

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Скороходова Т.Г. Творец, творение мира и творчество в философской мысли Рабиндраната Тагора // Философская мысль. 2025. № 10. DOI: 10.25136/2409-8728.2025.10.76363 EDN: NXKRHB URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=76363

Творец, творение мира и творчество в 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 "История гуманистической мысли"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2025.10.76363

EDN:

NXKRHB

Дата направления статьи в редакцию:

16-10-2025

Дата публикации:

23-10-2025

Аннотация: Понимание Бога как Творца и мира как его творения в мысли Рабиндраната Тагора (1861–1941) анализируются в статье в качестве основы онтологических взглядов индийского поэта-лауреата Нобелевской премии 1913 года. Тема Творца и творения в философском наследии Тагора практически не изучена, несмотря на то что он продолжал и развивал идеи, выработанные в эпоху национально-культурного ренессанса в колониальной Бенгалии. Тагор предложил оригинальное индо-западное представление о бытии на основе переосмыслиния древнеиндийской духовной традиции и диалога с иудео-христианской мыслью. В этой теме содержится и ответ на вопрос об универсальности религиозных идей Тагора, понятных не только индийской, но и мировой аудитории. На основе герменевтического метода анализа текстов Р. Тагора автор

предлагает реконструкцию его онтологии, выстроенной вокруг идей Бога-Творца, творения мира и человека и творческой природы бытия. За основу реконструкции приняты базовые категории идиолекта индийского поэта, применяемого им в разъяснении смыслов его миропонимания. Основываясь на собственной интерпретации Упанишад, критике индийской философской традиции, личном религиозном опыте и интеллектуальном наследии эпохи Бенгальского Ренессанса XIX – начала XX в., в котором на первый план понимание Бога как Творца выдвинули Раммохан Рай, Дебендронатх Тагор и другие мыслители, Тагор развивал мысль о Боге-художнике, чьё творчество постоянно длится в эволюции мира и человека, и о человеке, наделённом свободой и даром творчества и взаимодействующем с Богом в созидании нового – культуры, цивилизации, религии, общества. Впервые в отечественной философской индологии продемонстрировано присутствие в религиозной онтологии Тагора трёх уровней бытия – Бога как деятельной Личности, творящей мир, динамического бытия сотворённого мира, включающего вселенную, мира природы и живых созданий, и человека как свободной деятельной личности, носителя творческого начала, участника творчества и сотрудника Бога-Творца. Тагору удалось показать творческую природу бытия как такового на всех уровнях. В идее творчества как общения Творца с миром и взаимодействия человека с Богом и миром заключено одно из оснований универсальности поэзии Тагора.

Ключевые слова:

современная индийская философия, Бенгальское Возрождение, Рабиндранат Тагор, религиозная онтология, Бог-Творец, творение, человек, творчество, эволюция, творческая природа бытия

С тех пор как индийский поэт Рабиндранат Тагор получил всемирную известность благодаря авторскому переводу сборника «Гитанджали» сベンгали на английский и признание как лауреат Нобелевской премии (1913), он предстал перед мировой аудиторией в качестве религиозного мыслителя, транслирующего универсальные («вселенские» Вяч. И. Иванов) идеи самого возвышенного толка, которые одновременно резонируют с общим духом и культурой, выработанными индийской цивилизацией. Живой отклик аудитории мировой и каждой конкретной страны на поэзию Тагора может быть объяснён тем, что М. Кампхен назвал его «универсальностью» как Мирового Поэта, или же его культурной универсальностью [\[1, с. 14–15\]](#). Но и тогда остаётся вопрос об основаниях этой универсальности. Отчасти немецкий писатель предложил на него ответ, считая «Гитанджали» не знакомым ранее европейскому сознанию «прямым, невозмутимым выражением религиозных чувств» [\[1, с. 15–16\]](#), но не продвинулся дальше, к пониманию смысла этих чувств, их содержания.

Не только форма («чувства»), но и содержание стихотворений «Гитанджали» и других подобных им поэтических произведений Тагора на английском и вベンгальском оригинале действительно универсально, и именно смысл воспринимается и понимается читателями независимо от языка, в оригинале или в переводе. Смысл, в свою очередь, объединяет собою ряд идей, которые, являясь религиозно-философскими, происходят из личного религиозного опыта поэта и его культурной среды, полной духовных традиций, исканий и диалога разных религий. Эти же идеи Р. Тагор описывает и объясняет аудитории в лекциях и выступлениях, адресованных и индийской, и восточной, и западной аудитории, и они встречают наибольшее понимание и приятие — в отличие от

множества других тем, о которых он тоже высказывался, и вполне нелицеприятно. Амартья Сен обратил особое внимание на то, что «люди приходили на его публичные лекции в Европе и Америке, ожидая рассуждений о величественных трансцендентных темах» [2, р. 98], но бывали разочарованы, когда Тагор говорил об общественных и политических проблемах своего времени. Очевидно, что в подобных ожиданиях аудитории, равно как и в востребованности тагоровской поэзии у читателей отобразилась духовная ситуация XX в. с самого его начала, кризис религиозности и общая секуляризация мира. Однако творчество Тагора не было ответом на духовные запросы столетия, а напротив, говорило о вечном и универсальном, которое обнаруживается так или иначе в каждой религиозной традиции, — общении человека с Богом. И в том, как именно индийский поэт воспринимает и понимает Бога, можно искать ответ на вопрос об универсальности религии и философии, содержащихся в его наследии, о том, почему его поэзия открыта пониманию каждого человека независимо от религиозной принадлежности.

«Идея прямых, радостных и всецело бесстрашных взаимоотношений с Богом может быть обнаружена во многих религиозных произведениях Тагора, включая стихотворения «Гитанджали», — пишет Амартья Сен [2, с. 96]. Исходя из одной этой идеи, нетрудно выйти на религиозную онтологию, присутствующую в художественной форме в поэмах и песнях, а в лекциях «Садхана» (1914), «Творческое единство» (1922), «Религия человека» (1930) и др. — в форме философствования, т. е. свободного размышления на избранные самим Тагором темы. Поскольку общение человека с Богом — ключевое проявление бытия первого, то и бытие как таковое производно от бытия Божия, которое для Тагора безусловно как по религиозному опыту и вере, так и по мировоззрению. При всём разнообразии ипостасей, в которых Бог изображён в его поэзии — Отец, Друг, Владыка вселенной, Наставник и т. д., метафизически самым значимым является понимание Бога в качестве Творца; знание о нём как о Творце мира, природы и человека составляет предмет философствования Тагора. От понимания Бога как Творца производны размышления поэта о творении мира и человека и о природе и содержании творчества — онтологического феномена вселенского масштаба.

К сожалению, эта тема не попадала в сферу внимания отечественных историков индийской философии Нового времени; в индологии советского периода обращение к теме было табуировано. Так, в разделе о философии Р. Тагора о Боге, творящем мир, нет ни слова [3, с. 167–171], как и в более ранних обзорах философии Тагора [4, с. 255–258]. В зарубежной философии А. Швейцер сделал акцент на внимании Тагора к концепции Бога-Творца, происходящей из ранних Упанишад, и следующем из этого жизнеутверждении в его философии [5, с. 231–237]. Вплотную приблизился к теме Правасдживан Чандхури, однако ограничился общим описанием проблемы Бога у Тагора [6]. Наиболее содержательным представляется описание онтологии Р. Тагора у В. С. Нараване, однако и он не касается темы творения мира и Творца [7, с. 125–137]. Современные авторы, как правило, проходят рядом с темой Творца и творения у Тагора «по касательной» [8; 9, р. 15–16], говоря чаще всего о творчестве человека [10, р. 40–41, 46, 60, 80–82].

Настоящее исследование, основанное на герменевтическом анализе текстов Тагора зрелого периода, ориентировано на реконструкцию его понимания Бога как Творца и сотворённой природы мира и человека.

Понимание Бога как Творца смело может быть принято за сердцевину религиозной

мысли и суть веры Р. Тагора, восходящих, с одной стороны, к его юношескому религиозному опыту и к принадлежности его семьи к основанному Раммоханом Раем реформаторскому обществу Брахмо Самадж («общества [поклонения] Единому Богу», 1828), а с другой стороны — к наследованию им религиозно-философской мысли Бенгальского Возрождения [см. 11–12]. Стало почти общим местом причислять Р. Тагора к неоведантской мысли этой эпохи национально-культурного ренессанса XIX — начала XX вв. [см.. 4, с. 255–256; 13, с. 231–232], и тому есть немало оснований. Однако есть и его собственное свидетельство в частном письме племяннице Индире Деви, частично воспроизведённое в собрании писем «Бенгалия» (1885–1895) [14, т. XII, с. 221; 15, с. 138–139], где он говорит о том, что веданта скорее питает, нежели рассеивает его сомнения по поводу подлинной природы реальности, трактуемой в этой классической ортодоксальной философской школе как отсутствие в ней двойственности. Тагор критикует одну из её влиятельных школ — адвайта-веданту, созданную Шанкарой (VIII в. н. э.), с её идеей иллюзорности мира и всеобъемлющей реальности Брахмана (Абсолюта). «В одном смысле по сравнению с другими философскими школами веданта выглядит проще, но лишь потому, что с «одним» управляемся проще, чем с «двумя». Веданта говорит только об одном порядке Реальности, безо всякого постоянного разделения на творение и Творца. На первый взгляд эти два термина выглядят вполне естественными и понятными; по правде говоря, тем не менее, нет более серьёзной проблемы, стоящей перед человеческим умом, нежели определение отношения между двумя. Разрубив сей гордиев узел, веданта свела эти два в один. Если так, то это тоже упрощает проблему наполовину! Меня действительно удивляет, что человек должен задуматься о самой возможности того, что у творения нет никакой первичной субстанции, или что кроме Брахмы ничего не существует. И ещё более удивляет то, что это мнение не столь странно, каким кажется. Поистине, исключительно трудно доказать, что что-то вообще существует!» [16, р. 186–187].

За этим критическим размышлением Р. Тагора, в котором далее простым указанием на реальность окружающего мира опровергается адвайтистская категория майи [16, р. 187, См. также 14, т. XII, с. 221], стоит почти столетняя традиция бенгальской мысли, создающей новую религиозно-философскую онтологию на основе свежего истолкования священных текстов от Вед и Упанишад до Бхагавадгиты, с тщательно выстроенным диалогом с другими религиями и философскими традициями [17]. Эту новую традицию задал Раммохан Рай (1772–1833), когда вывел в своих трактатах на первый план идею единого Бога-Творца как объект веры в индуизме с древнейших времён и объект философского осмысления и познания [18, с. 94–117].

В той сложной многосоставной системе религий, которой является индуизм, так же как и в индийской философской традиции, Бог как Создатель/Творец вселенной присутствует не всегда, а само творение понимается как эманация, «испускание» из себя творений [19, с. 148, 149]. В ранних Упанишадах Брахман как самосущий Бог — «творец всего» (Мундака-упанишада, 1.11) [20, т. II, с. 177], создатель миров (Айтарейя-упанишада 1.1.1) [20, т. II, с. 39], — не столь часто встречающийся мотив. Но именно его в переводах Мундака-упанишады и Веданта-сутры наベンгали и английский Раммохан Рай взял за основу своего понимания Бога, истолкования сути и содержания индуизма и почитания Единого Бога в Брахмо Самадже. Но ещё до 1815 г. — времени появления его первых трудов, в первом дошедшем до нас трактате «Дар верующим в Единого Бога» (1804) на фарси и арабском Раммохан говорил о Боге-Творце и вселенной как его творении, вместе с живыми существами и человеком; о Творце как «мудром, милостивом, великим,

щедром и бескорыстном» [\[21, vol. IV, p. 955\]](#). Знаток исламской и иудео-христианской духовных традиций, Раммохан выстроил в своём сознании их диалог с индуистскими идеями, текстами и верованиями и, по сути, пришёл к универсализму — мысли об общей устремлённости всех верующих к Богу-Творцу вне зависимости от формы богослужения и религиозной принадлежности.

В версии подлинного индуизма по Раммохану Раю «индуистские священные тексты» заявляют о едином Боже-Творце, «всесовершенном Создателе природы» [\[21, vol. I, p. 98\]](#); это Брахман Упанишад понимается как Творец и Хранитель мира, производящий вселенную «из своего всеведения» [\[21, vol. I, p. 23–24\]](#), рождающий пространство, свет, воду, землю, огонь, небо, планеты, явления природы, растительный мир, людей и всё сущее [\[21, vol. I, p. 26–27\]](#). При этом Бог и мир не идентичны, как в аддайте; Бог — первопричина и деятель, воплощающий замысел, мир — результат воплощения Божия замысла, сотворённое, одухотворённое и подчинённое воле Творца [\[21, vol. I, p. 135\]](#). И именно по творению ясно, что миром управляет Творец, не говоря о том, что оно свидетельствует и подтверждает существование Творца [\[21, vol. I, p. 136–137\]](#). Такая интерпретация Бога в философии Раммохана Рая сделала доминирующим в мысли «вертикальное» отношение Бог-Творец — творение (мир/вселенная/человек), которое в вероисповедной практике Брахмо Самаджа предопределило его прорыв к универсализму и диалогу религий.

Духовным наследником Раммохана Рая, возглавившим пришедший было в упадок Брахмо Самадж, стал сын его соратника, крупного предпринимателя и общественного деятеля Дароканатха Тагора (1794–1846) Дебендронатх (1818–1905). Личность Раммохана Рая ещё в детстве произвела на него неизгладимое впечатление, равно как в юности — убеждённое неприятие поклонения образам индуистских богов и монотеистическая вера реформатора [\[22, p. 13–14\]](#). В восемнадцатилетнем возрасте Дебендронатх пережил глубокий религиозный опыт откровения Бога, и размышая о нём, постиг его именно в качестве Творца, «чьему закону подчиняется вселенная», чья мудрость открывается при изучении «устройства творения» [\[22, p. 10\]](#). «Он не только Создатель мира, но и, что гораздо важнее, Он его Творец. Все сотворённые вещи преходящи, подвержены разрушению, изменениям и зависимы. Одна только Совершенная мудрость, которая создала и ведёт их, — вечна, неразрушима, неизменна и самодовлеющая. Это вечное, истинное и совершенное Сущее есть источник всего добра и объект всех богослужений», — писал Д. Тагор в «Автобиографии» [\[22, p. 11\]](#).

Читая ранние Упанишады, полемизируя с английскими философами-сенсуалистами, изучая индийские философские школы, включая веданту, Дебендронатх Тагор отверг аддайту Шанкарьи именно за чуждую его мысли и опыту идентичность Бога и человека, идею майи — иллюзорности мира [\[22, p. 100, 85\]](#), и утвердил различие Творца и творения. В Брахмо Самадже усилиями нового молодого лидера было выработано развитое представление о религиозной этике, поощрялись философские дискуссии [\[23\]](#) и был сформулирован символ веры, выстроенный вокруг идеи Творца: «В начале был только один Верховный Дух; ничего другого не было. Он создал всё, что существует» [\[22, p. 101\]](#).

Воспитанный в знаменитой семье Тагоров, младший сын лидера Брахмо Самаджа, с юности читавший Упанишады и видевший «пред собою пример отца, который прожил долгую жизнь в теснейшем общении с Богом, но не пренебрегая своими мирскими обязанностями» [\[24, p. vii\]](#), Рабиндранат усвоил веру в единого Бога-Творца,

скептическое отношение к адвайта-веданте и восхищение творением, в котором во всей полноте выражена мудрость, радость и любовь Творца. Как поэт милостью Божией, Тагор развивал мысль о Боге-художнике, чьё творчество постоянно продолжается в созидании и в самом бытии мира. Если в поэтическом наследии постижение бытия как отношения творения (человека) с Творцом и познание Его описано как восхождение от человека к Богу, то в философской мысли Тагор описывает и объясняет отношения Творца с творением по всем векторам и всем условным уровням, а также косвенно проясняет смысл того, о чём говорит в поэзии.

Основой онтологических представлений Тагора являются идеи, содержащиеся в Упанишадах. В «Садхане», объясняя духовные устремления Индии желанием понять «великую гармонию между человеческим духом и духом мира», объединить человека и мир в гармонии, которая существует между индивидуальным и универсальным» [24, р. 4, 5], Тагор возводит понимание Бога как Творца к мантре гаятри (Ригведа III.62.10) — «воплощению всех Вед» [24, р. 9]. Раммохану Раю этот гимн виделся воплощением изначального единобожия [21, vol. I, р. 86], не говоря уже о Дебендронатхе Тагоре [22, р. 30–31] и его сыне, размышлявшем о смысле манtry со дня посвящения в брахманы [14, т. XII, 49]. Рабинранат видел в ней указание на «сущностное единство мира с сознающей душой человека»; с помощью этой манtry можно научиться «воспринимать единство, которое поддерживается единым Вечным Духом, чья сила создаёт землю, небо и звёзды и одновременно озаряет наши умы светом сознания, которое движется и существует в нерушимой целостности (continuity) с внешним миром» [24, р. 9].

Бог у Тагора предстаёт как онтологически первичная основа, истина и исток всего. Правасдживан Чандхури, анализировавший понимание Бога в мировоззрении Тагора в контексте современной философии XX в., описал его религиозную веру как панентеизм — «монотеизм без монистического абсолютизма в крайней или абстрактной форме», который определяется как «бесконечная Личность, дух, который пребывает в мире и над миром вещей и индивидуальных духов» [6, р. 4]. Абсолют в бескачественном виде, бесконечный и невремененный, Тагор допускает лишь «как логически предшествующий его конкретным проявлениям, — конечным и временными, но не как самое реальность». Отсюда «реальное — это Высшая Личность, или Бог нашего религиозного сознания, бесконечный в сущности, но конечный в его проявлениях», и Тагор называет его (в «Религии человека») Бесконечной Личностью, Я Бога в его реальности и конкретности [6, р. 5–6]. Именно в личном облике высшего Я Бог — это Творец и Хранитель творения, пребывающего в нём. На это соединение в Творце абстрактного и конкретного, бесконечного и конечного, безграничного и введённого в границы, трансцендентного и имманентного миру Тагор недвусмысленно указывает в первой лекции «Садханы». И поскольку общий «дух индийского ума» в древности поэт понимает как «практику осознания и утверждения присутствия Бесконечного (the Infinite) во всём» [24, р. 16], то собственный пантеизм Тагор подкрепляет речениями Упанишад — о том, что всё сущее в мире объято Богом (Иша, 1), и что Бог проникает весь мир (Шветашватара 2.17): «Может ли такой Бог быть отдельным от мира? Напротив, это означает не просто видение его во всём окружающем нас мире, <...> ...объект поклонения присутствует повсюду. Это одна живая истина, которая делает истинным всё реальное» [24, р. 17].

В поэзии и философствовании Тагор называет Бога разными именами — Верховной Душой, духовным Первоначалом и Высшей Личностью. Восходящий к традиции индийского теизма — концепции Бога как создателя и властителя вселенной (Ишвара)

[\[19, с. 148\]](#), — Бог-Творец мыслится как сагуна (в противоположность адвайтистскому ниргуна-Брахману, бескачественный и безличный) — обладающий самыми прекрасными качествами — по Тагору, это радость, любовь, благо, свобода и т. д. И в богатстве этих качеств, и в деятельном аспекте Бог понимается как Личность, «пребывающая в сердце всего» [\[25, р. 102\]](#). В «Религии человека» Тагор привёл в подтверждение цитату Катх-упанишады (I.3.11, Puruṣānna parā kinchit sā kāṣṭhātā sā parā gatiḥ) как «никто не превосходит Личность (the Person), он — высший, он — конечная цель» [\[25, р. 103\]](#), переведя слово puруша как личность и таким образом трансформируя традиционный термин в обозначение Личного Бога — бессмертного носителя вневременной любви, источника радости и бессмертия [\[25, р. 53, 54–55\]](#). Не безличный Брахман адвайты, но личный Бог-Творец, не только создавший вселенную и человека, но непрерывно их творящий [\[24, р. 42–43\]](#), — исток всего сущего для Тагора.

Бог проявляет себя в «работе творения». Речение Упанишад «знание, сила и действие присущи его природе» (Шветашватара-уп., 6.8) [\[20, т. II, с. 128\]](#), Тагор интерпретирует как указание на внутренние качества Бога: «следовательно, его работа — это его свобода, и в своём творении он осознаёт себя» [\[24, р. 78\]](#) и отдаёт в творении разными путями и в разных формах. Другое речение о происхождении (рождении) всего сущего из радости (блаженства) (Тайтирия-упанишада, Бхригу 6.1.) поэт поясняет: «Это означает, что у творения Бога нет источника в какой-либо необходимости, оно происходит из полноты его радости, это его любовь творит, следовательно, в творении — Его собственное обнаружение (revelment)» [\[24, р. 79\]](#).

Мотив самопроявления, самообнаружения себя Богом в творении — один из постоянных у Тагора. По сути, это проявление качеств Бога — свободы, радости, любви и истины, которые если не тождественны, то оказываются продолжением друг друга. Говоря в одних случаях о том, что Бог творит и поддерживает всё радостью и ссылаясь на Упанишады, где она названа принципом творения [\[24, р. 138, 78–79\]](#), в других случаях Тагор подчёркивает любовь как мотив и основу творения и его последующего бытия, т. к. в ней объединяются противоположности, которыми полнится творение: «В удивительном празднестве творения, в этой великой церемонии самопожертвования Бога любящий постоянно отдаёт себя, чтобы обрести себя в любви. В самом деле, любовь — то, что соединяет вместе и неразрывно связывает и действие отдачи, и действие получения» [\[24, р. 114\]](#). Как Бог пребывает в мире, так и любовь Его пронизывает всё и примиряет даже непримиримые полюса и противоположности. Более того, любовь Тагор называет «конечным смыслом всего вокруг нас»; «это истина, это радость, которая есть корень всего творения», исходящие от Бога [\[24, р. 107\]](#). С одной стороны, формула «Бог есть любовь» наполнена стойкими новозаветными обертонами, с другой — подкреплена ссылкой на речение Упанишад о невозможности «дышать и двигаться» без радости и любви, которыми полно небо [\[24, р. 107\]](#). И здесь на Тагора влияют не только две религии, но и философия религиозного реформаторства Бенгалии XIX в., представившая индуизм как религию любви, и творчество вишнуитских поэтов и бенгальских баулов. Любовь как даяние, отданье себя Творцом — одна из форм его обнаружения в творении.

По мысли Тагора, в творении проявляется свобода, без которой обнаружение Бога-Творца вряд ли было бы возможно. Воплощая в нём радость и любовь, Бог действует и отдаёт себя свободно, но из-за присутствия и совпадения противоположностей в любви эта свобода Творца — особого рода: «Если бы Бог был абсолютно свободен, то не было

бы никакого творения. Бесконечное бытие приняло в себя тайну конечного. И в Нём, который есть любовь, конечное и бесконечное едины» [\[24, р. 114\]](#). Отказываясь допускать даже мысль о том, что свобода может проявляться в возможности действовать без любых ограничений, философ считал, что она утрачена там, где «есть безумие вседозволенности» [\[24, р. 119\]](#), поэтому Бог как истина оказывается создателем закона, который обеспечивает свободу. «Не узы закона прекратили существовать..., — говорит он о человеческом освобождении, — но сами эти узы сделались формой воплощения свободы» [\[24, р. 119\]](#). Тагор в «Садхане» разъясняет, что свобода заключена в «невозможности достижения чего-либо без подчинения закону, поскольку Браhma (Бог — Т. С.) в одном аспекте связан с истиной, а с другой — свободен в радости» [\[24, р. 127\]](#). В другой лекции философ подчёркивает, что собственная воля Бога «налагает на себя границы», подобно шахматисту, иначе игра без правил не принесёт радости и просто не будет игрой. В этом смысле Тагор интерпретирует индийский концепт *лилы* — божественной игры, чтобы показать, как именно правилами и законами творение отделено от Творца — природа, человек с его Я, и одновременно наделено свободой. Тагор не подвергает сомнению всесилия Бога-Творца, однако на первый план выводит его самоограничение в интересах творения: «Если Бог примет на себя свою роль всесильного (*omnipotent*), тогда его творению придёт конец, и власть Его потеряет смысл, — заявляет Тагор. — Поскольку сила быть силой должна действовать в своих границах. Божия вода должна быть водой, Его земля никогда не может быть чем-то кроме земли. Закон, что сделал их водой и землёй, — его собственный закон, которым он отделил игру от играющего, поскольку в этом заключена радость играющего» [\[24, р. 86\]](#).

Здесь имплицитно присутствуют новозаветные мотивы, о которых писал российский богослов Г. П. Чистяков: *omnipotens* — «абсолютно не библейский термин, пришедший в христианство не из Писания, а из поэзии Вергилия», а Бог являет себя человечеству в немощи (2 Кор. 12:9). Принять такого Бога непросто человеку, который хочет видеть Его грозным и сильным, царствующим и облечённым во славу» [\[26, с. 210\]](#). У Тагора Творец ограничил своё могущество ради свободы творения, которое в случае осознанного взаимодействия с Творцом обретает радость и гармонию в союзе с ним, и это — союз любви [\[24, р. 87, 119–120, 128–129\]](#).

Само творение как деятельность Бога-Творца Тагор видит непрерывным процессом откровения Бесконечного в конечном, проявлением Единого в природе, вселенной и самом человеке [\[24, р. 41\]](#). С одной стороны, творение — это чудо, а существование всего сотворённого — «божественная тайна» [Tagore 2011: 2]; по словам поэта, «Бог не позабылся о том, чтобы оставить свидетельства о своей силе в письменах земной коры, но он гордо радуется воплощениям красоты, которой он наделил зелёную траву, цветы, игру красок в облаках и шёпот музыки бегущей воды» [\[24, р. 87\]](#). С другой стороны, в сотворённом мире человеку — его чувствам и душе — явлен результат творения, и потому в человеческом опыте, размышлении и созерцании природы, человеческого мира и особенно людей, поистине любящих Бога (как это практикуется в Индии [\[24, р. 42–43\]](#)), открыта возможность постичь тайну творения. В «Садхане» есть следующий фрагмент: «Деревья и звёзды, и голубые горы кажутся нам символами смысла, невыразимого словами. Кажется, что мы смотрим на Мастера в самом действии творения нового мира, когда душа человека отбрасывает тяжёлый занавес своего Я и, сняв завесу, непосредственно созерцает своего вечного возлюбленного» [\[24, р. 439\]](#). Иными словами, созерцание вечного Бога через его творение позволяет приблизиться к постижению

смысла и возможно, процесса творения, тем более что начавшись однажды, оно продолжается непрерывно, так как непрерывен процесс отдания Богом себя миру. Недаром во вдохновенном обращении к Творцу в завершении лекции «Осознание в действии» (Карма-йога) Тагор назвал его «Дарителем себя» и «Тружеником Вселенной» [24, р. 133–134].

Мысль о постижении через творение самого Творца у Тагора резонирует с утверждением Раммохана Рая о существовании «разнообразной, прекрасной, удивительной вселенной (тварного мира — Т. С.) как следствии бытия Творца — причины Вселенной, по аналогии с существованием Создателя у каждой вещи (горшок и горшечник) [21, vol. I, р.7–8; см. также 27, р. 45]. Однако Тагор идёт дальше, развивая мысль о возможности постичь творение в его динамике, несмотря на все сложности. Если в целостном духовном созерцании, видении познаются суть творения и отношение к нему Творца — а для Тагора они заключены в любви Бога к творению (Вселенной, природе и человеку), которая пребывает в самой сути бытия обоих, — то аналитическому познанию науки, неспособной к открытию сути и единства взаимоотношений, вполне подвластно подробное исследование деталей и различий, описание реальности [25, р. 87–88]. Поэтому в «Религии человека» Тагор описывает творение как процесс, как эволюцию — не без влияния современных европейских научных подходов и достижений, вместе с личным религиозно-философским пониманием присутствия Неведомого и тайны во всём.

«Свет, как сияющая энергия творения, положил начало хороводу атомов в небе и также танцу звёзд в огромном пустынном театре времени и пространства. Из потока огня возникли планеты и целую вечность грелись на солнце. Они восседали на тронах гигантской Неподвижности, немые и одинокие, не зная смысла собственной слепой судьбы, и величественно и хмуро смотрели на будущее, когда их царствование окажется под угрозой» [25, р. 1], — этим поэтическим началом открывается первая лекция цикла «Религия человека». В нём тонко и неявно обыгрывается мотив сотворения мира Богом в книге Бытия (1:3–4), где создание света — один из ключевых моментов. Проходящий через масштабные временные эпохи процесс творения в описании Тагора оказывается разделён на стадии; на предварительной создан космос с планетами и звёздами, но по-настоящему творение начинается с возникновением жизни с её даром роста и приспособления. Предварительная стадия была временем появления материалов для созидания мира, но только Жизнь опровергает их бессмысленность и подтверждает ценность существования, преодолевая инертность и неподвижность: «Когда пришла Жизнь, то она не принесла с собой никаких новых материалов. Её элементы — те же самые, что и материалы камней и минералов. Она только выявила их ценность, которую невозможно измерить и проанализировать» [25, р. 11].

С момента появления жизни в первичной форме живой клетки творение становится эволюцией жизни, существующей в разнообразных проявлениях от одноклеточных до сложных живых организмов «на разветвляющихся путях творения» [25, р. 2]. Самый процесс развития многоклеточных живых организмов Тагор считал выражением «творческого принципа единства», так как на клеточном физическом уровне существования устанавливаются связи и взаимоотношения внутри общего единого и живого целого. В описании эволюции жизни в лекциях Тагора заметно по сути самостоятельное и независимое существование её форм — «в преодолении препятствующей инерции Природы подчинением закону Природы», в непрерывной борьбе «с гигантской материей, в которой есть жёсткие запретительные законы против

движения всех новоприбывших с брега Жизни» [\[25, р. 103\]](#), за саму возможность жить, в противостоянии неблагоприятной среде, в поиске средств к существованию вопреки рискам. Тем более что «материальный мир есть мир количества, в котором ресурсы ограничены, а победа ждёт тех, кто обладает более совершенными способностями своих защитных органов (weapons)» [\[25, р. 16\]](#). Но это лишь подтверждает присутствие свободы в творениях-носителях жизни, которая «нуждается в свободе и росте ради совершенного выражения своей жизненной природы» [\[25, р. 16\]](#). По Тагору получается, что свободой наделен весь тварный мир живых существ, чья эволюция происходила до появления человека.

Свобода как способность самостоятельного действия у живых организмов и существ в описании «жизненной истории эволюции» у Тагора есть проявление Духа Жизни. Без уточнения происхождения этого духа от Творца, философ акцентирует его творческий характер, проявляющийся в бескрайнем диапазоне от нахождения способов противостояния живой клетки инертной материи и объединения клеток в единый жизнеспособный организм к преодолению трудностей и вызовов материи, к своеобразной «специализации» на проживании разнообразных природных условиях, и всё далее на пути «прогресса ради царства жизни» [\[25, р. 15\]](#). В этом контексте и появление плавников у рыб и крыльев у птиц, и освоение живыми существами пустынь и северных широт, и явление условной специализации и «профессионализма» в животном мире (подобно верблюду в пустыне, бегемоту на Ниле и птице в воздушной среде), и не менее — нежизнеспособность существ, обладавших массивным арсеналом органов для защиты и нападения, таких как тяжёлые панцири, зубы, когти и так далее, — всё это для Тагора было свидетельством непрерывного действия творческого начала в Духе Жизни, который проявлял себя, экспериментируя с формами с одной стороны, и с поведением — с другой [\[25, р. 15–17, 20\]](#).

Более того, указанием на несовершенства форм жизни, обернувшихся нежизнеспособностью, на тупики эволюции, Тагор поднял фундаментальную проблему: его картина творения мира имеет целью и совершенное единство любви, радости, блага и красоты, и эволюция жизни описана как стремление и движение к совершенству; однако в существовании случаются провалы и многообразные проявления зла. В «Религии человека» на них указывают неудачи Духа Жизни в экспериментировании — даже до появления человека.

В «Садхане» проблеме зла посвящена отдельная лекция, где Тагор с самого начала заявил: «Вопрос о том, почему зло присутствует в существовании, — тот же самый, что и вопрос о том, почему есть несовершенство, или, другими словами, почему вообще есть творение» [\[24, р. 47\]](#). Безусловно, в творении должно присутствовать несовершенство, однако объяснить следует скорее наличие в мире «закона и порядка, красоты и радости, блага и любви» [\[24, р. 9\]](#). Тагор предлагает отвечать на этот сложнейший вопрос с телеологических позиций, и потому поднимает «настоящий вопрос, который мы должны задать: “Является ли это несовершенство конечной истиной, является ли зло абсолютным и окончательным”» [\[24, р. 47\]](#). Сам он отвечает на него отрицательно, подчёркивая присутствие несовершенства в самом течении бытия и движении к совершенству; там, где есть первое, наряду с добром и радостью присутствуют разные формы зла — боль, страдания, смерть; однако они непостоянны — «зло всё время в движении; и в его неисчислимой необъятности оно не преграждает течения нашей жизни» [\[24, р. 49\]](#). Там же в «Садхане» философ критикует нарисованную наукой картину борьбы за существование, идущей в царстве жизни, и образ «кровожадной природы с

зубами и когтями» [24, р. 49]. Однако эти умозрительные картины не только искажают действительную реальность, но и не позволяют увидеть проявлений добра в той же самой жизни живых сознаний — взаимности, любви к детям, самопожертвовании и так далее [24, р. 49–50]. Более того, бытие или существование злом не является, и в самой природе сотворённого мира на уровне живой природы и особенно человека Тагор усматривает постоянное стремление к добру и идеал блага, который в сущности связан с истиной бытия и с Богом-Творцом.

Между тем и вселенная, созданная до возникновения жизни, и природа — неорганическая и органическая, с её многообразием живых существ, сотворены в конечном итоге для человека. Появляясь в мире живых существ перед завершением стадии физической эволюции, человек коренным образом изменяет её ход: «от неопределенного хода физического расширения — к свободе более утонченного совершенствования» [25, р. 2]. В творении, понимаемом как эволюция и даже как эксперимент жизни [25, р. 11], благодаря человеку начинается прогресс внутренней жизни, развитие и проявление духа. Потому-то весь сотворённый мир Тагор называет Вселенной человека.

Явление человека открыло новую эру эволюции духа жизни и самого тварного мира, поскольку оказалось событием вселенского масштаба. Человек, по мысли Тагора, — это форма, которую дух жизни обрёл в человеческом облике и так завершил миссию жизни [25, р. 22]. В эволюции человек утвердился в особом телесном облике, который обеспечил его свободу от установленной власти природы над живыми существами [Tagore 2011: 38]; прямохождение, свободные руки и общая свобода движения, взгляда и действия, — залог сознания себя в центре окружающего и свободы духовной [25, р. 39–40]. Метафизически человек является творением Бога, который даровал ему свободу — физическую и духовную, свободу воли и действия. Отсылая к стихам Атхарваведы (X.2.12–14, 7.17), где говорится об источнике качеств и способностей человека (пуруши), Тагор называет высшую Личность (Брахмана) и источником всего человеческого [25, р. 37]. Вместе со свободой к божественным дарам человеку относятся божественное начало внутри него — проявление и воплощение Вечного Человека, то есть Творца, в каждом [25, р. 4, 57, 89, 114], разум, вошедший во вселенную именно вместе с человеком [25, р. 24–25], а также особое качество избытка (the surplus, бенг. 'atirikta' («избыточное», или «добавочное» в человеке)), отличающее его от всех иных живых существ, поскольку в нём проявлена «истина человека в сердце вечности» [25, р. 36, 37–41] — его духовная, религиозная, творческая суть, суть создателя культуры и цивилизации [25, р. 114, 116]. Однако главным после свободы даром, лучше всего подтверждающим подобие человека Богу, является дар творчества — способности к созиданию, которая во всей Вселенной до этого существовала только у Бога.

В «Религии человека» Тагор говорит о человеке как творении, «оставшемся незавершённым своим Создателем», который наделил его самыми важными дарами и способностями, необходимыми в дальнейшей самостоятельной эволюции и свободном развитии человека, чтобы далее он шёл к совершенству, устремляясь в будущее и в бесконечность, раскрывая родство своего духа с Богом [25, р. 40–41].

Для разъяснения сути произошедшего при сотворении человека Тагор опирается на библейские образы книги Бытия: его появление в животном мире уподобляет утрате рая, в котором жизнь как таковая была целью, и живые создания получали всё по милости

Творца. Мыслителю этот рай не нравится, поскольку все живут в нём как просители, завидующие друг другу: «в этом раю просителей не хватает мира; я уверен, что просящие благосклонности судьбы живут в постоянной готовности, изобретая и умножая вооружения» [25, р. 30], — этот «рай на деле — не что иное, как пресловутая борьба за существование». Дух жизни обрёл свободу ценой союза с человеческим разумом, и этот союз Тагор сравнил с вкушением плода с Древа познания: подобно Еве, «материнский дух жизни» уступил искусителю и вступил в союз с незнакомцем — разумом [25, р. 24]. Дух жизни удалился на дальний план, и далее главную роль «в драме эволюции стал играть дух человека-носителя разума» [25, р. 29]. Это он освободился от животной зависимости — перестал просить, взял себе права творца и сам начал отдавать: «Его Бог, чьей помохи он привычно просил, сам теперь стоит у его двери и просит подаяния. Как животное, он до сих пор зависит от природы; как человек он — суверен, который строит свой собственный мир и правит им» [25, р. 31]. Но поскольку жизнь человека есть постоянное взаимодействие с миром и с Богом, она выражается в труде и сотрудничестве; он «должен существовать для Человека Великого (Бога. — Т. С.) и должен выразить его в незаинтересованном труде, в науке, философии, в литературе и искусстве, в служении и поклонении» [25, р. 5]. И право творить превращается в обязанность творчества — по отношению к миру и к Творцу, который и сам во вселенной — «Всемирный Труженик» (viswakarma), который ждёт от человека творчества [25, р. 55].

Творчество — выражение истинной (божественной) природы человека и его истинной жизни в каждой личности. Этой универсальной категорией Тагор описывает содержание бытия человека, по природе своей являющегося творцом, — не просто создателем, но изобретателем нового благодаря уму, воображению и эмоциям. Эти качества побуждают осмысливать окружающий мир, мыслить и действовать, выражая себя и высшее начало. Благодаря творческой природе человек не может и не должен обращаться к прошлому, но устремляется в будущее, сначала создавая мечту, затем воплощая её: «...Из всех созданий человек живёт в бесконечном будущем. Наше настоящее — только часть его. Идеи нерождённого, невоплощённого, духовного уязвляют нашего воображение и с таким упорством, что отказываются для нашего ума более реальными, чем вещи вокруг нас. Атмосфера будущего должна всегда окружать наше настоящее, чтобы побуждать к плодотворной жизни и убеждать в бессмертии» [25, р. 107].

Тагор говорит: «Наше творчество — это видоизменённые отношения со всем окружающим миром» [25, р. 119], и подробно раскрывает присутствие творчества во всех формах деятельности и всех сферах жизни, начиная с самосозидания — развития «образа себя истинного», соотнесённого с универсальным Я и выражение его для мира в действиях, творчестве и любви [25, р. 13], продолжая религией [25, р. 93–94], цивилизацией (в совместном творчестве с другими людьми) [25, р. 35–36, 42, 113], культурой и искусством [25, р. 123–125]. При этом без самосозидания, итогом которого стало обретение истинной личности, живущей «в гармонии с великой музыкой Человека» [25, р. 109], вряд ли возможны иные виды творчества, так как именно творческая личность исполняет высшее предназначение человека — быть сотрудником Бога, то есть его сотворцом. В «Религии человека» оно описано метафорой «создатель музыки» [25, р. 109, 112]. О творчестве человека в мире Тагор размышлял подробно и интенсивно, и эта тема заслуживает специального рассмотрения.

Размышлениями о Творце, творении мира и творчестве Рабиндранат Тагор сформировал

оригинальное представление о бытии мира и человека, которое, с одной стороны, основывается на переосмыслении индийского духовного наследия, с другой же вобрало в себя влияние монотеистических религий, прежде всего христианства. В религиозной онтологии Тагора присутствуют три условных уровня бытия: бытие Бога как деятельной Личности, творящей мир, динамическое бытие сотворённого мира, включающего вселенную, мир природы и мир живых созданий, и бытие человека как свободной деятельной личности — носителя творческого начала, и в этом качестве участника творчества и сотрудника Всемирного Труженика — Бога. Появившаяся в поздний период творчества Тагора концепция Духа Жизни описывает в его философии эволюцию живых созданий как динамический творческий процесс, в который они включаются в качестве действующего фактора и так участвуют в творении мира. С появлением человека с его дарами свободы, разума и творчества от Бога открывается новый этап эволюции бытия — сотворение духовного мира и развитие духа, его выражение в разнообразных творческих формах — от самосозидания личности человека до высших творческих форм культуры. Как поэту и художнику, обратившемуся к метафизическим проблемам, Тагору удалось показать творческую природу бытия как такового на всех уровнях, в конечном итоге происходящего из божественного творчества. Именно идеи творчества как общения Творца с миром и взаимодействия человека с Богом и миром могут быть приняты за одно из оснований универсальности поэзии Тагора, понятной и мировой аудитории, прежде всего представителям монотеистических религий, и одновременно эти идеи благодаря Тагору вышли на первый план в индийской традиции, и таким образом объективно утвердили её общечеловеческий смысл. Помимо этого Тагор, акцентируя в поэзии творческую природу бытия человека, отвечает на высшие духовные потребности и запросы аудитории XX в., т. к. указывает на творчество и со-творчество с Богом как метафизический смысл земного бытия людей, на смысл, который в реальности часто оказывается попран проявлениями зла или замещён утилитарными соображениями.

Библиография

1. Кампхен М. Увлечённый Тагором // Рабиндранат Тагор. Юбилейный сборник. Нью-Дели: Отдел публичной дипломатии МИД, 2011. С. 11-17.
2. Sen A. Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity. London: Penguin Books, 2005.
3. Литман А. Д. Современная индийская философия. Москва: Мысль, 1985.
4. Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. Москва: Изд-во МГУ, 1967.
5. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. Москва: Алетейя, 2002.
6. Chaudhury P. Tagore and the Problem of God. Shantiniketan: [Basu], [1951]. 12 p.
7. Naravane V. S. Modern Indian Thought. New York: Asia, 1964.
8. Bhattacharya K. Creative Spirituality: Entering the World of Tagore's Jivan Devata // Literature Compass. 2015. Vol. 12, No. 5. P. 173-183. DOI: 10.1111/lic3.12228.
9. Manjula R. Tagore's Philosophy of Religion. International Journal of English Language, Literature in Humanities. 2018. Vol. 6, No. 1. P. 92-101.
10. Sen Gupta K. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Hampshire: Ashgate, 2005.
11. Dasgupta S. Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House India, 2011.
12. Bhushan N., Garfield J. L. Minds Without Fear. Philosophy in the Indian Renaissance. New York: Oxford University Press, 2017.
13. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. Москва: Мысль, 1983.
14. Тагор Р. Собрание сочинений в 12 тт. / Пер. с бенг. и англ. Москва: Художественная литература, 1961-1965.

15. Tagore R. Glimpses of Bengal. Selected from the Letters of Sir Rabindranath Tagore. London: Macmillan, 1921.
16. Religion and Rabindranath Tagore. Selected Discourses, Addresses, and Letters in Translation. Translated from the Original Bengali with an Introduction by Amiya P. Sen. New Delhi: Oxford University Press, 2014.
17. Скороходова Т. Г. Проблема Другого в философии Рабиндраната Тагора: квинтэссенция Бенгальского Возрождения // Петербургское Востоковедение. Юбилейный выпуск. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2022. С. 229-242. DOI: 10.34887/PV.2022.85.62.016.
18. Скороходова Т. Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2018. EDN: RUFTPRA.
19. Лысенко В. Г. Бог // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. Институт философии РАН. Москва: Восточная литература; Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 147-151.
20. Упанишады. / Пер. ссанскрита и комментарии А. Я. Сыркина. В 3-х тт. Москва: Ладомир, 1992.
21. Roy R. Rammohun. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
22. Tagore D. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S. C. Lahiri & Co., 1909.
23. Hatcher B. A. Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. New York: Oxford University Press, 2008.
24. Tagore R. Sadhana. The Realisation of Life. London: Macmillan, 1914.
25. Tagore R. Religion of Man. New Delhi: Rupa, 2011.
26. Чистяков Г. П. Путь, что ведёт нас к Богу / Сост. Н. Ф. Измайлова и Т. А. Прохорова. Москва: Центр книги ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, 2010.
27. Dasgupta S. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.

Результаты процедуры рецензирования статьи

Рецензия выполнена специалистами [Национального Института Научного Рецензирования](#) по заказу ООО "НБ-Медиа".

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

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

Предмет исследования — религиозно-философская онтология Рабиндраната Тагора, в частности его концепция Бога как Творца и понимание творения мира и человека.

Методологическая основа исследования — герменевтический анализ текстов Тагора в единстве его поэтических и философских работ — представляется адекватной и продуктивной. Привлечение широкого корпуса источников, включая лекции «Садхана» и «Религия человека», поэзию «Гитанджали», а также материалы эпистолярного наследия, позволяет выстроить многомерную и убедительную аргументацию. Особенно ценно рассмотрение философии Тагора в контексте Бенгальского Возрождения и реформаторского движения Брахмо Самадж, что позволяет проследить генезис его идей.

Актуальность темы обусловлена необходимостью переосмысления наследия Тагора в контексте современных межкультурных и межрелигиозных диалогов, а также растущим

интересом к его философии как синтезу восточных и западных духовных традиций.

Научная новизна заключается в детальной реконструкции онтологических взглядов Тагора, которые ранее игнорировались или упрощались в советской и зарубежной науке. Автор акцентирует тему Бога-Творца и творения как центральную для понимания универсальности Тагора.

Стиль изложения отличается академической основательностью, но в некоторых местах страдает избыточной сложностью.

Несмотря на отмеченные недостатки, научная ценность статьи неоспорима. Автор не только вводит в научный оборот важные аспекты философии Тагора, но и предлагает оригинальную интерпретацию его творчества, связывая онтологические представления с проблемой культурной универсальности. Особенно значимым представляется вывод о том, что именно идея творчества как диалога человека с Богом делает философию Тагора доступной и значимой для представителей разных культурных традиций.

Библиография репрезентативна, включает классические и современные источники на русском и английском языках, что демонстрирует основательный подход к исследованию.

Апелляция к оппонентам прослеживается в полемике с советскими исследователями, игнорировавшими религиозные аспекты философии Тагора, а также с зарубежными авторами, ограничивавшимися общими описаниями его взглядов.

Выводы подчёркивают, что универсальность Тагора коренится в его идее творчества как диалога человека с Богом, что делает его философию доступной и значимой для представителей разных культур. Статья будет интересна специалистам по индийской философии, компаративистике и всем, кто изучает взаимодействие традиций в глобальном контексте.

Статья представляет собой серьезное и новаторское исследование, вносящее значительный вклад в изучение наследия Рабиндраната Тагора. После незначительной доработки, касающейся в основном структуры и стиля изложения, работа может быть рекомендована к публикации в научном журнале соответствующего профиля. Она будет интересна не только специалистам по индийской философии, но и более широкому кругу исследователей, занимающихся проблемами межкультурного диалога и компаративной философии.