Статьи

Индия

УДК 233-247

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-14-35

Неоведантская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморе» Свами Вивекананды

Татьяна Г. Скороходова

*Пензенский государственный университет,
г. Пенза, Россия, skorokhod71@mail.ru*

Аннотация. Осмысление собственной религиозной традиции является интегральной частью самопонимания в индийской мысли и культуре XIX – начала XX в. в условиях индо-западного диалога в Британской Индии. Особое место в этом процессе занимает Свами Вивекананда, создавший новый обобщенный образ индуизма для индийцев, Запада и всего мира. На основе герменевтического анализа его «Лекций от Коломбо до Алморе», обращенных к индийской аудитории, в исследовании предложена реконструкция представления Вивекананды об индуизме. Он выстроил образ индуизма на основе веданты как духовного раздела Вед (Упанишад) и *астика даршаны*. Веданту философ представляет как всеобъемлющее основание религии, духовности. Культуры и цивилизации Индии. Соответственно, индуизм интерпретирован как ведантизм («религия Вед»), основанный на вечных принципах веданты: вере в Бога (Брахмана), карме, знании Бога через откровение Вед и познание человеческой души, и свободы (*мукти*) как цели религии. Веданта объемлет все формы веры и богопочитания, Личного и Безличного Бога, все религиозные пути и методы сообразно духовному уровню верующих. Вивекананда описал индуизм как религию любви и вечной гуманности. Идеализация индуизма помогает ему критиковать реальный традиционный индуизм с его кастовой системой, жестокими обычаями и жесткими ритуальными предписаниями. Практический смысл образа индуизма по Вивекананде заключен в попытке объединить разнообразно верующих индуистов всех индийских регионов ради духовного возрождения и социального развития.

Ключевые слова: неоиндуизм, веданта, неоведантизм, понимание родной религии, образ индуизма, этика, личный и безличный Бог, разнообразие религиозных путей, религиозный универсализм

© Скороходова Т.Г., 2020

Для цитирования: Скороходова Т.Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморе» Свами Вивекананды // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2020. № 2. С. 14–35. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-14-35

Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in “Lectures from Colombo to Almora” by Swami Vivekananda

Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University, Penza, Russia, skorokhod71@mail.ru

Abstract. Thinking on native religious tradition is an integral part of a self-understanding in Indian thought and culture of the 19th – early 20th centuries in the context of the Indian-Western Dialogues in British India. The representative person in the process is Swami Vivekananda, who had created a new general image of Hinduism for Indians as well as the West and the entire world. Based on hermeneutical analysis of his “Lectures from Colombo to Almora” for Indian audience, the research is a reconstruction of the Vivekananda’s view of Hinduism by Vivekananda. He had built the image of Hinduism on the Vedanta foundation as a spiritual part of the Vedas (the Upanishads) as well as *astika darshana*. The philosopher views Vedanta is represented by Vivekananda as all-embracing ground for the religion, spirituality, culture and civilization of India. Consequently, Hinduism is interpreted as Vedantism (“the religion of the Vedas”), based on eternal principles of the Vedanta: the faith in God (Brahman), *karma*, the knowledge of God through the revelation of Vedas and the perception of the human soul and freedom (*mukti*) as the goal of religion. The Vedanta embraces all forms of faiths and worships, the Personal God and the Impersonal One, all religious paths and methods according to spiritual levels of its believers. Vivekananda described Hinduism as the religion of love and eternal humanness. The idealization of Hinduism helps him to criticize the real traditional Hinduism with the caste system, cruel customs and rigid ritualistic ordinances. The practical meaning of Vivekananda’s image of Hinduism is in an attempt to unite different Hindu believers of all Indian regions for the spiritual renaissance as well as social development.

Keywords: Neo-Hinduism, Vedanta, Neo-Vedantism, understanding of native religion, image of Hinduism, ethics, Personal and Impersonal God, variability of religious paths, religious universalism

For citation: Skorokhodova, T.G. (2020), “Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in ‘Lectures from Colombo to Almora’ by Swami Vivekananda”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 14–35. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-2-14-35

В истории мысли и культуры Индии XIX – начала XX в. особое место занимает процесс осмысления собственной религиозной традиции, относительно недавно получившей извне, от европейцев, название индуизма [Stietenron 1995, p. 60; Lorenzen 2006]. В свою очередь осмысление индуизма – часть масштабного и многогранного процесса в общественной мысли и культуре Индии – самопонимания, и на этой основе самооткрытия и самораскрытия индийцами себя, своей культуры, цивилизации, истории, начавшейся благодаря преодолению замкнутости и взаимодействию с Западом и миром в эпоху модернизации [Скороходова 2015].

Одним из лидеров этого интеллектуального процесса, оказавшим серьезное влияние на понимание индуизма соотечественниками, на восприятие его в современном мире и на становление и развитие неоиндуизма, стал философ и общественный деятель Свами Вивекананда (1863–1902, наст. имя – Норендронатх Дотто). Роль его в становлении неоиндуизма достойно раскрыта в отечественных [Ткачева 1991, с. 84–98; Ткачева 1999, с. 470–476; Фаликов 1994, с. 87–116] и зарубежных [Basu 2002] исследованиях. Однако в истории индийского антиколониального движения с именем Вивекананды нередко связывают развитие религиозного (индусского) национализма и экстремизма, и в научных трудах встречаются односторонние и по-своему стереотипные оценки его как «ревайвалиста», религиозного националиста и проповедника «агрессивного индуизма». Стереотипы эти видятся мне следствием использования вырванных из контекста высказываний Вивекананды и указывают на сохранение пробелов в научном анализе трактовки индуизма в его трудах.

Понимание индуизма философом, его концепция родной религии не получили специального освещения – за исключением краткого абриса условий этого понимания и «когнитивного стиля» Вивекананды у Ш. Дашгупто [Dasgupta 2012, pp. 186–197] и освещения его интерпретации индуизма Дж. Шармой [Sharma 2013]. Его теоретическая трактовка индуизма интересна сразу в нескольких аспектах: 1) как своего рода «новая традиция», опору в которой ищут и находят идеологи разнообразных движений [Костюченко 1977, с. 170–173] – от основанной Вивеканандой в 1897 г. Миссии Рамакришны до религиозно-националистических организаций, с легкостью обращающихся к наследию философа для подтверждения его авторитетом своих концептов «индусской нации» и *хиндутвы*; 2) как органическая часть современного понимания индустами себя и своей религии; 3) как одна из трактовок – Амартья Сен называет их либеральными [Sen 2005, p. 49] – сути и содержания индуизма: религии всеобъемлющей, толерантной, всеприемлющей и открытой диалогу с другими религиями; 4) как часть «общегосу-

дарственного» подхода к индуизму в секулярном индийском государстве [Ткачева 1999, с. 475].

Настоящее исследование – попытка реконструкции представлений Свами Вивекананды об индуизме как целостной теоретической концепции на основе герменевтического анализа цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» (1897), обращенных к индийской аудитории. Они были посвящены широкому кругу вопросов и тем, а интерпретация индуизма являлась одним из важнейших, но не единственным аспектом их содержания, поэтому выявление концепции индуизма требует специальной аналитики.

После ошеломляющего успеха Вивекананды на Всемирном конгрессе религий в Чикаго (1893) [Raychaudhuri 1988, pp. 254–264] он стал известен всей Индии, а его деятельность и идеи получили диаметрально противоположную оценку. Для индуистской ортодоксии и традиционалистов он стал одиозной фигурой, нарушившей все возможные запреты, для просвещенных кругов – национальным героем. Во время возвращения Вивекананды из первой поездки на Запад (1893–1896, США и страны Европы) практически в каждом населенном пункте – от Цейлона и до Калькутты, его встречали толпы восторженных почитателей. И повсюду, обращаясь к собравшимся, он объяснял соотечественникам, прежде всего индуистам, что есть индуизм, в чем заключена его суть и высокий смысл. Тем самым философ, с одной стороны, продолжал традицию осмысления родной религии, которую сформировали реформаторы и интеллектуалы XIX в.: в Бенгалии – Раммохан Рай (1772–1833), Дебендронатх Тагор (1817–1905), Бонкимчондро Чоттопадххай (1838–1894), Бхудеб Мукхопадххай (1827–1894), в Махараштре – реформаторы «Прартхана Самадж», в Северной Индии – Свами Даянанда Сарасвати (1824–1883). С другой стороны, Вивекананда вовлекал единоверцев в процессы понимания их веры и культуры.

В лекциях Вивекананды наблюдается процесс создания и представления образа индуизма, в котором отображена и адекватно узнается действительность и одновременно обретается обобщенное, идеальное описание этой религии. В основание этого образа положена веданта – переосмысленное в свете современности направление мышления ранних Упанишад («завершение Вед»), а также классическая ортодоксальная школа (*астика даршана*, т. е. признающая авторитет Вед) индийской философии. Сначала Вивекананда на Западе истолковал веданту как всеобъемлющее основание религии, духовности, культуры и цивилизации Индии и затем уже в ее свете создал и предложил понимание индуизма соотечественникам.

Индуизм как ведантизм

Трактовка индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» задана общефилософским подходом Вивекананды к религии и пониманием ее как онтологической данности человеку – основы бытия и неотъемлемого компонента жизни. Внутреннее содержание веры, дух религии приоритетны в жизни человека и целых обществ, тогда как внешние формы – обряды и институты – вторичны и должны изменяться, если не отвечают потребностям духа. «Религия – не в книгах, не в теориях, не в догмах и даже не в размышлениях. Она есть бытие и становление»¹, – говорит Вивекананда. Вслед за своим учителем, бенгальским святым и проповедником Рамакришной Парамахамсой (1836–1886), он убежден в общей, универсальной сути всех религий мира, представляющих собой разные пути людей к Богу, подходящие именно для них: «Идея, что есть только один путь для всех и каждого, вредна, бессмысленна, и ее всячески следует избегать. Горе миру, в котором каждый придерживается одинакового мнения в вопросах религии и единого с другими пути. Тогда будут разрушены все религии и все течения мысли»².

Во второй после прибытия на Цейлон лекции в Джафне «Ведантизм»³ философ предлагает развернутую трактовку индуизма – религии, которая понимает и принимает в себе разнообразные пути к Богу – при условии, что их адепты признают ее вечные духовные принципы. И с самого начала философ убеждает аудиторию, что религия, называемая «по последней моде» индуизмом, должна называться иначе. Название это не указывает на особенность религии и является заимствованным. Суть же религии явлена в Ведах – старейших религиозных книгах мира, созданных *риши*, «пророками мысли» (*мантра-драшта*)⁴. В другом месте он поясняет, что они лучше всех других священных книг сохранились в мире – «в них нет ни добавлений, ни повреждений, из-за которых утрачен смысл текста. В них все так же точно, как было изначально, и направляет человеческий ум к идеалу и цели»⁵. Риши первыми открыли вечное знание Бога, которое и воплощено как истина в Ведах, затем оно

¹ Vivekananda, Swami (1998–2002), *Complete Works*, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Mayavati, Almora, Advaita Ashrama, vol. II, p. 43, vol. III, p. 253.

² Ibid, vol. III, p. 131; *Вивекананда Свами*. Ведантизм / Пер. с англ. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 201.

³ См. рус. перевод: *Вивекананда Свами*. Ведантизм...

⁴ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, pp. 118–119.

⁵ Ibid, pp. 281–282.

продолжено в *смрити*, *пуранах* и других книгах⁶. Если в первом разделе Вед, посвященном действию (*карма-канда*), т. е. церемониям и жертвоприношениям, содержится форма религии, во многом устаревшая и сохранившаяся в наши дни лишь частично⁷, то суть религии изложена в духовном разделе Вед – разделе знания (*джняна-канда*). «Сущность знания Вед названа именем веданты, которая охватывает Упанишады и все секты (sects) Индии... и каждый, кто отваживается войти под сень индуизма, должен признавать Упанишады Вед. <...> Вот почему нам нужно пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”»⁸. Другое возможное самоназвание – «вайдика», «последователи Вед»⁹, но это скорее имя для последователей *карма-канды*, тогда как ведантистам важнее всего дух религии Вед¹⁰. Отсюда и следует интерпретация индуизма как ведантизма, к которому так или иначе восходят и примыкают и с которым согласны все многообразные течения индуизма – и рафинированного брахманизма, и пуранических верований, и всевозможных местных культов («народного индуизма»). В калькутской лекции «Веданта во всех ее фазах» Вивекананда поясняет, что веданта проникла во все направления и «секты» Индии, и то, что названо индуизмом, пропитано ее влиянием: «Сознаем мы это или нет, мы думаем ведантой, мы живем в веданте, мы дышим ведантой и умираем в веданте, и это делает каждый индус»¹¹. При этом он считает, что проповедовать веданту на земле Индии индийской аудитории – это аномалия, но именно ее и надо проповедовать в настоящую эпоху, чтобы преодолеть множество различных противоречий, раздоры и разобщенность и перейти к гармонии.

Арпита Митра подчеркивает, что «Вивекананда отождествил веданту с Упанишадами, а не исключительно с философской школой, носящей это имя»; он фактически показал, что «веданта – это учение Упанишад, и оно лежит в основе развития индуизма» [Mitra 2018, p. 665]. Для его предшественников, прежде всего Раммохана Рая, ведантой в первую очередь были Упанишады как суть Вед, в которых суммировано духовное учение, а также – как первый трактат «Веданта (Брахма) сутра» Бадараяны, значимый и для Вивекананды¹². Важнее всего для него было, по-видимому, связать индуизм с Ведами, подобно учению брахманизма, основать

⁶ Ibid, pp. 173, 120–121.

⁷ Ibid, p. 324.

⁸ Ibid, p. 119–120; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 196.

⁹ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, p. 118.

¹⁰ Ibid, p. 324.

¹¹ Ibid, p. 323.

¹² Ibid, p. 326.

его на авторитете священного текста, который к тому же признан вечным. Кроме того, религией веданты, изложенной в Упанишадах, многообразие верований и течений объединяется более свободно, нежели философией веданты, представленной вполне конкурирующими и более поздними по происхождению школами. Тем более что философия для Вивекананды – более поздний «продукт» эволюции любой религии, и одновременно высшая и неотъемлемая его часть¹³.

Быть ведантистами, т. е. индуистами, возможно благодаря признанию вечных и неизменных принципов веданты – в отличие от религиозных практик, обычаев, институтов – и даже текстов (смрити, пуран и тантр), которые следует игнорировать при малейшем расхождении с авторитетом веданты и Вед¹⁴. Первый принцип – вера в Брахмана (это «наилучший аналог слову God») – «вечного, вечно чистого, вечно бодрствующего, всемогущего, всеведущего, всемилостивого, не имеющего формы, неделимого»¹⁵. По мысли Вивекананды, мир – это не творение, но скорее проекция творческой энергии Бога, которая постоянно действует, создавая Вселенную, и действует циклически – от начала и до завершения проецирования божественной целостности. Другой принцип – *карма*, происходящая из действий людей, которые создают разные проявления зла, и из неполноты Вселенной и существующих в ней различий. Человек приходит в мир с грузом добрых и дурных деяний и несет ответственность за них; но по своей воле он может преодолеть зло и прийти к свободе и примирению с Богом¹⁶. Третий принцип – знание о Боге – можно получить не только из Упанишад, но и через постижение внутреннего мира человека, через душу (и это постижение как религиозный путь опять же описано в Упанишадах). «Только через один анализ человеческой души мы можем понять Бога», – именно душа безначальна, бессмертна, чиста, вездесуща и всеведуща. Веданта утверждает ее пребывание в каждом живом существе¹⁷. Душа, точнее – атман, self («Я»), – рождается и умирает, и она имеет целью свободу, которая и есть цель религии. Мукти – свобода от времени, пространства, причинности, природы – внешней и внутренней, выход за пределы смерти и страдания, достижение цели – вечного блаженства»¹⁸. Тема свободы – сквозная в трудах Вивекананды, и в религиозном, и в социальном ее смысле. Свободу он называет и сутью, и целью

¹³ Ibid, vol. II, p. 43, vol. III, p. 374.

¹⁴ Ibid, vol. III, pp. 120–121.

¹⁵ Ibid, p. 123; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 197.

¹⁶ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, pp. 124–125.

¹⁷ Ibid, pp. 125–126.

¹⁸ Ibid, p. 128.

бытия риши – создателей Упанишад, и потому – высшей целью веданты¹⁹, и в конечном счете – индуизма.

Вивекананда неоднократно повторяет, что индуизм основан на вечных принципах, а не на авторитете личности основателя. Его первая особенность и отличие от других в том, что в этой религии присутствует множество «потрясающих, гигантских, впечатляющих, волнующих весь мир личностей»²⁰, которые снова и снова открывают вечные истины Вед и всегда появляются в мире, когда необходимо поддержать добро, разрушить аморальность и противостоять злу. Эти личности – риши, которые, начиная с ведийских мудрецов и завершая современными святыми (Рамакришна), – осознали истину и стали носителями живой религии. Их Вивекананда и называет ведущими фигурами индуистского сообщества.

Присутствием риши философ объясняет и другую особенность индуизма – проповедь *Безличного Личного* Бога²¹. Безличный Бог (Брахман) необычайно труден для постижения простым верующим, и потому мудрецы, осознавая потребность большинства человечества в личном Боге в той или иной форме, «открыли всему индийскому народу почитание таких великих личностей, таких Воплощений»²², которые *достойны* подобного поклонения. Примечательно, что это, по мнению Вивекананды, открывает индуистам возможность признавать и почитать любого мудреца и святого любой страны и любой религии, поскольку само состояние лицезрения истины и сверхсознания доступно всем без ограничений времени, пространства, расы, пола, касты, секты. «Ватсьяна смело заявил, что состояние риши (Rishihood) – общее достояние всех духовных наследников мудреца, ариев, неариев и даже *млеччха* (обобщенное название для народов и племен вне круга ведийско-брахманистской культуры. – Т. С.)»²³. Состояние риши потенциально заложено в каждом человеке в большей или меньшей мере: «Будьте прежде всего чисты, и у вас будет сила (power)», – говорит Вивекананда аудитории²⁴, поскольку именно качества риши позволяют вести людей за собой в Индии.

В трактовке философа роль личного Бога в духовном и практико-богослужебном аспекте индуизма исполняют, с одной стороны, сами мудрецы, воплощающие авторитет Вед, но с другой – те, кого признают воплощением Бога. Отсюда – почитание Бога в образе Кришны, или «воплощенной истины и морали, идеального сына,

¹⁹ Ibid, pp. 255, 347

²⁰ Ibid, p. 249.

²¹ Ibid.

²² Ibid, p. 251.

²³ Ibid, p. 253.

²⁴ Ibid, p. 296.

мужа, отца... и царя Рамы», идеала совершенной индийской женщины Ситы²⁵; почитание Шанкарачарьи, Рамануджи, Кришны Чайтаньи, и отсюда же – превращение адептами Будды, выступавшего против самой идеи личного Бога, в воплощение Бога на земле²⁶.

Итак, ключевыми основаниями индуизма Вивекананда называется откровение вечного знания Бога в Ведах, веданту как выражение духа истины и религии Вед, ее вечные принципы, объединяющие все многообразие религиозных практик в единое целое (Брахман, мир как проекция его творческой энергии, постижение Бога через познание души). Специфику индуизма определяют носители «живой религии» – риши, во все исторические эпохи, открывающие снова и снова истины Вед, а также гибкое признание личного и безличного аспектов Бога сообразно уровню духовного развития верующих. На этом основании становится возможным описание индуизма как универсальной религии, ничем не уступающей другим религиям мира, всеобъемлющей и максимально толерантной к любым религиозным путям не только внутри собственного цивилизационного пространства, но и ко всем религиям вне Индии.

Веданта как философская основа индуизма

Веданта, являясь духом религии индийцев, представляет собой и философию, производную от истин Упанишад и приемлющую разные идеи Бога – и личного, и безличного. «Мы знаем, как личный Бог оказывался высочайшей целью человеческой жизни, и мы знаем, что позиция философа – верить в Безличного Бога, имманентного вселенной, в которой все – не что иное, как его манифестация (проявление)»²⁷, – такое примирение двух концепций Бога у Вивекананды стало возможно на основе «примирения» дифференцированных и конкурировавших в классической веданте направлений – *адвайты* и *вишишта-адвайты* и *двайты*.

Вивекананда развивает идеи Рамакришны, когда говорит о трех ветвях классической веданты как ступенях постижения высшей реальности и стадиях религиозности. Он подчеркивает, что школы, или «фазы» веданты не противоречат, но необходимы друг другу и ведут к совершенствованию, пока не достигают цели – «Ты есть То» (*Tat twam asi*)²⁸. Каждую из фаз веданты Вивекананда связывает с выдающимися философами, наиболее полно выразившими

²⁵ Ibid, pp. 255–256.

²⁶ Ibid, pp. 251, 257, 263–264, 267.

²⁷ Ibid, p. 257.

²⁸ Ibid, p. 324.

ее идеи. Их общим источником и авторитетом была Брахма-сутра Бадараяны, но каждый создал собственное обоснование соответственно для дуализма с его верой в Личного Бога и монизма.

Первые две фазы – двайта и вишишта-адвайта – исходят из идеи Личного Бога-Творца, создающего природу, отдельного и от нее, и от души (двайта), а также как одновременно Творца и материала, из которого Вселенная создана. Вера в личного Бога доступна большинству людей во все времена, и в Индии также распространена широко – с нее начинается эволюция сознания. В двайте и вишишта-адвайте ключевой в трактовке Вивекананды становится любовь – не только к Богу, но и к ближнему, отсюда индуизм представляется религией любви. Рамануджу он ценит как «великое сердце»: «Он сочувствовал угнетенным, сопереживал им. Он принял церемонии и дополнения к ним, насколько мог, сделал их более чистыми и установил новые церемонии и методы богослужения для людей, которым это было абсолютно необходимо. И в то же время он открыл двери высочайшего духовного богослужения всем – от брахмана до парии. Это – работа Рамануджи»²⁹. Поэтому за философом вишишта-адвайты прямо или косвенно следует большинство направлений вишнуизма как в образе мысли, так и в методе: путь к Богу лежит через чистую и искреннюю любовь в сердце (бхакти). Другой дуалист – «великий южноиндийский проповедник Мадхва Муни», следуя за которым, Кришна Чайтанья проповедовал его философию в Бенгалии³⁰. О Чайтанье он говорит как величайшим учителем бхакти: «Его бхакти покорило все земли Бенгалии, принося утешение каждому. Его любовь не знала границ. Святой или грешник, индус или мусульманин, чистый или нечистый, проститутка, уборщик – всем нашлось место в его любви и милосердии, и даже в настоящее время, хотя и пришедшая в упадок, как и любое явление со временем, – его секта – это убежище для бедных, угнетенных, изгнанных из касты, слабых и отверженных обществом»³¹. Именно на первых стадиях веданты наиболее выраженным Вивекананда делает социальное содержание религии, включая нестрогое отношение к кастовым вопросам, но особенно – любовь к ближнему. В Рамешвараме Вивекананда заявляет: «Если человек не чист телесно и умственно, что пользы в том, что он пришел в храм и поклоняется Шиве? ...Внешнее богослужение – только символ внутреннего богослужения, но внутреннее богослужение и чистота – это настоящее. <...>

²⁹ Ibid, pp. 265–266.

³⁰ Ibid, p. 325.

³¹ Ibid, pp. 266–267.

Делайте добро другим. Тот, кто видит Шиву в бедняке, в слабом и больном, действительно почитает Шиву»³².

Идея безличного Бога, на которой строится адвайта-веданта, утверждает тождество души человека (*атмана*) и Брахмана. Если на первых двух стадиях веданты Личный Бог обладает качествами (*сагуна*) и его описывают как Правителя, Творца и Хранителя, а также Разрушителя Вселенной, то адвайтисты идут гораздо дальше, оставляя Абсолюту только три качества – *сат-чит-ананда*. Эту минимизацию характеристик Вивекананда ставит в заслугу Шанкаре – «великому интеллекту», который решил задачу «вернуть индийскому миру его первозданную чистоту, утраченную за много веков» и «воспитать высочайший идеал существующей религии»³³. Опровергая оценки Вивекананды как проводника индуизма инклюзивного и превосходящего все религии, А. Митра отстаивает мысль, что адвайта для него была не школой, но *идеалом* недвойственности, как веданта была духовным идеалом [Mitra 2018, pp. 665–666]. И действительно, первозданный идеал адвайты философ возводит к речениям Упанишад: «...они зашли еще дальше и говорят, что *ничто* не может быть предикатом – кроме *нетти, нетти*, «не это, не это»...»³⁴. Но тот же Шанкара причислен у Вивекананды к «великим создателям системы каст»³⁵, поскольку основатель адвайты видел в кастах средство организации жизни, в которой каждый занят своим делом и не вмешивается в дела других.

Предложенный адвайтой путь веры – высший и самый трудный, сочетающий религию с познанием (*джняна*), однако именно он видится философу «источником неодолимой силы для верующего»³⁶. Постигание истин адвайта-веданты, по мысли Вивекананды, делает людей бесстрашными, и в проповеди ее идеалов более всего нуждается население Индии, поскольку его состояние и вопиющие социальные проблемы есть следствие утраты и забвения высоких идеалов и подлинной этики.

Этика индуизма

Акцент на этике, ее обоснование было ключевым направлением общественной мысли Индии XIX в. начиная с Раммохана Рая. Поскольку само состояние традиционного общества в условиях вторжения в модернизированной цивилизации колонизаторов

³² Ibid, p. 141.

³³ Ibid, pp. 265, 217.

³⁴ Ibid, p. 226.

³⁵ Ibid, p. 296.

³⁶ Ibid, p. 129.

осознавалось как кризис, в поисках причин этого интеллектуалы приходили к анализу морального состояния индуистской общины. Ожидать возрождения общества, члены которого имеют амбивалентное представление о морали, было невозможно без воспитания в них высоких этических ценностей. И Вивекананда стал для Индии одним из философов-моралистов, буквально заново создававшим этику в контексте своего понимания индуизма.

«Только через идею безличного Бога у вас может быть какая-либо система этики»³⁷, поскольку верующий знает о своем тождестве с ним. Бог этичен – и потому этичен мир. Высокая этика индуизма в трактовке Вивекананды вырастает из идеала адвайты – из понимания того, что «...что весь мир – это одно – единство вселенной – солидарность всей жизни, – что нанося вред кому бы то ни было, я причиняю вред самому себе, любя кого бы то ни было, я люблю самого себя. <...> Мы не должны вредить другим»³⁸.

Философ считает основанием этики индуизма «вечную духовную солидарность людей», которая постоянно пребывает в становлении³⁹. Суть этики выражена термином *вайрагья* – отречение, которое лежит у самого истока религии и морали; только с помощью проповеданного в Упанишадах отречения можно достичь конечной цели – бессмертия. «Отречение – это знамя и лозунг Индии, реющий над миром, и эту бессмертную мысль посылает Индия снова и снова как предупреждение умирающим народам, как предупреждение всей тирании и злодеяниям в мире»⁴⁰, – утверждает Вивекананда и призывает единоверцев следовать императиву отречения вопреки всему.

Отречение философ определяет как отношение к миру, основанное на глубокой религиозности и выраженное в непривязанности к мирским целям и результатам и в «великой силе» стремления к бессмертию. Идеал этики отречения – раджа Видехи Джанака, исполнявший свой долг правителя с умом, сосредоточенным на Боге, но от мира не отрекавшийся. Пример Джанаки не означает, однако, пренебрежения насущными жизненными потребностями окружающих, облеченного в благочестивые слова. Превратно понятое единоверцами отречение Вивекананда критикует за отсутствие в нем духовного содержания – на первый план вышло следование внешним формам религиозной жизни (*карма-канде*), и следствием этого стали бедность, голод и страдания людей⁴¹. Построенная

³⁷ Ibid, p. 129.

³⁸ Ibid, pp. 129–130; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 200.

³⁹ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, p. 251.

⁴⁰ Ibid, p. 344.

⁴¹ Ibid, p. 343.

на отречении этика предполагает любовь и стремление к созиданию добра ближним («работу против зла»), начиная с высшего его проявления – распространения знания и завершая обеспечением пропитания нуждающимся⁴².

Подобно старшим современникам, Вивекананда истолковывал понятие греха в свете этики отречения. С одной стороны, он отказывал в праве на существование традиционному представлению о грехе как нарушении ритуальной чистоты и кастовых требований: «Мы в большинстве своем сейчас – ни ведантисты, ни пураники, ни тантрики. Мы – просто “неприкосновенцы” (Don't touchists). Наша религия – на кухне. Наш Бог – горшок для варки. И наша религия – во фразе: “Не прикасайся ко мне, я святой”. Если это перейдет в следующее столетие, то каждый из нас попадет в психиатрическую лечебницу. Это безусловный признак размягчения мозга, – если ум не в состоянии постичь более высокие проблемы жизни»⁴³. Кастовые правила нарушали все выдающиеся аскеты и святые – подобно Рамакришне, который лично подметал волосами пол в хижине неприкасаемого⁴⁴, и это – пример подлинного этического служения индуиста. С другой же стороны, Вивекананда «от противного» показывает суть действительно греховных поступков и поведения, которым подвержены единоверцы в настоящее время. Первый грех – зависть, превращающая людей в рабов: «Каждый хочет повелевать, и никто не хочет подчиняться... Прежде всего выучитесь подчиняться. Повеление придет само собой. Всегда сначала выучитесь быть слугой, и тогда вы будете способны стать хозяином»⁴⁵. Выступая в храме Рамешварам, Вивекананда назвал грехом эгоизм – мысль только о себе и действие только для себя, в том числе и ради освобождения и воздаяния. «Человек неэгоистичный говорит: “я буду последним. Меня не заботит, как попасть на небо, я готов пойти в ад, если этим я смогу помочь моим братьям”. Отсутствие эгоизма – это испытание религии»⁴⁶. Идею альтруистической заботы о благе других Вивекананда приносит из христианской этики, облекая ее в индуистскую форму: «Тот, кто хочет служить отцу, должен сначала служить детям. Тот, кто хочет служить Шиве, должен служить его детям – должен сначала служить всем творениям в этом мире. Это сказано в *шастрах*: те, кто служат слугам Бога – его величайшие слуги»⁴⁷.

⁴² Ibid, pp. 133–134.

⁴³ Ibid, p. 167.

⁴⁴ Ibid, pp. 211–212.

⁴⁵ Ibid, pp. 134–135; *Вивекананда Свами*. Ведантизм. С. 202.

⁴⁶ Vivekananda, Swami, op. cit., vol. III, p. 143.

⁴⁷ Ibid, p. 142.

Неоведантистская этика Вивекананды призвана вытеснить традиционные представления об этическом поведении как ритуально правильном, но по сути безразличном к состоянию и положению ближнего, – и заменить его этикой достойного отношения к окружающим, этикой деятельного сострадания и служения.

Социальное измерение индуизма

«Великим открытием веданты» Вивекананда назвал «требование делать благую работу здесь и повсюду», поскольку из идеи вездесущности Верховной Души следует понимание единства и общей природы во всем и, следовательно, – вера в равенство, «из которой происходит все доброе». Напротив, зло основывается на различиях, которые усугубляются невежеством и недостатком знания⁴⁸. Вивекананда стремился показать достоинства индуизма во всех его измерениях, и его социальное содержание было камнем преткновения, поскольку социальная доктрина брахманизма постулировала варново-джатную систему как изначальный порядок – со времен описанного в Ригведе (X, 90) космического жертвоприношения первочеловека Пуруши: порядок одновременно и должный, и сущий, закрепляющий неравенство. Если буддизм и джайнизм и критиковали кастовую систему, то они «никогда не отвергали традиционный порядок как таковой и не предлагали никаких проектов переустройства общества» [Торчинов 2005, с. 227].

Вивекананда не мог не сопоставлять социального измерения индуизма с соответствующими идеями и их практическим применением в других религиях – исламе и христианстве, и потому настоящей потребностью для него было так или иначе закрыть свежей и убедительной интерпретацией этот неразработанный аспект и тем самым оправдать – раскрыть правду, как он ее понимал. И здесь веданта превращается у него в учение о равенстве всех в духовной природе – подобным равенству перед Богом в христианстве или исламе. Главное в ней – *вера* в это равенство; но ей препятствует незнание и трудность практического воплощения этой идеи в мире различий.

На интерпретацию социального аспекта индуизма, безусловно, повлияло мышление Вивекананды в категориях линейного историзма. Кастовая система в настоящий момент – это реальность, которая требует понимания, объяснения и изменения – о необходимости последнего свидетельствуют многочисленные социальные пороки. «Я не разрушитель касты. Но и не просто социальный

⁴⁸ Ibid, p. 194.

реформатор, – говорил Вивекананда о себе. – ...Живите в той касте, в которой вам нравится, но нет никаких причин к ненависти к другому человеку или другой касте. Это любовь, и только любовь я проповедаю, и основываю мое поучение на великой ведантистской истине единства и вездесущности Души вселенной»⁴⁹.

В интерпретации Вивекананды в индуизме метафизическое и «экзистенциальное» равенство людей сосуществуют с кастовой дифференциацией, которая есть результат исторической эволюции. С одной стороны, касты – часть сложившихся в истории институтов, в которых воплощен опыт столетий и которые делают общество устойчивым⁵⁰. И философ не берется их расшатывать или уничтожать – ради их здравых и разумных установлений, оберегающих жизнь. С другой стороны, кастовая дифференциация стала следствием деградации высокого состояния идеала веданты – брахманства. Вивекананда заявляет об исконном существовании всей «индусской расы» как брахманов – носителей идеала, высшей мудрости и отречения от мирского. Постепенно знание начало приходить в упадок, и появились другие касты, в том числе из-за ошибочных действий и поведения самих брахманов⁵¹.

Самое вопиющее зло, противоречащее всем идеалам и принципам – «дьявольская система неприкасаемости»⁵². Вивекананда многократно повторяет, что «полная практическая реализация схемы человеческого прогресса – та, что заложена в совершенном порядке нашими предками»⁵³, и поэтому преодоление зол кастовой системы видит не в разрушении ее социальными реформами, не в низведении брахманов на уровень чандалы, а в возврате к ведантистскому идеалу солидарности людей, в их нерожденной божественной природе. Это означает возвышение *каждого* индуиста до идеала брахманства и благодаря этому выход за границы каст; средством для этого философ называет широкое распространение духовного знания через образование для всех, включая бедные, угнетенные, необразованные массы Индии – безотносительно к касте и рождению⁵⁴. Взять на себя задачу всеобщего образования для всех каст, в первую очередь образования санскритского, по его убеждению, обязаны брахманы – дать народу накопленную веками культуру и обучить массы тому, что знают сами – только тогда они подтвердят свое «истинное, настоящее брахманство», «заповеданную Ману

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid, pp. 132–133.

⁵¹ Ibid, p. 197.

⁵² Ibid, p. 180.

⁵³ Ibid, p. 196.

⁵⁴ Ibid, p. 193.

сокровищницу добродетели»⁵⁵. Однако не в последнюю очередь вопрос о возвышении до уровня брахманства связан и с пробуждением самосознания представителей всех каст.

Так Вивекананда наполняет социальный аспект индуизма новым, практически революционным содержанием – при внешне консервативном признании исторически сложившейся кастовой системы. Показательно, что о ведийском происхождении идеи деления на *варны* он даже не упоминает, вместо этого освящая авторитетом Вед и веданты метафизическое равенство людей, и на этом основании утверждает вторичность социальной дифференциации, которая не только не имеет религиозной санкции, но прямо является результатом утраты людьми изначальной высоты духовной жизни (брахманства). Следствием этого регресса стало разрушение солидарности, отчуждение высших каст от низших и утрата подлинной этики отречения. Однако это современное состояние кастовой системы не является характеристикой индуизма и потому вполне поддается, по мысли Вивекананды, корректировке при надлежащих усилиях общества.

Образ индуизма

Созданный в лекциях Вивекананды образ индуизма выстроен вокруг нескольких ключевых идей – некоторого теоретического каркаса, скрытого за привлекательной и убедительной формой его описания.

Прежде всего такой идеей стала идея веданты – концентрированного выражения истины Вед. Именно веданту философ буквально учит видеть во всех частных и особенных проявлениях, равно как и в целостности, называемой индуизмом, и превращает ее в центр, в котором сходятся все многообразные религиозные пути, в сердцевину религии, которую называет ведантизмом. Теоретически в его концепции веданта занимает место, которое в реальном индуизме исторически занято брахманизмом, сформировавшим «Большую традицию» Индийского субконтинента. Приоритет духовного смысла религии в веданте позволяет интегрировать в поле ее действия любой из возможных религиозных путей и форм, примирить многообразие в едином. Своеобразный «ведантоцентризм» представляется мне попыткой обновления Большой традиции: целостность индуизма обусловлена смыслообразующей ролью веданты, а многообразие вер, течений и вероучительных традиций в глубинном смысле совпадает с разными стадиями религиозного развития людей и групп.

⁵⁵ Ibid, pp. 297–299.

Три других ключевых идеи указывают на содержательные характеристики индуизма. Идея *истинности* тесно связана с ведантизацией индуизма. Веданту Вивекананда мыслит как предельную полноту дарованного Индии в древности духовного знания, которое из нее распространилось по всему миру, на Востоке и Западе. «Эта Веданта, философия Упанишад, – я беру на себя смелость это утверждать – является первой и одновременно завершающей мыслью в духовном плане, которая когда бы то ни было ниспосылалась человеку»⁵⁶, – заявляет философ. Это истинная религия, поскольку по целям своим она далеко выходит за узкий земной горизонт; она превыше чувств, превыше этого мира, пространства и времени: «Наша религия – истинная, потому что она учит, что истинен один Бог, а этот мир ложен и быстротечен, что все ваше золото – лишь только пыль, что вся ваша власть – конечна, и жизнь сама по себе часто есть зло... Наша религия – истинна, потому что прежде всего она учит отречению и покоится на мудрости тысячелетий...»⁵⁷. Со своей стороны истинность предполагает *вечность и универсальность* индуизма – религии «вечного отношения души человека с Богом», воплощенного в Ведах⁵⁸. В индуизме воплощены вечные всеобщие (универсальные) принципы, объединяющие всех независимо от избранного религиозного метода или пути: «Трудно заставить людей собраться вместе даже вокруг вечных универсальных принципов. Если это и становится возможным – привести большую часть человечества на один путь мышления в области религии, – то, заметьте, это всегда должно идти через принципы, а не через личности»⁵⁹. Принципы – вера в Брахмана, карма, постижение Бога через душу человека – вместе с всеобъемлющим пониманием Бога (личного и безличного) обусловили свободный выбор собственного религиозного пути для каждого человека и группы. И потому в истории индуизма нашлось и находится место разным видам веры (*uшта*) и направлениям богочитания. В этой трактовке мне видится предвосхищение более поздней идеи о включении в индуистское религиозное пространство разных видов богочитания и разнообразно верующих групп – идеи «инклюзивизма», предложенной П. Хакером.

Универсальность индуизма Вивекананда связывает с происхождением веданты из полученного риши откровения и вечностью ее принципов. Он часто указывает на то, что идеи веданты обнару-

⁵⁶ Ibid, p. 322.

⁵⁷ Ibid, p. 180.

⁵⁸ Ibid, p. 173.

⁵⁹ Ibid, p. 184.

живаются и в античной философии, и в Западной мысли Нового времени, и в учении буддизма, распространившегося в других странах Востока. Веданта как религия одновременно является у него и «вселенской», и уникальной среди других религий: «...Наше заявление – о том, что только веданта может быть универсальной религией, что это уже существующая универсальная религия мира, потому что ей учат принципы, а не личности. Никакая религия, созданная личностью, не может быть принята за образец (a type) всеми расами человечества»⁶⁰. По его мнению, мораль, этика, духовность вряд ли могут быть истинными, если они пришли только от одного-единственного человека, его авторитета; ведантистская же религия вообще не нуждается в авторитете личности; для нее важна вечная природа человека, выраженная речением «Ты есть То» (Tat twam asi), и соответствующие принципы. Вселенский характер веданты воплощен в признании ею того, что «все писания мира – это единое писание, учение которого находится в полной гармонии с результатами, достигнутыми современными научными исследованиями внешней природы»⁶¹. Доказывая универсальность веданты, Вивекананда ставит родную религию на уровень развитых религий мира, чем подчеркивает достоинство религиозности и духовной жизни индийцев, особенно в контексте стереотипного негативного отношения христианских миссионеров к индуизму на протяжении всего XIX в.

Суть индуизма в его божественном, человеческом и социальном измерениях отражена в идее религии любви, которой он является. С помощью индуизма его адепты являют всему миру мысль, что «одна только любовь – самый подходящий путь для выживания, а не ненависть, и что ее кротость – то, что дает миру силу жить и приносить плоды, а не просто животность и физическая сила»⁶². На этом фоне Вивекананда рисует и образ индуса/индуиста, который относится к любому инаковерующему как к брату, а его вере – достойному пути к Богу (который, однако, не спешит принимать для себя); индус миролюбив, набожен и терпим⁶³. Благодаря своей религии индуисты никогда не стремились к внешним завоеваниям и политическому величию, не конкурировали друг с другом за господство внутри общества, а напротив, распространяли в жизни мир, любовь, сочувствие, милосердие к ближним, проповедовали и воплощали на практике всеобщую терпимость. Философ не раз подчеркивает, что индуисты всегда

⁶⁰ Ibid, p. 250.

⁶¹ Ibid, pp. 184–185.

⁶² Ibid, p. 138.

⁶³ Ibid, p. 132.

гостеприимно принимали на своей земле всех иноверцев и строили для них храмы⁶⁴. Миролюбие и терпимость – его дополнительный аргумент в пользу истинности индуизма.

Качества индуистов предстают лучшим доказательством всеобъемлющего толерантного характера индуизма, особенно на фоне религий, практикующих миссионерство и прозелитизм. Более того, индуизм – это сама жизнь: Вивекананда считает, что на субконтиненте религия – «одно-единственное занятие в жизни»⁶⁵, и в ней сконцентрирована жизненность народа, его идеал, построенный на отречении, бесстрашии и любви⁶⁶. Философ нигде не говорит об упадке веры и религии в Индии – «возрождение веры» здесь не требуется, поэтому его образ индуизма – не ревайвалистский. В предложенных им характеристиках индуизма отсутствуют малейшие признаки агрессивности, а толерантность и миролюбие индуизма, по Вивекананде, не вяжутся с «агрессивным индуизмом», который ему приписан, хотя в ситуации, когда соотечественники страдают от многочисленных *социальных* проблем, философ видит источник силы и энергии для соотечественников в религии. В «Лекциях от Коломбо до Алморы» слово «агрессивный» в приложении к индуизму не встречается, хотя позже появляется в интервью и беседах Вивекананды. В интервью журналу «Прабуддха Бхарата» («Пробужденная Индия», 1898) он определил особенность возглавленного им духовного движения как «агрессивность», но «исключительно в религиозном смысле» миссионерского стремления разрушить узы и «затопить мир религиозными идеями»⁶⁷, и речь там не идет о качествах индуизма. Тем более что Вивекананда был стойким противником всех видов фанатизма, порождающего ненависть и неспособность к созиданию.

Выводы

Теоретическая трактовка индуизма Свами Вивеканандой стала результатом сознательной гуманизации традиционной религии, объединяющей рафинированную философию и «народные» практики и течения, брахманские учения и региональные культы. Сделав веданту средоточием универсального смысла индуизма, явленного в откровении Упанишад, Вивекананда выводит на первый план *человеческое* содержание отношений души и Бога

⁶⁴ Ibid, pp. 114–115, 186–188, 274.

⁶⁵ Ibid, pp. 107, 146, 152.

⁶⁶ Ibid, pp. 177–178, 204–205.

⁶⁷ Ibid, vol. V, p. 225.

(Брахмана) – любовь, которая является сутью религии независимо от понимания Бога верующим. Любовь как религиозное чувство определяет не только отношения человека и Бога, но и отношение его к миру и отношения людей в обществе. От любви производно этическое содержание индуизма, побуждающее исполнять свой долг, служить ближнему и всему миру. Тем самым Вивекананда дорабатывает те содержательные аспекты индуизма, которые прежде в традиционном обществе Индии осмысливали только в рамках неортодоксальных духовных движений. Идеализация индуизма через представление его человеческим, милосердным, одухотворяющим бытие, ведущим человека к свободе, во-первых, служит критике реального традиционного индуизма с его кастовой системой, жестокими обычаями, застывшими требованиями; во-вторых, позволяет интегрировать общими смыслами многообразие индуизма современного, увести на второй план практические и формальные различия внутри этой духовной традиции. Практическая интенция этой интерпретации – прежде всего в стремлении Вивекананды объединить разнообразно верующих индуистов всех регионов Индии для духовного обновления, развития и решения жизненно важных *социальных* проблем. И если судить по его целям, среди которых политические принципиально отсутствовали, а преобладали социальные и культурные, такое объединение мыслилось им как адекватное современным потребностям общества.

Литература

- Basu 2002 – Basu, Sh. (2002), *Religious Revivalism as Nationalist Discourse: Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi, New York.
- Dasgupta 2012 – Dasgupta, S. (2012), *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.
- Lorenzen 2006 – Lorenzen, D. (2006) *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Yoda, New Delhi.
- Mitra 2018 – Mitra, A. (2018), *The Dawn of Religious Pluralism: The Importance of the 1983 World Parliament of Religions in Chicago*, Prabuddha Bharata, September, pp. 659–657.
- Raychaudhuri 1988 – Raychaudhuri, T. (1988), *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi etc.
- Sen 2005 – Sen, A. (2005), *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*, Penguin Books, London.
- Sharma 2013 – Sharma, J. (2013), *A Restatement of Religion: Swami Vivekananda and the Making of Hindu Nationalism*, Yale University Press, New Haven & London.
- Stietencron 1995 – Stietencron, H., von. (1995), *Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism*, in Dalmia, V. and

- Stietencron, H., von, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Sage, New Delhi, pp. 51–81.
- Костюченко 1977 – *Костюченко В.С.* Вивекананда. М.: Мысль, 1977. 190 с.
- Скороходова 2015 – *Скороходова Т.Г.* Феномен «открытия Индии» в социальной мысли Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 189–200.
- Ткачева 1991 – *Ткачева А.А.* «Новые религии» Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. 214 с.
- Ткачева 1999 – *Ткачева А.А.* Неиндуизм и индусский мистицизм // Древо индуизма. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 470–486.
- Торчинов 2005 – *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. 473 с.
- Фаликов 1994 – *Фаликов Б.З.* Неиндуизм и западная культура. М.: Наука, Восточная литература, 1994. 219 с.

References

- Basu, Sh. (2002), *Religious Revivalism as Nationalist Discourse: Swami Vivekananda and New Hinduism in Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi, New York.
- Dasgupta, S. (2012), *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.
- Falikov, B.Z. (1994), *Neoinduizm i zapadnaya kul'tura* [‘Neo-Hinduism and the Western Culture’], Nauka, Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Kostyuchenko, V.S. (1977), *Vivekananda* [Vivekananda], Mysl', Moscow, Russia.
- Lorenzen, D. (2006), *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. Yoda, New Delhi.
- Mitra, A. (2018), *The Dawn of Religious Pluralism: The Importance of the 1983 World Parliament of Religions in Chicago*, Prabuddha Bharata, September, pp. 659–657.
- Raychaudhuri, T. (1988), *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi etc.
- Sen, A. (2005), *Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity*, Penguin Books, London.
- Sharma, J. (2013), *A Restatement of Religion: Swami Vivekananda and the Making of Hindu Nationalism*, Yale University Press, New Haven & London.
- Skorokhodova, T.G. (2015), Fenomen “otkrytiya Indii” v sotsial'noi mysli Bengal'skogo Renessansa [“Discovery of India” Phenomenon in the Bengal Renaissance’s Social Thought]. *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 189–200.
- Stietencron, H., von. (1995), Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism, in Dalmia, V. and Stietencron, H., von, eds., *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Sage, New Delhi, pp. 51–81.
- Tkacheva, A.A. (1991), “*Novye religi*” Vostoka [‘New Religions’ of the East]. Nauka, GRVL, Moscow, Russia.

- Tkacheva, A.A. (1999), "Neo-Hinduism and Hindu mysticism", in *Drevo induizma* [Hinduism tree]. Vostochnaya literatura RAN, Moscow, Russia, pp. 470–486.
- Torchinov, E.A. (2005), *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [Paths of Philosophy in the East and West: Cognition of the Beyond]. Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Татьяна Г. Скороходова, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, Пензенский государственный университет, Пенза, Россия; Россия, 440026, г. Пенза, ул. Красная, д. 40. skorokhod71@mail.ru

Information about the author

Tatiana G. Skorokhodova, Dr. of Sci. (Philosophy), Cand. of Sci. (History), professor, Penza State University, Penza, Russia; bld. 40, Krasnaya Str., Penza, Russia, 440026; skorokhod71@mail.ru