом Я» [4, с. 103]. Благодаря личной самости, осознаваемой как проявление высшей Личности, человеку становится очевидно, что и Бог – Личность, «пребывающая в сердце Всего», которая превышает абстрактного безличного «Бога – космической силы» [4, с. 102, 6]. Термин «personality» и «personal» в «Религии человека» – аналог бенгальского *vuāktigat*, восходящего к санскритскому *vuākti* – «индивидуальное», и Тагор, приводя фрагмент «Катха-упанишады» (I.3.11) в доказательство своей мысли о Личности-Боге, переводит “*Purushāna parā kinchit sā kāshthā sā parā gātih*” [4, с. 103] – «Нет ничего выше пुरुши. Это конечная цель. Это высший путь» [19, т. 2, с. 105]) как «Никто не превосходит Личность (the Person. – Т. С.); он – высший, он – конечная цель» [4, с. 103]. Традиционный *пuruша* становится Личным Богом [4, с. 53, 54], бессмертным, в котором пребывает вневременная любовь, целью познания, источником радости и – залогом бессмертия людей [4, с. 54–55].

Именно личный Бог понимается у Тагора как Творец – здесь он тоже мыслит в русле брахмоизма, в котором периферийный мотив упанишад (Мундака I.1.1, где Брахман назван «творцом всего») выведен на первый план. В «Религии человека» философ не раскрывает деталей своего представления о творении мира; здесь акцент сделан на сути и принципах творения, постигаемых интуицией с опорой на человеческий опыт. В человеческой радости и любви осознается истина взаимоотношений Высшего Единого со всем созданным: Бог воплощает в творении красоту и гармонию – в природе и в человеке, что свидетельствует о его понимании Вселенной и любви к ней. Суть бытия Творца и творения поэт видит в любви: она есть «высшее истинное бытие самых совершенных отношений». Гармония отношений и единение элементов в целостных явлениях

⁴ Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Оно движется – оно не движется, оно далеко – оно же и близко, Оно внутри всего – оно же вне всего» [19, т. 2, с. 171].



Вселенной – два принципа, на которых строится тварный мир; и для постижения сути творения и отношения к нему Творца самым надежным методом полагает целостное духовное созерцание, видение, поскольку познание аналитическое, которым занимается наука, неспособно открыть сущности мира – только детали и различия, но не единство взаимоотношений [4, с. 2, 87]. В творении всегда есть элемент тайны, поскольку «Бог не позаботился о том, чтобы оставить свидетельства о своей власти в книге земли» [4, с. 87] – вместо этого человеку явлен целостный результат творения в его полноте и красоте.

Поэтому Тагор называет творение чудом, в котором – в его описании – есть место эволюции жизни, стремлению к Неведомому, разветвлению путей развития живых существ, непредсказуемости, конфликтам и примирению противоположностей. Однако абрис процесса творения, который философ предлагает в первой лекции, не оставляет сомнения, что целью его было появление человека – носителя тех качеств, которые есть у Творца, а Вселенная, созданная до появления жизни, сотворена для человека и как *Вселенная* человека [4, с. 1–3].

В этом смысле создание космоса, звезд и планет было лишь предварительной стадией творения перед возникновением жизни с ее «даром роста и силой приспособления», которая своим появлением опровергала бессмысленность инертности и неподвижности и заявила о ценности существования, начиная с клетки и завершая сложными многоклеточными животными [4, с. 1–2, 17–18]. При этом жизнь развивается в непрерывной борьбе за самую возможность жить – не столько между живыми существами, сколько «с гигантской материей, в которой есть жесткие запретительные законы против движения всех новоприбывших с берега Жизни» [4, с. 15]. Все живое в процессе эволюции находится в перманентном состоянии риска и смелого преодоления возникающих препятствий, поскольку жизнь «нуждается в свободе и росте для совершенного выражения своей жизненной природы» [4, с. 16]. Уже на стадии эволюции от одноклеточных к многоклеточным Тагор видит качественный сдвиг: жизнь существует и развивается как взаимоотношения в единстве, которые проявлены в совершенной координации функций и внутри самих единичных существ, и внешне, в их сотрудничестве друг с другом. Вместе с тем жизнь – поле жестокого соревнования, так как «материальный мир – это мир количества, в котором ресурсы ограничены, а победа ждет тех, кто владеет более превосходными способностями своих органов защиты (weapons)» [4, с. 16]. По сути, в эволюции жизни свершается эксперимент, в котором одни существа достигают успеха, другие терпят сокрушительное поражение – подобно тем животным, чьи средства защиты превратились в непосильный груз на физическом теле [4, с. 16–17]. Поэтому физическую эволюцию жизни Тагор полагает ограниченной, поскольку ограничена свобода физиче-



ского самовыражения существ, и есть пределы физического роста и развития органов действия.

Европогенная концепция эволюции Вселенной и жизни в онтологии Тагора служит двум целям: показать, что процесс творения сложен и многосторонен, и подчеркнуть роль свободы живых существ, включающихся в этот процесс как деятельное начало, противостоящее инертности тварного материального мира. Между тем при всей современности картины эволюции творения у Тагора она неуловимо напоминает абрисы творения в Упанишадах – например, в Айтареёе (I.1.2) или Мундаке (II.1), где все рождается от неуничтожимого [19, т. 2, с. 39, 177, 180], а значимая веха – появление пуруши. Но Тагор здесь не делает отсылки к Упанишатам.

Появление человека Тагор представляет поворотным пунктом эволюции – «от неопределенного хода физического расширения – к свободе более утонченного совершенствования», новой фазой эксперимента жизни [4, с. 2, 17, 24], поскольку в нем должно произойти самовыражение истины и смысла жизни. Внешне поворот заключается в завершении процесса физиологической эволюции Жизни, которая словно «осознала расточительность в проведении экспериментов и добавления физических свойств своим созданиям» [4, с. 19]. И потому человек в эволюции утвердился в конкретном телесном облике, что, по мысли Тагора, было его первым заявлением о свободе от установленной власти Природы [4, с. 38]. Это выразилось в прямохождении, передвижении на двух ногах, высвобождении рук и общей двигательной свободе, свободе взгляда и действия. По сути, человек обрел физическую свободу – залог «сознания себя в центре окружающего» и одновременно условие свободы духовной [4, с. 39–40]. С этих пор прогресс жизни перестал быть «прогрессом материального и механического», но благодаря появлению человека стал тем, чем должен быть – «совершенным прогрессом самой внутренней жизни» [4, с. 22]. Так появление человека стало поворотом внутренним, имеющим духовный и вселенский масштаб, поскольку отныне эволюция превращается в эволюцию духа, жизнь осознает самое себя благодаря человеку, Вселенная обретает человеческое измерение [4, с. 3, 7] – благодаря проявлению в человеке Вечного Духа, Бога-Личности.

Фундаментальной характеристикой человека как творения Бога служит «божественный дар» свободы, физической и духовной, включающей в себя свободу смело и энергично действовать, делать ошибки, расплачиваться за непокорность природе и ее законам, рисковать и творить. Размышления о содержании и смысле человеческого бытия Тагор внешне согласует с традицией, ссылаясь на стихи Атхарваеды (X.2.12–14, 7.17), в которых выясняется, кто наделил *пурушу* качествами и способностями [20, с. 36–37, 38]. Поэт трактует их как указание на высшую Личность (Брахмана) – источник всего человеческого в людях (*пуруша*)



[4, с. 37]. Но далее Тагор свободно размышляет о человеке, хотя и сотворенном, но «оставшемся незавершенным своим Создателем». Последний наделил его способностями, чтобы помочь в дальнейшей эволюции, в том числе к обучению, чтобы человек самостоятельно создал себя, свою жизнь, свой дух, начал созидать, развиваться и раскрывать родство своего духа с Богом [4, с. 40–41], устремляться в бесконечность и будущее, творить цивилизацию и историю.

Тагор видит в появлении человека процесс углубления свободы Духа Жизни – и нетривиально для индийского интеллектуального пространства описывает ее как вкушение плода с Древа Познания: вместе с человеком в мир вошел Разум (Mind), прежде не игравший роли во Вселенной [4, с. 24–25] и по сути чуждый жизни: «Подобно Еве в семитской мифологии, Дух жизни рисковал счастьем мирного затворничества, чтобы завоевать свою свободу. Она (Ева. – Т. С.) слушала шепот искушителя, который обещал ей право на новую тайную область, и принуждена была к постоянному союзу с незнакомцем. До того интерес жизни был единственным интересом в ее царстве, но другой очень сильный, параллельный интерес был создан с приходом этого авантюриста-разума» [4, с. 25]. В этом библейском образе Тагор описывает противоречие интересов и устремлений разума и жизни, которые, вмешиваясь в функции друг друга, в итоге принесли благоприятные результаты в дальнейшей эволюции человека. «Материнский дух жизни» удалился на дальний план, а главную роль в «драме эволюции стал играть Дух человека – носителя разума» [4, с. 29]. Более того, появление человека в животном мире Тагор уподобляет утрате первозданного рая, где главной целью была жизнь, и все, что получили живые создания, им доставалось по милости Творца/Провидения. Недостаток, которым страдает этот «рай», – зависть и взаимная подозрительность друг к другу, описанные наукой как «борьба за существование» и постоянное ожидание милостей: «в этом раю просителей не хватает мира; я уверен, что просящие благосклонности судьбы живут в постоянной готовности, изобретая и умножая вооружения» [4, с. 30]. Человек освобождается от первозданного животного рабства, когда перестает просить, берет себе право творца и начинает отдавать: «Его Бог... теперь Сам стоит у его дверей и просит о пожертвованиях» [4, с. 31]. Специально отмечу, что этот образ Бога-Просителя Тагор воплощал и в поэзии («Скупой» в сб. 'Kheya' («Паром», 1906), стихотворение 50 в англ. «Гитанджоли»), а в «Религии человека» он разъяснил смысл этого образа. Разум сыграл решающую роль в развитии человека, в преодолении ограничений его физической/животной природы и превращении в существо деятельное и творческое. «Способ, которым человек появился в царстве жизни, сам по себе был протестом и вызовом, вызовом Джека великану. В теле своем он принес заявление о недоверии к толпе тяжких принадлежно-



стей физического прогресса. Его Разум сказал обнаженному человеку: «Не бойся!», – и он один стал перед угрожавшим ему мощным отрядом грозных мускулов. Его слабые мышцы возопили в отчаянии – и он принужден был изобрести для себя новые способы действия в новом духе эволюции. Это сразу принесло переход от пассивной судьбы животного к аристократии Человека» [4, с. 26–27]. Освобождение от природной необходимости физического приспособления к миру имело следствием освобождение духа жизни в человеке – развитие внутренней природы, обретение права творить, строить собственный мир и быть в нем суверенным правителем [4, с. 30–31]. С этого решающего поворота обозначаются важнейшие, по мысли Тагора, аспекты человеческой сущности, составляющие сердцевину его антропологических взглядов.

Феномен человека

Первый аспект – присутствие божественного начала в человеке, которое он осознает в перспективе бесконечности (the infinite), – с этим осознанием Тагор связывает и появление религии [4, с. 31]. На это указывает одна из шлок Атхарваведы, которую он переводит так: «Праведность, истина, великие устремления, поклонение, инициатива, героизм и процветание, прошлое и будущее пребывают в исключительной силе этого *избытка* (the surplus)» [4, с. 30]. Термин ‘the surplus’ – «избыточное», «превосходящее необходимость», «чрезмерное» в «Религии человека» – одна из ключевых категорий, которые Тагор использует для описания феномена человека. Термин призван показать безграничность, независимость, свободу и отсутствие принуждения, устремленность в бесконечное и – по сути – божественное в человеке. Бенгальский аналог термина ‘atirikta’ («избыточное», или «добавочное» в человеке) – это его данная Богом своему творению суть, физически и духовно отличающая его от всех живых существ, поскольку божественна по происхождению и отражает «истину» человека, пребывающую в сердце вечности [4, с. 36; 9, с. 37–41], и божественный дар его свободы. Оно «избыточно» для жизни как таковой, «животной», реальной, биологической, но без этого немислим человек как существо духовное, религиозное, творческое, как создатель культуры и цивилизации [4, с. 114, 116]. Именно в области свободы человек «осознает свое божественное достоинство, его великую человеческую истину» [4, с. 116].

Со своей стороны Бог, наделяющий людей перечисленными «избыточными» качествами, – «одновременно Бог и человек в одном лице» [4, с. 101]; и эта лежащая в сердце всех религий истина очевидна не только Тагору, но и визионерам-баулам. Предвидя упреки в пантеизме или антропоморфизме, он возражает, что божественное ощущается и постигается человеком как включенное в него самого [4, с. 101]. Тагор противится обыкновению наклеивать ярлыки на воззрения и мысли (называет его



«идолопоклонством имени» [4, с. 89]), поскольку терминология грозит утратой живой истины. Предлагаемое Тагором объяснение соотношения Божественного и человеческого, универсального и индивидуального укладывается в две идеи. Первая: Творец – это Человек Вечный, Божественный, носитель совершенства/идеал, а также общая идея Человека⁵, а человек индивидуальный (каждый из сотворенных людей) – это проявление/воплощение Вечного Человека, общей идеи, отличное от всех других подобных ему индивидов, уникальное и значимое [4, с. 4, 57, 89, 114]. За этим размышлением прочитывается и ведантистское отношение Брахмана и атмана, Бога и дживы, и излюбленная мысль баулов о связи человека с Богом. Другая идея – «Человек как творение представляет Творца, и потому из всех творений именно ему дана возможность постичь этот мир в познании, чувствах и воображении, осознать в своем индивидуальном духе союз с Духом, пребывающим повсюду» [4, с. 89]. Здесь хорошо видна не только традиция индийской мысли, которой близка идея о познании Бога по его Вселенной, но и философия, созданная Раммоханом Раем для Брахмо Самаджа. Он говорил о познании Вселенной как пути познания Творца и бытии человека как метафизического существа – творения Бога [18, vol. I, p. 7, 136–137; vol. IV, p. 957]. У Р. Тагора человек постигает Творца и путем исследования своей внутренней сути, и постижением природы – Божественное в человеке, выраженное в единстве его существа с Богом и с миром, воплощено в его Я (Self, бенг. āmi) – личности, соотнесенной с Высшей Личностью и с каждым человеком в человечестве. Отсюда – второй аспект феномена человека в философствовании Тагора – отношение к Другому. Человек «теряет себя в изоляции, он находит собственное большее и истинное Я в своих обширных человеческих отношениях. Его многоклеточное тело рождается и умирает, его многоличностная (multi-personal) человечность – бессмертна. В этом идеале единства он осознает вечное в своей жизни и безграничность – в своей любви» [4, с. 3–4]. Собственно отношение, связь, «коммуникация» представляются Тагору фундаментальной истиной бытия мира и человека. Отношение позволяет не только объединить разнородные элементы в гармоническое целое, но в случае с человеком – помочь ему преодолеть эгоцентризм его жизни, дать осознание себя, своего бытия, человечности/божественности, истины, добра, красоты, а также потребовать от каждого самоотречения ради объединения с универсальным человеческим духом [4, с. 5, 10]. Но это *добровольное* подчинение, и цели его философ полагает как сугубо положительные: сотрудничество, развитие, творчество, – и потому в нем всегда присутствует свобода.

⁵ Европейцу это напомнит платонизм (существование идеи вещей прежде самой вещи), и отчасти coincidentia oppositorum Николая Кузанца.



Отношение к Другому Тагор показывает по трем векторам – в зависимости от того, *кто* является Другим. В первую очередь это, разумеется, Бог/Вечный человек, с которым соотнесена индивидуальная личность. «У нас есть внутренняя способность, помогающая нам находить наше отношение с верховным Я человека, Вселенной, Личностью» – благодаря этому обретается видение целостности, чувство совершенства и бессмертия [4, с. 4]. С одной стороны, это отношение любви – взаимно направленной от Творца к творению и от человека – к Высшей Личности Творца, ради нее самой; оно воплощается во всех религиях и в жизни всех людей [4, с. 11–12]. С другой же стороны, это отношение *труда и сотрудничества* с Богом: «Индивидуальный человек должен существовать для Человека Великого и должен выразить его в незаинтересованном труде, в науке и философии, в литературе и искусстве, в служении и поклонении» [4, с. 5]. То *право* творить, которое человек когда-то взял себе, оказывается *обязанностью* по отношению к Творцу, и мотив долга, труда без привязанности к результату, мотив «Бхагавадгиты» здесь повторяется, хотя и в новом толковании. Ссылаясь на Упанишады, Тагор говорит о Творце как о *всемирном труженике* (так он передает слово 'viśvakarmā') [4, с. 55], который работает для всего мира. Поскольку отношение к Богу понимается поэтом как союз, человек не может оставаться эгоистом и призван тоже стать «вишвакармой» – трудиться для всех. «Вся работа хороша – и малая, и большая; она – вселенская» [4, с. 55]. В подтверждение Тагор ссылается на «жертвоприношение Брахмы» (т.е. Пуруши. – Т. С.) ради сотворения мира (РВ Х.90), пример «самоотречения от Я», который затем утверждается в «Бхагаватгите» как подлинная жертва ради сотворения себя: «этот идеал дает нам наше место сотрудников Бога в распространении его благодеяний по всему миру» [4, с. 69–70].

Отношение к Богу как Другому определяет и идеальную модель отношения к Другому человеку и людям, т.е. межличностного и социального. У Тагора Другой человек – «тоже самосознающая личность, которая разделяет эту вечную гармонию со мной» [4, с. 127], необходимый и незаменимый⁶; ради него человек отбрасывает эгоизм своего Я и «торопится посвятить жизнь делу истины и красоты, бесконечному служению другим – вопреки недостатку веры в положительную реальность идеальных ценностей» [4, с. 5–6]. На индивидуальном и межличностном уровне отношение к Другому имеет целью человечность и благополучие людей, так как в служении людям осознается служение человечеству, а через него – Сущему, Творцу, который есть «бесконечность в человеке, отце, друге, возлюбленном» [4, с. 57–58]. Это отношение – проявление той же любви, что и к Богу. Здесь тоже есть долг –

⁶ Об этом – многие прозаические произведения Тагора, в частности «Дом и мир», «Свет и тени», «Раджа» и др.



милосердия и самоотречения, отречения от привязанности к материальному и алчности. Как и в других подобных ситуациях, авторитетной опорой для Тагора оказывается ссылка на Иша-упанишаду (1) («Не влекись к чужому добру») [19, т. 2, с. 171]. Именно в земных отношениях с другими человек во всей полноте осознает истину единства с ними, и через нее – единства с Вселенной и ее Творцом.

Наконец, третий аспект феномена человека – творчество, в котором воплощена и выражена его истинная природа – природа Вечного Человека в каждой личности. Тагор делает творчество универсальной категорией бытия человека; оно фундаментально отличает его от всех живых созданий, позволяя быть созидателем – себя самого, своего мира, цивилизации, культуры, религии, позволяет непрерывно устремляться в будущее, сначала создавая мечту, затем воплощая ее в жизнь: «...Из всех созданий человек живет в бесконечном будущем. Наше настоящее – только часть его. Идеи нерожденного, невоплощенного, духовного уязвляют наше воображение с таким упорством, что они оказываются для нашего ума более реальными, чем вещи вокруг нас. Атмосфера будущего должна всегда окружать наше настоящее, чтобы побуждать к плодотворной жизни (life-bearing), и убеждать в бессмертии» [4, с. 107].

Показательно, что именно мысль о творческой природе человека, его устремленности в будущее побуждает Тагора критиковать индийцев за характерную для них зависимость от прошлого («сосредоточенность на мертвых веках») и застывшей традиции. Следствием ориентированности на прошлое он считает умаление человека, которое сковывает его дух и с ним вместе – творческую природу, стремление к высшему и божественному. Это идет вразрез и с общей тенденцией развития человечества (деятельная устремленность в будущее), поскольку настоящим ограничиваются, по мысли поэта, обычно лишь первобытные люди. Также это противоречит, по мнению Тагора, мудрости великих учителей Индии, которые «требуют от нас проявления того, что касается бесконечного. В этом они отдают почести Высшему Человеку. И наше подлинное богослужение пребывает в нашей неукротимой смелости быть великими и всегда держать открытым путь свободы к недостижимому» [4, с. 107].

Определяя личность как «самосознающий принцип трансцендентного единства внутри человека», который охватывает все детали фактов его индивидуальности в знании и чувствах, желаниях, воле и труде, Тагор говорит о двух ее аспектах – негативном и позитивном. В негативном проявляется ее индивидуальная обособленность, в позитивном – устремленность в бесконечность «через усиление своего знания, умножение любви и деятельности» [4, с. 107]. С этим позитивным стремлением человека превзойти границы индивидуального поэт связал творчество – тем более что результат творческого выражения, в чем бы он ни проявился, никогда не индивидуалистичен, поскольку имеет смысл как для Бога-



Творца, так и для всего человечества [4, с. 121]. Творческая деятельность трактуется у Тагора как фундаментальная в человеке, который по самой своей природе является художником, т.е. творцом, – уже потому, что наделен не только умом, но и воображением и эмоциями, не позволяющими пассивно принимать окружающий мир и побуждающими мыслить и действовать, устанавливая и восстанавливая гармонию между своим внутренним миром и реальностью. «Чтобы жить с пользой, человек должен знать факты и их законы. Чтобы быть счастливым, он должен установить гармоничные отношения со всем окружающим... Наше творчество – это видоизмененные отношения» [4, с. 119].

В творчестве пребывает истинная жизнь человека, поэтому оно присутствует в каждой сфере его деятельности. И первой сферой Тагору представляется самосозидание – развитие в сознании «образа себя истинного, соотнесенного с универсальным Я, и выражение его для мира – в деятельности, творчестве, любви, чтобы «соприкоснуться со всеми людьми и всеми эпохами» в истине [4, с. 13]. Самосозидание помогает обрести жизненное призвание, которое по смыслу оказывается выражением устремлений Высшего Человека/Существа в конкретной личности⁷ [4, с. 81–82]. В итоге самосозидания обретается подлинная личность, живущая «в гармонии с великой музыкой Человека», в созвучии с Человеком божественным; это тот самый со-творец Бога, описанный у Тагора метафорой «создатель музыки» (music-maker) [4, с. 109, 112].

Другая сфера творчества – религия. Тагор связывает ее происхождение с постижением реальности, которая «превосходит человека», осознающего свою неполноту и одновременно присутствие в себе некоего смысла. Из ответов на вопрос об истинной природе – «Кто я?» – развилась религия от ее первобытных, грубых форм до возвышенной «религии человека». «Человек потратил столетия, обсуждая вопрос о своей истинной природе, и все еще не пришел к завершению. Он выстраивает развитые религии, чтобы убедить себя в парадоксальном: что он – не то, что он есть, но нечто более великое. Особенно в его усилиях значимо то, что он ради познания в себе истинного Человека развивает в своей религии видение Сущего, который превосходит его в истине и с кем он ощущает родство» [4, с. 48]. Все религии в этом смысле – результаты творчества людей, пророков и мудрецов, но за всеми ними – единое основание, высшая истина и радость от соприкосновения с нею [4, с. 93–94].

Цивилизации, созданные людьми Востока и Запада, тоже предстают у Тагора непрерывным процессом творчества. В антропологическом смысле все цивилизации в духовном плане порождены тем «избыточным» духовным в природе человека и свободой, выраженной в творении.

⁷ Этот аспект Р. Тагор описал на собственном опыте, когда в юности осознал свое призвание поэта.



Социально же Тагор трактует цивилизацию как результат совместного творчества людей, объединенных духом любви, симпатии, сотрудничества, невзирая на постоянно возникающие в ней конфликты, вызовы, потрясения и радикальные преобразования [4, с. 35–36, 42]. Поэт определяет цивилизацию как «произведение искусства, созданное для объективного осознания нашего видения духовно совершенного» и как «продукт искусства религии» [4, с. 113]. Поэтому в любых неудачах и провалах в жизни и эволюции цивилизаций Тагор видит поражение их творческой сути: «В ней всегда виден провал художника, который потерпел неудачу в выражении, и цивилизация рухнет в каждом индивиде, препятствующем откровению универсального» [4, с. 121]. Несмотря на разнообразие форм творчества и культур в цивилизациях, все они находят место в единой человеческой истории и разными путями идут к универсальному – выражению Высшей Личности [4, с. 42, 136–137]. Показательно, что вечную человечность в цивилизациях Тагор называет термином «дхарма», объединяя в нем сострадание, знание, характер, действия и творческий труд [4, с. 130–131] и подкрепляя свою мысль ссылкой на Упанишады.

Наконец, самая явная сфера проявления творчества – искусство, по определению Тагора, – это «ответ творческой души человека на зов реальности», в многообразных формах несущий людям «незаинтересованную радость видения истины» [4, с. 125, 123–124] и единения с миром. Именно созидание, с одной стороны, и восприятие искусства – с другой устраняют барьер между людьми и истиной и создают состояние непосредственного единения, не поддающегося рациональному анализу.

Заключение

В целом антропологическая линия в философии Р. Тагора представляется результатом свободного философствования, все далее и далее отходящего от привычного для традиционной Индии понимания человека. В традицию уходит корнями только соотносительность души с Брахманом, постижение реальности через внутренний мир и идея мукти. В остальном в «Религии человека» наблюдается развитие непривычной для Индии философии, в которой главными идеями являются ведущее положение человека во Вселенной как творения Бога и его со-творца в мире и жизни, как главного субъекта эволюции, созидателя цивилизации и творца культуры, а также утверждение непреходящей значимости его богоданной свободы, устремленности в будущее и творчества. В религиозном гуманизме Р. Тагора на первый план выведены, а то и «вписаны» в индийскую традицию мысли о ценности свободы человека, его достоинства, о значимости его земной жизни не только для его освобождения, но также для людей, общества и культуры, о значимости его творчества и создаваемой им цивилизации – для человечества и в конечном счете для его Творца.



Появление религиозно-гуманистической философии я склонна объяснить особенностью сочетания интуитивного постижения мира в духовном опыте, свободы и традиции в философствовании Тагора. Религиозный опыт сознания высшего бытия сформировал целостное понимание мира и человека как творений Бога, побуждающего к ответственному творчеству. Свобода была основанием, подходом и методом философствования Р. Тагора: всякая идея независимо от ее происхождения становилась отправной точкой размышления, особенно если была созвучна с мыслями философа, тогда как любое принуждение Тагор отвергал. Свобода оказывается и главным смыслом философии Р. Тагора – отношение к Другому, творчество во всех его видах, устремленность в будущее, развитие – есть не что иное, как проекции свободы в жизни человека. Со своей стороны, традиция, хотя и неортодоксальная, – только один из источников философствования Р. Тагора, а также философский прием, позволяющий ему подтвердить авторитетом священного текста собственные мысли или сделать фрагмент текста трамплином для свободного полета мысли. Кроме того, традиция играет роль способа приведения собственных его идей в гармоническое соответствие с традицией мысли Индии, что позволяет Р. Тагору оставаться индийским философом.

Литература

1. Radhakrishnan S. *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. L.: Macmillan; 1919.
2. Kämpfen M. *Rabindranath Tagore in Germany: A Documentation*. Calcutta: Max Müller Bhavan, Goethe Institute; 1991.
3. Серебряный С. Д. Рабиндранат Тагор – поэт и философ. В: Степанянц М. Т. (ред.) *Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса*. М.: Восточная литература; 2000. С. 26–64.
4. Tagore R. *Religion of Man*. New Delhi: Rupa; 2011.
5. Kripalani K. *Rabindranath Tagore. A Biography*. 2nd ed. Calcutta: Vishwa Bharati; 1980.
6. Канаева Н. А. *Индийская философия древности и Средневековья*. М.: ИФ РАН; 2008.
7. Sen A. *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*. L.: Penguin Books; 2005.
8. Франк С. Л. *Сочинения*. Минск: Харвест; М.: АСТ; 2000.
9. Скороходова Т. Г. *Бенгальское возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2008.
10. Bhattacharjee K. S. *The Bengal Renaissance: Social and Political Thought*. New Delhi: Classical Publishing Company; 1986.
11. Dasgupta, Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.



12. Dasgupta, Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
13. Скороходова Т. Г. Семья Тагоров: живая история Бенгальского Возрождения. В: *Тагор Дебендронатх. Автобиография*. М.: Институт востоковедения РАН, Центр индийских исследований; 2007. С. 5–96.
14. Тагор Рабиндранат. *Собрание сочинений*. М.: Художественная литература; 1961–1965.
15. Singh S. P. *Revival of Upanishadic Thought in Contemporary Indian Philosophy*. Patna, Delhi: Pustak Sadan; 1974.
16. Tagore Devendranath. *The Autobiography*. Calcutta: S. C. Lahiri & Co.; 1909.
17. Thākur Rabindranāth. *Rabindra Racahāvali, Khanda I*. Kolkāta: Paścimbanga Śarkār; 1980.
18. Ghose J. C. (ed.). Roy Raja Rammohun. *The English Works*. New Delhi: Cosmo; 1982.
19. Сыркин А. Я. (пер.). *Упанишады*. Т. 2. М.: Ладомир; 1992.
20. Бродов В. В. (ред.) *Древнеиндийская философия. Начальный период*. М.: Соцэкгиз; 1972.

References

1. Radhakrishnan S. *The Philosophy of Rabindranath Tagore*. L.: Macmillan; 1919.
2. Kämphen M. *Rabindranath Tagore in Germany: A Documentation*. Calcutta: Max Müller Bhavan, Goethe Institute; 1991.
3. Serebryanny S. D. Rabindranath Tagore as Philosopher. In: Stepanyants M. T. (ed.) *Living Tradition. The 75 Anniversary of the Indian Philosophical Congress*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2000, pp. 26–64. (In Russ.)
4. Tagore Rabindranath. *Religion of Man*. New Delhi: Rupa; 2011.
5. Kripalani K. *Rabindranath Tagore. A Biography*. 2nd ed. Calcutta: Vishwa Bharati; 1980.
6. Kanaeva N. A. *The Ancient and Medieval Indian Philosophy*. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 2008. (In Russ.)
7. Sen A. *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*. L.: Penguin Books; 2005.
8. Frank S. L. *The Writings*. Minsk: Kharvest; Moscow: AST; 2000. (In Russ.)
9. Skorokhodova T. G. *The Bengal Renaissance. Essays on the History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; 2008. (In Russ.)
10. Bhattacharjee K. S. *The Bengal Renaissance: Social and Political Thought*. New Delhi: Classical Publishing Company; 1986.
11. Dasgupta, S. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.
12. Dasgupta, S. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
13. Skorokhodova T. G. The Tagore Family: the Living History of the Bengal Renaissance. In: Skorokhodova T. G. (ed.) *Tagore Devendranath. The Autobiography*.



Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Tsentr indyjskikh issledovaniy; 2007, pp. 5–96. (In Russ.)

14. Tagore Rabindranath. *The Collection of Writings*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura; 1961–1965. (In Russ.)

15. Singh S. P. *Revival of Upanishadic Thought in Contemporary Indian Philosophy*. Patna, Delhi: Pustak Sadan; 1974.

16. Tagore Devendranath. *The Autobiography*. Calcutta: S. C. Lahiri & Co.; 1909.

17. Thākur Rabindranāth. *Rabindra Racahāvali, Khanda I*. Kolkāta: Paścimbanga Śarkār; 1980.

18. Ghose J. C. (ed.). Roy Raja Rammohun. *The English Works*. New Delhi: Cosmo; 1982.

19. Syrkin A. Ya. (transl.). *The Upanishads*. Vol. 2. Moscow: Lodomir; 1992. (In Russ.)

20. Brodov V. V. (ed.) *Ancient Indian Philosophy. The First Period*. Moscow: Sotsekgiz; 1972. (In Russ.)

Информация об авторе

Скороходова Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор Пензенского государственного университета, г. Пенза, Российская Федерация.

Information about the author

Tatiana G. Skorokhodova, Dr. Sci. (Philos.), Ph. D (Hist.), Professor of the Penza State University, Penza, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 8 апреля 2019 г.
Одобрена рецензентами: 29 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 8 мая 2019 г.

Article info

Received: April 8, 2019
Reviewed: April 29, 2019
Accepted: May 8, 2019