

*Т. Г. Скороходова*

## ОБРАЗ ИНДУИЗМА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Осмысление собственной социокультурной традиции является интегральной частью национально-культурного ренессанса в Бенгалии XIX — первой трети XX в. и включает в себя интерпретацию религии, лежащей в её основе. В некотором смысле это новое открытие своей «родной» религии и духовной традиции и для себя, и для других, и для всего мира. И по содержанию, и по результатам создание образа индуизма бенгальскими мыслителями и реформаторами — процесс показательный.

Основная проблема, с которой столкнулись представители бенгальской религиозно-философской мысли в условиях вызова Запада, прежде всего христианства, — это необходимость обоснования ценности, значимости и достоинств собственной религии в ее духовном, социальном и культурном измерениях. Проблема осложнялась вопросом: что считать своей религией — брахманическую традицию, поддерживаемую авторитетом брахманов, или народную религию с ее множеством региональных культов, ортодоксальную элитарную веру, опирающуюся на комплекс священных текстов, или неортодоксальные вариативные духовные практики на основе *бхакти*, или же всё перечисленное вместе?

Решению этого вопроса отчасти помогло появление в конце XVIII — начале XIX в. в британской и — шире — европейской ориенталистике термина «индуизм» для обозначения религии индусов (хинду) — основной массы населения [Штитенкрон 1999: 247–249]. При отсутствии самоназвания для всего комплекса религиозных верований и наличии у них общих черт (*дхарма*, признание священных текстов, *санскар*ы и др.) этот *пришедший извне* термин был воспринят бенгальскими мыслителями. Он был удобен для обозначения религии как единого целого. Так, у родоначальника эпохи бенгальского ренессанса Раммохана Рая (1772–1833) впервые наблюдается параллельное использование терминов «индуизм» [Ro

1982, I: 73, 90, 179; IV: 901–904], «индусская религия» [Roy 1982, I: 3–4, 90, 179; IV: 905–908] и «индусская вера» [Roy 1982, I: 74] как синонимов, а также производных: «индусский теизм», «индусское богослужение», «индусская мифология» [Ibid.: 66, 89], «индусская теология, право, литература» [Ibid.: 3, 45, 36, 89], «индусское идолопоклонство» [Ibid.: 5, 66], «индусские священные тексты» [Ibid.: 35, 90] и «индусская община» [Ibid.: 21]. Именно эту целостность он осмысливает, о ней полемизирует с оппонентами — ортодоксальными брахманами и европейцами.

В философском плане осмысление бенгальскими мыслителями термина «индуизм» имеет ряд аспектов. **Онтологический** аспект проявляется в обосновании религиозно-философской картины мироздания как производного от Брахмана-Абсолюта и определении в нём места и роли человека, наделённого *Атманом* (душой). **Гносеологический** аспект связан с интерпретацией и пониманием своей духовной традиции как сочетающей универсальное и национальное начала, эволюционирующей во времени основой развития общества, цивилизации и культуры. **Аксиологический** аспект выводит на первый план ценности индуизма, которые позволяют обществу развиваться и интегрироваться в современный мир, не утрачивая самобытного облика. **Этический** аспект, выявляя нравственное содержание веры в противовес внешним практикам, призван обосновать место индуизма в ряду мировых религий.

Присвоив термин «индуизм», бенгальские мыслители стали наполнять его собственным содержанием, осмысливая *изнутри* религиозной традиции её тексты, философские школы (*даршаны*), термины, дхарму, практику, пантеон божеств, направления и течения, образ жизни и социальные установления (в том числе систему варн и джати). В ходе этого осмысления они конструируют — для себя, для единоверцев и для иноверцев — специфический *образ индуизма*. С одной стороны, бенгальцы движимы высокой целью — показать «подлинный индуизм», и исходя из своего представления о должном создают его (воспользуясь термином М. Вебера) «идеальный тип». С другой стороны, анализируя реальные религиозные практики и представления единоверцев, *сущее* того, что они называют индуизмом, они либо критикуют его негативные с их точки зрения стороны и предлагают сосредоточиться на позитивных сторонах, либо

пытаются обосновать его внутреннее единство, объединяющее его внешнее многообразие.

Для понимания процесса и результатов этого конструирования важно учитывать контекст и влияния, благодаря которым формируются методы и принципы создания образа индуизма. И если общим контекстом было взаимодействие традиционного общества Индии с социальными, политическими и культурными компонентами западной цивилизации, принесёнными британским колониальным правлением, то особенным контекстом стало присутствие христианства и ислама на субконтиненте, открытие их в сложившейся ситуации как другой-дальней и другой-ближней религий и разнообразные попытки их понимания. Если прежде в традиционном обществе индуистские ортодоксальные элиты заведомо не испытывали интереса к инорелигиозным традициям [Halbfass 1988: 177–178] (например, к исламу), то вторжение европейцев стало настолько мощным вызовом для элит (прежде всего благодаря воздействию западного образования), что традиционная ксенология сменилась пониманием-в-диалоге с другими народами, религиями и культурами (см.: [Скороходова 2010]). Именно сравнительное сопоставление своей религии с христианством и исламом в ходе своеобразного диалога, выстроенного в сознании бенгальских мыслителей, которые первыми в Индии приступили к осмыслению её культуры в соотношении с европейской, позволило им найти в ней универсальные и самобытные черты, оценить её достоинства и недостатки и устремиться к созданию её особой версии, которая будет адекватна современности (*modernity*) и в этом качестве будет способствовать возрождению общества.

Множественные влияния на бенгальских мыслителей объясняют принципы и методы, которыми они сознательно или интуитивно пользуются в конструировании образа индуизма. Прежде всего это влияние *традиционного санскритского образования и интеллектуальной культуры*, основанной на экзегезе текста. Самую строгую и вместе с тем неортодоксальную, реформаторскую по содержанию трактовку индуизма предлагают брахманы по варне, получившие образование соответственно кастовой *дхарме*, — Раммохан Рай, Дебендронатх Тагор, Шибонатх Шастри, а также принявший христианство Кришномохан Бонддопаддхай. Критически настроенный

просвещённый брахман, переживший, говоря словами Р. Тагора, «магическое прикосновение европеизма к сознанию», имел возможность усвоить все достоинства и недостатки как брахманской ортодоксальной доктрины, так и слоя, к которому принадлежал, изнутри. «Я <...> был рождён среди них <...> и выучил все предписания наизусть, — писал Раммохан Рай в своём первом трактате, — и это сообщество не могло от них отказаться, хотя они и подверглись многим бедам и преследованиям, и им угрожали смертью последователи ислама» [Roy 1982, IV: 954].

*Влияние кастовой принадлежности и кастового сознания* очевидно по социально-кастовому составу интеллектуальных элит (*бходролок*) и тех их представителей, которые так или иначе трактуют индуизм и его аспекты. Среди них не только брахманы (Бонкимчондро Чоттопаддхай, Бхудеб Мукхопаддхай), но и *каятха* (писцы), устроившие своеобразное интеллектуальное восстание против ортодоксального брахманства и его теологических притязаний, — это Кешобчондро Сен, Перичанд Митро, Вивекананда (в миру Норендронатх Дотто), Раджнарайон Бошу, Ауробиндо Гхош и др. Взяв себе право толковать тексты и традицию явочным порядком, они основали новую неортодоксальную теологию индуизма.

*Влияние ислама, суфизма и индо-мусульманской культуры* (а в случае Раммохана Рая — и мусульманского образования) [Naravane 1968: 27–28, 55] выражено в восприятии таких базовых идей, как строгий монотеизм, отрицание политеизма и идолопоклонства, равенство всех перед Богом, социальная справедливость, милосердие Творца, а также суфийского внутреннего осознания веры и ее личного переживания.

*Влияние герменевтики христианства* и полемики с миссионерами, предлагавшими его версии и критиковавшими индуизм как «язычество» и «религию сатаны», также важно. Поиск точек соприкосновения между христианством и индуизмом в ходе интерпретации их вероучений служит созданию религиозно-гуманистического образа индуизма как религии любви (Б. Чоттопаддхай) и предвосхищения жертвы Богочеловека (К. Банерджи).

*Влияние британских индологических трудов*, авторы которых не только ввели абстрактный термин «индуизм» (У. Джонс, Г.Т. Коулбрук, Х.Х. Уилсон и др.), но и изучали ранние формы индийской

религии — ведизм, затем брахманизм, а также собственно тексты и философские школы. Пришедшие извне, но во многом полученные при содействии местных представителей традиционной учёности (*пандитов*), результаты ориентальных исследований брались бенгальскими мыслителями на вооружение, их иногда оспаривали, но чаще усваивали для аргументации своей позиции.

*Западное образование и европейский научный рационализм*, транслировавшие комплекс вестернистских идей, побуждали к критике религиозных практик как «не соответствующих здравому смыслу» и не подходящих людям просвещенного сознания и одновременно к поиску аналогов западным идеям в текстах традиции для преодоления догматизма и традиционализма в религиозной и социальной жизни.

Разнообразное сочетание перечисленных влияний в биографиях мыслителей не исключает общего сходства их принципов конструирования образа индуизма. И первым по значимости стал *историзм* как принцип векторного рассмотрения эволюции индуизма. В нём оригинально сочетаются традиционный регрессизм и европейский линейный прогрессизм: современное состояние индуизма может расцениваться как деградация в ходе исторической эволюции от высокого монотеизма и этики к политеизму и ритуализму, но вместе с тем индуизм имеет потенциал духовного возрождения на основе восстановления чистого содержания или умения увидеть высокое содержание за множеством форм. Другим принципом стало *отчётливое различение духа и буквы* (причём он действует в подходах к анализу любого вероисповедания, в том числе неиндусского), вероисповедного содержания внутренней жизни личности и внешних форм и символики религиозной практики. Принцип позволяет вести конструктивную критику современного и исторического индуизма на основе либо предпочтения духа повседневной практике, либо попытки их содержательного согласования. Третий принцип — *приоритет этики по сравнению с ритуальной практикой*, благодаря которому социальное содержание вероучения трансформируется в пользу требований современности, но сохраняет самобытность духовной культуры.

Ключевым *методом* создания образа индуизма стало прочтение и истолкование священных текстов — от вед до «Бхагавадгиты»

и сопутствующего комплекса *шастр*. Но в отличие от традиционной экзегезы, осуществляемой особыми брахманскими *джати*, истолкование бенгальцев, хотя и имеет некоторую преимущество с традицией, находится с нею в серьёзной конфронтации. Прежде всего это происходит из-за подхода к тексту, который условно назову феноменологическим: его читают и интерпретируют, выводя за скобки ортодоксальные трактовки, — открывая смысл словно впервые. Однако в силу воспитания и ментальности от «родной» традиции полностью они не освобождаются. К тексту подходят с некоторым *предпониманием* того, что есть индуизм, из чего проистекает возможность специфической интерпретации и создания неортодоксальной традиции экзегезы.

**Аксиологический метод**, заключающийся в выборе религиозно-гуманистических ценностей, выводимых из существования Брахмана, позволяет бенгальским мыслителям строить вокруг них идеальный образ индуизма и одновременно критиковать существующие формы и практики с позиции их соответствия/несоответствия ценностям *должного*. Использование этого метода характеризует реформаторские устремления бенгальцев — как в теории, так и на практике.

**Сравнительный метод** применяется в виде сопоставления индуизма с христианством и исламом, чтобы, с одной стороны, найти универсальные начала и ценности своей религии и обосновать её мировой статус, с другой же — обозначить неповторимость собственной духовной традиции.

Несмотря на сходство принципов и методов создания образа индуизма, в религиозно-философской мысли Бенгальского Ренессанса появились два варианта образа «родной» религии. Первый вариант — **брахмоистский**, развитый в рамках религиозно-реформаторского общества «Брахмо Самадж», основанного в 1828 г. Раммоханом Раем. Второй вариант **неоиндуистский**, который развёртывается благодаря импульсу, полученному от бенгальского проповедника Рамакришны Парамахансы, и общему подъёму культурного национализма во второй половине XIX в.

Первый концептуально обоснованный образ индуизма представлен в трудах Раммохана Рая. Его предпонимание сконцентрировано в идее, что истинной сутью любой религии является монотеизм,

поэтому индуизм он представляет как монотеистическую религию, содержание которой объединяет «не только просвещённое служение Единому Богу, но и чистейшие принципы нравственности», а именно «великий всеобщий принцип “поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой”» [Roy 1982, I: 74]. Раммохан апеллирует к авторитету вед, хорошо зная о неоднородности этого комплекса текстов и выводя на первый план упанишады, где Брахман описан как Верховный Правитель и Творец. В его интерпретациях упанишад дух священного текста противопоставлен ритуализму и поклонению изображениям многочисленных богов и богинь [Ibid.: 66–67, 71] и в целом брахманской интерпретации индуизма. «Доктрины единства Бога есть настоящий индуизм, — пишет Раммохан в 1816 г. — ...так эта религия понималась нашими предками и <...> как таковая, она известна в настоящее время многим ученым брахманам» [Ibid.: 90]. В полемике с ортодоксальным брахманством он различает в ведах духовную часть, в которой обоснована монотеистическая религиозная система и указаны пути спасения [Ibid.: 131], и аллегорические компоненты — обращения к различным богам, предназначенные для тех, кто неспособен поклоняться незримому Богу [Roy 1977: 267–268, 270].

Обоснованием этого разграничения и образа индуизма в целом у Раммохана выступила *веданта*, более всего из всех *даршан* подходившая к его монотеистическому предпониманию индуизма. Источком его трактовки стала интерпретация Брахма-сутры в редакции Шанкары в «Кратком изложении веданты» [Скороходова 2008: 74–78]. Веданта в версии Раммохана — особая теологическая система, утверждающая универсальность и единство Всевышнего, высокие нравственные принципы и человеколюбие в обществе. Другие даршаны он согласовывает с ведантистским монизмом (в ходе полемики с миссионерами), невзирая на дуализм половины из них.

Соответственно, вера в Бога-Творца и любовь к нему, по Раммохану, должны вести к дружественному отношению к ближним, «милосердию, состраданию, деятельной любви к человеку, воздержанию от дурных поступков» [Roy 1982: I, 46, 53]. Именно в этом он видит главные правила жизни индуса в противовес скрупулезному соблюдению запретов в сфере питания, поведения, ритуальной чистоты и кастовой дхармы.

В сопоставлении современного состояния с «идеальным типом» индуизма, построенным у Раммохана, видно влияние регрессивного историзма: прежнее древнее чистое вероучение скрылось под множеством ритуалов, церемоний, праздников и обычаев, связанных с почитанием изображений множества божеств и породивших предрассудки, суеверия, бесчеловечность и нравственное саморазрушение большинства людей, исповедующих индуизм. Вину за это Раммохан полностью возлагает на брахманов, которые во всём этом «находят источник своего удобства и благополучия» и поощряют ритуализм «для укрепления своей власти, охраняя знание своих священных книг, скрытое от остальных людей» [Roy 1982, I: 66]. Предпочтение ритуала и слепой нерассуждающей веры есть следствие социально-религиозной монополии священства. На этом фоне политеизм, общепринятые установления кастовой системы, разнообразные обычаи и практики (*самскар*ы) индуизма выглядят у Раммохана вопиющим нарушением высокой этики и подлинного духа религии. Перспективы религии индуизма он связывает с восстановлением духовного (должного) содержания религии и постепенным устранением обрядоверия и политеизма, прежде всего благодаря просвещению.

Для индийской интеллектуальной традиции вполне характерно время от времени такое противостояние ритуальной практики внутреннему содержанию веры — мистике и этике, поэтому древнее противостояние брахманизма и упанишад словно воспроизводится в трудах Раммохана на новой исторической почве. Однако под влиянием ислама и христианства Раммохан настолько усиливает универсальное содержание по сравнению с национальным, что в итоге у него получается другой индуизм в рамках его этнорелигиозной традиции, при этом он не менее элитарен и рафинирован, чем ортодоксальные течения мысли традиционной Индии.

Брахмоисты принимают этот образ, дополняя и развивая его с позиций должного, обрисованного Раммоханом Раем. Так, Дебендронатх Тагор сделал акцент на трансцендентности Бога-Творца, постигаемого не только рациональным размышлением, но и в откровении. Адвайтистское отождествление *Атмана* и *Брахмана* он отверг, считая, что «Шанкарачарья вскружил Индии голову проповедью доктрины монизма — идентичности Бога и человека. В со-



ответствии с его учением и аскеты, и мирские люди равно повторяют его бесчувственную формулу: “Я — Верховное Божество”» [Tagore 1909: 100], равно как и доктрины воплощения (*аватарвада*) и майи (*майявада*). Вместе с единомышленниками Дебендронатх изучил весь комплекс четырёх *самхит* и установил, с одной стороны, преемственность ведийского поклонения Великому Богу в разных формах (Агни, Вайю, Яма и др.), с другой — различия между пантеонами *пуран* и *тантр* и собственно вед. Дебендронатх говорит о «постепенной эволюции наших древних обычаев, законов и религии» и в итоге отказывается от признания безоговорочного авторитета вед. В обрядовой стороне индуизма, сопровождающей жизненный цикл, он считал неприемлемыми компоненты идолопоклонства (особенно разнообразные *пуджи*), но специально осмысливает символическую сторону веры с позиций строгого соответствия этике монотеизма.

Кешобчондро Сен предельно усиливает социальное содержание индуизма: вместе с угнетённым положением женщин и идолопоклонством, которые критиковал Р. Рай, он считает кастовую систему проклятием и средством удержания масс в узах духовной и социальной тирании [Keshub Chunder Sen in England 1938: 287], попранием идеи религиозного братства. Кастовая система произошла, по его мнению, из социально-профессионального деления, лишь впоследствии закреплённого религиозными санкциями [Keshub Chunder Sen in England 1938: 272–273]. Перспективы индуизма Кешобчондро связывает с восстановлением чистой веры в Личного Бога, утраченного духовного братства людей, с социальным служением и разрушением духовного деспотизма и сектантской ограниченности.

Брахмоизм — это образ индуизма для просвещённых интеллектуальных элит. Этот образ парадоксально вернулся к британским ориенталистам (в частности, к Х.Х. Уилсону, с которым Раммохан сотрудничал в деле исследования источников на санскрите [Robertson 2001: 59–60]), которые сверяли с ним результаты своих исследований. Условно брахмоистский образ индуизма можно назвать либеральным, как по общей реформаторской ориентации, так и по самому факту освобождения от брахманского авторитета и догматики. Именно в нём закладывается основа восприятия индуизма как системы, исторически эволюционирующей от древности (ведиче-

ская религия) к современности, и как единой преемственной традиции, знающей свои взлёты и падения, но вполне жизнеспособной. Однако выведение на первый план универсального начала (монотеизм и его философское обоснование — веданта) отодвигает на второй план цивилизационную самобытность [Штитенкрон 1999: 250–255] и многообразие. Поэтому брахмоистский образ индуизма не имеет широкого резонанса в обществе, однако становится мотивационным основанием для социально-реформаторской и культуротворческой деятельности<sup>1</sup>.

Неоиндуистский образ родной религии парадоксально сочетает в себе компоненты брахмоистского образа (монотеизм как основа, акцент на этике, авторитет вед, веданта, признание исторической эволюции) с консервативным уважением к традиции и желанием свести все многообразие наличных представлений и практик в единую *гармоническую* картину. Целью неоиндуизма как течения мысли было гуманистическое обоснование ценностей своей религии и культуры, соответственно акцент был сделан на национальной самобытности, но без отвержения универсализма, обоснованного брахмоистами. Отсюда представление об универсализме индуизма, который оказывается способен не только объять все вероисповедные практики субконтинента, но и быть высшим выражением смыслов других мировых религий — христианства, ислама, буддизма<sup>2</sup>.

Основу предпонимания индуизма для неоиндуистских философов задал Рамакришна, который, подобно брахмоистам, различает истинную веру и установления вместе с ритуалами, но также подчеркивает, что у Единого Бога множество имен, аспектов и форм: «Сущность одна, она только носит разные имена. И все ищут одну и ту же сущность, меняются только климат, темперамент и имя» [Провозвестие 2000: 37]. В его учении о трех стадиях богопознания от идолопоклонства к более тонким формам и, наконец, абсолютно духовной вере сходятся диалектически противоположные трактов-

---

<sup>1</sup> Многие общественные деятели, писатели, учёные так или иначе связаны с «Брахмо Самаджем», в том числе и Свами Вивекананда, отдававший ей должное как организации, которая впервые пробудила в нём стремление анализировать проблемы своей страны.

<sup>2</sup> Показательно в этом смысле название лекции Вивекананды — «Буддизм — высшее осуществление индуизма».

ки Бога, примиряются многочисленные обряды традиционной религиозной практики с антиритуалистскими настроениями «Брахмо Самаджа». В универсализме Рамакришны подчёркивается необходимость следовать путём собственной религии — одним из многих возможных путей, и для бенгальских мыслителей это был индуизм.

Неоиндуистский образ неоднороден, в нём есть две разновидности: одна создана для соотечественников, другая — для презентации индуизма за пределами Индии, буквально для всего мира. Первая в чистом виде представлена у Бонкимчондро Чоттопаддхая в его бенгалоязычных работах «Истинная дхарма» (1887, «Дхормототто»), «Жизнь Кришны» и «Письма об индуизме».

Исходя из универсалистского монотеистического кредо Бонкимчондро говорит, что «корень индусской религии — Единый Бог, Бог во всех вещах, следовательно, наша дхарма в том, чтобы искать блага всех вещей» [Chatterjee 1987: 91]. Этот Бог безличен, но только поклонение личному Богу, наделённому атрибутами, плодотворно, и оно лежит в основе индуизма (как и в основе других религий). Поэтому поклонение тем, кого считают Богом в облике человека, кто являет собой идеал для людей «на первых стадиях религиозного поклонения бесконечному Богу» [Ibid.: 166], вполне допустимо. Лучший пример в этом смысле — Кришна, который объединил Индию силой знания, справедливости и благосостояния народа, и неважно, Бог ли он или часть его, или нет<sup>3</sup> [Ibid.: 167–168]. На более развитых стадиях богопознания приходит осознание того, что Бог во всём, и в нём пребывает весь мир. Благодаря этому любовь к нему подразумевает любовь к себе, к людям, к своей стране и всему миру [Ibid.: 186–187].

Целью индуизма Бонкимчондро называет *мокишу* — освобождение от страдания через подчинение идеалу Бога и достижение идентичной с ним природы; благодаря чему человек станет совершенно счастлив [Chatterjee 1987: 166]. Поэтому дхарма/религия отождествляется у него с человечностью, культурой и счастьем, и индуизм в

---

<sup>3</sup> Заметим, что в брахмоистской версии индуизма Кришна — лишь один из множества богов-«кидолов». Раммохан Рай, воспитанный набожной матерью-вишнуиткой, однажды иронически заметил (по поводу детских забав Кришны): «Уборщик в моём доме не совершает таких поступков. Могу ли я поклоняться Богу, который опускается ниже, чем человек, моющий у меня пол?» [Collet 1962: 113–114].

его многоликости — это истинное средство достижения счастья, касающееся всех сфер жизни людей всего мира. Поэтому индуизм — совершенная религия, всеобъемлющая и «производящая-для-всех-счастье» [Ibid.: 170].

У Бонкимчондро индуизм — этическое вероучение, основанное на любви и преданности между людьми в обществе, формирующее солидарность и характер народа [Chatterjee 1987: 175–183]. Соответственно, самым авторитетным текстом для философа становится «Бхагавадгита», позволяющая объединить монотеизм и народные формы веры.

Образ индуизма у Бонкимчондро — это обращённая к единоверцам и продиктованная патриотическими настроениями попытка доказать, что во всех отношениях «индуизм <...> превосходит все другие религии» и есть «лучшая религия в мире» [Chatterjee 1987: 176].

Свами Вивекананда, развивая многие положения своего учителя Рамакришны и собственные, продолжает создавать образ индуизма для соотечественников и одновременно для всего мира, занимаясь активной просветительской работой в Европе и Америке. И в зависимости от аудитории в образе индуизма акцентируются негативные или позитивные его стороны. Трудно найти в конце XIX в. в Индии более строгого и страстного критика индуистских практик и обычаев (детских браков, гендерного неравенства, брахманской авторитарности и др.), детальной регламентации жизни и кастовой системы (особенно неприкасаемости), чем Вивекананда, *обращающийся к соотечественникам* с призывом возродить страну и развивать духовную, культурную и социальную активность. Однако западной аудитории он с достоинством и гордостью рассказывает о духовных традициях, культурном своеобразии и обычаях Индии. Именно в лекциях и выступлениях на Западе<sup>4</sup> Вивекананда создал «презентационный» образ индуизма, в котором синтезировал идеи брахмоистов и неоиндуистов и выстроил его всеобъемлющую концепцию как учения о подлинной божественной сути человека и достижении свободы. Вкратце оно выглядит так.

---

<sup>4</sup> От выступлений во Всемирном парламенте религий (1893) до курсов лекций «Четыре йоги» и более поздних трудов.

Индуизм принципиально монотеистичен: его целью и сущностью является достижение и лицезрение Бога, заявленные ещё в откровении вед [Vivekananda 1998–2002, I: 3, 11–12]. Так, исток индуизма у Вивекананды связан с самой древней религией Индии — ведийской. Он отождествляет индуизм и религию вед, которая оказалась способна объединять, поглощать и ассимилировать самые разные секты, культы, идеи и формы и тем самым постоянно усиливаться [Ibid.: 6]. Индуизм философ относит к «религиям книги». Сам он чаще всего обращается к упанишадам и «Бхагавадгите» как авторитетным текстам, обосновывающим веру, этику и философию.

В индуизме (как и в других религиях) Вивекананда видит три основных компонента: философию, составляющую её суть, мифологию, иллюстрирующую суть примерами, и ритуал, делающий философию доступной каждому [Vivekananda 1998–2002, VII: 36]. Поэтому веданту он называет философской основой индуизма и фактически отождествляет их, она объемлет все философские школы и вероучения Индии и даже оказывается сутью всех религий мира и основой универсальной религии [Vivekananda 1998–2002, II: 141]. Но, чтобы прийти к философии религии, большинству людей необходимы миф и символ, а также культ. Парадоксальное заявление Вивекананды в Парламенте религии об отсутствии в Индии политеизма сопровождается пространное объяснение, что образ божества позволяет облегчить понимание высоких истин и сути Бога. Религиозный путь в индуизме поэтому представлен как постепенное продвижение людей от первичной стадии «духовного детства» к высоким стадиям познания истины в Боге: «Идолопоклонство в Индии не означает ничего ужасного. Оно не мать всех пороков. Наоборот, это попытка неразвитых умов постичь высшие духовные истины» [Vivekananda 1998–2002, I: 62–63]. Так, Вивекананда гармонизирует дух и внешнюю форму, веру и ритуал, представляя индуизм как бытие и становление, а не доктрины и догмы [Vivekananda 1998–2002, II: 43]. Но, если формы прекращают выражать внутреннюю жизнь, они должны быть сломаны, с этим связана возможность постоянно обновления и развития индуизма в его исторической эволюции.

Социальное содержание индуизма Вивекананда трактует сквозь призму этики: самоотречение и следование долгу, любовь и непричинение вреда, бескорыстие и милосердие сакрализуют социальную

жизнь индусов. Три *марги* — карма, джняна и бхакти — как пути достижения Бога характеризуют индуизм как образ жизни. Особенную значимость в современности приобретает карма как любой труд в миру ради самого труда, а не ради результата.

Образ индуизма для всего мира, созданный Вивеканандой, оказался чрезвычайно привлекателен для мировой аудитории, но также для владеющих английским индийских интеллектуалов, в числе которых были Ауробиндо Гхош, М.К. Ганди, С. Радхакришнан, Дж. Неру и др. Критический анализ Вивекананды, в котором не замалчиваются негативные стороны родной религии (сектантство, нетерпимость, фанатизм, традиционализм и др.), также становится стимулом объективного подхода к своей религии и основой дальнейшего осмысления и интерпретации.

Неоиндуистский образ своей религии — это образ, созданный целенаправленно для современников и будущих поколений, для индийцев и иностранцев, для учёных и тех, кто интересуется индийской культурой. Это ответ на вызов Запада, противопоставляющего христианство индуизму и в миссионерской, и в идеологической плоскости.

В целом оба образа не противостоят, но скорее взаимно дополняют друг друга. Очевидна преемственность между брахмоистским и неоиндуистским образами. Но если первый — это попытка построить идеальную модель индуизма, то второму удаётся показать внутреннее духовное единство, скрытое в зримом многообразии культовых и вероисповедных практик. В обоих образах существенными представляются следующие черты. 1. Индуистская традиция рисуется как непрерывная от древности (веды) до современности, несмотря на исторические повороты, взлёты и падения. 2. Индуизм предстаёт как религия, по-своему обеспечивающая цивилизационное и культурное единство и самобытность Индийского субконтинента, но также имеющая универсальное содержание. 3. Благодаря универсальному содержанию индуизм может претендовать на статус мировой религии наряду с христианством и исламом.

Образ индуизма, созданный в религиозно-философской мысли бенгальского ренессанса, оказался весьма эффективен, так как, во-первых, работал на создание привлекательного образа индийской культуры и мысли, во-вторых, стимулировал религиозно-философскую мысль Индии XX в., в-третьих, содержал опыт кри-

тического анализа индигенных религиозных направлений и опыт создания «идеального типа» своей религии. В этом последнем качестве он проник в ориенталистику. Его восприятие и критика сыгнали немаловажную методологическую роль в изучении религии дхармы и традиционного общества Индии.

### Библиография

Провозвестие Рамакришны / Пер с англ., предисл. Свами Абхедананды. М.: Сиринь Садхана, 2000.

*Скорородова Т.Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения. СПб.: Алетейя, 2008.

*Скорородова Т.Г.* Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 141–151.

*Штутенкрон Г. фон* О природе индуизма. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246–264.

*Chatterjee B.Ch.* Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.

*Collet S.D., Stead F.H.* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D.K. Biswas and R Ch. Ganguli. 3<sup>rd</sup> ed. Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1962.

Keshub Chunder Sen in England. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938.

*Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. SUNY Press, Albany, 1988.

*Naravane V.S.* Modern Indian Thought. N. Y.: Asia, 1964.

*Robertson B.C.* Raja Rammohun Roy. The Father of Modern India. New Delhi: Oxford University Press, 2001.

*Roy R.R.* The English Works. In 4 vols. / Ed. by J.C. Ghose. New Delhi: Cosmo, 1982.

*Roy R.R.* Selected Works. New Delhi: Government of India. Ministry of Information and Broadcasting, 1977.

*Tagore D.* The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co., 1909.

*Vivekananda S.* Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12<sup>th</sup> ed. 9 vols. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.