

Т. Г. Скороходова

Реализм *versus* утопизм: социально-философские размышления Рабиндраната Тагора и Семена Франка

Аннотация: в статье представлено компаративное сопоставление социально-философских размышлений о проблемах развития незападных обществ индийского писателя и философа Рабиндраната Тагора и русского философа Семена Людвиговича Франка. Общий вектор, объединяющий размышления обоих мыслителей о путях развития, обозначен автором как развитие в свободе. Ценности сострадания к людям и ответственности за социальные проблемы в реалистическом социально-философском дискурсе Тагора и Франка оказываются непреложным императивом работы над совершенствованием социальной жизни. У индийского и русского мыслителей в первоначальном виде сформулированы современные идеи человеческого и социального развития на основании прав и свободы человека, согласования интересов в общественной и экономической сфере и солидарности в принятии общих социокультурных ценностей.

Ключевые слова: история, философия, Индия, Россия, Р. Тагор, С. Франк, развитие, гуманизм, реализм, утопия.

Проблема адекватного вхождения в современность периферийных Западу и незападных (азиатских, африканских и латиноамериканских) обществ, возникшая в Новое время, особенно обострилась в 1-й трети XX в. Ее стимулировали как динамичное экономическое и политическое развитие Западного мира, так и подъем революционной и национально-освободительной борьбы в незападных обществах, с разной степенью глубины вовлеченных в процессы модернизации. А интеллектуальные элиты этих обществ уже с XIX в. вовлечены в «процесс непрерывного осмысления собственного положения перед лицом Запада», и эта проблема, удачно названная Е. Б. Рашковским «Запад и мы – мы и Запад»¹, оказывается общим контекстом размышлений о комплексе общественных проблем в начале XX в. Представители «творческого меньшинства» (А. Бергсон), философствуя в пространстве взаимодействия европейской культуры с собственными незападными ментальностью и культурой, ищут перспективы гибкого сочетания западной рациональности с духовными основами социальной жизни и, соответственно, варианты решения наличных проблем.

В этом контексте особый интерес, на мой взгляд, представляет сравнение социально-философских размышлений о проблемах развития незападных обществ в современности (*modernity*) индийского писателя, философа и общественного деятеля, Нобелевского лауреата Рабиндраната Тагора (1861–1941) и русского философа Семена Людвиговича Франка (1877–1950). Не претендуя на полноту анализа их трудов, я предлагаю свой опыт сопоставления их идей по ряду работ: по выступлениям и статьям Тагора 1920-х гг. и отчасти других сочинений; по трудам Франка «Политика и идеи» (1905), «Этика нигилизма» (1909), «De profundis» (1918) и «Крушение кумиров» (1924). Независимо друг от друга, в разных цивилизационных ареалах они развивают идеи и положения, обнаруживающие множество смысловых точек соприкосновения. Оба мыслителя ведут диалог с современниками и потомками, заботясь о преодолении кризисной ситуации, в которой пребывают их общества, и осмысливают социальный опыт предшествующей эпохи: Тагор — взлет национально-освободительного движения после раздела Бенгалии в 1905 г., движение *свадеш* (за развитие собственного производства) и первые социальные и политические инициативы М. К. Ганди, а Франк — опыт революций 1905 и 1917 гг. в России. Обоих роднит феноменологическое отношение к поднятым проблемам, за которым — личный опыт участия в политических движениях. Тагор с самого начала участвовал в *свадеш*, но уже в 1907 г. отошел от него, поскольку счел рассогласованными

¹ Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. М., 1999. С. 135–137.

высокие цели борьбы за свободу и насильственные методы, к которым все чаще прибегали лидеры и активисты движения. Не меньше насторожил его рост индуистского национализма в «революционной оболочке», который отсекал от освободительной борьбы индийских мусульман. С. Л. Франк, прошедший период участия в студенческих революционных кружках конца XIX в., арест, высылку за границу и разочарование в революционной идеологии, в «Крушении кумиров» предложил «исповедь как бы типического жизненного пути современной русской души вообще»².

К сопоставлению идей Тагора и Франка меня подвигло исследование бенгальской общественной мысли XIX–XX вв., представители которой размышляют о том очевидном упадке, в котором оказалось традиционное общество Индийского субконтинента по сравнению с европейской цивилизацией (в лице британского колониального правления), а также о путях преодоления этого социокультурного кризиса и развитии. Большинство мыслителей Бенгалии никогда не выдвигали утопических проектов, но предлагали изменения наличной ситуации, исходя из ее трезвой реалистической оценки и ориентируясь на возрождение страны на путях синтеза индийского и западного — независимо от их большей склонности к либерализму или консерватизму. Причину этого можно усмотреть в общей социокультурной элитарности их мышления и происхождения, но также в архетипическом для индийской культуры и менталитета отсутствии утопизма, что не в последнюю очередь связано с социальной доктриной брахманизма, где неравенство постулировано как незыблемое и предустановленное свыше, а равенство как идея возможно только на уровне *варны*.

Идея возрождения у Тагора — основа его построений и продолжение размышлений предшественников и современников в условиях, когда новые колониальные формы экономической, социальной и политической зависимости прибавились к собственным традиционным. В этом смысле индийский писатель — сын своего времени, называемого Бенгальским Ренессансом, и один из его корифеев³. Идея *возрождения* общества, понимаемого как его социальное, культурное и духовное развитие, сочетаемое с развитием экономическим и политическим, вызвала ассоциации с идеей ду-

ховного возрождения Франка («нарастания внутренне осмысленного, проникнутого любовью отношения к жизни»⁴) — итогом его размышлений и обоснования нового рождения общества после пережитой катастрофы. Антиутопизм работ Франка сродни размышлениям бенгальцев, но предстает в оппозиции к такой устойчивой черте российской культуры, как стремлению совершать «прыжки в утопию», «выпрыгнуть из истории, осуществить абсолют»⁵.

Тагора и Франка роднит общее реалистическое умонастроение, определяющее приоритет духовно-нравственных ценностей при анализе общества, его проблем и перспектив развития, а также поиск творческих решений при неприятии утопических построений и попыток воплотить их в жизнь.

Для понимания размышлений обоих философов важно увидеть истоки их реализма — бенгальскую и российскую культуры XIX в., укорененные, соответственно, одна — в религиозной традиции индуизма, переосмысленного Раммоханом Раем и его духовными наследниками, другая — в традиции православного христианства, духовно питающей русскую литературу и философскую мысль. Благодаря этому Тагор интенсивно пережил и осмыслил глубокую сопряженность жизни человека с Божественным началом и его ответственность (аналог *дхармы* — религиозного долга) за других людей, а также проблему страдания и *сострадания*, впервые поставленную Р. Раем. Франк, опирающийся на русскую мысль и культуру (прежде всего наследие Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого и Вл. С. Соловьева), воспринимает переживание святости жизни и культуры и вместе с тем — чувство личной вины и покаяния за несправедливость и отчуждение, царящие в мире. И хотя у индийца Тагора идеи личной вины нет (как нет ее в индуизме), его идеи ответственности и служения благу другого человека вполне соотносимы с содержанием этой категории у Франка.

Это культурное наследие обусловило «антропологические предпосылки философствования» (Е. Б. Рашковский) и Тагора, и Франка. Оба исходят из неоспоримой связи человеческой души с Абсолютом. У Тагора бытие человека трактуется как производное от бытия Творца, и связью с Богом обоснован приоритет интересов человека над интересами общества, общины, секты⁶. В таком

² Франк С. Л. Сочинения. Мн.; М., 2000. С. 234.

³ См., напр., Скорородова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.; Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2007.

⁴ Франк С. Л. Сочинения. С. 243.

⁵ Померанц Г. С. Выход из транс. М. 2010. С. 265.

⁶ Тагор Р. Собрание сочинений: В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1965. Т. V. С. 242–243, 389.

смысле Тагор развивает идеи религиозного персонализма, как и Франк: «...Личность для нас священна, как живая и вечная лаборатория духовного творчества, как единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух»⁷.

Религиозным персонализмом обусловлены ценности свободы, сопряженной с ответственностью, и творчества. У Тагора благодаря свободе, полученной от Бога, происходит общение свободных личностей, решающих вопрос о том, «где вечная истина, а где преходящая фантазия»⁸. Социальное измерение свободы Тагор трактует как соотносительность личности с другими людьми. Вместе с тем ответственность за других — это завершенность свободы; поэтому утрата единения с ближними или любые неудачи в достижении единства и сотрудничества есть утрата свободы, силы, и — истинного облика человека: «Завершенный человек — один из тех, у кого есть способности к единению, одинокий индивид — это фрагментированное существо»⁹. Для Франка подлинная свобода для «внутренней связи нашего духа, нашей личности с бытием»¹⁰ есть цель и условие развития личности, и философ связывает ее с правами, т. е. *видами* свободы — совести, мысли, слова, идейного и практического общения, самоопределения и развития. Социальный аспект свободы Франк обосновывает, критикуя социоцентристское отношение к человеку: «Всякий порядок, убивающий свободу, противоположен и незаконен»¹¹, т. к. люди равноправны и равноценны как личности.

В творчестве Тагор видит высший смысл жизни и взаимодействия с Творцом: «Отдай все свои силы на созидание, — говорит герой романа “Дом и мир” Никхилеш. — А на бессмысленное разрушение, поддаваясь минутному порыву, не стоит расходовать и десятой доли своей энергии»¹². Франк рассматривал творчество как созидание богатства (и материального, и духовного), тождественное созиданию культуры¹³, что побудило его, как и Тагора, быть убежденным противником ненависти, разрушения, войны и насилия; только за творчеством стоит любовь¹⁴.

Из этих антропологических посылок проистекает два важнейших момента. Первый — эволю-

ционистский подход к анализу человеческого и социального бытия, воспринятый из европейской мысли XVIII–XIX вв.; в духовных основах он опирается на иудео-христианскую по происхождению культуру бережного отношения к человеку. Отсюда пристальное внимание бенгальского мыслителя к дихотомии «счастье–страдание»; Тагор убежден, что «счастье должно быть доступно всем»¹⁵, и стремление к нему, и естественное желание пользоваться благами для удовлетворения потребностей свойственно человеку. Внутреннее состояние счастья должно сочетаться с достойными внешними условиями, чтобы не попирали достоинство человека. Для русского философа счастье связано с внутренней жизнью души, сопряженной с Богом и черпающей в Нем радость и любовь; однако это внутреннее состояние проецируется во внешний мир в виде повседневной деятельной любви к людям. Поэтому Франк жестко критикует механико-рационалистическую теорию счастья, сводящую его к проблеме внешнего устройства общества, которое обеспечивается материальными благами, за попытку строить земной рай путем устранения помех и *разрушения*, подменяющего творчество¹⁶. Выбирая эволюцию, Франк, как и Тагор, выбирает деятельность по ответственному и постоянному совершенствованию человеческой реальности, которая не заставляет страдать сегодня во имя мнимого счастливого завтра.

Второй момент — философско-нормативный подход к анализу общественных проблем, Необходимый, но не единственно достаточный, он обосновывает роль ценностей в выстраивании поведения людей; в конечном итоге, он показывает невозможность объяснения и практики в отрыве от Истины. Отсюда проистекают основы реализма обоих мыслителей, по-разному формулирующих мысль о том, что преобразование и/или изменение наличного общественного порядка должно начинаться с внутреннего развития личности и переходить в добровольное сотрудничество во имя социального развития. Трактовка реализма Тагором основана на идее веры человека в собственные силы и способности личности к совершенствованию своей духовной и социальной жизни: «Нам нужна любовь, чтобы объединиться для нашего спасения сегодня»¹⁷. Реализм в трактовке Франка выглядит как «обнаружение новой *глубочайшей онтологической реальности* в последних недрах собственного духа» и выход к самосовершенствованию человека, с которого на-

⁷ Франк С. Л. Сочинения. С. 86.

⁸ Тагор Р. Собрание сочинений. Т. V. С. 429.

⁹ Tagore R. The Co-operative Principle. Calcutta, 1963. P. 9.

¹⁰ Франк С. Л. Сочинения. С. 218.

¹¹ Там же. С. 86–87.

¹² Тагор Р. Собрание сочинений. Т. VI, С. 22.

¹³ Франк С. Л. Сочинения. С. 131.

¹⁴ Там же. С. 126–127.

¹⁵ Тагор Р. Собрание сочинений. Т. VI, С. 15.

¹⁶ Франк С. Л. Сочинения. С. 126, 120–123.

¹⁷ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 28–29.

чинается воскрешение «потерянных идеалов человеческих отношений и общечеловеческого общественного устройства», и трудная, но необходимая совместная деятельность людей, направленная на ответственное совершенствование общества¹⁸.

Общим полем размышлений Тагора и Франка, на мой взгляд, является проблема *развития* общества. Оба соотносят общественную ситуацию в своих странах с развитием Запада, и видят, что приход европейских институтов, ценностей и достижений, а также воздействие европейских теорий на умы современников создает сложное (Индия) или катастрофическое (Россия) положение, полное экономических, социальных, культурных и нравственных противоречий. Оба рассуждают о путях развития своих стран от существующих проблем; только Тагор осмысливает сами эти проблемы, а Франк — *отношение* к ним со стороны радикальной интеллигенции и последствия их «утопического» решения.

Индийский писатель мыслит *развитие* — особенно в современных обществах — как развитие человека благодаря образованию, поддержанию здоровья и доступу к различным ресурсам¹⁹. Всевозможные ограничения в этих сферах он расценивает как нарушение прав: «Иметь самые незначительные средства к существованию — оскорбительно. Достоинство цивилизованного существа сегодня покоится в немногих избранных, поддерживаемое посредством принудительного труда многих. Огромные массы людей, лишенных образования, здоровья и средств удовлетворения потребностей, гибнут, ведя существование тупиц»²⁰. Русский философ связывает развитие с творчеством и созиданием, поэтому его подлинное содержание — свободное развитие личности и «творчество положительного развития и самоутверждения жизни»²¹. Экономическое, техническое и другие виды совершенствования внешних условий жизни не могут быть целью развития, т. к. попирают свободу: «...И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности?»²².

Двумя взаимодополняющими трактовками развития у Тагора и Франка подчеркнута его без-

альтернативность, несмотря на универсальную сложность его реализации в социальной жизни. Из представления о развитии проистекают размышления о *прогрессе*. Тагор наполняет эту категорию более оптимистическим содержанием, осуществляя некий индо-западный синтез. Европогенная идея прогресса, интерпретируемого как динамическое материально-техническое, социальное, политическое и культурное развитие общества во времени, — ключевая в социально-философских построениях Тагора. Основанием прогресса он считал — не без влияния позитивизма и собственных представлений — гармонию соперничающих элементов, которые согласованы в выполнении многообразных общественных функций. Поиск социальной гармонии как «базиса общества» в истории Индии, в опыте Европы, а также укрепление этой гармонии в будущем — одна из важных тем философии Тагора. «Везде, где бы ни нарушалась эта гармония, страсти становятся насильственными, преобладает антисоциальный беспорядок, и немногие разрушают средства к существованию многих, стремясь использовать их как орудие для обустройства своих дел. Тогда общество, раздавленное ношей несчастий масс, превращенных таким путем в рабов, либо становится умирающим, либо, сохранив себя, готовится к революции»²³.

Прогресс безальтернативен, поскольку отказ от него ведет к социальной деградации. Но в нем Тагор видит две стороны: материально-техническую и собственно социальную. Технические изобретения (от плуга и повозки до современных машин, движимых паром и электричеством) позволяют делать все больший и больший объем работ и развивать производство. И земледельцам Индии, результаты труда которых до сих пор зависели от погоды и традиционных орудий, пора «принять машины или идти все дальше и дальше назад, пока они не падут в бездну»²⁴. Вместе с тем материально-технический прогресс высвечивает различия между эпохами в средствах удовлетворения потребностей и — в рамках одной эпохи — бедность одних по сравнению с другими (например, отсутствие электрического света в хижинах индийских крестьян), а технические изобретения «немного сделали для того, чтобы отличить человека от обезьяны»²⁵. В развитой научно, технически и материально Европе коренятся тенденции упадка: из-за того, что в материальной сфере не получилось наладить сотрудничества, люди взаимно противостоят друг

¹⁸ Франк С. Л. Сочинения. С. 229, 239, 240–243.

¹⁹ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 28.

²⁰ Ibid. P. 40.

²¹ Франк С. Л. Сочинения. С. 87; он же. De profundis // Манифесты русского идеализма. М., 2009. С. 889.

²² Франк С. Л. Сочинения. С. 184.

²³ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 25.

²⁴ Ibid. P. 12–13. 28–29.

²⁵ Ibid. P. 38–40, 12.

другу и изобретают новые средства для уничтожения человека²⁶. Поэтому для Тагора важнее социальная сторона прогресса, заключающаяся в том, что на каждой стадии цивилизации люди снова и снова открывают истину социальной солидарности *в новых и более обширных аспектах*. Солидарность возрастает благодаря сотрудничеству в добывании средств к существованию и одновременно — развитию духовной сферы.

Со своей стороны Франк эволюционирует от признания социального прогресса, связываемого с возрождением страны и свободой личности, равенства и братства (и предлагает схожие с идеями Тагора рецепты ненасильственного эволюционного развития²⁷), — к констатации утраты веры в прогресс и ложности самого понятия, т. к. надежды Нового времени на материальное и духовное развитие рухнули²⁸. В этом, на мой взгляд, сказались особенности христианского сознания Франка, понимавшего, что усложнение внешних форм человеческой деятельности и культуры еще не гарантирует духовно-нравственного совершенствования общества. Единственная надежда человека в этих условиях — «в глубине своего собственного духа найти себе абсолютную опору»²⁹. Отказываясь от термина «прогресс» как от «кумира», Франк отказывается от представления о линейном, «постепенном и непрерывном совершенствовании человечества» и приходит к пониманию глубоких противоречий в эволюции общества из-за общего несовершенства и греховности земной жизни³⁰. Как отмечает В. К. Кантор, «он становится христианским философом в полном смысле этого слова, противопоставившим логике эмпирического познания истории и культуры логику христианского пребывания в мире как постоянного подвига»³¹. Но уход от эмпирической трактовки прогресса не привел к отказу от идеи развития общества: оно мыслится как принятие на себя ответственности за зло, царящее в мире, деятельная любовь к людям и поддержание *внутренней солидарности*, господствующей в общечеловеческой жизни³². Здесь, несмотря на различия в трактовке прогресса, смысловое родство Франка и Тагора восстанавливается: по-

следний говорил о солидарности и сотрудничестве; Франк в 1905 г. — об идее солидарности и братства (моральном принципе, внесенном социалистическим учением). «Ответственность общества за судьбу и благосостояние своих членов, право личности, как члена солидарного целого, требовать от общества обеспечения себе условий свободной, разумной и достойной жизни»³³ переформулирована в «Крушении кумиров» в христианское уважение к каждой личности, братское к ней отношение и — отказ от воплощения утопий «социального рая, равенства распределения и всеобщей материальной сытости» и прочих соблазнов, так как солидарность нельзя нарушать безнаказанно³⁴.

Франк увидел духовно-нравственную дезориентацию и относительность прогресса, тогда как Тагор рассматривает прогресс (несмотря на сопровождающие его явления) как императив для своей страны, акцентируя приоритет интересов человека в развитии общества. Дело в том, что индийцы — в их числе интеллектуальные элиты — не утрачивали прежней духовной опоры, не творили себе кумиров, подобных описанным Франком, равно как не строили утопий, хотя в определенных революционаристски и экстремистски настроенных кругах такие попытки были, о чем по-своему свидетельствует беллетристический дискурс Тагора («Дом и мир», «Четыре части»).

Главными препятствиями в развитии обществ и у Тагора, и у Франка оказываются экономическое неравенство и бедность. Тагор видит в развитии Индии и Запада позитивные и негативные черты и далек от идеализации своей страны и ее прошлого, и от идеализации Запада. Экономическое неравенство он расценивает как следствие того, что человек «принял истину сотрудничества социально, но не экономически. Производство богатства, его распределение и использование было, как предполагается, всецело личным делом. Здесь он не был волен сдерживать свой эгоизм и потворствовать своим желаниям. Здесь его отношение — отношение изолированного индивида и, следовательно, его чувство моральной ответственности слабое»³⁵. Сотрудничество отсутствует и в Европе в сферах конкуренции (экономике и политике), и в Индии. Следствие экономического неравенства — социально-экономические противоречия и эксплуатация, которые, хотя и являются несправедливыми, не исчезают при обращении к этическим аргументам. На первый взгляд, «лече-

²⁶ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 35.

²⁷ Франк С. Л. Сочинения. С. 90–96.

²⁸ Там же. С. 187–188.

²⁹ Там же. С. 187.

³⁰ Там же. 125, 239.

³¹ Кантор В. К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С. Л. Франка «Крушение кумиров») // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешинной: сб. ст. М., 2010. С. 358.

³² Франк С. Л. Сочинения. С. 240.

³³ Там же. С. 90.

³⁴ Там же, С. 240.

³⁵ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 24.

ние» этих последствий лежит на пути избавления от неравенств, разрушающих баланс социальной структуры. Но Тагор хорошо понимает, что в человеческом мире невозможно установление единообразия, т. к. люди неповторимы и различны, а «полное единообразие парализует инициативу и порождает интеллектуальную лень». «Избыточное неравенство одинаково плохо — с того момента, когда оно сильнейшим образом препятствует развитию социальных контактов между людьми, создавая дистанции между ними. Зло вьет свои гнезда в тени подобных барьеров»³⁶. Суть проблемы избыточного экономического неравенства — в том, что деньги из инструмента в руках человека превратились в самодовлеющую силу в современной цивилизации и разрушают самые основания человечности и общества³⁷.

Франк трактует труд как производство национального богатства, которое, однако, не гарантирует народного благосостояния. Экономическое неравенство вызвано различием «между накоплением благ и доставлением их народу», и это различие относительно³⁸. Вместе с тем свобода личности и ее равноправие с другими должны реализовываться в области хозяйственных и социальных отношений. В плане «свободы от...» Франк признает правоту социализма, требующего отмены хозяйственной эксплуатации и социальных привилегий. Как и Тагор, он обращается к истории, которая показывает: «крайний хозяйственный индивидуализм, всевластие частнособственнического начала, почитаемое за святыню, ...калечит жизнь и несет зло и страдания»³⁹ и противоречит справедливости. Поэтому каждый, кто занят производительным трудом и не причиняет умышленного вреда, повинен в существующем зле и неправде, ответствен за нищету и голод своих ближних⁴⁰.

Бедность — другая социальная проблема, тесно связанная с первой и отражающая общее состояние широких народных масс. И индийские, и российские интеллектуальные элиты размышляли о состоянии народа, и импульс служения ему порождал противоречивое отношение к бедности. Искушению увидеть в бедности идеал поддалась русская интеллигенция, нелицеприятно раскритикованная за это Франком. Не избежал этого и Тагор; в работах «Самоуправление и общество» (1904), «Речь председателя» (1908), «делая упор на

высокие идеалы жизни в бедности и страданиях, ограничениях и жертвенности, в своей идеализации деревенского жизненного устройства» он был близок к идеям, которые позже стал развивать М. К. Ганди⁴¹. Но в следующие десятилетия Тагор размышляет о бедности как о *проблеме*, соотнося ее с правами и свободой человека в контексте идей благосостояния и богатства. Тагор показывает, что богатство, производимое усилиями людей, в идеале должно быть доступно всем, кто работает на благо общества. Человеческое и социальное благосостояние нарушается и оказывается под угрозой, если эгоистические интересы богатых начинают преобладать над требованиями человеческого благополучия и социальной солидарности; если же существует баланс социальных интересов, богатство становится одним из реальных оснований человеческой свободы⁴². Поэтому бедность — состояние, в котором у людей ограничены или отсутствуют средства к существованию⁴³, — есть следствие неравномерного распределения богатства и благосостояния в условиях экономического неравенства. Бедность трактуется Тагором как унижение и страдание человека, тормоз прогресса цивилизации⁴⁴. А «корень страдания» — в попрании принципа сотрудничества человека с человеком. Но страшнее материальной бедности — бедность духа, убивающая природу человека: «Страна нищает, если народ не в состоянии добывать сокровища, хранящиеся в недрах земли, но если она не может раскрыть и использовать свои духовные богатства, она становится нищей вдвойне»⁴⁵. Преодоление бедности во всех ее проявлениях — вопрос выживания, и Тагор призывает начать с осознания истины, что «богатство скрыто в каждом из нас»⁴⁶.

Франк предлагает «широкое философское значение» понятия богатства, «в котором оно объемлет владение и материальными, и духовными благами» и «в котором материальная обеспеченность лишь спутник и символический показатель духовной мощи и духовной производительности», и таким образом отождествляет богатство с культурой (идеальными ценностями, воплощаемыми в исторической жизни). Непризнание богатства может обернуться непризнанием абсолютных ценностей и с обращением к культуре, оправданием и

³⁶ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 40.

³⁷ См. Ibid. P. 25, 32.

³⁸ Франк С. Л. Сочинения. С. 130–131.

³⁹ Там же. С. 162.

⁴⁰ Там же. С. 214.

⁴¹ Чакраборти Бикас. «Независимое отечество» по Тагору. Дебаты о национализме // Индия: Перспективы. 2010. № 2. С. 78.

⁴² См.: Tagore R. The Co-operative Principle. P. 16, 17.

⁴³ Ibid. P. 9.

⁴⁴ Ibid. P. 31, 21.

⁴⁵ Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти тт. Т. VI. С. 22.

⁴⁶ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 19.

укреплением варварства. И материальное, и духовное производство есть культуротворческое созидание, и в нем проявляется действительное общественное творчество⁴⁷. Однако «чтобы созидать богатство, нужно любить его», и коренной порок русской интеллигенции Франк видит в нелюбви к богатству и любви к бедности, происходящей из любви к *бедным*. Восприятие бедных, трудящегося народа как «образца совершенства и невинной жертвы эксплуатации и угнетения»⁴⁸, которым необходимо *служить* и ради которых надо искоренить несправедливый общественный строй, есть глубокое заблуждение. В стремлении превратить всех людей в рабочих, сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства и солидарности в осуществлении моральных требований Франк видит *противокультурную* тенденцию⁴⁹.

Бедность и нищета на таком фоне — проблема, препятствующая развитию культурному, нравственному и умственному; решение ее возможно только одним путем: помочь бедным «значит сделать из них сильных и богатых, т. е. уничтожить их как *социальный и духовный тип* (курсив мой. — Т. С.)»⁵⁰, но ни в коей мере не через предлагаемые интеллигенцией «аскетизм, упрощение, обеднение и сужение жизни», что консервирует бедность. Опыт 1917 г. демонстрирует, что люди в своих действиях руководствовались мотивами, противоположными социалистическим идеям распределения и равенства: «рабочие стремились... просто к привольной жизни, к безмерному увеличению своих доходов и возможному сокращению труда», а «крестьяне делили землю не из веры в правду социализма, а одержимые яростной корыстью собственников»⁵¹. Поэтому столь важно для Франка изменение в умонастроениях общества, усиление положительных духовных начал, укрепляющих идеи культуры и богатства. Философ подчеркивает, что русский народ — не народ, нищий духом и лишенный творческого богатства, а народ, ...лишь потерявший способность использовать свое богатство и в своем общественном бытии расточающий по ветру это богатство и отдающий предпочтение худшему перед лучшим, злу перед добром⁵².

Оба мыслителя, восприняв «непреложные императивы самоорганизации общества и соци-

ального милосердия», явленные в социалистических движениях⁵³ Европы и России, оказываются противниками утопизма, хотя им близки идеи солидарности в самоорганизации. Решение проблем и Тагор, и Франк предлагают, исходя из убеждения в превосходстве *реальности* над утопией и следующей из него нравственной сопряженности цели и средств. «...Как ни несовершенна реальная жизнь, стихийно слагающаяся из несовершенных, слабых, порочных человеческих стремлений, она имеет уже то огромное преимущество перед всяким отвлеченным *идеалом* жизни, что она как-то уж фактически сложилась, органически выросла, приспособилась к реальной человеческой природе и ее выражает, идеал же есть только то, что *должно* быть, что *предписано* к осуществлению, но что не имеет реальных корней в самой жизни и ради чего реальная жизнь разрушается и калечится», — пишет Франк⁵⁴. Сходным образом мыслит Тагор, признающий в качестве идеала нравственное, а не утилитарное человеческое единство; он предлагает эффективно решать проблемы Индии, «только взяв в руки нашу жизнь как целое и найдя внутренние и внешние средства лечения от недуга, который ее терзает»⁵⁵.

Персоналогическая цель всестороннего развития человека как сердцевины общественного развития побуждает обоих мыслителей неизменно выбирать в дихотомиях «созидание — разрушение», «ненасилие — насилие», «реформа — революция» первые альтернативы, так как в них выражены приоритеты внутреннего преобразования человека и общества над внешними разрушениями, абсолютных ценностей добра и культуры — над сиюминутными «кумирами» и варварством. Тагор формулирует цель как восстановление социальной гармонии в современных обществах, чтобы содействовать человеческому и социальному развитию, особенно в социально разобщенной Индии, где «мы держимся изолированно, пытаясь нести нашу ношу сами»⁵⁶. От ранних до зрелых работ Франка остается неизменным его убеждение в неупразднимости культурного творчества в обществе. «Культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и, в качестве такового, есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой жизни»⁵⁷.

⁴⁷ Франк С. Л. Сочинения. С. 131.

⁴⁸ Там же. С. 156.

⁴⁹ Там же. С. 115.

⁵⁰ Там же. 134–135.

⁵¹ Франк С. Л. De profundis. С. 878.

⁵² Там же. С. 886.

⁵³ Рашковский Е. Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М., 2005. С. 98.

⁵⁴ Франк С. Л. Сочинения. С. 213.

⁵⁵ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 52.

⁵⁶ Ibid. P. 10.

⁵⁷ Франк С. Л. Сочинения. С. 113.

Средства достижения этой единой в конечном смысле цели индийский и российский философы выводят из этических ценностей. В романе Тагора «Дом и мир» сквозной темой проходит обсуждение проблемы целей и средств. «Мне нужны результаты только сегодняшнего дня», — говорит политический авантюрист Шондип, и получает ответ Никхилеша: «А мне нужны результаты, которые имели бы значение во все времена»⁵⁸. Для автора романа средствами достижения цели становится ответственное служение каждого человека благу других в рамках возможного, согласование интересов и сотрудничество в достижении благосостояния. Для этого он предлагает воздействовать на причины социальных проблем: «Наши болезни не могут быть исцелены лечением симптомов. Следует устранять причины. Первое: люди должны преодолеть ограниченность своих интересов, должны почувствовать, что они являются частью мирового сообщества. Второе: в экономической сфере их усилия должны быть скоординированы с усилиями всех остальных людей»⁵⁹.

Франк задает вопрос о средствах в «Политике и идеях»: что нужно сделать, как нужно действовать и какие пути к осуществлению задач должны быть признаны допустимыми и целесообразными⁶⁰. Отсюда вырастает христианский реализм Франка, предлагающего «оценивать разные средства и пути их подлинной пригодности, и в меру надобности и в надлежащее время заботиться об их усовершенствовании»⁶¹. И средства он предлагает аналогичные: «Надо научить людей жить иначе, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо, чтобы в сам м старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущих служить образцом дальнейшего развития»⁶², а именно — экономическое самоуправление, солидарность и коллективная ответственность, духовная и культурная эволюция⁶³.

И индийскому, и российскому мыслителям претит изнанка социалистической идеи, оборачивающейся жестокостью перераспределения всего и вся, зависти, насилия и отщепености — и это рельефно показано в российском сборнике «Вехи», участником которого был Франк, и в индийском аналоге

«Бесов» — романе «Дом и мир»⁶⁴. «Я не верю, что неравенство по богатству может быть когда-либо устранено силой», — говорит мыслитель⁶⁵. Опыт европейских стран, в которых верят в физическую силу и даже добрые начинания делают с помощью насильственных методов, Тагор не считает ответственными, т. к. установление равенства, исходя из требования «убивать богатых, чтобы лишить их имущества, — это разрушение и человечности, и благосостояния»⁶⁶. Перераспределение богатства посредством убеждения богатых поделиться своим состоянием с бедными — также тушиковый вариант, ставящий бедных в зависимость от богатых, но так и не выводящий их на более высокий социальный уровень. «Ни религией, ни грубой силой, таким образом, невозможно решить проблему бедности, — подытоживает Тагор. — <...> Искусственное распределение богатства не может принести ничего хорошего; богатство должно быть произведено естественными средствами»⁶⁷.

Резюмируя российский опыт, Франк также отвергает насилие и принуждение с любой стороны, так как общество естественно отторгает насилие. Испытав одинаково сильное потрясение и от «красного», и от «белого» террора, философ приходит к убеждению об утопическом характере любой революции, превращающей благие цели в бесчеловечный деспотизм и разрушение жизни⁶⁸. Однако и контрреволюционность не менее насильственна, безумна и порочна. Реалист Франк говорит об *относительности* любых общественно-политических и социальных принципов и недопустимости сотворения из них кумиров. Столь же скептически он смотрит на распределение богатства как рецепт решения проблем, предложенный интеллигенцией. «Душа социализма есть идеал распределения, и его конечное стремление действительно сводится к тому, чтобы отнять блага у одних и отдать их другим»⁶⁹. Распределительная справедливость не предполагает высокой оценки производства благ, накопление идеальных ценностей, хотя «для того чтобы было что распределять, надо прежде всего иметь что-нибудь, а чтобы иметь — надо созидать, производить». Франк беспощаден и к идее, и к поддерживающей ее русской радикальной интелли-

⁵⁸ Тагор Р. Собрание сочинений. Т. VI. С. 127.

⁵⁹ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 14.

⁶⁰ Франк С. Л. Сочинения. С. 91.

⁶¹ Франк С. Л. De profundis. С. 171.

⁶² Там же. С. 94.

⁶³ Франк С. Л. Сочинения. С. 95; Франк С. Л. De profundis. С. 888–889.

⁶⁴ Сараскина Л. И., Серебряный С. Д. Ф. М. Достоевский и Р. Тагор (историческая типология, литературные влияния) // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985.

⁶⁵ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 40.

⁶⁶ Ibid. P. 16–17.

⁶⁷ Ibid. P. 17.

⁶⁸ Франк С. Л. Сочинения. С. 92–94, 165–166.

⁶⁹ Там же. С. 128.

генции: «Пора, наконец, понять, что наша жизнь не только несправедлива, но, прежде всего, бедна и убога; что нищие не могут разбогатеть, если посвящают все свои помыслы одному лишь равномерному распределению тех грошей, которыми они владеют»⁷⁰.

Позиция Тагора и Франка подтверждена осознанием угрозы обществу со стороны утопии — независимо от того, ориентирована она в прошлое или будущее. Для Тагора это угроза традиционализма в социальной жизни в разных ее проявлениях. Так, в экономической жизни нельзя возвращаться к примитивным средствам и техникам производства (плугу и повозке, запряженной буйволами): Индия может умереть заживо, если будет оставаться статичной и оглядываться на свое наследие; ее людям нужны более широкие возможности для удовлетворения своих потребностей⁷¹. Для Франка это угроза мифотворчества, которое уже привело российское общество к краху⁷². Бедствия, постигшие общество из-за попыток реализовать утопию, Франк объясняет раздвоением между верой и жизнью, в результате которого «лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность, на пассивность и бездействие мечтательности. И параллельно этому вся действенная, жизненно-творческая энергия, национальной воли становилась духовно непросветленной, нравственно необузданной...»⁷³.

Альтернативой радикально-утопическим проектам решения проблем Тагор и Франк считают эволюционное преобразование общества изнутри, на основе согласования интересов в экономической, политической и культурной сферах.

Тагор видит «тайну прогресса» в постоянном поиске новых путей и возобновлении сил человека, поэтому «лечение — в том, чтобы стимулировать во всех людях способность создать новое богатство, иными словами — в разъяснении людям принципов сотрудничества»⁷⁴. Он предлагает бедным взять на себя инициативу, объединить даже самые скудные средства, имущество и способности для повышения своего социального и экономического благосостояния, эффективности труда и производства, увеличения степени технической оснащенности и тем самым обрести силу, а с нею — власть в общественной системе. Тогда труд превратится в богатство для всех и реальное основание человеческой свободы.

⁷⁰ Франк С. Л. Сочинения. С. 130.

⁷¹ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 40.

⁷² См.: Кантор В. К. Русская революция, или Вера в кумиры.

⁷³ Франк С. Л. De profundis. С. 887.

⁷⁴ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 40.

Франк предлагает лечить общество восстановлением духовных сил народного организма и способности вырабатывать внутренние соки, т. е. возрождением духовных основ бытия. Он глубоко критически оценивает устремления и мотивы как высших, так и низших классов, которым равно свойственны высокие побуждения и низменные страсти. Однако именно на первых лежит ответственность за культурный и нравственный облик народа; за его духовное здоровье и национальное единство. Увидев результат разнуздания в народе «анархических, противогосударственных и социально-разрушительных страстей», Франк не может, подобно Тагору, уповать на самостоятельную инициативу масс, но отводит народу роль исполнителя под руководством «направляющего и вдохновляющего меньшинства»⁷⁵.

В политической сфере сотрудничество и согласование интересов разных слоев общества и по Тагору, и по Франку возможно только через демократические институты, обеспечивающие ответственное взаимодействие самых разных групп, хотя оба хорошо осведомлены о проблемах этой формы правления. Индийский философ приводит примеры демократий Европы и США, цель которых — «сочетать желание и способность к самоуправлению в индивидах, чтобы сформировать центральный управляющий орган государства»⁷⁶. Франк в «Политике и идеях» говорит о демократии как политическом выражении равноправия личностей, которые «имеют право на равное участие в политическом творчестве, в образовании государственной власти», которая «может принадлежать только *всему народу* и всем его членам *в одинаковой мере*»⁷⁷. В этом он видит залог социальной справедливости и солидарности. Опыт 1917 г. только укрепил предпочтения Франка, подчеркивающего зависимость политических результатов (а с ними и способов действия) от *взаимодействия* между содержанием и уровнем общественного сознания масс и направлением идей руководящего меньшинства⁷⁸. Он предлагает осознать самую возможность выбора между лучшим и худшим политическим порядком, признать императив необходимости его *правового* характера, в котором предусмотрена необходимость «некоторого принудительного подавления преступных действий, принудительной самозащиты от врагов» вместе с умением *перубедить* противника, в котором лучше видеть неразумного

⁷⁵ Франк С. Л. De profundis. С. 874.

⁷⁶ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 18.

⁷⁷ Франк С. Л. Сочинения. С. 88.

⁷⁸ Франк С. Л. De profundis. С. 874.

союзника, а не врага⁷⁹. В последнем Франк близок не только Тагору, но и идеалу *сатьяграхи* М. К. Ганди, требовавшего приложения максимума усилий для достижения согласия с политическими оппонентами в противовес бескомпромиссной и жестокой борьбе с ними.

Но собственно развитие демократии, равно как и правовых институтов, экономического сотрудничества и социальной солидарности и инициативы возможно только при развитости сознания, правосознания и культуротворческого начала народа. Это хорошо понимает Тагор, неизменно отстаивавший первостепенную значимость всеобщего просвещения для Индии, в которой веками ценилось и развивалось знание, оставаясь недоступным для масс и для культурного обмена. В противоположность этому Европа (и шире — Западная цивилизация) преуспела в развитии, по мысли Тагора, именно потому, что была цивилизацией «знания, укорененного в сотрудничестве»⁸⁰. Это хорошо понимает Франк, говорящий о «зависимости материального и морального прогресса от внутренней духовной годности человека, от его культурной воспитанности в личной и общественной жизни»⁸¹.

Тагор предлагает ряд проективных построений, ориентированных на изменение сознания основной массы населения: преодоление пассивности и зависимости, сознательное объединение своих капиталов и ресурсов, переключение полученных доходов на охрану здоровья, образование, культурное и духовное развитие людей⁸². Но для решения сложных социальных проблем требуются объединенные усилия всего общества, и он предлагает «освобождение богатства» через его перераспределение в масштабах страны для преодоления бедности.

Франк, в отличие от Тагора, избегает предлагать возможные решения масштабного комплекса проблем и вопросов, постоянно воспроизводящихся в России. В его христианском реализме присутствуют признание разумности и праведности социальных реформ, борьбы с бедностью и необходимостью просвещения народа — ради искоренения *духовной нищеты*. Достаточные для обогащения и укрепления жизни заповеди, которыми только и можно, по Франку, руководствоваться, — «безмерная, безграничная любовь к Богу как источнику любви и жизни, и любовь к людям, вырастающая

из ощущения всеединства человеческой жизни, укорененной в Боге, из сознания братства, обоснованного нашим общим сыновним отношением к Отцу»⁸³.

Общий вектор, объединяющий размышления Тагора о путях развития индийского общества и размышления Франка о возможности восстановления здоровых социокультурных начал общества российского, можно обозначить как развитие в свободе. Сердцевиной его оказывается сострадание к людям, которые находятся в бедственном положении из-за несправедливости, вытекающей из наличных социально-экономических, социально-политических и социально-культурных обстоятельств. Его не может не испытывать нравственно развитой человек, готовый принять на себя ответственность за других. Отсюда — непреодолимое стремление к решению проблем, вызывающих конкретные виды страдания и, шире, к совершенствованию реальности, в котором реализуется один из «человеческих смыслов» (Е. Б. Рашковский). Работа над совершенствованием реальности признана необходимой и важной, поскольку она способствует развитию общества в актуальный период перехода к современности в колониальных условиях (Тагор) и может помочь возрождению общества после пережитых потрясений революции (Франк). Руководствуясь высшими этическими ценностями, сопряженными со свободой человека и самоценностью личности, оба мыслителя не приемлют *внешнее* решение проблем, особенно — с применением принудительных и насильственных средств. Поэтому любые формы ущемления свободы (личности, группы, общества в целом) по сути, тормозят свободное естественное развитие.

Однако укорененность мыслителей в эволюционистском мировоззрении XIX в. помешала им со всей полнотой поставить вопрос о возможности эволюционного преобразования изнутри таких ситуаций в истории периферийных Западу и незападных обществ, которые оборачиваются для них социокультурным тупиком, — как это происходило с современными мыслителям российским (ленинизм и сталинизм), немецким (гитлеризм) и итальянским обществами и как происходит во 2-й половине XX — начале XXI в. с северокорейским, южно-итальянским, кубинским и другими обществами... И здесь явно недостаточно напряженной работы над собой и сострадательной помощи жертвам режима.

В реалистическом социально-философском дискурсе индийского и российского мыслителей

⁷⁹ Франк С. Л. De profundis. С. 881; *он же*. Сочинения. С. 171

⁸⁰ Tagore R. The Co-operative Principle. P. 134–135.

⁸¹ Франк С. Л. De profundis. С. 879.

⁸² Tagore R. The Co-operative Principle. P. 13, 19, 28–29, 41.

⁸³ Франк С. Л. Сочинения. С. 234.

в первоначальном виде сформулированы современные идеи человеческого и социального развития на основании прав и свободы человека, согласования интересов в общественной и экономической сфере и солидарности в принятии общих социокультурных ценностей. Оба мыслителя предлагают признать первичность внутреннего развития человека и неразрывную связь его духовного, культурного и нравственного роста с содержанием и перспективами развития общества.

Такое развитие невозможно без свободы личности и общественной свободы, благодаря которой складываются естественным путем взаимодействие, сотрудничество и солидарность и культурное творчество. В таком подходе работа над совершенствованием реальности может быть только обоснованной, ответственной, творческой, сочетающей бережное отношение к культуре и традиции с повышением уровня благосостояния человека.

Список литературы:

1. Кантор В. К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной: сб. ст. М., 2010. С. 339–361.
2. Померанц Г. С. Выход из транса. М. 2010.
3. Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки философии истории. М., 1999.
4. Рашковский Е. Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М., 2005.
5. Сараскина Л. И., Серебряный С. Д. Ф.М. Достоевский и Р. Тагор (историческая типология, литературные влияния) // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985. С. 129–169.
6. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.
7. Тагор Р. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1965.
8. Франк С. Л. De profundis // Манифесты русского идеализма. М., 2009.
9. Франк С. Л. Сочинения. Мн., М., 2000.
10. Чакрабурти Бикас. «Независимое отечество» по Тагору. Дебаты о национализме // Индия: Перспективы. 2010. № 2.
11. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2007.
12. Tagore R. The Co-operative Principle. Calcutta, 1963.

Bibliography:

1. Kantor V. K. Russkaya revolyutsiya, ili Vera v kumiry (razmyshleniya nad knigoy S.L. Franka «Krushenie kumirov») // Filosofiya poznaniya. K yubileyu Lyudmily Aleksandrovny Mikeshinoy: sb. st. M., 2010. S. 339–361.
2. Pomerants G. S. Vykход iz transa. M. 2010.
3. Rashkovskiy E. B. Na osi vremen. Ocherki filosofii istorii. M., 1999.
4. Rashkovskiy E. B. Osoznannaya svoboda. Materialy k istorii mysli i kul'tury XVIII–XX stoletiy. M., 2005.
5. Saraskina L. I., Serebryanyy S. D. F.M. Dostoevskiy i R. Tagor (istoricheskaya tipologiya, literaturnye vliyaniya) // Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. M., 1985. S. 129–169.
6. Skorokhodova T. G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiyской filosofskoy mysli Novogo vremeni. SPb., 2008.
7. Tagor R. Sobraenie sochineniy v 12-ti tt. / Per. s beng. i angl. M., 1961–1965.
8. Frank S. L. De profundis // Manifesty russkogo idealizma. M., 2009.
9. Frank S. L. Sochineniya. Mn., M., 2000.
10. Chakraborti Bikas. «Nezavisimoe otechestvo» po Tagoru. Debaty o natsionalizme // Indiya: Perspektivy. 2010. № 2.
11. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2007.
12. Tagore R. The Co-operative Principle. Calcutta, 1963.