

**МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО И СРЕДНЕГО СПЕЦИАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКА УЗБЕКИСТАН**

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ УЗБЕКИСТАНА
ИМЕНИ МИРЗО УЛУГБЕКА**

**ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА «ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКИ»**

На правах рукописи

Гильфанова Маргарита Фирнановна

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА НА ТЕМУ:

«Мировоззрение Рабиндраната Тагора»

**Научный руководитель: кандидат философских наук,
доцент Каримов Р.Р.**

ТАШКЕНТ – 2014

Содержание

Введение

Глава 1. Развитие индийской философии в 1-й половине XX века

§1. Социально-политическая и духовная атмосфера в Индии до обретения независимости.

§2. Основные идейные течения Индии 1-й половины XX века

Глава 2. Философские идеи Рабиндраната Тагора

§1. Основные вехи жизненного пути Рабиндраната Тагора

§2. Ведантская философия Рабиндраната Тагора

Заключение

Библиография

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. С момента обретения независимости Республикой Узбекистан значительно возросла роль исследований, посвященных культуре не только нашего народа, его традициям, обычаям, истории и духовности, но также и учениям древневосточных цивилизаций. Новое общество Узбекистана образуется не в стороне от мировой цивилизации, а на тех общечеловеческих ценностях, которое уже выработало человечество с учетом исторического менталитета народов, проживающих в нашей стране. Преобразования затрагивают все стороны общественной жизни, требуется постоянный анализ изменений, происходящих вокруг, особенно важно это знать молодежи.

В настоящее время перед нашим государством стоят новые задачи реформирования государственности, которые, по утверждению Президента Республики Узбекистан Ислама Каримова, заключаются в дальнейшей демократизации общественной жизни, базирующийся на многообразии и укреплении роли политических институтов и негосударственных общественных объединений, а также повышение политической активности населения¹.

Поэтому изучение философского наследия выдающихся учений Востока и Запада, к числу которых относится школа Ньяйи, всегда будет оставаться актуальным и значимым для нашей страны.

Степень изученности. На сегодняшний день имеется обширная литература, посвященная изучению не только всего восточного философского наследия, но и исследования в области конкретных философских течений, в частности древнеиндийских. Обращения к ним и сегодня продолжает сохранять важные научные значения. Различные аспекты философской мысли древней Индии плодотворно изучались

¹ См.: Каримов И.А. Наша главная цель – демократизация и обновления общества, реформирования и демократизация страны. – Т.: Узбекистон, 1995.

несколькими поколениями ученых. К числу наиболее значимых исследований необходимо отнести работы таких ученых как С.Радхакришна, Также существенный вклад в изучении проблем индийской культуры и философии внесли отечественные востоковеды (Е.Гостеева, М.Б.Баратов, С.А.Юлдашев и др.).

Вместе с тем, несмотря на длительный и плодотворный процесс изучения древнеиндийской философии, в отечественной научной литературе все ещё не достаточно работ, посвященных анализу отдельных представителей индийской философии.

Источники исследования. Методологической основой данной работы послужили труды Президента Республики Узбекистан Ислама Каримова, посвященные проблемам духовно-нравственной и культурной жизни узбекского и других братских народов Востока. Также при написании работы, применяются методы сравнительного и структурного анализа, относящиеся непосредственно к методам изучения древнеиндийской философии, в частности работ Р. Тагора, где использовались первоисточники по этой философии, в основном на русском языке.

Актуальность тематики работы обусловила **цель исследования**, которая состоит во всестороннем анализе индийского философа XX столетия.

Постановка цели исследования обусловила необходимость решения следующих взаимосвязанных **задач**:

- рассмотреть основные направления индийской философии до обретения независимости;
- раскрыть гносеологические и логические аспекты философии Тагора;
- выявить и охарактеризовать преемственные линии, связывающие проблемы теории физического мира и место в нем человека;
- показать основные ведические идеи учения Тагора.

Объект исследования: философское мировоззрение Рабиндраната Тагора.

Предмет исследования: научно-логический аппарат в философии Тагора.

Научная новизна исследования заключается в том, что в ней показывается попытка заполнить брешу в изучении наследия Тагора в независимом Узбекистане.

Теоретическая и практическая значимость работы. Содержание и вывод работы могут быть использованы студентами в процессе изучения курса индийской философии и в частности Тагора. Положения и результаты исследования могут способствовать более конкретному, глубокому и всестороннему осмыслению роли и места познания в развитии гуманитарных наук и в различных направлениях философского знания.

Структура работы. Работа состоит из введения, двух глав, разбитых на четыре параграфа, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. РАЗВИТИЕ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В 1-Й ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Первая глава выпускной квалификационной работы посвящена рассмотрению характерных особенностей социальной и духовной жизни в Индии конца XIX начало XX века, переосмыслению многих философских доктрин и появлению новых школ.

§1. Социально-политическая и духовная атмосфера в Индии до обретения независимости.

Период конца XIX начало XX веков внесли в Индию большие перемены, которые полностью изменили экономический, политический и главное духовный образ страны.

Сохранявшийся на протяжении многих веков уклад жизни оказался подорван в течение нескольких десятилетий: сокрушительный удар был нанесен традиционной индийской общине, пришла в упадок жизненно важная для населения ирригационная система, поток дешевых английских товаров разорил миллионы индийских ремесленников. В течение значительного времени это разрушение былых социальных устоев отнюдь не сопровождается столь же интенсивным их обновлением, происходит «потеря старого мира без приобретения нового».

И все же новый социальный и экономический строй постепенно набирает силу в Индии. При этом сами же англичане невольно создают предпосылки для краха колониальной системы правления. После подавления Великого восстания Англия усиленными темпами строит сеть железных дорог, причем последним придается также и стратегическое значение.

10 мая 1857 года, в Мератхе близ Дели восстали три полка сипаев. Причиной восстания послужило аннексия крупного княжества Ауд. Центром

военной мощи компании была бенгальская армия сипаев, на две трети набранная из раджпутов, брахманов и джатов Ауда. Компания снизила им жалованье после завоевания Индии, и стала использовать в войнах в Афганистане, Бирме, Китае и др. Непосредственным поводом к восстанию послужило введение в 1857 году новых патронов, обмотка которых была смазана говяжьим жиром (обкусывая ее, осквернялись как почитавшие священную корову индусы, так и не употребляющие в пищу свинину мусульмане). После победы сипаев над англичанами провозгласили императором престарелого могольского правителя Бахадур-Шаха II. Восстание длилось почти два года, но преимущества оказались за англичанами, так как они смогли склонить на свою сторону племена сикхов, гурков и др. Но справедливо оценив восстание как мощный народный взрыв недовольства не только правлением колонизаторов, но и грубой ломкой традиционных форм существования многих слоев индийского общества, английские колониальные власти вынуждены были заменить резкую насильственную политику на постепенную и тщательно продуманную трансформацию – с ориентацией на европейскую модель. К этому и свелась последующая политика англичан в Индии. Для начала английский парламент принял закон о ликвидации Ост-Индской компании. Также была предпринята военная реформа, было введено право передачи княжества по наследству приемным сыновьям. Вся эта серия законов, актов и обязательств ставила своей целью уважать привычные нормы и тем избежать в дальнейшем кумуляции недовольства. Но это отнюдь не означало отступления, изменилась тактика действия. Яркий тому пример связана с реформой образования в Индии, смысл которой заключался в том, чтобы начать подготовку кадров колониальной администрации из самих индийцев, создать из них «прослойку, индийскую по крови и цвету кожи, но английскую по вкусам, морали и складу ума.»² Образование получала лишь ничтожная доля населения, в подавляющем большинстве остававшегося вовсе неграмотным, эта доля индийских интеллектуалов играла непропорционально

² 1835г. Генерал губернатор Маколей.

значительную роль в политике и общественной жизни страны. И воспитание по английской модели не могло при этом не оказывать своего воздействия.

Активное внедрение элементов европейской (британской) политической культуры и практики и европейского образования способствовало проникновению в Индию многих европейских идей и идеалов, знаний и опыта, привело к знакомству с европейскими науками, искусством, культурой, образом жизни. Это знакомство тоже по преимуществу ограничивалось узким кругом социальных верхов и индийских интеллектуалов, но все же оно было фактом, а становившееся нормой использование английского языка как официального и объединяющего представителей различных индийских народов способствовало распространению среди интеллектуальной элиты ориентации на европейские духовные ценности, как то и было задумано в свое время Маколеем и его единомышленниками. Книжки, газеты, журналы и иные печатные издания, предназначенные для читателя во всей Индии, публиковались только на английском. Английский язык становился постепенно основным для всей образованной Индии.

Английское влияние ранее всего достигло значительных размеров в Бенгалии³. Видный индийский просветитель Рам Мохан Рай организовал лояльное по отношению к англичанам общество «Брахмо Самадж», построенное по европейскому образцу, с выборным правлением, и преследовавшее цель очистить индуизм от наиболее одиозных наслоений⁴ и на его основе создать культ единого Бога, в поклонении которому могли бы слиться представители всех религий, включая мусульман и христиан. После смерти Рая руководство обществом перешло в руки Д. Тагора и других бенгальских деятелей, немало способствовавших распространению просветительских идей. Позже влияние брахмоистов распространилось среди образованных слоев населения в Мадрасе и Бомбее, причем везде просветители

³ Район ранее всего захваченный англичанами (генерал губернаторство до 1911г.)

⁴ Обычай самосожжения вдов – «сати», ранние браки, кастовая непримиримость и т.д.

активно сотрудничали с англичанами, которые под их влиянием издали закон против сати, в защиту гражданских браков и т. д.

Строительство железных дорог и создание начальной промышленной инфраструктуры – сеть банков, предприятий связи, плантаций и т. п. – способствовали возникновению многочисленных национальных промышленных предприятий, включая ремесленное производство на предприятиях мануфактурного типа, активная торговля, вывоз английского банковского и промышленного капитала – все это не могло не деформировать привычную традиционную структуру индийского общества. Новые, базирующиеся на капиталистической основе интересы должны были взорвать изнутри отношения традиционные.

К этой перемене была внутренне готова и ориентированная на Англию и европейские ценности образованная часть населения, энергично выступавшая против устаревших пережитков и за реформу традиционных основ религиозной культуры. Выразителем интересов этой индийской интеллектуальной элиты стал Национальный конгресс⁵. Будучи одновременно лояльным, и оппозиционным по отношению к английским властям, Индийский национальный конгресс стал своего рода знаменем борьбы за демократическую трансформацию традиционной Индии. Параллельно с ним в те же годы активно действовали и религиозные лидеры индуизма, стремившиеся сблизить древний индуизм Веданты с христианскими религиозными течениями и выступить за сближение всех великих религий мира.

В конце XIX века появилась весьма влиятельная прослойка активных деятелей, склонных к переоценке ценностей. Эта прослойка была весьма разной по характеру и направленности действий, но именно ее деятельность так или иначе отразила сопротивление традиционной структуры колониальной ломке. Прежде всего это были религиозные учения. Общество «Арья самадж» основанное Д. Сарасвати в Гуджарате, призывало вернуться к ведическим принципам жизни древних ариев. Не выступая прямо против англичан и даже

⁵ ИНК создан в 1885г.

пропагандируя некоторые весьма прогрессивные взгляды, направленные, скажем, против кастового неравенства, сторонники этой массовой организации вместе с тем делали явственный акцент на то, что только возврат к национально-религиозным традициям может оздоровить Индию и способствовать ее возрождению. Аналогичную позицию заняли и многие другие религиозно-реформаторские и просветительские движения, включая и мусульманские.

Этот новый акцент был естественным следствием стремления к усилению позиций индийцев в управлении страной и решении ее судеб. Но он же объективно был и проявлением сопротивления традиционной структуре колониализму.

Едва ли не наивысшим взлетом в оппозиционных англичанам движениях была активизация радикального национализма, связанная в конце XIX и начале XX в. с именем Б. Тилака (1856–1920). Именно Тилак начал открытую борьбу с господством колонизаторов. Апеллируя то к национальному герою маратхов Шиваджи, то к мифическому божеству Ганеше, Тилак стремился открыто противопоставить англичанам традиционные ценности Индии и черпать именно в них силу для борьбы с колонизаторами. Однако в целом движение “крайних” во главе с Тилаком всенародного признания не получило. Между тем англичане вскоре сделали еще один шаг по пути привлечения индийцев к управлению Индией: по акту о законодательных советах, принятому парламентом в 1909 г., в провинциальных советах большинство становилось теперь выборным, а во Всеиндийском законодательном совете половина членов должна была быть избранной. Впрочем, параллельно с этим в 1910 г. был принят закон о печати, дававший право колониальной администрации закрывать, конфисковывать или штрафовать индийские издания, содержащие антиколониальные призывы.

Колониальные власти начали ощущать нараставшее сопротивление трансформируемой индийской традиционной структуры с ее общиной и кастовым строем, с ее княжескими дворами и привилегиями. Особую тревогу

колониальных властей вызывало растущее недовольство англичанами в Бенгалии — наиболее развитой и населенной провинции Британской Индии. Вице-король Индии лорд Керзон решил разделить эту провинцию на две части, чтобы ослабить общую силу бенгальского народа. Указ о разделе Бенгалии был опубликован в июле 1905 г. Это событие до глубины потрясло Бенгалию и взволновало всю Индию. Англичане производили раздел так, чтобы противопоставить бенгальцев-мусульман бенгальцам-индусам. В результате в одной части Бенгалии индусы оказались в большинстве, а мусульмане — в меньшинстве. В другой части — наоборот, мусульмане составляли большинство. Единый народ был разделен по религиозному признаку. Против раздела Бенгалии выступали все слои населения, даже бенгальские заминдары (помещики), независимо от религиозной принадлежности.

По предложению Национального конгресса, 16 октября 1905 г. был объявлен в Бенгалии днем национального траура. В этот день закрылись фабрики, магазины, базары. По всей Бенгалии не разжигали очагов. Взрослые соблюдали строгий пост. Многие служащие в знак траура сняли обувь и на работу шли с нею в руках. Состоялись многочисленные митинги. Патриоты призывали народ употреблять предметы отечественного производства. Так началось движение за бойкот английских товаров, поддержанное индийской буржуазией. Бойкот английских товаров приобрел массовый характер. Он распространился по всей Бенгалии и проходил под лозунгом «свадеши» (своя земля). Главной целью движения было развитие своего, национального производства. Вскоре лозунг «свадеши» был дополнен лозунгом «сварадж» (свое правление). Постепенно патриотическое движение вышло за пределы Бенгалии и охватило всю Индию. В 1906—1908 гг. вспыхивали забастовки, волнения, устраивались митинги и шествия.

В условиях подъема национального движения английские колониальные власти проводили двойственную политику. С одной стороны, применялся жестокий

террор против восставших. С другой — было объявлено о предстоящем проведении реформ. «Умеренные» Национального конгресса пошли на сотрудничество с англичанами в подготовке проекта реформ, требовали прекращения бойкота иностранных товаров.

Однако за лозунгами самоуправления, за призывами к бойкоту отчетливо выделась не только национальная, но и национально-религиозная традиция — традиция сопротивлявшаяся, реально поддерживавшаяся многими, в первую очередь крестьянами, которые активного участия в политической жизни обычно не принимали, но косвенно всегда на нее очень влияли. Если представить ситуацию более наглядно, то Индия разделилась как бы на две части. В городах шел более или менее активный процесс наращивания нового (капиталистического, по европейскому стандарту) качества, особенно в тех, что находились под прямым управлением короны; в княжествах этот же процесс шел значительно медленнее, а кое-где вообще почти не был ощутим. Что же касается деревни, то она была мало им затронута и обычно откупалась от него традиционным способом, т. е. налогами и выделением незначительной части крестьян для отработок вне общины. Практически же вторая часть — деревенская община и многие небольшие города, особенно в княжествах, равно как и княжества в целом с их придворной жизнью и традиционно сохранявшимися отношениями, — заметно противостояла первой и часто была оплотом всех тех движений и течений, которые выступали против новшеств, против англичан, против колониализма и за возрождение национальных основ жизни, политической самостоятельности Индии. Многие радикальные деятели Индии, отражавшие интересы городских слоев ее населения вынуждены были в своей антианглийской борьбе опираться именно на эту традиционную основу, ибо без нее они не имели бы массовой поддержки и были бы легко сброшены со счетов политической борьбы.

Революционные события в России в 1917 г. были с энтузиазмом восприняты индийскими революционерами. Однако, следует, сразу же заметить, что революционная струя в индийском национально-

освободительном движении не была ни основной, ни даже имевшей значительное влияние на массы. Общинно-кастовая деревня и даже быстрыми темпами трансформировавшийся индийский город не воспринимали идеи, призывавшие к восстанию, тем более к насильственному свержению существующего строя. Идеи ненасилия были традиционно гораздо ближе индийцу, чем призывы к радикальным действиям, ибо религиозная концепция кармы веками направляла социальную активность индивида в русло его личного самоусовершенствования.

В послевоенный период к руководству Конгрессом пришел ставший его признанным лидером М.К. Ганди, чья доктрина, в основе которой лежала идея сатьяграхи, т. е. ненасильственного неповиновения и сопротивления, стала теперь официальной идеологией организации (“гандизм”). Принятый в 1919 г. парламентом закон Роулетта, направленный против “антиправительственной деятельности” был воспринят Ганди и его сторонниками, как ущемление прав индийцев и по его призыву по Индии прокатилась волна протестов в форме харталов (закрытия лавок, т. е. прекращения деловой активности). В том же 1919 году в Амритсаре колониальные власти, следуя букве нового закона, хладнокровно расстреляли митинг протеста (было убито около тысячи участников, еще две тысячи ранено). Амритсарская бойня вызвала мощную кампанию протеста в стране. На волне этого протеста Ганди решил провести свою первую всеиндийскую акцию гражданского неповиновения, сводившуюся к массовому бойкоту всего английского – товаров, учебных заведений, судов, администрации, выборов и т. п. Но движение начало выходить из под контроля Конгресса с его принципом ненасильственных действий и кампания была приостановлена.

Широкое недовольство в Конгрессе поздней руководства привело к появлению левого течения, отражавшего в первую очередь интересы мелкобуржуазных кругов, поддерживавших Конгресс. Именно эти социально-классовые группы в наибольшей степени страдали от экономического и

политического наступления империализма и поэтому выступали за более активную борьбу с колониальным режимом.

Это течение было представлено в Конгрессе в основном молодежью, главными лидерами и идеологами которой стали Джавахарлал Неру (1889—1964) и Субхас Чандра Бос (1897—1946). Оба выходцы из семей, принадлежавших к верхушке индийского общества, получив образование в лучших английских университетах, Неру и Бос вступили в начале 20-х годов на путь активного участия в национальном движении как ревностные последователи Ганди.

В практической деятельности двух молодых лидеров были определенные различия. Бос в конце 20-х—начале 30-х годов основные усилия направлял на создание молодежных, прежде всего студенческих, организаций и закрепление своего влияния в бенгальской организации Конгресса. Джавахарлал Неру в эти годы стремился установить и расширить связи индийского национального движения с прогрессивными организациями и революционными течениями за рубежом. В 1927 г. он представлял Индию на Брюссельском конгрессе колониальных народов, на котором была создана Антиимпериалистическая лига. Возвратившись в Индию, Неру провел большую работу по созданию отделений лиги в самой Индии.

К концу 1927 г. левое крыло внутри Национального конгресса значительно усилилось. Мадрасский съезд Конгресса принял предложенную Джавахарлалом Неру резолюцию о главной цели индийского национально-освободительного движения — достижении пурна свараджа (полной независимости). Съезд подтвердил установление связей с Антиимпериалистической лигой. Неру и Бос были избраны на 1928 г. генеральными секретарями Конгресса.

Период спада массового движения, последовавший за отступлением национальных сил в 1922г., был временем освоения политического опыта, накопленного участниками борьбы в годы революционного подъема

Разногласия внутри Национального конгресса за изменение методов борьбы, за достижение свараджа и руководства массовым движением привели к формированию в партии двух основных фракций. Первая — так называемые противники перемен — состояла из сторонников Ганди. В изменившихся условиях национальный лидер временно отказался от испытанной тактики массовой сатьяграхи, выдвинув так называемую конструктивную программу: поощрение ручных ремесел, в первую очередь ручного прядения; борьба с «неприкасаемостью», т. е. против социально-бытовой дискриминации лиц, принадлежавших к самым низшим кастам — «неприкасаемым»; пропаганда индурад-мусульманского единства. Ганди объективно преследовал две основные цели: сорвать усилия англичан, натравленные на раскол национального движения, сохранить массовую базу Конгресса, в первую очередь за счет городских средних слоев, ремесленников и торговцев⁶. Вторую фракцию внутри Национального конгресса составляли так называемые сторонники перемен, видными представителями которых были один из лидеров буржуазных националистов в Соединенных провинциях, Мотилал Неру, и лидер бенгальской организации Конгресса Ч. Р. Дас. Эта группа выступала против вовлечения масс в политическую борьбу и считала, что сварадж должен быть «завоеван изнутри», путем овладения конгрессистами центральной и провинциальными легислатурами. Поэтому они выступали за участие Конгресса в намеченных выборах в законодательные собрания. В марте 1923 г. в Аллахабаде состоялся съезд этой фракции, образовавшей свараджистскую партию внутри Национального конгресса. В 1928 г. Мотилал Неру представил Конгрессу проект будущей конституции Индии, предусматривавший предоставление ей статуса доминиона. Отказ англичан принять во внимание этот проект послужил поводом для начала второй кампании гражданского неповиновения, протекавшей на сей раз в условиях острого мирового экономического кризиса и связанного с ним роста недовольства масс, подъема массовых движений.

⁶ /Мартышин, 1970, с. 119/.

В январе 1930 г. Конгресс провел в стране подготовку к назначенному на 26-е число Дню независимости Индии, а в марте Ганди опубликовал “11 пунктов”, содержащих требования к английским властям об освобождении политических заключенных и создании более благоприятных условий для развития национальной экономики. Отказ вице-короля и был формальным поводом для начала новой кампании, в ходе которой Ганди лично возглавил поход своих сторонников к берегу Аравийского моря с целью начать там выпаривать соль и тем демонстративно нарушить монополию властей по добыче соли. В мае Ганди и его сторонники были арестованы, но вслед за этим по всей стране начались массовые выступления, в том числе и восстания крестьян и пограничных племен. Англичане вступили в переговоры с лидерами Конгресса, в результате чего было достигнуто соглашение о прекращении кампании при условии отказа властей от репрессий и амнистии участникам движения, кроме тех, кто был замешан в насильственных действиях. В сентябре 1931 г. в Лондоне лидеры Конгресса на конференции “круглого стола” решительно потребовали самоуправления и статуса доминиона для Индии. Неудача переговоров была использована Ганди как повод для новой кампании гражданского неповиновения, на сей раз в форме гражданского несотрудничества преимущественно индивидуального характера. В 1932 г. Ганди выступил за предоставление гражданских прав и представительства индийским “неприкасаемым” (он начал именовать их хариджанами, “божьими людьми”). Тем временем внутри самого Конгресса усилились позиции левого крыла, возглавлявшегося молодыми его лидерами – С.Ч. Босом и Д. Неру.

В 1936 г. Джавахарлал Неру был избран президентом Конгресса. Именно он наиболее резко выступил против предложенной англичанами Индии в 1935 г. конституции, которая была тем не менее еще одним существенным шагом на пути к конечной цели. Проведенные на ее основе выборы принесли в начале 1937 г. победу Конгрессу: в 8 из 11 провинций страны кабинеты министров были теперь сформированы конгрессистами. Конгресс развернул огромную политическую работу и во всех княжествах, где создавались союзы, партии,

проводились харталы. Немалую активность стала проявлять и Мусульманская лига, представители которой сформировали кабинеты в трех провинциях и имели ощутимое влияние в ряде княжеств при явном поощрении колониальных властей. В качестве противостоявшей ей религиозной организации правоверных индуистов получила довольно широкое признание Хинду махасабха, на съезде сторонников которой в 1925 г. предлагалось даже чуть ли не насильно обратить в индуизм всех индийских мусульман. В октябре 1939 г., вскоре после начала второй мировой войны, Конгресс пообещал свое сотрудничество с Англией при условии создания в Индии ответственного национального правительства и конституционного устройства страны по решению Учредительного собрания. Метрополия устами вице-короля в январе 1940 г. предложила Индии после войны статус доминиона при сохранении ответственности Англии за оборону Индии на протяжении 30 лет. Конгресс не принял этого предложения, но и не настаивал на жесткой оппозиции. Положение его в самой Индии осложнилось, во-первых, тем, что Мусульманская лига в 1940 г. официально предложила разделить Индию на два государства, индусское и мусульманское (Пакистан), и, во-вторых, потому, что в результате внутренней борьбы лидер левых конгрессистов С.Ч. Бос спровоцировал раскол Конгресса, а затем выступил с резко антианглийских позиций, создав в Бирме прояпонскую “индийскую национальную армию”, воевавшую с английскими войсками. Тем не менее в конце 1940 г. Ганди объявил очередную кампанию гражданского неповиновения – снова в форме индивидуальных протестов и несотрудничества. В 1942 г. Англия в лице ее министра С. Криппса дала свое согласие на созыв после войны Учредительного собрания, но оговорила при этом право отдельных провинций и княжеств на создание самостоятельных доминионов империи, что было явным намеком на согласие с предложением Мусульманской лиги о расколе Индии. Конгресс не принял этих предложений и решительно потребовал немедленного предоставления Индии независимости. В августе 1942 г. была начата массовая кампания несотрудничества, итогом

которой был арест Ганди и других лидеров Конгресса, которые были освобождены лишь в мае 1944 г. На переговорах вице-короля с лидерами Конгресса и Мусульманской лиги в Симле летом 1945 г. англичане согласились создать ответственный перед короной и парламентом в Лондоне Всеиндийский исполнительный совет (кабинет министров), но при условии формирования этого совета не по политическому, а по религиозному принципу. Это было отвергнуто обеими партиями. А вслед за тем в стране начались массовые антианглийские выступления, затронувшие армию и флот; частично они были связаны с судом над руководителями прояпонской “индийской национальной армии”, которая в Бенгалии пользовалась влиянием и широкой поддержкой населения.

Выступления и общая ситуация в стране вели к тому, что весной 1946 г. лейбористский кабинет К. Эттли объявил о предоставлении Индии статуса доминиона и выборах с разделением избирателей на две курии, индусскую и мусульманскую. На выборах каждая из крупных партий выдвигала своих кандидатов в обеих куриях, но в основном мусульмане побеждали в мусульманской, индусы – в индусской. Всего в провинциальных законодательных собраниях Конгресс получил 930 мест. Мусульманская лига – 497. В августе 1946 г. Д. Неру сформировал по поручению вице-короля Исполнительный совет, в который представители Лиги отказались войти. По их призыву в стране начались индо-мусульманские столкновения. Одновременно в разных частях страны вспыхнули массовые народные движения, в том числе и в княжествах, например в Хайдарабаде. Дни колонизаторов были сочтены. Оставался лишь вопрос, что будет с Индией, когда они уйдут. Летом 1947 г. англичанами был предложен план Маунтбеттена, суть которого сводилась к разделу Индии на два доминиона. Конгресс и Лига согласились с ним, и осенью 1947 г. он стал законом, принятым парламентом. Время Британской Индии кончилось. На смену ей пришли независимые Индия и Пакистан. Нет никаких сомнений в том, что успеху в борьбе за независимость способствовали многие факторы. Это и очевидные экономические сдвиги в

стране, включая выход на авансцену хозяйственной и политической жизни национальной буржуазии; это и подъем национального самосознания, основными носителями которого были образованные слои населения, прежде всего индийская интеллигенция, студенческая молодежь; это и становившееся все более затруднительным положение колонизаторов, которые в изменяющихся условиях не могли более рассчитывать на сохранение своего политического господства, державшегося на авторитете силы. Безусловно, важную роль сыграли и международные политические обстоятельства в период второй мировой войны и первые послевоенные годы. Но заслуживает внимания в свете всего сказанного и стратегическая линия лидеров Конгресса во главе с Ганди: в условиях традиционной структуры расчлененной на разные народы, государства и касты великой страны с ее весьма необычной цивилизацией и системой этических, социальных и духовных ценностей именно конгрессисты, в частности гандисты, сумели выработать наиболее адекватный реалиям курс на ненасильственное сопротивление. Насилия же, сопровождавшие время от времени бурными политическими схватками, экстремистскими акциями, прямыми восстаниями и иными проявлениями, как бы оттеняли ненасильственное сопротивление и придавали ему даже некий внутренне зловещий для колонизаторов смысл (нельзя доводить до крайностей!). Возглавленное конгрессистами и Ганди движение все время набирало силу и в конечном счете поставило колонизаторов, делавших ему уступку за уступкой, перед дилеммой: либо дать Индии независимость и сохранить с ней веками налаженные связи, либо рисковать быть выброшенными за ее пределы в результате мощного взрыва. Конечно, англичане всячески стремились оттянуть момент возможного взрыва и даже погасить его, направить энергию страны и народа в иное русло – прежде всего в национально-религиозные конфликты. Но и этот шаг сулил не столько политический успех, сколько взрыв огромной силы, к тому же сопровождаемый выходящими из-под контроля страстями. Словом, в Индии в первые послевоенные годы создавалась для англичан критическая ситуация. И иного

выхода, кроме предоставления независимости великой стране, у них не было. Политический накал был настолько сильный, что расчленение страны на две части оказалось чуть ли не оптимальным решением, при всем том, что реализация этого на практике стоила жизни миллионам людей.

Множество факторов обусловило эти преобразования, и не последними в их числе были события мирового масштаба, повлиявшие на Индию. Однако силы как в природе, так и в мире людей сами по себе слепы, и если их не сдерживать и не направлять, они могут оказаться скорее разрушительными, нежели созидательными. Среди тех людей, кто сумел приложить эти силы к созиданию новой судьбы Индии, два человека превосходят прочих: это Ганди и Тагор. Вклад Ганди общеизвестен: он сделал больше, чем кто-нибудь другой в истории Индии. Вклад Тагора менее заметен, но более глубок, ибо он высвобождал и питал скрытые источники творчества в тех областях, где политик не властен.

§2. Основные идейные течения Индии первой половины XX века.

Принципиально новый этап в истории веданты, как и вообще в истории Индии, начинается в XIX в. Пять столетий, отделяющих этот век от периода, когда закончилось формирование главных течений классической веданты, были полны политических потрясений: волны чужеземных завоевателей накатывались одна за другой на Индостанский полуостров, великие империи возникали и рассеивались, подобно миражу. Но все эти события, «каким бы бесконечно сложным, бурным и разрушительным ни представлялось их действие на Индостан, затрагивали его лишь поверхностно». Социальная структура Индии модифицировалась, но не претерпевала коренных изменений.

Сохранявшийся на протяжении многих веков уклад жизни оказался подорван в течение нескольких десятилетий: сокрушительный удар был нанесен традиционной индийской общине, пришла в упадок жизненно важная для населения ирригационная система, поток дешевых английских товаров разорил миллионы индийских ремесленников. В течение значительного времени это разрушение былых социальных устоев отнюдь не сопровождается столь же интенсивным их обновлением, происходит «потеря старого мира без приобретения нового».

Вот этому-то консервативному по существу и радикальному по форме направлению и противопоставляют свои радикальные идеи «крайние», пользуясь во многом архаизированным языком ведантистских понятий. Впрочем, в работах Тилака и Гхоша в начале XX в. перед нами предстает уже не столько средневековая, «классическая» веданта, сколько неоведантизм, возникший и оформившийся в ходе развития индийской философии в XIX в. (от Рам Мохан Рая до Вивекананды).

Этот особый, переломный этап в истории индийской философской и социальной мысли именуют обычно — в особенности в самой Индии — «философским ренессансом», причем индийские историки философии нередко проводят аналогию между идейными устремлениями основоположников индийского и европейского Возрождения.

Впрочем, данный период в истории индийской культуры вообще и философии в частности нередко сравнивают также с европейской Реформацией и Просвещением. Свою близость мыслителям европейского Возрождения нередко подчеркивали сами передовые индийские философы. Так, Рам Мохан Рай апеллирует в борьбе со схоластикой к идеям такого завершающего великие традиции Ренессанса мыслителя, как Френсис Бэкон.

В передовой индийской мысли XIX в. утверждается в самом деле новое отношение к памятникам классической древности. Ведь средневековые мыслители обращались к ним преимущественно через длинную цепь предшествовавшей традиции.

Мыслители же XIX в. стремятся обратиться к этим памятникам, прежде всего непосредственно, минуя средневековые наслоения. И хотя сложившиеся типы веданты, разумеется, фактически влияют, да и не могут не влиять на них, но воспринимаются эти типы уже отнюдь не просто в силу их авторитета и отнюдь не без самостоятельного обращения к истокам. Такое обращение, впрочем, не является самоцелью. Как и в Европе, оно используется для критики устаревших средневековых догм, обычаев, представлений, для переосмысления места человека в мире и обществе, для выдвижения на первый план новых, нетрадиционных ценностей.

Разумеется, все эти сходные черты европейского и индийского ренессанса отнюдь не исключают существенных различий между ними. Во-первых, индийской буржуазии приходится самоутверждаться в борьбе не только с феодальными силами, но и с иноземным капиталом. А поэтому обращение к наследию «исполненной славы» прошлого преследует здесь также и такую цель, как отпор попыткам принизить роль этого наследия, предпринимаемым с европоцентристских позиций. Во-вторых, в отличие от мыслителей европейского Возрождения индийские философы XIX в. имеют дело не только с древними памятниками и их средневековыми интерпретациями, но и с уже выработанной в странах Европы буржуазной идеологией. Отношение же к ней в высшей степени противоречиво: с одной стороны, это влиятельный союзник в борьбе с феодальными идеями (и это более всего важно, например, для Рая), а с другой — такого рода идеология нередко воспринимается как нечто чужеродное, занесенное извне для ослабления национальных традиций и «духовного закабаления» индийцев (и этот мотив наиболее силен у Даянанды). В-третьих, «духовная дистанция» между классической древностью и средневековьем в Индии гораздо меньше, чем в Европе, и «обращение к истокам» здесь (сколь бы радикальны ни были его реальные цели) по форме чаще всего выглядит не столь уж неортодоксальной.

Все эти обстоятельства наложили глубокий отпечаток на философию индийского ренессанса. Здесь фактически нет сколько-нибудь серьезной самостоятельной разработки методологии научного исследования природы — в этом европейская философия ушла далеко вперед,— да и не это было для индийских мыслителей XIX в. самым актуальным.

Не характерны здесь и по-настоящему оригинальные натурфилософские построения: преимущественно возобновляются (и частично «модернизируются» в свете данных европейской науки) древнеиндийские учения натуралистического характера, причем немаловажной в тогдашних условиях задачей оказывается отстаивание тезиса о том, что постижение природы, отнюдь не было чем-то необычным для индийской культуры. Поскольку, однако, большинство крупнейших мыслителей этого периода в Индии — ведантисты, то и соответствующие натуралистические учения выступают чаще всего как ассимилированные в рамках ведантистского идеализма. Новой целью такой ассимиляции была попытка «сблизить» или хотя бы «совместить» веданту с естественнонаучным знанием через посредство частично модернизированных натуралистических схем. Различными ведантистски настроенными мыслителями индийского Возрождения фактически «осваиваются» все три главные концепции структуры материи в древнеиндийской философии — архаично-элементная, «непрерывная» и дискретная. Больше всего проявляется новизна и во многом неортодоксальность взглядов крупнейших представителей прогрессивной индийской мысли, в подходе к центральной для них проблеме человека (выдвижение этой проблемы на первый план в известном смысле аналогично выдвижению ряда «адхьятма» в упанишадах).

Именно решая ее, эти мыслители выдвигают ряд идей, радикально противостоящих средневековому мировоззрению. Так, идея равенства (или по крайней мере относительности различий между людьми) противопоставляется идее застывшей социальной иерархии, идея свободы —

идее «запрограммированности» поведения человека его положением в системе каст, идея социальной активности — квиетизму, идея значимости «мирских благ» — аскетическому идеалу.

Все эти по сути своей достаточно радикальные идеи выступают, как правило, в религиозном облачении. Правда, традиционный индуизм с ними согласовывается плохо. И здесь мы сталкиваемся со второй важнейшей тенденцией, проявляющейся в истории прогрессивной индийской мысли, а именно тенденцией реформаторской. Крупнейшие индийские философы этого периода — одновременно основатели религиозных организаций реформаторского типа.

В теории и практике было немало общего с теорией и практикой протестантизма на заре его возникновения: упрощение культа, ограничение прав священнослужителей, смещение акцента на личное, а не опосредствованное церковью отношение человека к богу. Влияние их на массовое сознание было по преимуществу косвенным.

Дело в том, что самаджи связывали свои планы и надежды с возрождением былого величия Индии, так что идеология их нередко сочеталась с идеологией национально-освободительного движения.

И вот эта связь и обусловила достаточно широкую популярность «неоведантистских» идей (несмотря на сравнительную немногочисленность состава самаджей).

С самого начала реформаторская тенденция переплеталась в Индии с просветительской. В конце концов, именно ознакомление с идеями европейского Просвещения наложило самый глубокий отпечаток на всю деятельность первого индийского философа Нового времени — Рам Мохан Рая. Вера в великую «очистительную» и «освободительную» роль разума и науки стала характерной чертой мировоззрения большинства передовых мыслителей Индии этого периода. Все они видят в широком распространении знаний радикальное средство борьбы с голодом, болезнями, предрассудками, варварскими обычаями, унаследованными от

средневековья. Но при этом просвещение представляется им обычно вполне совместимым с религией, правда «очищенной» и «рационализированной». И эта «рационализированная» религия даже призвана, по их мнению, сыграть особую историческую роль. По мере того как в Европе рушатся просветительские иллюзии, а витавшее перед умственным взором просветителей «царство разума» оказывается не чем иным, как «идеализированным царством буржуазии».

В Индии все более широкое распространение получает утопическое представление о том, будто «очищенный» индуизм даст индийскому народу возможность после преобразования традиционной структуры общества избежать бедствий и пороков «европейской цивилизации».

Таковы были в общем виде главные тенденции в развитии европейской философии, оказавшие существенное влияние на формирование неоведантизма. Конкретные же проявления их оказывались достаточно разнообразными, и тут следует иметь в виду по крайней мере три обстоятельства.

Во-первых, эти тенденции отнюдь не во всех случаях выступали совместно. Если говорить о крупнейших мыслителях Индии, то в их творчестве упомянутые традиции в полной мере выражены лишь в начале (Рам Мохан Рай) и в конце рассматриваемого периода. У Даянанды с достаточной несомненностью прослеживаются реформаторская и просветительская тенденции, переплетающиеся, однако, с элементами ревайвэлизма, попытками возродить архаизированные установления и обычаи ведийских времен. У Рамакришны начисто исчезает мотив просветительства. И все же у его ученика Вивекананды все три главные тенденции вновь выявляются, и притом с наибольшей (во всяком случае, среди ведантистски ориентированных мыслителей) силой

Во-вторых, упомянутые тенденции существуют не просто рядом, они взаимодействуют и переплетаются друг с другом, порой весьма причудливым образом. Ярким примером может служить выдвинутый

Вивеканандой утопический проект ликвидации неграмотности в Индии, всеобщего просвещения (включая популярное изложение основ современного естественнонаучного знания) с помощью ордена бродячих монахов — саньяси!

В-третьих, характер выявления упомянутых тенденций существенно меняется на разных этапах развития философской мысли в Индии.

С самого начала обнаруживается антифеодалная направленность взглядов передовых индийских мыслителей этого века. Но степень их противостояния колониальному режиму разная: вначале неблагоприятная роль этого режима в поддержке феодальных установлений еще неосознанна ими (хотя столкновения с ним по частным вопросам и имеют место); затем происходит теоретическое и, наконец, практически-политическое размежевание англофильских и антианглийских установок в развившейся и окрепшей идеологии.

С учетом всего этого мы можем говорить, во-первых, о раннем периоде развития идеологии в Индии, когда противостояние феодальным идеям и установлениям сочетается с открытым обращением к европейским идеям и установлениям, с поиском в Европе и в Англии союзников. В то же время обращение за помощью в такого рода борьбе к колониальным властям постепенно приводит к изживанию многих иллюзий о цивилизаторской роли Англии, поскольку упомянутые власти стремятся опереться как раз на ретроградные силы индийского общества и «законсервировать» устаревшие социальные институты.

Интересно, что на разных этапах происходит выдвижение на передний план различных частей ведантистского наследия. На первом этапе Рай апеллирует преимущественно к упанишадам, на втором Даянанда — к ведам", на третьем Тилак (вслед за Вивеканандой) — к «Гите».

Так «завершается круг», оказываются привлечены и переосмыслены самые важные религиозно-философские памятники индуизма.

Что же скрывалось конкретно за этой апелляцией? К упанишадам Рай обращается в связи, по крайней мере, с тремя главными целями. Во-первых, ему импонирует полемика против ритуализма, умаление роли былых ведийских божеств (у Рая оно доводится до «логического предела», т. е. до нуля), выдвижение на первый план единого божественного начала — Брахмана, иными словами, то, что перекликается самым непосредственным образом с реформаторской деятельностью самого Рая. Отсюда и филиппики против политеизма и идолопоклонства во введениях к выполненным им переводам «Мундаки» и «Катхи»

Во-вторых, Раю представляется, что в виде концепции Брахмана в упанишадах перед ними предстает учение, наилучшим образом согласованное с требованиями разума (а значит, и с отстаиваемой им необходимостью просвещения, освобождения от власти суеверий, предрассудков, вековых заблуждений и т. д.). И здесь Рай опирается на абсолютизацию хотя и имеющегося в упанишадах, но отнюдь не завершеного там движения от мифологии к философии (от «мифа» к «логосу»). Наконец, в-третьих, Раю импонируют и антибрахманские мотивы упанишад, где в роли знатоков Брахмана выступали порой женщины или шудры. Не случайно. Рай резко критикует кастовую систему во введении к переводу «Кены».

Поскольку культура у неоведантистов трактуется обычно в виде своего рода «центрального ядра» (или «сердца») соответствующей цивилизации, то вопрос о культуре оказывается тесно связан и с вопросом о социально-историческом процессе в целом. При этом крупнейшие представители неоведантизма выступают как принципиальные противники «разведения» и «обособления» цивилизаций Востока и Запада как в духе «расхожих», вульгаризированных колониальных установок (Киплинг), так и в духе новейших философско-исторических концепций (Шпенглер).

Для них характерно, во-первых, отстаивание общей, «генеральной» схемы всемирной истории (сменяющие друг друга «царства» брахманов,

кшатриев, вайшьев и шудр у Вивекананды; эпохи символизма, типизма, конвенционализма, индивидуализма, субъективизма у Ауробиндо и т. д.); во-вторых, признание взаимодействия культур (и цивилизаций) в рамках данной схемы; в-третьих, преимущественная соотнесенность, максимальная степень «самовыражения» определенных культур на тех или иных ступенях исторического развития (так, для Запада считается наиболее типичным в этом смысле «царство вайшьев» или «эпоха индивидуализма»); наконец, в-четвертых, приписывание культуре Востока (Индии) особой роли в далеком прошлом человечества и его будущем (спасение от «самоубийственных» тенденций европейской культуры).

Каковы же особые, спасительные, с точки зрения неоведантистов, свойства индийской культуры? В чем ее специфика? Ответы неоведантистских мыслителей на эти вопросы сходятся в одном пункте, а именно в подчеркивании духовности этой культуры и ее противостояния «заземленным» — утилитаристским, прагматистским, «материалистическим» (в широком смысле этого слова, включающем не только научные, но и прежде всего вульгарно-обыденные его трактовки — установкам культуры Запада).

При всем том Радхакришнан отнюдь не отрицает наличия специфических черт индийской религии, наложивших отпечаток на индийскую культуру в целом. Начало поискам этой специфики было положено еще Вивеканандой. Согласно последнему, совокупность основных религий мира (ислам, христианство, индуизм) соотнесена типологически с различными видами веданты (двайта, вишишта-адвайта, адвайта), расположенными иерархически. Таким образом индуизм оказывается (I) связан с высшим видом веданты и тем самым расположен на верхней ступени «духовной иерархии», (II) включает в себя в «снятом» виде низшие ступени этой иерархии (и тем самым выступает как максимально широкое духовное образование), (III) ближе всего к наиболее глубинным и

аутентичным истокам всех религий (последние выступают как своего рода «отголоски» и несовершенные трансляции восточных «прозрений»).

Многие из мыслей Вивекананды были переняты крупнейшими ведантистами первой половины XX в. Так, у Ауробиндо мы находим идею восточных (и в конечном счете индийских) истоков основных религий, у Радхакришнана — идею особой значимости адвайты для создания мирового «братства» религий и т. д.

Неоведантисты односторонне подчеркивают преимущественно роль наблюдений над так называемым сверхсознательным (или тем, что в современной психологии принято обозначать термином «видоизмененное состояние сознания»). Столь же односторонне они связывают интроспективные наблюдения со спиритуализмом. Между тем и эти наблюдения, и «моделирование» макрокосма с помощью микрокосма мы находим и в системах, имеющих явно натуралистический характер (санкхья и в варианте Асури — Панчашикхи, и в «классическом» варианте).

Верно и то, что выяснение необходимой жизненной ориентации человека и путей его внутреннего совершенствования весьма существенно для самых различных школ индийской философии. Характерно, например, что споры о различных типах причинной связи, а также о соотношении субстанции и ее проявлений прямо связаны в этих школах с вопросом о соотношении «подлинной» и «неподлинной», «первичной» и «производной», «высшей» и «низшей» природ человека. Однако неоведантисты неправомерно истолковывают эту практическую направленность индийской философии, характеризуя ее как «учение о мокше». Здесь они опять-таки идут по стопам сложившейся ведантистской традиции (нашедшей свое отражение и в уже упоминавшемся выше труде Мадхусуданы Сарасвати). Согласно таковой, четырем «жизненным целям» человека посвящены соответственно «камашастра», «артхашастра», «дхармашастра» и «мокшашастра», причем последняя якобы охватывает все (во всяком случае ортодоксальные) системы философии.

Однако с характеристикой даршан в качестве «мокша-шастры» невозможно согласиться. Во-первых, не только в настике существует система локаяты, выдвигающая принципы камы и артхи при определении жизненной ориентации, но и в астике ранняя пурва-миманса отстаивает в качестве главного принцип дхармы, а отнюдь не мокши. Во-вторых, если для веданты учение о мокше имеет действительно центральное значение, то этого нельзя сказать, например, о ньяе (где в центре — теория познания) или о вайшешике (где в центре — учение о категориях). В-третьих, огульная характеристика всех систем астика в качестве «мокшашастры» «смазывает» видоизменения самого понятия мокши и ее «минимализацию» в разных системах, происходящую по мере усиления натуралистических (и материалистических) тенденции.

Для третьего этапа в эволюции индийской философской мысли Нового времени характерно обращение к «Бхагавадгите». Во-первых, эта часть ведантистской «тройной основы» — «смрити прастхана» никогда не носила эзотерического характера. С помощью ее чеканных афоризмов и ставших всеобщим культурным достоянием образов можно было апеллировать не только к разуму, но и к сердцу миллионов жителей Индии. Во-вторых, обращение к поэме позволило по-новому подойти к проблеме религиозного реформаторства. В сущности, во многом следуя именно «Гите», Вивекананда выдвигает в конце века свою теорию «универсальной религии», позволяющую осуществить синтез реформаторских идей Рая и Даянанды.

Если у первого — своего рода «дистилляция» религиозных представлений и отказ от большинства специфических черт индуизма, а у второго — «воинствующий индуизм», то

у Вивекананды — попытка выделить общую основу религий с сохранением (но одновременно и релятивизацией) конкретных форм религиозного поклонения. А это соответствовало, с одной стороны, потребностям борьбы с религиозной нетерпимостью и межобщинной рознью, а с другой — стремлению опираться на отечественные, а не

«импортированные» религиозные традиции. В-третьих, апелляция к «Гчте» была чрезвычайно удобной формой выявления гуманистических идей в индийской философии

Нового времени. Антиквиетизм, наметившийся в комментариях Рая к «Ише», проявившийся на фоне архаизированной схемы ритуалов у Даянанды, выступает здесь наиболее ясно. В этом смысле весьма характерны лекции Вивекананды, посвященные карма-йоге. Здесь действие рассматривается не в рамках оппозиции «внешний» — «внутренний» ритуал, а с точки зрения его значимости для «самовыражения» человека, формирования его характера, установления правильных взаимоотношений с другими людьми и т. д. Характерно, например, что «правритти» и «нивритти» — понятия, у средневековых комментаторов означавшие обычно оппозицию «развертывания» и «свертывания» деятельности, у Вивекананды означают эгоистическое и эгоцентрическое действие, с одной стороны, и отказ от эгоцентризма — с другой. Следующие затем рассуждения о достоинстве человека при всей их абстрактности имели, в сущности, антифеодальную направленность. И это ярко иллюстрируется обращениями к неортодоксальным «антибрахманским» преданиям. Наконец, в-четвертых, проблематика «Гиты» включала в себя и такие вопросы, как конфликт исторически различных ценностных ориентации, соотношение личного и общественного идеала, допустимость насилия в справедливых целях и т. д. А все это позволяло связать интерпретацию ее учения с актуальными социально-политическими задачами.

Но «объединение» типов веданты было связано не только с попыткой решить (правда, сугубо утопическими средствами) актуальную в тогдашней Индии проблему смягчения религиозно-общинных распрей. Оно позволяло также синтезировать ряд ценных, с точки зрения Рамакришны и Вивекананды, «практических» тенденций, которые были характерны для направлений веданты, оппозиционных по отношению к адвайте. Характерная черта зарождающегося неоведантизма как раз и состояла в особом внимании

к этико-психологическим и социальным импликациям ведантистских теорий. И в этом смысле весьма характерно то, что Вивекананда называет свое учение практической ведантой.

Но дело было, конечно, не только в популяризации веданты. Вслед за другими прогрессивными мыслителями Индии Вивекананда стремится «спустить» идеалы веданты с высот схоластического теоретизирования на землю и при этом демократизировать их. Характерно, что он выступает против применения адвайтистской теории уровней в социально-этическом плане (на уровне парамартхика — равенство, на уровне вьявахарика — иерархия). Сторонников такого способа защиты существующего неравенства он именуется «фарисеями индуизма». С точки зрения самого Вивекананды, из признания духовного всеединства следует прежде всего принципиальный отказ от всех привилегий. Последние он считает величайшими препятствиями на пути развития человечества.

Также характерной чертой формирующегося неоведантизма была наметившаяся тенденция новой интерпретации ряда традиционных понятий. Для Вивекананды это принципиально неприемлемо. Он выступает против фаталистической трактовки кармы, в особенности против проповеди предопределенности бедственного положения индийского народа. О карме Вивекананда пишет прежде всего как о законе связи не столько настоящего с прошлым, сколько настоящего с будущим. Подчеркивание значения человеческих проектов (и притом не только личных, но и общественных) — самая характерная черта понимания кармы в «практической веданте» Вивекананды.

Характерные изменения претерпевает и понятие мокши, которое трактуется у Вивекананды не как индивидуальное, но как коллективное «освобождение», достигаемое на определенной стадии эволюции общества. Это позволило Вивекананде поставить вопрос о необходимости не только «внутренних», но и «внешних», не только индивидуальных, но и социальных предпосылок осуществления намеченного им идеала. В число их было

включено и создание минимума материальных условий, позволяющих массам избежать голода, нищеты и болезней и тем самым способствующих пробуждению в них духовных интересов. По словам Вивекананды, в Индии «нет ни бхоги (удовлетворения потребностей), ни йоги. Когда кто-то насытится бхогой, тогда он поймет и полюбит красоту йоги».

По существу, видоизменяется и понимание самсары как бесцельного и бессмысленного «круговорота» душ. Правда, Вивекананда отдает дань этому традиционному значению понятия, сравнивая порою попытки усовершенствовать общество с потугами «выпрямить собачий хвост».

И все же выдвинутый Вивеканандой идеал «всеобщего освобождения», поскольку он рассматривался как-принципиально реализуемый, заставил его внести существенные коррективы в традиционное понимание самсары применительно к человеческой истории: он начинает высказываться в пользу признания возможности общественного прогресса в глобальных масштабах.

Все перечисленные особенности, выявившиеся в ходе формирования неоведантизма, во многом обусловили его дальнейшие модификации и направления развития. Растущая связь неоведантистской традиции с конкретными социальными проблемами приводит уже в начале XX в. к тому, что веданта оказывается вовлеченной в сферу политики. Наряду с «политизацией» веданты наблюдается ее своеобразная модернизация (не только отдельные понятия, но и контуры ведантистских построений в целом видоизменяются, в частности под влиянием ассимиляции — хотя бы и на идеалистический манер — идеи прогресса). Поскольку оба указанных выше процесса прямо связаны с социальными и духовными изменениями в Индии, происшедшими в ходе ее «столкновения» с западной буржуазной цивилизацией, индийские мыслители все более настойчиво ставят проблему соотношения индийской и европейской цивилизаций (Востока и Запада). Подобно буддизму в средние века, веданта в Новое время перестает быть (в теоретическом и практическом отношении) явлением, ограниченным пределами Индии. Знаменитое путешествие Вивекананды, пересекшего

запретные для ортодоксального индуиста «черные воды» (кала пани) океана, чтобы посетить Всемирный конгресс религий, наглядно символизирует ее новое положение в изменившемся мире

В отличие от западного, индийское просветительство выступает в религиозной форме. Этот религиозный характер светского по своему существу мировоззрения определялся во многом влиянием духовных традиций, носивших по преимуществу религиозную окраску. В условиях колониального гнета духовное наследие прошлых веков провозглашается символом национального достоинства и источником патриотизма. Однако подлинным содержанием идеологии просветительства были вопросы о путях дальнейшего развития Индии, о роли в нем духовного наследия страны, о его отношении к западной культуре и т.д., решение которых приводило просветителей к столкновению с ортодоксальной религией. Теоретической основой идеологии просветительства признается монистический идеализм веданты, сливающийся с практикой йогизма, – в индуизме, суфийские учения – в исламе. Остальные школы Индийской философии практически прекращают свое существование. Но в общем философская мысль Индии 19 в. – первых десятилетий 20 в., несмотря на ее довольно широкий диапазон, была замкнута в пределах религиозной проблематики и ей подчинена. Несколько иной характер носит современная Индийская философия.

В этот период, начинающийся с 1917, Индия вступает в решающую стадию своей борьбы с английским колониализмом, завершившуюся в 1947 получением политической независимости и приходом к власти индийской национальной буржуазии. С достижением независимости на первый план общественной жизни Индии выступили ее внутренние кастовые противоречия, которые никак не могли быть сглажены общенациональными задачами экономического прогресса.

В современной Индийской философии четко намечаются основные течения: философия феодально-помещичьей реакции, буржуазная философия. Феодальная философия отличается безоговорочным отрицанием

всех форм материалистического. Она открыто смыкается с религиозной идеологией в ее ортодоксально-традиционной форме и стремится найти теоретическое обоснование для ее возрождения в качестве господствующего мировоззрения страны. Большое значение представители этого течения придают пропаганде и широкому распространению йогизма и мистицизма. Теоретики этой философии концентрируются, как правило, вокруг общинных партий "Джан Санг", "Хинду Махасабха" и др., а также в многочисленных монастырях и обителях (ашрамы, матхи). Теоретические "изыскания" представителей феодальной философии сводятся к попыткам "обоснования" самого махрового религиозного шовинизма индуистского и, в меньшей степени, исламского толка.

Господствующее положение в современной Индийской философии занимает буржуазная философия, в центре внимания которой находятся проблемы социально-этического плана. Ее виднейшие представители – М. К. Ганди, Ауробиндо Гхош, Р. Тагор, М. Икбал, С. Н. Дасгупта, Б. Дас, С. Радхакришнан, К. Ч. Бхаттачарья, П. Т. Раджу, А. Р. Вадиа, Дж. Неру и др. Одним из главных центров философской деятельности Индии является "Индийский философский конгресс", созданный в 1925, а также Философский институт в г. Амалнере. Двойственная роль национальной буржуазии в социальном развитии страны обусловила крайне противоречивый и внутренне непоследовательный характер философии этого класса. С одной стороны, буржуазная философия имеет религиозно-идеалистическую в своей основе устремленность и смыкается по многим вопросам с феодальной философией, образуя вместе с ней идеалистическое направление в Индийской философии. С другой стороны, она существенно отличается от феодальной философии своим более трезвым подходом к коренным социальным проблемам современности и их более реалистическим пониманием. Многие философы Индии критикуют феодальную идеологию за ее реакционный призывы к возрождению прошлого. Философия для них призвана воспитывать в человеке активное, творческое отношение к земной

жизни и материальному миру, учить его идеалам гуманизма и дружбы между всеми людьми на земле. Большинство философов Индии осуждает, хотя и с позиций абстрактного гуманизма, капиталистическую цивилизацию Запада, критикует ее политику колониального грабежа, расовой и национальной розни.

Высшим достижением в развитии духовной культуры страны, ее необходимым результатом и единственно законной преемницей философы провозглашают обычно идеологию гандизма, которая оказала огромное влияние на всю философию Индии. Хотя подавляющее большинство философов современной Индии являются продолжателями монистического идеализма веданты, однако они пытаются подкрепить его модными теориями современной философии Запада, чаще всего неокантианством, неогегельянством, феноменологием Гуссерля, интуитивизмом Бергсона и т.п. Но в своем чистом виде филос. учения Запада, особенно различные течения неопозитивизма, не получили сколько-нибудь заметного распространения в Индии. Наиболее существенной чертой современной философии Индии является ее попытка совместить ряд прогрессивных моментов (демократизм, гуманизм) с религиозно-идеалистической направленностью философии, с отрицанием диалектического материализма. Религиозная идеалистическая устремленность современной Индийской философии в значительной степени нейтрализует ее прогрессивные моменты и заводит ее в безвыходный тупик.

Глава 2. Философские идеи Рабиндраната Тагора.

§1. Основные вехи жизненного пути Рабиндраната Тагора.

Жизнь Рабиндраната Тагора охватила восемь десятилетий. Начав свою карьеру в качестве поэта, Тагор оказался и талантливым литератором, педагогом, художником, социальным реформатором и философом своего времени. Как сам Рабиндранат Тагор сказал однажды: «Я – стеснительный человек, с юных лет воспитанный в уединении. И несмотря на это, моя судьба при каждой возможности бросает меня в самый центр многолюдной публичности. Я частенько мечтаю о том, чтобы жить в ту безмолвную эпоху, когда художники получали удовольствие от своей работы и забывали опубликовать свои имена. Я ощущаю себя ужасно нелепым, когда меня окружает толпа, которая, прославляя какой-либо отдельный период моей жизни, с готовностью погружается в массовые ритуалы, в основном не имеющие ничего общего с реальностью.» Богатая событиями жизнь Рабиндраната Тагора поражает и завораживает своим многообразием, подобно многогранности его творчества. Тагор был не только поэтом, прозаиком, драматургом, поэтом-песенником и художником, но и, бросив известную школу, не доучившись, он стал выдающимся педагогом своего времени. В поэзии Тагора преобладают две основные темы. Первая – воспевание жизни, восхищения красотой мира.

Я рад, что в этой родился стране!

Я рад! О Мать, как ты желанна мне!

Богата ль ты, родная, царица ль ты - Не знаю.

Отрадno мне в твоей прохладной тишине!

Где краше в день весенний лугови рощ цветенье

Где столько радости в смекшейся луне

Свет, что милее жизни, увидел я в отчизне.

Он будет мне сиять в последнем сне.

Другая - глубоко гуманистическая - тема - сострадание человеку, протест против его угнетения и унижения. Тагор говорил, что в его поэзии «радость и горе живут попеременно».

Напомним, что Индия - страна глубоких религиозных исканий. Поэтому многие стихи Тагора отличаются религиозно-мистическими настроениями. Духовное начало мира для него безусловно. Но Тагор воспринимает жизнь как проявление Бога. Он называл это «джибонде-бота», или «божество-жизнь».

В поэтическом мире Тагора человек возвышен. Он не песчинка, а сам творец.

Поэт считает, что единство природы и человека достигается эмоциональным восприятием - человек с юности должен познавать природу своим сердцем.

Особое место в творчестве индийского поэта занимает любовная лирика. Порой она у него поднимается до философского обобщения, а порой - это простые, незатейливые стихи о любви.

«Я» - тяжкий недуг; от меня защити меня. Исследователь творчества Рабиндраната Тагора Э. Комаров пишет «Само осуществление тагоровского идеала любви, невысказанного без духовного человеческого равенства женщины с мужчиной. Певец женственности, он смело называет свой идеал женского характера «мужественным», бросая вызов традиционным представлениям. В целом творчество Тагора дает редкое по своей поэтичности и многосторонности раскрытие женского характера. Кротость и духовная сила, доброта и подвластность настроениям - загадочность, мечтательность, «опускающая перо в настой печали», и величавая уверенность, подвижность ума и артистичность - эти переливы и грани женского характера радуют глаз поэта, словно игра драгоценного камня». Рабиндранат Тагор (Робиндронатх Тхакур; 7 мая 1861 — 7 августа 1941) — индийский писатель, поэт, композитор, художник, общественный деятель. Его творчество сформировало литературу и музыку Бенгалии. Он стал

первым среди неевропейцев, кто был удостоен Нобелевской премии по литературе (1913). Переводы его поэзии рассматривались как духовная литература и вместе с его харизматичностью, создали образ Тагора-пророка на Западе. Тагор начал писать стихи в возрасте восьми лет. В шестнадцать лет он написал первые новеллы и драмы, опубликовал свои поэтические пробы под псевдонимом Солнечный Лев. Получив воспитание, пропитанное гуманизмом и любовью к родине, Тагор выступал за независимость Индии. Им были организованы Университет Вишва Бхарати и Институт реконструкции сельского хозяйства. Стихи Тагора сегодня являются гимнами Индии и Бангладеш. Творчество Рабиндраната Тагора включает в себя лирические произведения, эссе и романы на политические и социальные темы. Наиболее известные его произведения — «Гитанджали» (Жертвенные песнопения), «Гора» и «Дом и мир» — являются примерами лиризма, разговорного стиля, натурализма и созерцательности в литературе. Рабиндранат Тагор, младший из детей Дебендранатха Тагора (1817—1905) и Шарады Деви (1830—1875), родился в имении Джорасанко Тхакур Бари (север Калькутты). Род Тагоров был очень древним и среди его предков были основатели религии Ади Дхарм. Отец, будучи брахманом, часто совершал паломничества к святым местам Индии. Мать, Шарода Деви, умерла, когда Тагору было 14 лет. Семья Тагоров была очень известной. Тагоры являлись крупными заминдарами (землевладельцами), их дом посещали многие выдающиеся писатели, музыканты и общественные деятели. Старший брат Рабиндраната Двиджендранатх был математиком, поэтом и музыкантом, средние братья Диджендранатх и Джотириндранатх, были известными философами, поэтами и драматургами. Племянник Рабиндраната Обониндранатх стал одним из основателей школы современной бенгальской живописи. В пять лет Рабиндраната отдали в Восточную семинарию, а впоследствии перевели в так называемую Нормальную школу, которая отличилась казенной дисциплиной и неглубоким уровнем образования. Поэтому Тагор больше любил прогулки по имению и окрестностям, чем

школьные занятия. По завершению обряда упанаяны в 11 лет, Тагор покинул Калькутту 14 февраля 1873 года и путешествует с отцом в Западные Гималаи. По пути в Дальхаузи Хиллс Рабиндранат в первый раз останавливается в Шантиникетане с Махариши. Именно там он написал свою первую драму «Притхвираджер Параджай» («Поражение Притхвираджа»). Молодой Рабиндранат получал хорошее домашнее образование, изучая историю, арифметику, геометрию, языки (в частности английский и санскрит) и другие предметы, познакомился с творчеством Калидасы. В «Воспоминаниях» Тагор отмечал:

«Наше духовное воспитание шло успешно потому, что мы учились в детстве именно на бенгальском языке... Несмотря на то, что повсеместно твердили о необходимости английского воспитания, мой брат был достаточно тверд, чтобы дать нам «бенгальское». В 1874 году проходит первая публикация его поэмы «Абхилаша» в «Таттвабодhini Патрика». В 1875 году умирает его мать. Он проводит декламацию патриотической поэмы собственного сочинения «Хиндумелар Упохар» («Подарок Хиндумелы») на Хинду Меле, что считается его первым публичным выступлением. Вишнуистская поэзия вдохновила шестнадцатилетнего Рабиндраната на создание поэмы в стиле майтхили, основанном Видьяпати. Она была опубликована в журнале «Бхароти» под псевдонимом Бхану Шингхо (Солнечный Лев) с пояснениями, что рукопись XV столетия была найдена в старом архиве, и была положительно оценена экспертами. Он написал «Бикхарини» («Нищенка», опубликованная в 1877 году в июльском номере журнала «Бхароти», стала первым рассказом на языке бенгали), поэтические сборники «Вечерние песни» (1880), включивший поэму «Нирджхарер Свапнабханга», и «Утренние песни» (1883).

Перспективный молодой барристер Тагор поступил в публичную школу в Брайтоне (Восточный Суссекс, Англия) в 1878 году. Вначале он остановился на несколько месяцев в доме недалеко от Брайтона и Хоува, который принадлежал семье Тагоров. Годом ранее к нему присоединились

племянники — Сурен и Индира, дети его брата Сатьендранатха — приехавшие вместе с матерью. Рабиндранат изучал право в Университетском колледже Лондона, однако вскоре покинул его для изучения литературы: «Кориолан» и «Антоний и Клеопатра» Шекспира, Religio Medici Томаса Брауна и других. Он вернулся в Бенгалию в 1880 году так и не получив степени. В этом же году публикуется его первая книга «Сандхья Сангит» («Вечерние песни»). Однако это знакомство с Англией позднее проявлялось в его знакомстве с традициями Бенгальской музыки, позволяя создавать новые образы в музыке, поэзии и драме. В 1881 году он создает свою первую музыкальную драму «Вальмики Пратибха». Но Тагор в своих жизни и творчестве так никогда целиком и не принял ни критики Британии ни строгих семейных традиций, основанных на опыте индуизма, вместо этого вбирая лучшее из этих двух культур. 9 декабря 1883 года Рабинданат женился на Мриналини Деви (урожд. Бхабатарини, 1873—1902). Мриналини как и Рабиндранат происходила из семьи брахманов-пирали. У них было пять детей: дочери Мадхурилата (1886—1918), Ренука (1890—1904), Мира (1892—?), и сыновья Ратхиндранатх (1888—1961) и Саминдранатх (1894—1907). В 1890 году Тагору были вверены огромные поместья в Шилайдахе (теперь часть Бангладеша). Жена и дети присоединились к нему в 1898 году.

Рабинданат Тагор опубликовал в 1890 году одну из своих самых известных работ — сборник поэм «Образ любимой». Как «заминдар бабу», Тагор объезжал семейные владения на роскошной барже «Падма», собирая плату и общаясь с сельчанами, которые проводили праздники в его честь. 1891—1895 гг., период садханы Тагора, были очень плодотворными. Вел пропаганду образования на родном языке в противовес английскому языку. Критиковал превалирующую систему английского образования в Индии в своем эссе «Шикшар Херфер» («Превратности образования»). Тагором было создано более половины рассказов из восьмидесяти четырех, вошедших в трехтомник «Гальпагучча». С иронией и серьезностью они изображали

множество сфер жизни Бенгалии уделяя внимание, в основном, сельским образам.<http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B0%D0%B3%D0%BE%D1%80,%D0%A0%D0%B0%D0%B1%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B0%D1%82> - cite note-
Dutta.2C_Robinson.E2.80.941995.E2.80.94.E2.80.94109-32 Конец XIX века знаменуется написанием сборников песен и поэзии «Золотая ладья» (1894) и «Мгновение» (1900).

В 1901 году Тагор вернулся в Шилайдах и переехал в Шантиникетан (Обитель мира), где основал школу для детей под названием Брахмачарьяшрама по модели древнеиндийской лесной школы в Шантиникетане, с одобрения отца. Пишет стихи для сборника «Наиведья». Он включал в себя экспериментальную школу, молитвенную комнату с мраморным полом (мандир), сады, рощи и библиотеку. После смерти жены в 1902 году Тагор публикует сборник лирических стихов «Память» («Shagan»), пронизанных щемящим чувством утраты. В 1903 году от туберкулеза умирает его дочь Ренука, а в 1907 году от холеры — младший сын поэта Саминдранат. Тагор начинает серьезно интересоваться политическими проблемами страны и пишет свое историческое эссе «Свадеша Самадж» («Наша страна и общество», 1904 г). В 1905 году не стало отца Рабиндраната. В эти годы Тагор получал ежемесячные платежи как часть его наследства, дополнительный доход от махараджи Трипура, продажи семейных драгоценностей и роялти. Общественная жизнь не осталась в стороне от писателя. После ареста колониальными властями известного индийского революционера Тилака, Тагор выступил в его защиту и организовал сбор денежных средств для оказания помощи заключенному. Акт Керзона о разделе Бенгалии в 1905 году вызвал волну протеста, которое выразилось в движении «Свадеша Андолан», одним из руководителей которого стал Тагор. Тагор поддерживал позицию конструктивного гражданского неповиновения, направленную против Британского правления. В это время им были написаны патриотические песни «Золотая Бенгалия» и «Земля Бенгалии». В день вступления в силу акта Тагором был организован Ракхи-

бондхон — обмен повязками, символизирующий единство Бенгалии, в котором приняли участие индусы и мусульмане. Однако когда «Свадешы Андолан» начало принимать формы революционной борьбы, Тагор разочарованный политической эксплуатацией конфликта между хинду и мусульманами отошел от него считая, что социальные изменения должны происходить путем просвещения народа, создания добровольных организаций и расширения отечественного производства. В 1908 году председательствует на заседании Бенгальского провинциального конгресса в Пабне, Восточная Бенгалия, и выступает с речью на бенгальском языке, отступив от традиции выступать на подобных мероприятиях на английском языке. В 1910 году был издан один из наиболее известных сборников стихов Тагора «Гитанджали» (Жертвенные песнопения) на бенгальском языке. Тагор много путешествовал, с 1912 года посетив Европу, США, СССР, Японию и Китай. Будучи в Лондоне, он показал несколько самостоятельно переведенных на английский язык стихов из «Гитанджали» своему другу, британскому художнику Уильяму Ротенштейну, который сыграл важную роль в организации публикации сборника и на которого стихи произвели большое впечатление. Вступление к сборнику написал Уильям Йейтс из Индийского общества Лондона. При содействии Ротенштейна, Эзры Паунда, Уильяма Йейтса и других «Индийское общество» (India Society of London) издало 103 переведенных стиха Тагора в 1913 году, а ещё через год появилось четыре русскоязычных издания. 14 ноября 1913 года Тагор узнал, что стал лауреатом Нобелевской премии по литературе. “За глубоко прочувствованные, оригинальные и прекрасные стихи, в которых с исключительным мастерством выразилось его поэтическое мышление, ставшее, по его собственным словам, частью литературы Запада.

-The Nobel Prize in Literature 1913”.

Тагор стал первым её лауреатом из Азии. Шведской академией была высоко оценена идеалистическая, и доступная для западных читателей

небольшая часть переводного материала, включившего в себя часть «Гитанджали». В своей речи представитель академии Харальд Йерне отметил, что наибольшее впечатление на членов Нобелевского комитета произвели «Жертвенные песни». Йерне также упомянул английские переводы других, как поэтических, так и прозаических, произведений Тагора, которые в большинстве своем были опубликованы в 1913 году. Денежная премия Нобелевского комитета была пожертвована Тагором его школе в Шантиникетане, впоследствии ставшей первым университетом с бесплатным обучением. В 1915 году Тагору был пожалован титул рыцаря, в этом же году впервые встречается с Ганди в Шантиникетане. В 1916 году Рабиндранат Тагор едет в США через Китай и Японию, где он читает лекции на тему национализма. В 1918 году закладывается камень в основание Висва-Бхарати, международного университета. В 1919 году он отказывается от рыцарского звания в знак протеста против массового расстрела в Джалианвалла Багхе, когда британский бригадный генерал Реджинальд Дайер отдал приказ жестоко расстрелять безоружную толпу, собравшуюся на молитву, убив около 1000 человек и ранив более 1500. В 1920 едет в Англию в тур с лекциями, чтобы собрать средства для Висва-Бхарати. Во время этой поездки он также посетил Францию, Голландию, Америку. В 1921-1922 годах Тагор вместе со своим другом, английским агрономом и экономистом Леонардом Элмхерстом, при участии Ратхинтраната Тагора и Уильяма Пирсона, основал в Суруле (неподалеку от Шантиникетана) Институт реконструкции сельского хозяйства, позднее переименованный в Шриникетан (Обитель благосостояния). Этим Рабиндранат Тагор обошел символический сварадж Махатмы Ганди, который, он не одобрял. Тагору приходилось искать помощи спонсоров, должностных лиц и ученых во всем мире для «освобождения деревни от оков беспомощности и невежества» путем просвещения. В 1924 году он едет в Китай и Японию. Почти сразу по возвращении из этой поездки он отправляется морем в Южную Америку, в частности, в Перу. Однако в пути он заболевает и ограничивается

пребыванием в Буэнос-Айресе в качестве гостя в доме Виктории Окампо, где он увлекается искусством «дудлинга» - рисование закорючек, соединяющих стертые места в его работах, что в итоге дало начало его живописи. Микеле Морамарко приводит информацию, что в 1924 году Верховным Советом Шотландского обряда Тагору была присуждена почетная премия. Согласно ему, Тагор имел возможность стать масоном в молодости, предположительно пройдя посвящение в одной из лож, во время своего нахождения в Англии.

В 1924-1925 годах вступает в политический спор с Ганди-джи на тему кампании Чаркха, что вызывает огромную критику со стороны таких деятелей, как Прафулла Чандра Рэй и других из-за его отказа участвовать в этой кампании. Он отвечает эссе под названием «Сварадж Садхан» («Достижение Свараджа (самоуправления)»), в котором он говорит о тщетности применения политики Чаркха как способа достижения Свараджа. В 1925 году Шантиникетан посещает Махатма Ганди. Тагор отвергает его предложение участвовать в его политической компании. В 1926 году он едет в Италию в качестве гостя Муссолини, несмотря на то, что это было негативно воспринято другими. Муссолини сказал ему: «Я – ваш поклонник из Италии, прочитавший все ваши книги, переведенные на итальянский язык.» Затем он также путешествует в Швейцарию (где знакомится с Роменом Ролланом), Австрию, Англию, Норвегию, Грецию, Данию, Германию (где он знакомится с Альбертом Эйнштейном), Чехословакию, Болгарию, Грецию и Египет. В 1927 году он ставит пьесу «Натир Пуджа» в Калькутте, в которой он сыграл роль буддистского монаха. 1928 год занимался живописью. В начале 1930-х гг. он обратил свое внимание на кастовую систему и проблемы неприкасаемых. Выступая на публичных лекциях и описывая «неприкасаемых героев» в своем творчестве ему удалось добиться разрешения на посещения ими Храма Кришны в Гуруваюре. Многочисленные международные путешествия Тагора лишь укрепили его во мнении, что всякое деление людей очень поверхностно. В мае 1932 года, во время посещения им лагеря бедуинов в пустыне Ирака, к нему обратился

вождь со словами: «Наш Пророк сказал, что настоящий мусульманин тот, от чьих слов или действий не пострадает ни один человек». Позже Тагор отметил в своём дневнике: «Я начал распознавать в его словах голос внутренней гуманности». Он тщательно изучал ортодоксальные религии и упрекал Ганди за высказывание, что землетрясение 15 января 1934 года в Бихаре, повлекшее тысячи смертей, было наказанием свыше за угнетение касты неприкасаемых. Он оплакивал эпидемию бедности в Калькутте и всё ускоряющийся социоэкономический спад в Бенгалии, который он подробно описал в нерифмованной поэме в тысячи строк, чья уничтожающая техника двойного видения предвестила фильм Сатьяджита Рея «Апур Сансар». Тагором было написано ещё множество произведений, составивших пятнадцать томов. Среди них такие поэмы в прозе как «Снова» («Punashcha», 1932), «Последняя октава» («Shes Saptak», 1935) и «Листья» («Patraput», 1936). Он продолжал экспериментировать со стилем, создавая песни в прозе и танцы-пьесы, такие как «Читрангада» («Chitrangada», 1914), «Шьяма» («Shyama», 1939) и «Чандалика» («Chandalika», 1938). Тагором были написаны романы «Дуй Бон» («Dui Bon», 1933), «Маланча» («Malancha», 1934) и «Четыре части» («Char Adhyay», 1934). В последние годы жизни его заинтересовала наука. Он написал сборник эссе «Наша Вселенная» («Visva-Parichay», 1937). Его исследования биологии, физики и астрономии нашли отражение в поэзии, которая часто содержала широкий натурализм, подчеркивающий его уважение перед законами науки. Тагор участвовал в научном процессе, создавая рассказы об учёных, вошедших в некоторые главы «Си» («Se», 1937), «Тин Санги» («Tin Sangi», 1940) и «Гальпасальпа» («Galpasalpa», 1941). Последние четыре года жизни Тагора были омрачены хроническими болями и двумя длительными периодами болезней. Они начались когда Тагор потерял сознание в 1937 году и долго оставался в коме на грани жизни и смерти. В этом же году проходит открытие Зала Китайской Культуры или Чина Бхавана в Шантиникитане. Приступ болезни повторился в конце 1940 года, после чего он уже не оправился. В том же 1940 году

Оксфордский университет удостоивает Тагора почетной докторской степенью, торжественное вручение которой было специально организовано в Шантиникетане. Тагор пишет письмо Махатме Ганди с просьбой позаботиться о Висва-Бхарати. Поэзия Тагора, написанная в эти годы, является образчиком его мастерства и отличалась особой озабоченностью смертью. В день своего восьмидесятилетия в Шантиникетане он читает свою последнюю лекцию “Кризис цивилизации”, написанную в самом начале Второй мировой войны. 25 июля его в тяжелом состоянии перевозят из Шантиникетана в Калькутту. После продолжительной болезни Тагор скончался 7 августа 1941 года в имении Джорасанко. Весь бенгалоязычный мир оплакивал уход поэта. Последним, кто видел Тагора живым, был Амия Кумар Сен, записывавший под диктовку последнюю его поэму. Позже её черновик был передан музеем Калькутты. В воспоминаниях индийского математика, профессора П. Ч. Махалонбиса отмечалось, что Тагор сильно переживал из-за войны между нацистской Германией и СССР, часто интересуясь сводками с фронтов, и в последний день жизни высказал твёрдую веру в победу над нацизмом.

Между 1878 и 1932 годами Тагор посетил более тридцати стран на пяти континентах. Многие из этих поездок были очень важными для ознакомления неиндийской аудитории с его творчеством и политическими взглядами. В 1912 году он показал некоторые собственноручно сделанные переводы своих стихов на английский язык знакомым в Великобритании. Они очень впечатлили близкого товарища Ганди Чарльза Эндрюса, ирландского поэта Уильяма Йейтса, Эзру Паунда, Роберта Бриджа, Томаса Мура и других. Йейтсом было написано предисловие к англоязычному изданию «Гитанджали», а Эндрюс позднее посещал Тагора в Шантиникетане. 10 ноября 1912 года Тагор посетил США и Великобританию, останавливаясь в Буттертоне (Стаффордшир) у священнослужителей-друзей Эндрюса. Его эссе «Национализм в Индии» получило как презрительные, так и хвалебные отзывы от пацифистов,

включая Романа Ролана. Вскоре по возвращению в Индию, 63-летний Тагор принял приглашение правительства Перу. Потом он посетил Мексику. Правительства обеих стран предоставили кредит в \$100 000 школе Тагора в Шантиникетане в честь его визита. Через неделю после прибытия в Буэнос-Айрес (Аргентина) 6 ноября 1924 года заболевший Тагор поселился на Вилле Миральрио по приглашению Виктории Окампо. Он вернулся в Индию в январе 1925 года. 30 мая следующего года Тагор посетил Неаполь (Италия), а 1 апреля общался с Бенито Муссолини в Риме. Их поначалу теплые отношения закончились критикой со стороны Тагора 20 июля 1926 года. 14 июля 1927 года Тагор с двумя компаньонами начал четырехмесячный тур по Южной Азии посетив Бали, Яву, Куала-Лумпур, Малакку, Пинанг, Сиам и Сингапур. Рассказы Тагора об этих путешествиях были позднее собраны в произведении «Джатри» («Jatri»). В начале 1930-х гг. он вернулся в Бенгалию для подготовки к годовичному путешествию по Европе и Соединенным Штатам. Его рисунки выставлялись в Лондоне и Париже. Однажды, когда он вернулся в Великобританию, он остановился в поселении квакеров в Бирмингеме. Там он написал свои Оксфордские лекции и выступал на собраниях квакеров. Тагор говорил о «глубокой трещине отчужденности» рассказывая об отношениях между британцами и индусами — теме, которую он прорабатывал последующие несколько лет. Он посетил Ага-хана III, жившего в Дарлингтон Холле, и отправился в Данию, Швейцарию и Германию, будучи в дороге с июня по середину сентября 1930 года, потом посетив Советский Союз. В апреле 1932 года Тагор, познакомившись с сочинениями персидского мистика Хафиза и легендами о нем, остановился у Резы Пехлеви в Иране. Также руководит митингом массового протеста против расстрела в лагере военнопленных в Хижли и осуждает «запланированное убийство под покровом ночи беззащитных людей, находящихся в варварском заключении и постоянном нервном напряжении и страхе». Столь насыщенный график поездок позволил Тагору общаться с многими известными современниками, такими как Анри Бергсон, Альберт

Эйнштейн, Роберт Фрост, Томас Манн, Бернард Шоу, Герберт Уэллс и Ромен Ролан. Последние заграничные поездки Тагора включали в себя визиты в Персию и Ирак (в 1932 г.) и Шри-Ланку (в 1933 г.), которые лишь укрепили писателя в его позициях относительно деления людей и национализма. Наиболее известный как поэт, Тагор так же рисовал и сочинял музыку он был автором романов, эссе, новелл, драм и множества песен. Из его прозы наиболее известны его новеллы, более того, он считается родоначальником бенгалоязычной версии этого жанра. В работах Тагора часто отмечают их ритмичность, оптимистичность и лиризм. Такие его произведения, в основном, заимствованы из обманчиво простых историй из жизни простых людей. Из-под пера Тагора вышел не только текст стиха «Джанаганамана», ставшего Гимном Индии, но и музыка, под которую он исполняется. Рисунки Тагора, выполненные акварелью, пером и тушью, выставлялись во многих странах Европы. Поэзия Тагора, богатая в своем стилевом разнообразии от классического формализма до комического, мечтательного и восторженного, имеет корни в творчестве вайшнавских поэтов XV—XVI веков. Тагор испытывал благоговение перед мистицизмом риши, таких как Вьяса, написавших Упанишады, Кабира и Рампрасада Сена. Его поэтические произведения стали более свежими и зрелыми после его знакомства с народной музыкой Бенгалии, включавшей в себя баллады певцов-мистиков баулов. Тагор вновь открыл и сделал широко известными гимны Картабхаджи, в которых основное внимание уделялось внутренней божественности и бунте против религиозной и социальной ортодоксальности. За годы, проведенные в Шилайдахе, стихи Тагора приобрели лирическое звучание. В них он стремился к связи с божественным через обращение к природе и трогательное сопереживание человеческой драме. Тагор использовал подобный прием в своих поэмах, посвященных отношениям между Радхой и Кришной, которые опубликовал под псевдонимом Бханусимха (Солнечный Лев). К этой теме он возвращался ещё не раз. Участие Тагора в наиболее ранних попытках развития модернизма и

реализма в Бенгалии проявилось в его литературных экспериментах 1930-х годов, примерами которых могут служить «Африка» или «Камалия», одни из наиболее известных из его поздних стихов. Иногда Тагор писал стихи используя диалект шадху бхаша, образовавшийся вследствие влияния санскрита на бенгальский язык, позднее начав использовать более распространенный чолти бхаша. Другие его значительные сочинения включают «Образ любимой» (1890), «Золотая ладья» (1894), «Журавли» (бенг. *Balaka*, 1916, метафора для переселяющихся душ) и «Вечерние мелодии» (1925). «Золотая ладья» является одной из наиболее известных его поэм об эфемерности жизни и достижений. Сборник стихов «Гитанджали» «Жертвенные песнопения» был отмечен Нобелевской премией по литературе в 1913 году. Поэзия Тагора была положена на музыку многими композиторами, среди произведений которых триптих для сопрано и струнного квартета Артура Шеферда, Лирическая симфония Александра Цемлинского, цикл любовных песен Йозефа Фёрстера, «Странствующий безумец» Леоша Яначека, вдохновленного выступлением Тагора в Чехословакии в 1922 году, «Прана» на стих «Поток жизни» из «Гитанджали» Гарри Шумана. В 1917 году Ричард Хагман перевел и переложил на музыку его стихи, создав одну из известнейших своих песен «Do not go my love». Джонатан Харвей создал композиции «One Evening» (1994) и «Song Offerings» (1985) на стихи Тагора. Тагор написал восемь романов, множество новелл и рассказов среди которых «Чатуранга» («*Chaturanga*»), «Прощальная песня» (так же переводится как «Последняя песня», «*Shesher Kobita*»), «Четыре части» («*Char Adhay*») и «Ноукадуби» («*Noukadubi*»). Новеллы Тагора, в основном описывающие жизнь бенгальского крестьянства, впервые появились на английском языке в 1913 году в сборнике «Страждущие камни и другие рассказы» («*Hungry Stones and Other Stories*»). Один из известнейших романов, «Дом и мир» («*Ghare Baire*»), представляет индийское общество сквозь призму видения заминдара-идеалиста Никхила, обнажающего индийский национализм, терроризм и религиозное рвение в

движении «Свадеши». Роман заканчивается противостоянием между индуистами и мусульманами и глубокими душевными ранами Никхила. Роман «Светлолицый» («Gora») поднимает противоречивые вопросы индивидуальности Индии. Как и в «Ghare Baire» вопросы самоидентификации личной и религиозной свободы прорабатываются в контексте истории семьи и любовного треугольника. Рассказ «Взаимоотношения» (так же переводится как «Связи», повествует о соперничестве двух семей Чаттиржи (Бипродас) — ныне обедневших аристократов — и Госалов (Мадхусудан), представляющих новое высокомерное поколение капиталистов. Кумудини, сестра Бипродаса, оказывается меж двух огней выйдя замуж за Мадхусудана, будучи воспитанной под надежной защитой, в уважении к религии и обрядам. Героиня, связанная идеалами Шивы—Сати на примере Дакшяни, разрывается между жалостью к судьбе своего прогрессивного, сострадательного брата и его противоположности — своим распутным мужем-эксплуататором. Этот роман посвящен тяжелому положению бенгальских женщин, оказавшихся между долгом, честью семьи и беременностью, так же он показывает снижение влияния земельной олигархии Бенгалии. Тагором были написаны и более оптимистичные произведения. «Последняя поэма» (так же переводимая как «Прощальная песня») является одним из наиболее лирических его романов, с выписанными поэмами и ритмичными пассажами главного героя — поэта. Произведение так же содержит элементы сатиры и постмодернизма, оно атакует старое, отживающее, опротивевшее поэту, который идентифицируется с самим Рабиндранатом Тагором. Хотя его романы остаются наименее оцененными, они получили значительное внимание со стороны кинорежиссеров, таких как Сатьяджит Рей и других, например фильмы по одноименным произведениям Тагора «Чокнер Бали» и «Дом и мир». В первом из них Тагор описывает бенгальское общество начала XX века. Центральным персонажем является молодая вдова, желающая жить собственной жизнью, что вступает в

конфликт с традицией, не позволяющей вступать в повторный брак и обрекающий на уединенное, одинокое существование. Эта тоска, замешанная на обмане и горе, возникшая из неудовлетворенности и печали. Тагор говорил о романе: «Я всегда жалел его конец». Саундтреки из фильма часто характеризуют как рабиндрасангиты — музыкальные формы, проработанные Тагором на основе бенгальской музыки. В во второй киноленте иллюстрируется борьба Тагора с самим собой: между идеалами Западной культуры и революции против неё. Эти две идеи выражаются через двух главных героев — Никхила, олицетворяющего рациональное начало и выступающего против насилия, и Сандипа, не останавливающегося ни перед чем для достижения своих целей. Подобные противоположности очень важны для понимания истории Бенгалии и её проблем. Существуют споры, не попытался ли Тагор выразить Ганди в образе Сандипа и аргументы против этой версии, так как Тагор очень уважал Махатму, выступавшего против какого-либо насилия. Тагор написал много документальных книг, охватывающих темы от истории Индии до лингвистики и духовности. Кроме автобиографических работ, его дорожные дневники, эссе и лекции были собраны в несколько томов, включающие «Лекции из Европы» («Europe Jatriir Patro») и «Религия человека» («Manusher Dhormo»). Краткая переписка Тагора и Эйнштейна, «Записки о природе реальности», вошла в них как дополнение. Тагор сочинил около 2 230 песен и много рисовал. Его песни, часто написанные в стиле рабиндра сангит являются значительной частью культуры Бенгалии. Музыка Тагора неотделима от его литературных произведений, многие из которых — поэмы или главы романов, рассказы — брались за основу для песен. Испытавшие значительное влияние стиля тхумри (один из стилей музыки хиндустани), они будоражат всю гамму человеческих эмоций. В них часто обыгрывается тональность классических раг в различных вариациях, подчас полностью имитируя мелодию и ритм заданной раги или смешивая различные раги, создавая новые произведения. Тагор является автором около 2 500 рисунков, которые участвовали в

выставках Индии, Европы и Азии. Дебютная выставка состоялась в Париже, по приглашению деятелей искусства, с которыми Тагор общался во Франции. На Арсенальной выставке, во время её экспозиции в Чикаго в 1913 году, Тагор изучал современное искусство от импрессионистов до Марселя Дюшана. Его впечатлили лондонские лекции Стеллы Краммрих (1920 год) и он пригласил её выступить с рассказами о мировом искусстве от готики до дадаизма в Шантиникетане. Влияние на стиль Тагора оказало посещение Японии в 1912 году. В некоторых его пейзажах и автопортретах явно прослеживается увлечение импрессионизмом. Тагор подражал многочисленным стилям, включая ремесла севера Новой Ирландии, резьбе народности хайда с западного берега Канады (Британская Колумбия) и ксилографю Макса Пехштейна. Тагор, предположительно, имевший дальтонизм или частичное неразличимость красного и зеленого цветов, создавал работы с особенными композициями и цветовыми решениями. Его очаровывали геометрические фигуры, он часто использовал в портретах угловатые, устремленные вверх линии, узкие, вытянутые формы, отражающие душевные переживания. Поздние работы Тагора характеризуются гротескностью, и драматизмом, хотя остается непонятным, отражает ли это боль Тагора за свою семью или за судьбу всего человечества. В письме к Рани Махаланобис, жене известного индийского математика и своего друга Прасанта Махаланобиса, Тагор писал:

“Прежде всего есть намек на линию, потом линия становится формой. Более выраженная форма становится отображением моей концепции... Единственное обучение, которое я получил в молодости, было обучением ритма, в мысли, ритма в звуке. Я пришел к пониманию, что ритм создает реальность, в которой бессистемное незначительно”.

Для Тагора этот ритм являлся отражением игры Создателя. Он переосмысливал опыт модернистов, мастерски сохраняя баланс между индивидуальностью и разнообразием в творчестве. Хотя на Западе Тагор

больше известен как поэт, он был также автором многочисленных пьес: «Жертвоприношение» («Visarjan», 1890), герой которой, молодой человек, занят мучительными поисками истины; «Почта» («Dakghar», 1912) — печальная история подростка; «Красные олеандры» («Rakta-Karabi», 1925) — драма социального и политического протеста. Литературный секретарь Тагора Ами Чакраварти отмечал, что стихотворения поэта пользовались такой популярностью у простых бенгальцев, что часто воспринимались ими как народные. Но популяризации творчества на Западе мешало относительно небольшое количество качественных переводов, иные же не передавали всего первоначального смысла и красоты строк. Множество ранних произведений оставались непереуведенными и, таким образом, доступными лишь для бенгалоязычных читателей. Сотрудник школы в Шантиникетане и помощник Тагора Кришна Крипалани писал:

“...главное значение Тагора состоит в том импульсе, который он дал всему течению культурного и духовного развития Индии... Он дал индийцам веру в свой язык и в свое культурное и интеллектуальное наследие”.

В память Рабиндраната Тагора устраиваются многочисленные фестивали и праздники: Кабирпранам в годовщину его рождения, ежегодный Фестиваль Тагора в Иллинойсе, шествия из Калькутты в Шантиникетан, чтения поэзии Тагора на значительных событиях и другие. Эта традиция наиболее ощутима в во всех сферах культуры Бенгалии от её языка и искусства до истории и политики. Нобелевский лауреат Амартья Сен охарактеризовал Тагора как ключевую фигуру, остро чувствующего и разностороннего мыслителя современности. Его «Рабиндра Рачанавали» были признаны величайшим культурным сокровищем Бенгалии, а сам Тагор признан величайшим из поэтов Индии. Известность Тагора простиралась от Европы до Восточной Азии и Северной Америки. Он был соучредителем школы в Дарлингтон Холле, передовом учебном заведении совместного типа. Он оказал влияние на нобелевского лауреата из Японии, писателя Ясунари Кавабату. Сегодня творчество Тагора переведено на английский, немецкий,

испанский, русский и другие европейские языки. Среди переводчиков были известный чешский индолог Винценц Лесный, нобелевский лауреат из Франции Андре Жид, поэтесса Анна Ахматова, премьер-министр Турции Бюлент Эджевит и другие. В Соединенных Штатах лекции Тагора 1916—1917 годов были широко известны и бурно приветствовались. Однако некоторые дебаты, в которые он был вовлечен, были причиной снижения его популярности в Японии и Америке после 1920-х годов, вплоть до почти полной безвестности за пределами Бенгалии. В основном, это было следствием его отношений с индийскими националистами Субхасом Босом и Рашем Босом, а также его отношением к коммунистической идеологии, победившей в СССР. Его, первоначально, дружеские отношения с Муссолини так же вызывали нарекания друзей. Знакомство с переводами работ Тагора оказало влияние на представителей испанской литературы, таких как Пабло Неруда, Хосе Ортеги-и-Гассета, Хуана Хименеса и его жены Зенобии Кампруби, Габриела Мистраль, мексиканского писателя Октавио Паса. Между 1914 и 1922 годами чета Хименес-Кампруби перевели 22 книги Тагора на испанский. В это же время Хименес разработал стиль «голой поэзии». Тагор полагал, что некоторые западные читатели его переоценивают. Действительно, на Западе его читали не очень многие и Грэм Грин в 1937 году сказал: “Что касается Рабиндраната Тагора, я не могу поверить, что кто-то кроме мистера Йейтса может воспринимать его поэмы серьезно”.

В честь Рабиндраната Тагора назван кратер на Меркурии.

§2. Ведантйская философия Рабиндраната Тагора.

Сложность и подчас противоречивость мировоззрения Тагора объясняется во многом именно тем, что он, как поэт, «смотрит на окружающую его действительность сквозь призму своего эмоционально-эстетического восприятия и стремится не столько *познать*, сколько *почувствовать* мир». Интуитивный и даже мистический момент в его философии, сочетаясь также и с натуралистическим, может быть, даже материалистическим, все же определенно преобладает над ним, что объясняется сильнейшим, определяющим влиянием философских идей Упанишад на его мировоззрение. Подлинную реальность — Брахмана — невозможно, согласно Упанишадам, познать чувствами или умозаключением, ибо познание Брахмана — это не столько познание в обыденном смысле, сколько слияние с ним, возможное лишь на основе интуиции. Однако у Тагора такое познание-отождествление происходит посредством не только интуиции, но и художественного вдохновения. «Моя религия, — говорил он, — по самому ее существу есть религия художника. Религиозные переживания доходят до меня по тем же неуловимыми сложным каналам, что и мое музыкальное вдохновение. Моя религиозная жизнь развивалась такими ж таинственными путями, как поэтическая». Более того, эмпирическое и рациональное познание открывает только то, как и почему происходит то, что происходит, но ничего не говорит о том, каково отношение всего этого к нам самим, к нашему специфическому, уникальному бытию, к нашей экзистенции, задача же искусства, как и задача религии, — найти среди закономерностей мира место человеку и указать, какова абсолютная и ничем не обусловленная ценность мира, имманентная самому этому миру. Эта ценность заключена в человеческой душе — в ее способности к выражению своих чувств. «Человеку, как и животным, необходимо выразить свои чувства удовольствия и неудовольствия, страха, гнева и любви. У животных это выражение эмоций почти не выходит за рамки полезного для них. Но у

человека они, хоть и коренятся в своем природном смысле, простирают свои ветви вдаль и вширь, в бесконечное небо, раскинувшееся высоко над их землей. Человек обладает запасом эмоциональной энергии, который не тратится полностью на самосохранение. Этот излишек ищет себе выход в художественном творчестве, и вся человеческая цивилизация строится на этом излишке». Иными словами, сам человек наделяет смыслом и ценностью тот мир, в котором живет, и по этой причине нельзя интерпретировать земное бытие всецело как иллюзию: оно иллюзорно лишь для того, кто сам отказывает ему в осмысленности, как это делает, по мнению Тагора, Шанкара. «Нагая реальность» материальна, и когда она сбрасывает один за другим покровы обычаев, учений и мнений, становится ясно, что она не может быть лишь плодом ошибки сознания.

Однако наделение бытия смыслом не основано на произволе самого человека — ни как индивида, ни как *homo sapiens* в целом. «Искусством личность в ответе Высшей личности, открывающей себя в мире бесконечной красоты, просвечивающем через мир лишенных света фактов». В искусстве реализуется неустранимое стремление человека к бесконечному, составляющее главный парадокс его бытия: человек всегда больше, чем его эмпирическое бытие, эмпирическая личность, окружение, социальные роли и т. д. У человека своеобразные отношения с собственной природой: она никогда ему не дана (кроме особых, измененных состояний сознания — религиозный транс, поэтическое вдохновение), но всегда задана; она *есть*, но только в его будущем, которое становится его настоящим лишь изредка — когда он сам достигает единства с божественным и становится Высшей Личностью. Выражением вечной человеческой тоски по самому себе является религия. Рабиндранат Тагор (1861–1941), разумеется, значительно более известен именно как поэт, получивший всемирное признание и впервые на Востоке ставший нобелевским лауреатом (1913), нежели как философ. И тем не менее он автор целого ряда по-своему весьма глубоких (хотя и не «академических») философских сочинений.

В них он примыкает в целом к ведантистской традиции, переосмысливая ее в духе, близком идеям представителей неоведантистского «ренессанса» XIX в. Его обобщающие философские формулировки типологически соотносимы с идеями сторонников бхакти-марги и бхеда-абхеды (среди мыслителей Нового времени немало созвучного ему мы находим у Рамакришны). Соответственно Тагор выступает за признание реальности как неопределенного и бескачественного (ниргуна), так и наделенного формой и качествами (сагуна) Брахмана; отстаивает реальное существование произвольного от Брахмана мира (джагат) и индивидуальных душ (джив) в противовес адвайтистской майя-ваде; защищает тезис о главенствующей роли мировой игры (лилы) по сравнению с заблуждением (майя) как частным и подчиненным моментом в этой игре; считает путь любви (бхакти) наивысшим из трех возможных путей единения человека с Брахманом. Но все это еще не передает специфики способа видения мира у Тагора, видения, которое, как он и сам это постоянно подчеркивал, отнюдь не совпадало со взглядами тех или иных классических комментаторов «Брахма-сутры».

Начать с того, что собственно религиозная сторона его мировоззрения представлена у него в значительно «размытом» по сравнению с традицией виде. Меньше всего его интересует конкретно-догматическая сторона религии. Характерно, что, например, столь важное для веданты понятие мукти трактуется им обычно отнюдь не в плане традиционной эсхатологии и сотериологии, а как «освобождение» от эгоизма, ограниченности, утилитарного подхода к миру. Трудно не согласиться с В. С. Нараване, что Тагор, по-видимому, отходит от традиционного, «буквального» признания переселения душ (отличаясь в этом отношении от подавляющего большинства неоведантистов и сближаясь с Рам Мохан Раем. Показательно, что если Вивекананда считал возможным достижение более высокого морального уровня, чем у «рядовых» верующих, отдельными атеистами, а Ауробиндо усматривал сугубо временную и частичную пользу атеистических

идей в очищении отдельных сторон религии (от «инфрарациональных» предрассудков), то Тагор порою высказывался даже за преимущества атеизма в целом по сравнению с «конфессиональными», «институционализированными» религиями. Разумеется, это не относилось к исповедуемой им «религии сердца».

Сам Тагор подчеркивает, что с юности в своих исканиях он вдохновлялся не собственно религией (к которой был, по его словам, «холоден») и не спекулятивными рассуждениями (к которым оставался равнодушен), а картинами окружающей природы, приведшей его («подобно ведийским предкам») к мысли о родстве человека с воплощенным в ней безграничным духовным началом. Множество великолепных страниц посвящено и в «Религии человека», и в других философских работах Тагора именно благоговейному описанию величия и красоты живой и одухотворенной природы. Мироощущение Тагора перекликается здесь с тютчевским:

Не то, что мните вы, природа:

Не слепок, не бездушный лик —

В ней есть душа, в ней есть свобода,

В ней есть любовь, в ней есть язык

И в своем подходе к природе, и в своем мировоззрении в целом Тагор отдает предпочтение эмоционально-эстетическому восприятию мира. В этом смысле характерна беседа Тагора с Эйнштейном, в ходе которой последний стремится подчеркнуть «разнопорядковость» научного и эстетического освоения мира, фундаментальность и объективность (независимость от человека) истин науки в отличие от образов искусства, в то время как первый отрицает такого рода «привилегию» научного знания. Это отрицание, впрочем, не означало негативного отношения к науке как таковой. В конце 30-х годов (через несколько лет после беседы с Эйнштейном) Тагор пишет великолепную книгу, популяризирующую достижения физики и астрономии,

где пытаются синтезировать научное понимание природы с ее поэтическим видением.

Чаще всего Тагор выступает не столько против науки, сколько против сциентизма, «культы науки», сопряженного с абсолютизацией прагматических, утилитаристских, «бездушно-рассудочных» установок. Но порою эта полемика оказывается не только отстаиванием значимости иных (кроме науки) способов освоения мира, но и своего рода защитой религии (пусть инициализированной и «размытой») перед лицом науки. Это сказалось и в полемике с Эйнштейном, хотя, впрочем, последний, заметив расплывчатость взглядов Тагора, колеблющегося между чисто эстетической и религиозной точками зрения, полушутя-полусерьезно охарактеризовал тагоровскую позицию в качестве «менее религиозной», чем его собственная...

Все эти особенности тагоровского мировоззрения сказались и на его подходе к проблеме соотношения культур Индии и Европы (Востока и Запада). Наиболее фундаментально эта проблема рассмотрена им в «Садхане». Здесь Тагор стремится показать различия двух типов культуры (и цивилизации), исходя из различия установок по отношению к природе. Установки эти сравниваются им с отношением двух путников к дороге: для одного (Восток) она есть часть движения к цели, то, что сближает его с пунктом назначения (и тем самым имеет позитивное значение), для другого (Запад) эта же дорога — препятствие, задержка, нечто негативное, то, что надо преодолеть и оставить за собой.

Отношение Запада к природе, по Тагору, связано принципиально с конфликтом, борьбой, подчинением, использованием (с помощью техники и науки). В «предельном» виде это — отношение к природным вещам лишь как к объектам удовлетворения потребностей, чему-то чужому, противостоящему человеку и — при невозможности утилитарного использования — в принципе индифферентному. Результатом такого отношения, по Тагору, является отрыв человека от основных форм жизни (и

от «дочеловеческого» вообще), удаление от истоков, конфликт с природным началом внутри себя, внутренняя опустошенность. Борьба с природой и самим собою «дополняется» борьбой людей друг с другом, а наций с нациями, образованием «бездушных механизмов» современных европейских государств, являющихся, по Тагору, «воплощенной наукой» (т. е. абсолютизацией и «замыканием на себя» одного из упомянутых выше средств «разделения и властвования», борьбы и контроля).

Иное дело Восток... Здесь (в Индии), как полагает Тагор, господствующая установка по отношению к природе — не противопоставление, а единство, не борьба, а гармония, не подчинение, а сотрудничество, не накопление предметов потребления, а реализация человека посредством природы и природы посредством человека. И Тагор яркими красками рисует господствующее, по его мнению, в индийской культуре неутилитарное отношение к природе в его самых разнообразных проявлениях. Тут и «открытость» перед элементами, окружающими человека (земля, огонь, вода, воздух), как явлениями не только физического, но и «эмоционального» окружения; тут и поклонение прекрасным уголкам природы, и паломничество к ним; тут и ненасилие по отношению ко всему живому (ахимса). В Индии, по Тагору, природа оказывается не столько средством, сколько целью, чем-то вроде прекрасной симфонии, в которой нужны все ноты и человеческая «нота» не вытесняет, а дополняет все иные, доводя композицию до совершенства.

Такова в общих чертах концепция Тагора. Естественно, что в оппозиции культурных установок он за «восточную» (индийскую) установку, хотя и считает возможным и полезным по крайней мере частичное усвоение достижений Запада в материальной области (т. е. своего рода «приручение» и «ассимиляцию» Востоком западной науки и техники).

Не трудно заметить ряд слабостей в концепции Тагора. Среди них и идеализация древнеиндийской цивилизации («экологическое равновесие» достигалось в ней совсем не идиллическими средствами и отнюдь не без

ущемления интересов низших слоев общества), и «перевертывание» действительной связи между отношением к природе и социальными отношениями, и мнимый примат психологических установок в сопоставлении с экономической основой общественной жизни.

Характерно, что когда возникает вопрос о причинах различия упомянутых установок на Востоке и Западе, то Тагор ссылается на «географический фактор», но толкует его в разных местах своих работ по-разному. Речь идет то об оппозиции «недостаток — изобилие» (суровая природа Европейского Севера и щедрая тропическая природа Индии), то о противопоставлении «морской» (Европа) и «лесной» (Индия) природы, то о противоположности тропической жары и умеренного климата. Неясность в трактовке этих причин порою компенсируется телеологической ссылкой на «экономный» способ действия природы, не желающей идти на Западе и Востоке одним и тем же путем.

Однако было бы ошибкой не увидеть за всеми этими слабостями и неувязками концепции Тагора ряда глубоких и значимых идей. Тагор прав и подчеркивая кризис, назревающий в отношении человека к природе в рамках буржуазной цивилизации, и отстаивая ряд поистине непреходящих ценностей индийской культуры. Пусть эти ценности нередко были выражены в неадекватной или мистифицированной форме. Но созвучными нашей эпохе остаются идеи космической укорененности жизни и человека, многопланового единства всех форм жизни, их безграничного «взаимоотражения» и взаимообогащения, выявления и осознания глубинных возможностей жизни в человеке и, наконец, ответственности человека за судьбы всего «универсума живого», необходимости «уважения к жизни» великих и малых обитателей этого универсума. Достижение гармонических отношений человека и природы — одна из важнейших задач будущего. По словам Маркса, «коммунизм... есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой...».

Тагоровская «лесная школа» в Шантиникетоне — живое воплощение и идеалов самого поэта, и отстаивавшихся им гуманистических ценностей индийской культуры. Эти ценности — достояние не только индийского народа, но и его друзей, а значит, и нашего народа, к которому Тагор неизменно питал самые добрые дружеские чувства. Эти ценности — достояние человечества.

Религия для Тагора — это прежде всего вера в сверхъестественное, которое понимается им, однако, не как что-то чудесное, магическое и неподвластное воле и разуму. Сверхъестественным он называет «то, к чему стремится человек в своей незавершенности. Человек всегда чувствует свое несовершенство, некоторую незавершенность и ощущает необходимость выразить себя в том, что превосходит его». Иначе говоря, у искусства и религии одни и те же корни, одна и та же сущность и цели, ибо и искусство, и религия поднимают человека до божественного состояния, до статуса «богочеловека». Бог гуманен; человек — это бог *incognito*; бог — это человек в пределе и в перспективе. Поэтому между богом и человеком нет границ, все разграничения здесь условны и порождены ограниченностью эмпирического человеческого Я, причем не столько его ума, сколько его воли, и если она скована эгоизмом и слепотой в отношении других личностей, обретение своей подлинной природы отодвигается в неопределенно далекое будущее, ибо реализация своей подлинности возможна лишь в высшем — «человеческом» мире. Истинный человек живет одновременно в двух мирах — природном, определяемом закономерностями естественного, физического уровня и изучаемом естественными науками, и человеческом, определяемом законами этики и только с моральных позиций постижимом. «Этот последний — это мир идей и институций, сохраняемых знаний и прививаемых привычек. Он строился в течение веков упорными усилиями и жертвами героев. Его содержание — самопожертвование бесчисленных личностей всех эпох и стран. В нем есть свое добро и свое зло — неровности поверхностей и перепады температур, составляющие

течение полной неожиданностей жизни». Когда человек родился в физическом мире, перед ним встает задача родиться в мире моральном, «человеческом», где присущий человеку плотскому эгоцентризм исчезает, уступая место глобальному альтруизму, где человек благодаря этому превращается в Универсальное Существо.

Не быть ограниченными обстоятельствами — необходимое условие человеческой подлинности. «Паразиты расплачиваются за жизнь на всем готовом утратой способности усваивать пищу в ее естественной форме. В истории человечества подобный грех зарывания собственных способностей в землю ведет к дегенерации. Человек ведет паразитический образ жизни не только тогда, когда живет за счет других, но и тогда, когда он с готовностью подчиняется внешним обстоятельствам, вещам в их самостоятельности, и беспомощно плывет по течению. Это тотальное предание себя на милость обстоятельств не имеет внутренней санкции. Когда человек в результате этого не может уже двигаться по собственной воле и обрекает себя на власть пустых обычаев, он становится чем-то вроде паразита, ибо утрачивает способность выполнять предназначенное ему задание претворять то, что кажется невозможным, в возможное и идти по пути прогресса, по пути его истинной человеческой судьбы». Здесь Тагор имеет в виду не только обычные житейские обстоятельства, но также и страну, в которой человек был рожден, его национальность, вскормившую его культуру и религию и т. д. человек, естественно, рождается в какой-то определенной культуре, но чтобы стать Универсальным Существом, он должен стать выше ее. Многие из его предшественников и современников развивали мысль о национальной и культурной исключительности Индии, но сам Тагор считал что Патриотизм не может быть окончательным убежищем для души. Он принимал для себя лишь человечество. Он говорил: «Я не собираюсь покупать стекло по цене алмазов: я не хочу давать патриотизму преимущество над человеческой природой в моей жизни... Если я не могу видеть религию и человечество в

целом как высшие по отношению к моей стране, если бог закрыт от меня моей привязанностью к стране, то я лишаясь пищи для своей души»

И в своем подходе к природе, и в своем мировоззрении в целом Тагор отдает предпочтение эмоционально-эстетическому восприятию мира. В этом смысле характерна беседа Тагора с Эйнштейном, в ходе которой последний стремится подчеркнуть «разнопорядковость» научного и эстетического освоения мира, фундаментальность и объективность (независимость от человека) истин науки в отличие от образов искусства, в то время как первый отрицает такого рода «привилегию» научного знания. Это отрицание, впрочем, не означало негативного отношения к науке как таковой. В конце 30-х годов (через несколько лет после беседы с Эйнштейном) Тагор пишет великолепную книгу, популяризирующую достижения физики и астрономии, где пытается синтезировать научное понимание природы с ее поэтическим видением.

Чаще всего Тагор выступает не столько против науки, сколько против сциентизма, «культы науки», сопряженного с абсолютизацией прагматических, утилитаристских, «бездушно-рассудочных» установок. Но порою эта полемика оказывается не только отстаиванием значимости иных (кроме науки) способов освоения мира, но и своего рода защитой религии (пусть инициализированной и «размытой») перед лицом науки. Это сказалось и в полемике с Эйнштейном, хотя, впрочем, последний, заметив расплывчатость взглядов Тагора, колеблющегося между чисто эстетической и религиозной точками зрения, полушутя-полусерьезно охарактеризовал тагоровскую позицию в качестве «менее религиозной», чем его собственная...

Все эти особенности тагоровского мировоззрения сказались и на его подходе к проблеме соотношения культур Индии и Европы (Востока и Запада). Наиболее фундаментально эта проблема рассмотрена им в «Садхане». Здесь Тагор стремится показать различия двух типов культуры (и цивилизации), исходя из различия установок по отношению к природе.

Установки эти сравниваются им с отношением двух путников к дороге: для одного (Восток) она есть часть движения к цели, то, что сближает его с пунктом назначения (и тем самым имеет позитивное значение), для другого (Запад) эта же дорога — препятствие, задержка, нечто негативное, то, что надо преодолеть и оставить за собой.

Отношение Запада к природе, по Тагору, связано принципиально с конфликтом, борьбой, подчинением, использованием (с помощью техники и науки). В «предельном» виде это — отношение к природным вещам лишь как к объектам удовлетворения потребностей, чему-то чужому, противостоящему человеку и — при невозможности утилитарного использования — в принципе индифферентному. Результатом такого отношения, по Тагору, является отрыв человека от основных форм жизни (и от «дочеловеческого» вообще), удаление от истоков, конфликт с природным началом внутри себя, внутренняя опустошенность. Борьба с природой и самим собою «дополняется» борьбой людей друг с другом, а наций с нациями, образованием «бездушных механизмов» современных европейских государств, являющихся, по Тагору, «воплощенной наукой» (т. е. абсолютизацией и «замыканием на себя» одного из упомянутых выше средств «разделения и властвования», борьбы и контроля).

Иное дело Восток... Здесь (в Индии), как полагает Тагор, господствующая установка по отношению к природе — не противопоставление, а единство, не борьба, а гармония, не подчинение, а сотрудничество, не накопление предметов потребления, а реализация человека посредством природы и природы посредством человека. И Тагор яркими красками рисует господствующее, по его мнению, в индийской культуре неутилитарное отношение к природе в его самых разнообразных проявлениях. Тут и «открытость» перед элементами, окружающими человека (земля, огонь, вода, воздух), как явлениями не только физического, но и «эмоционального» окружения; тут и поклонение прекрасным уголкам природы, и паломничество к ним; тут и ненасилие по отношению ко всему

живому (ахимса). В Индии, по Тагору, природа оказывается не столько средством, сколько целью, чем-то вроде прекрасной симфонии, в которой нужны все ноты и человеческая «нота» не вытесняет, а дополняет все иные, доводя композицию до совершенства.

Такова в общих чертах концепция Тагора. Естественно, что в оппозиции культурных установок он за «восточную» (индийскую) установку, хотя и считает возможным и полезным по крайней мере частичное усвоение достижений Запада в материальной области (т. е. своего рода «приручение» и «ассимиляцию» Востоком западной науки и техники).

Не трудно заметить ряд слабостей в концепции Тагора. Среди них и идеализация древнеиндийской цивилизации («экологическое равновесие» достигалось в ней совсем не идиллическими средствами и отнюдь не без ущемления интересов низших слоев общества), и «перевертывание» действительной связи между отношением к природе и социальными отношениями, и мнимый примат психологических установок в сопоставлении с экономической основой общественной жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Официальная литература:

1. Каримов И.А. Наша главная цель – демократизация и обновления общества, реформирования и демократизация страны. – Т.: Узбекистан, 1995.
2. Каримов И.А. Наша высшая цель – независимость и процветание Родины, свобода и благополучие народа. – Т.: Узбекистан, 2000. – С. 332.
3. Каримов И.А. Избранный нами путь – это путь демократического развития и сотрудничества с прогрессивным миром. – Т.: Узбекистан, 2003. – 296 с.
4. Каримов И.А. Мирная жизнь и безопасность страны зависят от единства и твердой воли нашего народа. – Т.: Узбекистан, 2004. – 280 с.
5. Каримов И.А. Человек, его права и свободы – высшая ценность. – Т.: Узбекистан, 2006. – 224 с.
6. Каримов И.А. Юксак маънавият - енгилмас куч. – Тошкент: «Маънавият», 2008 й.- 176 б.
7. Каримов И.А. Высокая духовность – непобедимая сила. - Т.: Узбекистан, 2008. – 312 с.

II. Книги, монографии, учебники, учебные и методические пособия:

1. Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Ин-т философии РАН – Вост. лит., 2009.
2. Новая философская энциклопедия. В 4 тт. М.: «Мысль», 2000-2001.
3. Атхарваведа (Шаунака)/ Пер., вступ. ст., коммент. и приложения Т.Я. Елизаренковой. В 3-х т. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005-2009. Т.1, 2005; Т.2, 2007.
4. Антология мировой философии. М.: «Мысль», 1969. Т. 1. Ч. 1.
5. Sri Aurobindo. Man a transitional being // Sri Aurobindo. Birth Centenary Library. In 30 Vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1972—1976. Vol. 17.

6. Шри Ауробиндо. Синтез йоги. СПб.: Алетейя, 1992.
7. Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исслед. и примечания В.С. Семенцова. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
8. Веданта сутра. СПб.: Изд-во ОВК, 1995.
9. Ганди М. К. Моя жизнь. М.: Главн. ред. Восточн. лит-ры из-два «Наука», 1969.
10. Древнеиндийская философия. Начальный период. М.: «Мысль», 1963; 1972.
11. Радхакришнан 1993 — Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х т. М.: «Миф», 1993.
12. Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
13. Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А. Я. Сыркина. Изд. 2-е, доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
14. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2007.
15. Бурмистров С.Л. Индийская философия // История философии: Учебник. СПб.: Изд-во «Питер», 2010.
16. Бэшем А.Л. Чудо, которым была Индия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
17. Древо индуизма / Отв. редактор и руководитель проекта И.П. Глушкова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
18. Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М.: «Восточная литература», 2000.
19. История восточной философии: Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 1998.
20. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: «Наука», 1991.

21. Клюев Б.И. Политический индуизм // Древо индуизма / Отв. Ред. И.П. Глушкова. М., 1999.
22. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: «Мысль», 1983.
23. Куценков 1999 — Куценков А.А. Социальный индуизм // Древо индуизма / Отв. Ред. И.П. Глушкова. М., 1999. С. 426-451.
24. Культура и философская мысль Индии // Индия сегодня: Справочно-аналитическое издание. М.: ИВ – Центр индийских исследований, 2005.
25. Литман 1985 — Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985.
26. Литман 1988 — Литман А.Д. Философия в независимой Индии. Противоречия, проблемы, дискуссии. М.: «Наука», 1988.
27. Мезенцева 2000-2001 — Мезенцева О.В. Индийская философия Нового и новейшего времени // НФЭ 2000-2001. Т. II. С. 113-114.
28. Мезенцева 2005 — Мезенцева О.В. Современная индийская философия // Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. М.: ИВ РАН, Ариаварта-Пресс, 2005. С. 493-497.
29. Скороходова Т.Г. Эпоха Бенгальского Возрождения: история социокультурного синтеза // Индийские исследования в странах СНГ: Материалы научной конференции. М.: ИВ РАН, 2007.
30. Степанянц М.Т. Восточная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997; 2001; 2005.
31. Степанянц М.Т. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее будущее. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.
32. Торчинов 2005 — Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: «Азбука классики», «Петербургское востоковедение», 2005.
33. Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
34. Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.

- 35.Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
- 36.Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: «Селена», 1994.
- 37.Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С.8-60.
- 38.Шохин В.К., Степанянц М.Т. Индийская философия в исторической ретроспективе // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.