

Философия и культура*Правильная ссылка на статью:*

Скороходова Т.Г. Поэт-создатель философии: к методологии исследования философской мысли Рабиндраната Тагора // Философия и культура. 2024. № 10. DOI: 10.7256/2454-0757.2024.10.71941 EDN: XEEHAS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71941

Поэт-создатель философии: к методологии исследования философской мысли Рабиндраната Тагора**Скороходова Татьяна Григорьевна**

ORCID: 0000-0001-6481-2567

доктор философских наук, кандидат исторических наук

профессор, Пензенский государственный университет

440046, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40, каб. 12-218



✉ skorokhod71@mail.ru

[Статья из рубрики "Методология философского знания"](#)**DOI:**

10.7256/2454-0757.2024.10.71941

EDN:

XEEHAS

Дата направления статьи в редакцию:

10-10-2024

Дата публикации:

30-10-2024

Аннотация: Индийский поэт и просветитель Рабиндранат Тагор был создателем оригинальной философии, которая придаёт дополнительный смысл картине истории индийской философии XX в. Он обычно подчеркивал свою идентичность поэта и художника, не считая себя философом. Однако Тагор воплощает феномен поэта-мыслителя, постигающего универсальные философские проблемы и в процессе философствования предлагающего собственное их видение. Более того, ему принадлежит целый ряд текстов религиозно-философского и социально-философского характера, помимо содержания поэзии и художественной прозы. Созданная поэтом философия требует всестороннего целостного изучения, которое, в свою очередь, поднимает проблему методологии исследования. В статье предлагается авторская

методология реконструкции философии Рабинраната Тагора, исходя из понимания его личности, контекстов мысли и герменевтики текстов. Методологическая модель реконструкции философии включает три уровня. Первый предполагает анализ личности Р. Тагора с помощью категорий «кросс-культурный мыслитель» и «проблематичный мыслитель». Второй – описание контекстов его философствования: внешнего общечивилизационного, внутреннего эпохального и внутреннего биографического. Третий – герменевтика текстов с учётом поэтического компонента и философской проблематики выступлений и беллетристики. Новизна описанной методологической модели обусловлена возможностями и перспективами реконструкции философской мысли и концепций Тагора. 1. Описание феномена поэта и писателя, создающего философию, в которой опыт художественного творчества порождает универсальный религиозный и социальный смысл и актуализирует гуманистическую проблематику. 2. Представление процесса становления кросс-культурной философии XX века на материале конкретного мыслителя. 3. Анализ контекстов развёртывания философии помогает проследить преемственность мыслителя и его идей с индийской философской традицией в широком смысле и одновременно выявить новаторство, не в последнюю очередь обусловленное его диалогом с Западной культурой и современностью. 4. Видя в философии Тагора своего рода квинтэссенцию наследия Бенгальского Ренессанса, нетрудно заметить её значение и актуальность для современности. 5. Реконструкция по предложенному методологическому пути откроет не только прямую, но и сравнительную перспективы изучения философской мысли Тагора в сопоставлении с размышлениями философов разных культурных ареалов, прежде всего периферийных Западу и незападных.

Ключевые слова:

Методология истории философии, Современная индийская философия, Бенгальское Возрождение, Рабинранат Тагор, Философствование, герменевтический ключ, контекст, модель реконструкции, религиозная философия, социальная философия

В истории индийской философии XX века есть несколько фигур, которые, не являясь философами в полном и строгом смысле слова, фактически оказались создателями философий, делающих картину современной индийской мысли завершённой, а их наследие – актуальным для нового XXI века. Среди самых известных – два политика (М. К. Ганди и Дж. Неру) и один поэт – Рабинранат Тагор (1861–1941).

«...Я не ученый и не философ. И вряд ли... следует ожидать от меня плодов, собранных с обширного поля исследования, или богатств, которые предоставляет ум, поднаторевший в трудном деле добывания знания» [\[1, с. 76\]](#), – говорил Тагор в 1927 году, подчеркивая свою идентичность поэта. И действительно, для мировой аудитории, как и для Индии и Бангладеш, Тагор, Нобелевский лауреат по литературе 1913 г., прежде всего – поэт, затем писатель, и далее уже следует список других сфер культуры и социальной жизни, где он проявил свой многогранный гений, включая, конечно, философию. Для историка индийской философии Нового времени Рабинранат Тагор представляет собой феномен поэта, создавшего философию; и эта философия художника-мыслителя требует всестороннего изучения. Нельзя сказать, что она не изучалась; трудов о ней немало – от книги его современника поэта С. Радхакришнана [\[2\]](#) до новейших публикаций [См.: 3–5], Не говоря уже о неизменно часто выходящих трудах об отдельных аспектах его мысли: философии образования, политической философии, социальной мысли. Однако

исследование немало затрудняется если не стереотипами о Р. Тагоре и его творчестве, то принятymi подходами, сужающими перспективу понимания (например, марксистским в нашей стране) [См.: 6–7]. Последние применяются по умолчанию, тогда как размышления историка философии о методологии реконструкции религиозной и социальной мысли индийского поэта остаются за рамками книг и статей. Поэтому проблема историко-философского исследования интеллектуального наследия Р. Тагора является прежде всего методологической; её суть в вопросе, каким образом её изучать.

Логически обоснованный ответ ясен: следует изучать тексты Р. Тагора, в которых скрыто (в поэзии и художественной прозе) или явно (лекции, выступления, статьи) присутствуют философские идеи и концепции. Тем более что после 1906 г. (условного времени его дистанцирования от участия в политическом движении *свадеши*) Тагор всё чаще и чаще выступает автором текстов, которые по ряду признаков имеют серьёзные основания быть причисленными к философскому типу (или по меньшей мере к философствованию), — таковы «Садхана» (1913), «Личность» (1917), «Творческое единство» (1922), «Религия человека» (1930) и другие, не говоря уже о социально-философских текстах — «Национализм» (1916), «Беседы в Китае» (1924), «Письма о России» (1931)... Философствование Р. Тагора развёртывается и в поэзии, и в прозе (особенно в романах, повестях и рассказах), и в публицистике, и в обращениях к аудитории. Специально подчеркну, что и адресатом философствования и философии бенгальского писателя является с 1913 г. не одна только бенгалоязычная региональная и общеиндийская аудитория, но и мировая аудитория Запада (Европы и Америки), Востока (Япония, Китай, Иран и другие страны). К последней Тагор обращается на английском языке, переводя свои идеи, выраженные на родном бенгали; и это тем важнее, что адресанту многое надо поведать миру. Но такой ответ — лишь одна сторона исследования; герменевтика текста необходима, но сама по себе недостаточна.

Содержание проблемы заключено в том, что Рабинранат Тагор завершает ряд представителей «творческого меньшинства» (А. Бергсон) эпохи Бенгальского Возрождения XIX — первой трети XX вв., первого регионального проявления национально-культурного ренессанса в Британской Индии [См.: 8–9]. Каждый из мыслителей эпохи, начиная с Раммохана Рая и завершая самим Р. Тагором, «возможно, наиболее одарённым из них всех» [10, 432], не был философом в традиционном и современном академическом смысле; чаще это практики-реформаторы, просветители, деятели науки и культуры, политики, озабоченные судьбой своих общества и страны. Однако в их разнообразных текстах, далеко не всегда посвящённых философским темам, появляется, формируется и развивается некоторая новая индийская философия, обосновывающая преобразования в области духа, мысли и социальной жизни. Присутствие философии в текстах Бенгальского Возрождения обуславливает необходимость её реконструкции на основе герменевтики текстов, как подсказывает опыт [См: 11]. Реконструкция, в свою очередь, показывает, что мыслитель/интеллектуал по сути является философом или по меньшей мере склонен к философствованию, благодаря чему выходит на значимые смысловые обобщения.

Кроме того, в целом ряде случаев мыслители Бенгальского Ренессанса, особенно инициаторы и участники религиозно- и социально-реформаторских движений, так или иначе опираются на традицию — тексты, философские школы, социокультурное знание. Её осмысливают, истолковывают, обновляют и развивают, как правило, в новом адогматическом ключе, и тем самым обновляют. У Р. Тагора по сравнению с его старшими современниками и предшественниками появляется новое качество философствования — опора на наследие предшествующих периодов эпохи, включая

переосмысленную традицию духовную и интеллектуальную; при интенсивном адогматическом переосмыслении непосредственно традиций, восходящих в древности, или традиций неортодоксальных — как творчество баулов Бенгалии. И при этом Тагор находится в поле современных ему проблем и дискуссий, что позволяет осмысливать волнующие его социальные темы, опираясь на воспринятое им интеллектуальное и духовное наследие Запада и соотнося его с духом традиций Индии. Названные аспекты проблемы исследования философской мысли Тагора ставят задачу выработки методологии.

Отправной точкой методологии исследования философии личностей, подобных Тагору, может стать отнесение его к типу кросс-культурных мыслителей. Подобных ему интеллектуалов, не только художников, но и политиков, общественных деятелей и др. довольно много не только в Индии, но и на Востоке Нового времени вообще. Этот условный тип формируется в исторически и географически локализованном пространстве встречи и диалога крупных цивилизационных ареалов (восточных и западных) в их конкретном выражении. Так, в случае Тагора, как и других мыслителей Индийского Ренессанса, это встреча Индии и Европы (а именно Англии) на колонизованных территориях в пространстве городской культуры. Мыслитель названного типа — носитель кросс-культурности как качества мышления, сформированного, с одной стороны, в реальности конкретной родной культурной традиции региона и цивилизации, а с другой — осознанным освоением знания о Другой культуре и работой понимания; благодаря пересечению и встрече культур двух и более и традиций. На это указывает сам Р. Тагор, говоря о том, что образ жизни его семьи сложился из сочетания трёх культур — индуистской, мусульманской, британской, а сам он «пришёл в этот мир, когда рождённый современным городом дух прогресса уже одержал победу над сочной зеленью наших древних деревенских общин» [\[12, с. 289–290\]](#). В другом месте он говорит об эпохе, в которой слились «потоки трёх движений» — религиозного, основанного Раммоханом Раем (Брахмо Самадж), литературной революции, возглавляемой Бонкимчондро Чоттопадхаем, и национального движения возрождения культуры [\[13, т. XI, с. 343–344\]](#). Кросс-культурный философ, выстроивший в своём сознании диалог культуры и традиции, размышляет обычно о Своём — духовной традиции, обществе, народе, его истории и культуре, но в соотнесении с Другим, и способен выходить на широкие универсальные обобщения и интерпретации.

Дополнительные возможности понимания несёт и категория Мартина Бубера «проблематичный мыслитель»: этот феномен появляется в переломные эпохи истории («эпохи бездомности») и остро переживает одиночество во Вселенной, «наедине с собой и своими проблемами». Такой мыслитель открывает за волнующими его ситуациями общечеловеческую проблематику и, размышляя над нею, трудится над созданием нового образа мира [\[14, с. 210–211, 218–219\]](#). Как «проблематичных» продуктивно можно описывать практически всех мыслителей Бенгальского Ренессанса; они переживают состояние общества как упадок и кризис и берут на себя трудную задачу ответственного осмыслиения ситуации и нахождение средств её преодоления [\[15, с. 52–72\]](#). Отнесение их, как и Тагора, к этой категории позволяет увидеть, каким образом в индийской философии Нового времени совершается поворот к антропологической и социальной философии, её включение в структуру проблемного поля наряду с традиционными вопросами. Благодаря этому идёт становление своего рода философии кризиса — комплекса тем и векторов размышлений в попытке ответить на вопросы о действительном смысле собственного бытия Индии и её истории, о содержании традиции, о причинах актуального кризиса и возможности развития, о перспективах возрождения и интеграции

в современный мир, о необходимости освоения инокультурного опыта и т. д. Вся эта совокупность векторов обнаруживается у Р. Тагора в его социальной мысли в ХХ в.

Отнесение мыслителя к кросс-культурному типу поднимает вопрос о контекстах понимания не только его личности, но и создаваемой им философии. При исследовании философий конкретных мыслителей Индийского Ренессанса, а за ними, возможно, и философов ХХ в. желательно учесть три широких контекста [См.: 11, с. 11–15]. Первый — внешний цивилизационный — контекст встречи Востока (в лице Индии) и Запада на индийском субконтиненте и развёртывании их диалога в эпоху колониального правления Британии. Поначалу этот диалог налажен в интеллектуальном пространстве постижения Индии европейскими учёными и освоения западных достижений и наследия индийцами, которые одновременно вовлечены в процесс открытия, познания и самораскрытия через интерпретацию и самоописание Своего — Индии, себе самим и европейцам (Западу) в диалоге. Под знаком этого диалога прошла эпоха национально-культурного ренессанса, создавшая целостное понимание Индии как цивилизации с древней историей. Это понимание делает Р. Тагора индийским философом, говорящим от имени всей Индии, представляющим её миру. На этот контекст его мысли он сам указывает в «Садхане»: «... В лесах Индии наша цивилизация родилась и приобрела свой особый облик благодаря этому истоку и окружению. Она была окружена обширной жизнью природы, что кормила и одевала её, и существовала в теснейшем и постоянном общении со всеми её разнообразными сторонами» [17, с. 4]. Наряду с этим Тагор постоянно подчёркивает многокомпонентный характер общества и культуры Индии [См.: 13, т. XI, с. 243–244] и предлагает для её описания концепт Большой Индии (Greater India,ベンガル語: Māhabhāratvarṣa).

Частью внешнего контекста является контекст региональный, где с Европой встречается особый регион (Бенгалия) с его сильными неортодоксальными духовными течениями внутри традиционного брахманического порядка, — периферийный традиционной Индии, но максимально близкий месту встречи её с Западом; регион, где диалог культур начался ранее других. Поэтому второй контекст — внутренний эпохальный — национально-культурного ренессанса в Бенгалии, первого регионального варианта Индийского Возрождения. Творческое меньшинство эпохи, начиная с «возмутителя спокойствия» ('challenger' в оригинале у А. Дж. Тойнби) Раммохана Рая, около столетия решало проблему синтеза индийского и западного в модернизирующемся Индии, синтеза универсального и национального начал в преодолении наличной ситуации. Тагор, представитель этого творческого сообщества, — ренессансная личность, наследующая созданное Раммоханом Раем и его преемниками и уже в ХХ в. обновляющая для современников идеи и наследие эпохи. Ренессанс нуждается в ренессансном человеке. «У итальянцев был Леонардо да Винчи. У Бенгалии был Рабиндранат, — подчёркивает Шуброто Дашибупто. — ...Такими же были Раммохан и Бонкимчондро. Но по богатству и широте видения и абсолютной продуктивности в разнообразии и творческих и интеллектуальных сферах Рабиндранат превзошёл их всех». В этом плане он воплотил в себе новое пробуждение индийского ума, и, продолжив свои труды в ХХ веке, представил наследие Бенгальского Ренессанса для следующей эпохи [10, с. 432, 433].

Контекст третий — внутренний биографический, позволяющий продвинуться в понимании идей и текстов благодаря знанию влияний, умонастроений и практической деятельности мыслителя. Биография мыслителя являет не только внешнюю «канву» эволюции мысли и идей, но и возможность объяснения характера философствования и философских построений. Становление Тагора обусловлено его семейным и культурным окружением. Он — младший сын религиозного реформатора Дебендронатха Тагора (1817–1905) и

внук соратника Раммохана Рая, первого промышленника, благотворителя и общественного деятеля Дароканатха Тагора; он воспитан в семье Тагоров из калькуттского района Джорашанко, сыгравшей выдающуюся роль в создании и новой культуры [См.: 17]. Рабиндранат был связан с реформаторским движением Брахмо Самаджа, оставившим неизгладимый отпечаток на культуре и социальной жизни Бенгалии. Через его сознание прошли эпохальные споры периода культурного национализма и «битва в умах людей» между традиционализмом и вестернизмом; именно на примере мировоззрения Р. Тагора Шушобхан Шоркар описал её в блестящей статье. Иначе эту «битву в умах» можно описать как идущую между либерализмом и консерватизмом [19, с. 16–17]. Оценивая в «Открытии Индии» значение Тагора для страны и эпохи, Джавахарлал Неру заметил: «Вопреки обычному ходу развития, по мере того как он становился старше, он делался более радикальным своих взглядах и воззрениях» [20, т. II, с. 94]. Уточню, что он не столько стал «радикальным», сколько окончательно утвердился в мировоззренческом и философском либерализме после отхода от общественно-политического движения начала XX в., на что указал и Ш. Шоркар. Именно тогда, получив мировое признание, Тагор становится философствующим поэтом, творящим философию для всего мира. И он говорит на английском языке, хотя вклад его в развитиеベンгальского языка и национальной литературы неоценим.

Дж. Л. Гарфилд и Н. Бхушан специально освещают роль языка в создании новой индийской философии и подчёркивают фундаментальную роль английского в этом процессе в период Индийского Ренессанса [21, с. 7–19]. Среди её создателей — Тагор, «чьё место в индийской интеллектуальной истории подчёркивает центральное место в ней языка <...> ...Бенгали был региональным языком, и это означало для трудов Тагора обладание национальным, также как международным (international) воздействием, но ему во что бы то ни стало надо было превратиться в то, чем был, по иронии судьбы, единственный национальный индийский язык — английский. Делая переводы собственных сочинений на английский и создавая что-то изначально на английском, Тагор трансформировал этот язык из подходящего субконтиненту *lingua franca* в инструмент индийского самовыражения» [21, с. 9–10]. При этом Тагор знает язык философской традиции и священного текста (санскрит) и читает Упанишады в оригинале. Так или иначе, знание тонкостей, фактов и перипетий биографии художника-мыслителя служит серьёзным подспорьем в герменевтике текстов и анализе категорий.

Пониманию текстов желательно предпослать постижение личности мыслителя и особенностей его сознания. Продуктивно работающей в этом направлении является концепция Поля Рикёра «я-сам как Другой»: «...Самость самого себя подразумевает инаковость в столь глубинной степени, что одну невозможno помыслить без другой, что одна, скорее, переходит в другую, если говорить на языке Гегеля» [23, с. 18]. В такой личности, по мысли Рикёра, присутствуют четыре способности, проливающие в нашем случае свет на действия и интенции при создании философии: 1) «способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка» («Я могу говорить»); 2) «способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий» («Я могу действовать»); 3) «способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать собственную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях» («Я могу рассказать о себе»); 4) способность быть Я, субъектом [23, с. 15–16].

Об инаковости/другости интеллектуалов Бенгальского Ренессанса в собственном, во многом традиционном и ортодоксальном социальном окружении уже говорилось [15, с. 57–65]. Эту инаковость остро ощущал сам Тагор, подчёркивая свою несгибаемую

независимую субъектность в выступлениях и в поэзии. Так, его песня «Если, твой зов услышав, никто [за тобой] не пойдёт, то иди один» (*Jadi tor dāk śune keu nā āse tobe eklā calo re*), знаменитая, любимая М. К. Ганди, практически буквально выражает все четыре измерения субъектности по Рикёру. Последовательно утверждая четыре мысли — несмотря на равнодушие, пассивность и бездействие окружающих, — Тагор убеждает: иди один, говори один, действуй (букв. «продвигайся по тернистому пути») и озаряй мир своим светом [\[23, с. 244–245\]](#). В его собственной личности общение с другими (с выраженной интенцией предложить решение проблем), социальное действие в качестве актора (например, основание университета Вишвабхарати в Шантиникете, или выступление против войн и насилия — агрессии Японии в Китае и других подобных ситуациях), повествование о себе («Воспоминания», «Мои детские годы» и др.), а также выраженная субъектность в создании культуры — всё это в большинстве своём на фоне критики со всех сторон воспроизводит лучшие качества бенгальских реформаторов-интеллектуалов, а также опосредованно работает на создание философии Тагора.

При ярко выраженной дружности по отношению и к социуму, и к культурной традиции, мыслитель сохраняет с ней связь, которая должна быть выявлена. В случае с Тагором есть особое варново-джатное происхождение — семья Тагоров принадлежит к брахманам, но с неблагоприятной репутацией осквернённой еще при мусульманском правлении касты (*лирали-брахманы*) [\[24, с. 181\]](#). Она сохраняет глубокоуважительное отношение к знанию и способности изучать и толковать священные тексты (*Упанишады*) [\[16, с. 1\]](#), но при этом открыта познанию других философских и религиозных традиций и культур. Тагор, следующий призванию поэта и прозаика, так же как и его отец склонен к медитации над текстами Упанишад, и так же продолжает традицию неоведанты, хотя и с долей серьёзной критики в адрес классической *даршаны*, так что веданта — это прежде всего не школа философии, а «завершение Вед», то есть Упанишады. Другая линия преемственности лежит в области неортодоксальных религиозных движений в Бенгалии — традиции вишнуитской поэзии *бхакти* и странствующих певцов *баулов*; являясь своего рода источниками поэтического творчества Тагора [См.: 25], они немало способствовали формированию его концепции религиозной философии.

Специального упоминания заслуживают феномены сознания, которые взаимно обусловливают друг друга и обираются творческими находками мыслителя. Назовём их терминами «Паломничество в страну Запада» (по инверсии названия повести Германа Гессе) и «Открытие Индии» (по названию книги Джавахарлала Неру); то есть феномены, с одной стороны, постижения Запада, интеллектуального и/или реального погружения в пространство иной цивилизации и понимания его культуры и социальности, а с другой стороны, — понимания родной страны в её полноте [См.: 11]. В случае Р. Тагора исследователь имеет дело с реальными неоднократными путешествиями не только в Европу и позже США, но впоследствии по всему миру, с рефлексией своего опыта в текстах. Поездки по Индии и родной Бенгалии столь же привычны и важны для выстраивания в его сознании диалога Индии не только с Западом, но и Востоком и всем миром, который развёртывается в социальной мысли.

Безусловной сердцевиной философии Тагора является его поэзия, как сердцевиной личности — его призвание и гений поэта. Е. Б. Рашковский связывает и поэзию, и философию с феноменом удивления, который отметил ещё Аристотель, — оно побуждает философствовать и творить, по-разному реализуясь в опыте и философии поэта. В поэзии оно выражено «как спонтанное выражение нашего удивления перед Богом, перед міром, перед другим человеком, перед самим собой»; в ритмически

организованном потоке образов и слов [26, с. 5-6]. В специальной работе «Переоткрытие человека, или Похвала лирической поэзии», Рашковский обосновал понятие поэзии как **познания**, причём познания в непрерывном диалоге с Другим, во внезапном соотнесении языка, внутреннего мира человека и универсальной интуиции красоты [26, с. 24, 28-30]. Р. Тагор прежде всего изначально поэт по самопониманию и самоощущению, о котором он говорил, в частности, в Нобелевской речи: «В том единении я ...впитывал в себя открытые пространства, залитые сиянием солнца, и журчание реки словно говорило со мной, раскрывало тайны природы. И я проводил свои одинокие дни в грёзах и придавал этим грёзам очертания в стихах и размышлении, отправляя свои мысли калькуттской аудитории... [27, с. 69]. И лишь спустя многие годы он почувствовал потребность и необходимость «выйти и встретиться с сердцем большого мира, вступить во взаимодействие с человечеством на Западе», — что и сделал в английской версии «Гитанджали» («Жертвенные песни») [27, с. 71-72]. Тагор-поэт заслоняет Тагора-философа, тем более социального философа; поэтому о поэзии его написано множество трудов, а философия требует специальной герменевтики, учитывающей в ней поэтический компонент в качестве философствования в образной форме, а поэтический язык — в качестве собрания/словаря категорий (идиолект). При этом важным принципом, помогающим всегда видеть философа в Тагоре-поэте, а в его поэзии — проявление философии, на мой взгляд, является постоянное внимание к биографическому контексту конкретных художественных произведений, включая прозу. В частности, в поэзии, окружённой биографическим контекстом — событиями, взаимоотношениями, общением — могут утверждаться и сохраняться самые значительные и дорогие Тагору идеи и убеждения, которые нередко входят в противоречие с окружающим миром и даже порой с его собственными действиями.

Принимая во внимание сразу несколько названных выше контекстов, я предлагаю изучать тексты Р. Тагора, постигая, во-первых, личность поэта-создателя философии, порой опирающегося на авторитет традиции, но Другого по отношению к ней, находящегося в индийском интеллектуальном пространстве и культуре. Столь же важно выявить, во-вторых, разнообразные инокультурные влияния на личность Тагора, учесть его опыт понимания Другого и влияние этого опыта на возникновение целого ряда тем, включая нетипичные для Индии традиционной, но выросшие на благодатной почве Бенгальского Ренессанса.

Влияние поэзии на философствование Тагора и его философии на поэтическую мысль оказывается своего рода герменевтическим кругом для историка философии. Здесь стоит не столько искать вход в него (или выход — вероятно, для вынесения поэзии за скобки), сколько найти то, что Е. Б. Рашковский предложил назвать «герменевтическим ключом» при изучении самосознания и самопознания поэта (в его статье — Б. Пастернака) [26, с. 66]. Понимая под герменевтическим ключом некоторый текст, с предельной прозрачностью открывающий смысл, вокруг которого собраны мышление и идеи изучаемой личности, её наследие, за него можно принять (в качестве условной отправной точки реконструкции) одно из знаменитых стихотворений сборника «Дары» (№ 72 наベンгали), которое известно также под условным названием «Молитва» (бенг. Prārthana). Впоследствии Р. Тагор перевёл его на английский и включил (№ 35, 'Where the mind is without fear') в англоязычный сборник «Гитанджали» (1912). Поскольку содержательно в стихотворении выражена мечта поэта о будущей Индии и описаны важнейшие её человеческие и общественные измерения, её можно счесть ключом к герменевтическому кругу: поэт философствует о будущем, и так задаёт идеал и цели жизни человека и общества, а философ внутри поэта открывает универсальный смысл

бытия (не только для своей страны) в диалоге с Богом.

По тексту стихотворения видно, что философия Тагора — это философия свободы во всех её смыслах и проявлениях [27, с. 20]. Вベンгальском тексте 1901 г. этот смысл выражен терминологически лишь однажды («свободное знание»), то в английской версии прежнее *swarga* (бенг. «блаженное небо») Тагор заменил на «небо свободы» ('heaven of freedom'). В каждой строке — темы и категории, которые развернуты и обсуждаются в поэтическом, прозаическом и философском аспектах: бесстрашный разум, достоинство человека, свободные знания, свобода общества от разобщения и искусственных ограничений, от власти традиций и обрядности, свобода мышления и творчества, постоянная соотнесённость личности, её помыслов и деяний с Богом, стремление к совершенству, смелость. Всё вместе объединено социальным смыслом — пробуждение и освобождение общества Индии [См.: 28]. Это стихотворение-ключ указывает и на религиозную философию Р. Тагора, возрастающую на диалоге личности человека и личности Бога, диалоге многогранном, многовекторном и непрерывном; эта философия составляет мощный вектор и направление мышления поэта. Социальная философия Тагора производна от религиозной; с одной стороны, и это видно по тексту-ключу; и одновременно вполне самостоятельна как вектор его мышления, вызванный к жизни первоначально его художественным творчеством в прозе — романами и рассказами. Но эти последние тоже были подготовлены развитием социальной мысли XIX века в Бенгалии, а для традиционной философии Индии социально-философские темы не характерны вообще.

Соответственно в философии Тагора определяются онтология и антропология (подходящие под рубрику религиозного гуманизма), к которой примыкает философия личности, философия религии, философия творчества и эстетика — в условных рамках религиозной философии и соответствующих текстов. В социальной философии, которая объединяется сквозной темой понимания Другого и диалога (а шире — полилога), определяются рубрики: социальное развитие, содержание социальной жизни Индии в её соотнесении с другими странами и народами, смысл её бытия во времени, пространстве и истории, философия индийской истории, проблема Восток—Запад, аксиология и этика, философия образования, социально-политическая философия (с темами политической зависимости, национализма, социального освобождения и критикой тоталитаризма и насилия в политике). Прилагаемая во многом к реалиям жизни Индии, социальная философия Тагора постоянно выходит на общую проблематику общественного развития незападных модернизирующихся стран и шире — на универсальную проблематику человеческого бытия в социуме.

Особенное место в реконструкции философии Тагора может и должен занять анализ категорий — благо идиолект поэта-философа ими богат, начиная от онтологической категории *jīvandevatā* («Господь моей жизни» — Вечная Личность и Высший Человек, то есть Творец); антропологических категорий *surplus* (бенг. *atirikta*, т. е. избыток, суть человека, его достоинство и условие свободы) и *personality* (бенг. *vūktigat*, — личность), и продолжая рядом социально-философских категорий. Здесь интересен сам факт перехода и перевода смысла сベンгали, на котором поэт творит, на английский, которым говорит с иноязычными аудиториями, желая донести свои идеи и размышления. Такие переводы терминов Тагор делает, прекрасно осознавая, что языки — «ревнивые владыки, и редко выдают паспорта путешественникам, пересекающим строго охраняемых границы их владений» [29, с. 13].

Наконец, перечислю принципы герменевтики текстов, проистекающие из отмеченных

выше обстоятельств.

1. Феноменологическая редукция крайне полезна при изучении текстов Тагора, так как позволяет дистанцироваться от многообразных интерпретаций наследия поэта, вынести их за скобки по совету классика феноменологии, и погрузиться в чтение и понимание текстов, которые продолжают, по важному замечанию Е. Б. Рашковского, жить в истории, и им свойственна «та открытость, та способность наращивать опыт, ассоциации и смыслы, которые перерастают субъективные понятия и личный опыт автора» [\[26, с. 235\]](#).

2. Принцип медленного чтения, предложенный М. О. Гершензоном [\[30, с. 116–119\]](#), работает не только при чтении художественного, но и философского текста. Принцип резонирует и с традицией его музыки Rabindrasangīt (бенг. «Музыка Рабиндраната»), в которой исполнение песен Тагора (а многие стихотворения созданы как песни) предполагает повторы фраз и строк для пристального взгляда и проникновения в текст и его смыслы. Факт образности философствования поэта, особой наглядности при развертывании идеи в лекциях только подтверждает значение этого принципа.

3. Принцип пристального внимания к диалогической стороне и содержанию текстов Тагора, к его адресатам, то есть аудитории бенгальской, индийской, восточной, западной и мировой общечеловеческой.

4. Принцип соотнесения тем, идей и концепций с контекстами — не только названными выше, но и с контекстом исторической реальности XX века, его первой половины, которые, помимо прочего, явились с неугасающей актуальностью в начале XXI века.

Объединить все контексты, направления реконструкции и принципы методологической модели может подход, задающий видение философствования поэта как создания религиозной философии свободы, находящей продолжение и завершение в философии социального освобождения и развития. В известной мере подход оказывается феноменологическим в плане возможности исследовать сознание поэта-творца философии в тесном взаимодействии с окружающим его жизненным миром.

Разработанная и представленная методологическая модель открывает следующие возможности и перспективы реконструкции философской мысли и концепции Тагора. Во-первых, описать сам феномен поэта и писателя, создающего философию, в которой опыт художественного творчества порождает универсальный религиозный и социальный смысл и актуализирует гуманистическую проблематику, которая с разных сторон подвергается атакам со стороны реальности XX века. Во-вторых, увидеть процесс становления кросс-культурной философии и предпосылок появления межкультурной философии XX века на материале конкретного проблематичного мыслителя. В-третьих, анализ контекстов развертывания философии помогает проследить, с одной стороны, преемственность мыслителя и его идей с индийской философской традицией в широком смысле, а с другой стороны — новаторство Р. Тагора, не в последнюю очередь обусловленную его диалогом с Западной культурой и современностью. В-четвёртых, видя в философии Тагора своего рода квинтэссенцию наследия Бенгальского Ренессанса, нетрудно заметить её значение и актуальность для Индии и всего мира в первой четверти XXI века. В-пятых, реконструкция по предложенному методологическому пути откроет не только прямую, но и сравнительную перспективу изучения философской мысли Тагора: целый ряд поднятых им социокультурных и религиозно-философских проблем сопоставим с размышлениями и идеями философов разных культурных ареалов, прежде всего периферийных Западу и незападных.

Библиография

1. Tagore Rabindranath. Religion of Man. New Delhi: Rupa, 2011.
2. Radhakrishnan S. The Philosophy of Rabindranath Tagore. L.: Macmillan; 1919.
3. Das Chandra Mohan. The Philosophy of Rabindranath Tagore: His Social, Political, Religious and Educational Views. New Delhi: Deep & Deep Publications, 1996.
4. Paitoon Patyaiying. Introduction to the Philosophy of Rabindranath Tagore. Meerut: Ganga, 2000.
5. Sengupta Kalyan Kumar. The Philosophy of Rabindranath Tagore. L.: Routledge, 2016.
6. Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. М.: Изд-во МГУ, 1967.
7. Литман А. Д. Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985.
8. Bhattacharjee K. S. The Bengal Renaissance: Social and Political Thought. New Delhi: Classical Publishing Company, 1986.
9. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black; 2012.
10. Dasgupta Subrata. Awakening: the Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers; 2010.
11. Скороходова Т. Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018.
12. Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay etc.: Asia, 1961.
13. Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений. В 12 томах. М.: Художественная литература; 1961–1965.
14. Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999.
15. Скороходова Т. Г. Понимание Другого и диалог в философии Бенгальского Возрождения. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2022.
16. Tagore, Rabindranath. Sadhana. The Realisation of Life. L.: Macmillan, 1914.
17. Скороходова Т. Г. Семья Тагоров: живая история Бенгальского Возрождения // Тагор Дебендранатх. Автобиография. М.: Институт востоковедения РАН, Центр индийских исследований; 2007. С. 5–96.
18. Sarkar Susobhan. Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., People's Publishing House, 1970.
19. Chaudhuri N. Ch. The Intellectual in India. New Delhi: Association Publishing House, 1967.
20. Неру Дж. Открытие Индии. В 2 томах. М., Изд-во полит. лит-ры, 1989.
21. Bhushan N., Garfield J. L. Indian Philosophy in English. From Renaissance to Independence New York etc., Oxford University Press, 2011.
22. Рикёр П. Я-сам как другой. Пер. с франц. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2008.
23. Thākur, Rabīndranāth (1993). *Gītabitān. Viśvabharatī granthanabibhāgKalikātā.* (InBengali)
24. Крипалани К. Рабиндранат Тагор. М.: Молодая гвардия, 1983.
25. Бросалина Е. К. Песенное творчество баулов и формирование бенгальского романтизма. // Литературы Индии. М.: Наука, 1989. С. 73–83
26. Рашковский Е. Б. Философия поэзии, поэзия философии. СПб.: Алетейя, 2016.
27. Tagore Rabindranath. Gitanjali. NewDelhi: Rupa; 2012.
28. Скороходова Т.Г. Мечта о лучшей судьбе родины: идея будущей Индии в стихотворении Рабиндраната Тагора «Там, где разум бесстрашен...» // Философия и культура. 2022. № 7. С.1-14. DOI: 10.7256/2454-0757.2022.7.38372 EDN: SHLYDF URL: https://e-notabene.ru/fkmag/article_38372.html
29. Bhushan N., Garfield J. L. Minds Without Fear. Philosophy in the Indian Renaissance. Oxford, N.Y., 2017.
30. Гершензон М. О. Избранное. Мудрость Пушкина. М.: Издательство МБА, Прогресс,

2007.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования является философия Рабинраната Тагора. Данный аспект творчества индийского мыслителя представляет собой феномен поэта, создавшего философию и, считает автор, эта философия художника-мыслителя требует всестороннего изучения.

Методология исследования. Автором представлена методологическая модель реконструкции философской мысли и концепции Тагора, позволяющая описать сам феномен поэта и писателя, создающего философию, в которой опыт художественного творчества порождает универсальный религиозный и социальный смысл и актуализирует гуманистическую проблематику. Автор справедливо подчеркивает, что преобладает стереотипный подход к исследованию творчества поэта, а методология реконструкции религиозной и социальной мысли индийского поэта остаются за рамками публкаций о нем.

В статье рассматривается актуальная проблема методологии исследования философии личностей. Автор относит Рабинраната Тагора к типу кросс-культурных мыслителей, интеллектуальный ресурс которого сформировался, с одной стороны, в культурной традиции исключительно разнообразной индийской цивилизации, а с другой – осознанным освоением богатства мировой культуры. Рабинранат был связан с индийским культурно-нравственным движением Браhma-Самадж, предпринявшим попытки реформы индуизма и положившим начало неоиндуизму. реформаторским движением, оставившим неизгладимый отпечаток на культуре и социальной жизни Бенгалии. Через его сознание прошли эпохальные споры периода культурного национализма и «битва в умах людей» между традиционализмом и вестернизмом

Научная новизна исследования выражена тем, что автор представляет поэта как создателя религиозной философии свободы, находящей продолжение и завершение в философии социального освобождения и развития.

Построение статьи достаточно логично, хотя было бы целесообразно сделать ее более структурированной с обозначением тематических блоков. Автор анализирует истоки и философии поэта, выделяя цивилизационный, региональный и биографический контексты его формирования. Особое внимание уделяется вопросу о роли языка в создании новой индийской философии – Тагор знает язык философской традиции и священного текста (санскрит), в то же время читает Упанишады в оригинале, в то же время, переводя собственные произведения сベンгали на английский и создавая сочинения на английском, Тагор трансформировал этот язык в инструмент индийского самовыражения. Рассматривая творчество Тагора, автор применяет к нему принципы герменевтики текстов, подчеркивая важность феноменологической редукции при изучении текстов Тагора, принципа медленного чтения, внимания к диалогической стороне текстов Тагора, к его адресатам, то есть аудиторииベンгальской, индийской, восточной, западной и мировой общечеловеческой, а также принцип соотнесения тем, идей и концепций с контекстом исторической реальности XX века.

Библиография включает 30 работ, ссылки на зарубежные издания составляют 50%. Автор недостаточно обращается к современным исследованиям, ссылки на публикации за последние 10 лет составляют 10%. Все работы, указанные в списке примечаний, активно вовлечены в текст исследования.

Сделан вывод о правомерности выбранного феноменологического подхода к исследованию сознания поэта – создателя философии в тесном взаимодействии с окружающим его жизненным миром.

Статья может быть востребована специалистами в области философии, культурологии, востоковедения.