

**ЯДЖНАВАЛКЬЯ И МАЙТРЕЙИ: НОВАЯ ЖИЗНЬ
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО СЮЖЕТА БРИХАДАРАНЬЯКА-УПАНИШАДЫ
В БЕНГАЛЬСКОЙ МЫСЛИ XIX-XX ВВ.**

**YAJNAVALKYA AND MATREYI: THE NEW LIFE OF THE BRIHADARANYAKA-
UPANISHADA'S ESCHATOLOGICAL STORY IN BENGALI THOUGHT
OF THE XIX-XX CENTURIES.**

Скороходова Татьяна Григорьевна

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

АННОТАЦИЯ

В статье изучается вопрос об особой привлекательности сюжета Брихадараньяка-упанишады о Яджнавалкье и Майтрейи для бенгальских мыслителей Нового времени. На основе герменевтического исследования текстов мыслителей от Раммохана Рая до Амартьи Сена автор описывает множество смыслов, открытых в истории, рассказанной в ранних Упанишадах. В источниках обозначено два общих направления интерпретации сюжета – религиозно-философский и социокультурный. Наряду с традиционными онтологическим и эсхатологическим смыслами в мысли Нового времени раскрыты социальный, этический, аксиологический, экзистенциально-гуманистический и даже экономический смыслы. Главная причина востребованности и привлекательности сюжета о Яджнавалкье и Майтрейи, по мысли автора, заключена в «осевом» характере мысли ранних Упанишад, которая стала серьезной духовной опорой для мыслителей Бенгалии. Другая причина скрыта в трансформации интеллектуального контекста, в котором существовал

ABSTRACT

A question on special attractiveness of Brihadaranyaka-upanishada's plot on Yajnavalkya and Maitreyi for the Modern Bengal thinkers is analyzed in the article. Based on hermeneutical research of texts by the thinkers from Rammohun Roy to Amartya Sen, the author describes a number of meanings discovered in the early Upanishadic story. There are two general trends of the plot interpretation in the sources: religious-philosophical and social-cultural. Along with traditional ontological and eschatological meanings, the social, ethical, axiological, existential-humanistic and even economical ones were highlighted in Modern thought. The main cause of demand and attractiveness of the Yajnavalkya and Maitreyi plot the author sees in 'Axial Age' character of the early Upanishadic thought, which had become a solid spiritual foundation for Bengal thinkers. The second cause is in the Modern transformation of intellectual context where traditional text and plot existed. The ancient sacred text had found a new life as existentially and socially significant both for being of human and a life of society. The plot had been filled by universal

традиционный текст и сюжет, в Новое время. Древний сюжет обрёл новую жизнь как экзистенциально и социально значимый как для бытия человека, так и для жизни общества. Сюжет был наполнен универсальным гуманистическим содержанием, а также стал рациональным основанием для решения проблем развития традиционного общества в новых условиях.

Ключевые слова и фразы: Индийская мысль Нового времени, Бенгальское Возрождение, Осевое время, эсхатология, смыслы, религиозная философия, социальная философия.

Для цитирования: Скороходова Т.Г. Яджнавалкья и Майтрейи: новая жизнь эсхатологического сюжета Брихадараньяка-упанишады в бенгальской мысли XIX–XX вв. Современные востоковедческие исследования. 2020; 2(4): 34–51

СЮЖЕТ

Осмысление конечной судьбы человека в её соотнесённости с Абсолютом – индивидуальной эсхатологии – со времён древних Упанишад (VIII–II вв. до н. э.) было значимой темой индийской религиозной мысли. Нетрудно заметить, что эта тема и связанные с ней сюжеты появляются и развиваются в период, описанный Карлом Ясперсом как «Осевое время» (Axenzeit), – духовный процесс, который шёл между 800 и 200 гг. до н. э. в большинстве цивилизаций и означал «самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился по сей день» [Ясперс, 1994, С. 32]. Именно «осевые» ранние Упанишады в силу своей древности и авторитетности как «завершения Вед» (веданты) служили источником вдохновения для религиозных философов и, по словам С. Радхакришнана, «каждое возрождение идеализма в Индии находит в учении

humanistic content and also became a rational ground for solving the problems of the development of traditional society in the new conditions.

Keywords and phrases: Modern Indian thought, the Bengal Renaissance, Axenzeit, eschatology, meanings, religious philosophy, social philosophy.

For citation: Skorokhodova T.G. Yajnavalkya and Maitreyi: New Life of the Brihadaranyaka-upanishada's Eschatological Story in Bengali Thought of XIX–XX centuries. Modern oriental studies. 2020; 2(4): 34–51

Упанишад источник своего происхождения» [Радхакришнан, 1993, Т. 1, С. 113]. Именно в них воплотилось рождённое Осевым временем новое качество культуры: «Человек осознаёт бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познаёт абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентального мира» [Ясперс, 1994, С. 33].

Неудивительно, что тексты, идеи и сюжеты ранних тринадцати Упанишад оказались востребованы в новый период развития индийской мысли XIX–XX вв., когда вопрос о месте человека в мире и смысле его бытия, о ценности его земной жизни и её духовном содержании был поставлен в связи с размышлениями об упадке, в котором оказалась Индия в колониальный

период на фоне динамично развивающегося Запада. При этом в религиозном содержании текстов мыслители Нового времени находили прежде неведомые смыслы, выходявшие на различные сферы и измерения человеческого бытия в мире и служившие не только обновлению философской мысли, но и обоснованию социальных изменений в традиционном обществе, вошедшем в стадию модернизационных трансформаций.

Особенно преуспели в деле толкования ранних Упанишад мыслители Бенгальского Возрождения XIX – 1 трети XX вв. – национально-культурного ренессанса, связанного с поиском путей в современность и созданием интеллектуальных и социальных основ для развития Индии [См., напр.: Dasgupta, 2010; Dasgupta, 2012; Скороходова 2008]]. Начиная с Раммохана Рая (1772–1833), который перевёл ряд упанишад на английский и дал им новую адогматическую интерпретацию и завершая философией Рабиндраната Тагора (см., напр.: [Singh, 1974, С. 17–65]), в идеях и сюжетах упанишад бенгальские интеллектуалы снова и снова обнаруживают актуальные для современности смыслы.

Среди сюжетов, востребованных интеллектуалами, с редкостным постоянством в их текстах присутствует сюжет Брихадараньяка-упанишад (II.4 и IV.5) о беседе легендарного мудреца Яджнавалкья с его супругой Майтрейи. Собираясь вступить в жизненную стадию отшельничества – ванапрастха (vānaprastha), домохозяин (grīhāstha) Яджнавалкья собирается разделить имущество между двумя своими жёнами – Майтрейи, «которая была способна беседовать о Брахмане», и Катьяйни, наделённой

«лишь знанием, свойственным женщинам» [Упанишад, 1992, С. 129]. И Майтрейи задаёт ему вопрос: «Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной?» [Упанишад, 1992, С. 88]. Яджнавалкья отвечает отрицательно, супруга просит его поведать ей о бессмертии, и он излагает учение об Атмане.

Суть индивидуальной эсхатологии по учению Яджнавалкья – посмертное слияние сознания с Абсолютом (Атманом), единение, достижение тождества индивидуального с бесконечной сущностью. В сюжете эсхатологическом – о конечной судьбе человека, и мистическом – о единении с Богом, на первый взгляд, обозначены исключительно духовные и религиозно-философские смыслы. Однако бенгальские мыслители – философы, социальные реформаторы, учёные, деятели культуры объясняют этот сюжет настолько разнообразно, словно соревнуются в открытии разных, и совсем не обязательно религиозных смыслов, в представлении его как неисчерпаемого по содержанию.

Почему именно эсхатологический сюжет оказался столь востребованным и привлекательным по возможностям интерпретации для ведущих умов Нового времени? Ответить на поставленный вопрос предполагается в приведённом ниже исследовании, через рассмотрение всего спектра открытых в сюжете смыслов.

...О ДОСТОИНСТВЕ И ПРАВАХ ЖЕНЩИН

Впервые фигуры Яджнавалкья и Майтрейи появились в работах реформатора и философа Раммохана Рая. С одной стороны, он ссылался на законы Яджнавалкья (Яджнавалкья-смити) как

бесспорно авторитетный текст, в котором есть подтверждение тем правам женщин, которые попораны в индуистской общине – право на имущество семьи после смерти мужа и/или отца [Roy, 1982, Т. II, С. 376, 381], и право вдовы на жизнь [Roy, 1982, Т. II, С. 345]. С другой стороны, сам сюжет появляется в 9 разделе «Второй беседы Защитника и Противника сожжения вдов заживо» (1819), где Раммохан опровергает традиционные патриархальные представления о женщинах, приводимые в поддержку обычаев сати и лежащие в основе несправедливого положения женщины в общине. И первое представление – приписывание им мужчинами более низкого качества разума (understanding) [Roy, 1982, Т. II, С. 360]. Раммохан спрашивает: «...Предоставляли ли вы им надлежащие возможности для проявления их способностей? Как тогда вы можете обвинять их в недостатке разума? ...Поскольку вы держите женщин вообще вне образования и знаний, то, следовательно, вы не можете по справедливости судить об их «более низких качествах» [Roy, 1982, Т. II, С. 360–361]. И затем реформатор приводит в пример выдающихся и учёных женщин, упомянутых в древних текстах. Из них Майтрейи оказывается самой яркой фигурой: «...В Брихадараньяка-упанишаде Яджурведы ясно указано, что Яджнавалкья сообщил божественное знание самой сложной природы своей жене Майтрейи, которая была способна воспринять и полностью постичь его! (курсив мой. – Т.С.)» [Roy, 1982, Т. II, С. 361].

Сюжет дан здесь для обоснования современной идеи гендерного равенства со ссылкой на традиционный авторитетный текст, то есть инструментально, практически иллюстративно,

а само содержание беседы Раммохан не рассматривает, преследуя трактате социально-реформаторские цели. Однако сам контекст – гендерные проблемы – актуализирует прежде не востребуемые смыслы: женщина способна воспринимать сложнейшее знание наравне со всеми другими собеседниками Яджнавалкьи в Брихадараньяке, в основном мужчинами (исключение – Гарги Вачакнави), и мужчина с готовностью обучил Майтрейи высшим истинам. На фоне этого примера состояние женщин в общине смотрелось как глубокий упадок и забвение древнего – и более совершенного – отношения к женщине.

После Раммохана Рая социальное, а точнее гендерное измерение сюжета оказалось весьма востребовано в социально-реформаторской мысли Бенгалии наряду с другими подобными примерами из священных текстов и классической литературы. Пример способной к постижению сложнейших теологических вопросов Майтрейи едва ли не чаще всех других выдвигается как контраргумент против традиционных предписаний и утверждений о женщинах.

В эссе «Природа женского образования» (1842) учёный, общественный деятель и христианский теолог Кришномохан Банерджи (1813–1885) говорит о женщине-математике Лилавати – дочери астронома Удаянчарьи, и о Майтрейи – примерах, доказывающих отсутствие запрета на женское образование, включающее и тайны эзотерической философии, хотя и понимает, что эти женщины могли быть и счастливыми исключениями среди большинства неграмотных женщин своего времени [Banerjea, 1848, С. 17–18].

«Перенеситесь в своём воображении на сотни лет тому назад, и вы найдёте в ранних текстах и практике нашей великой нации настойчивые протесты против этих вредных обычаев, которые мы пытаемся искоренить, и принципы в поддержку реформ, которые необходимы», – призывает лидер Брахмо Самаджа Кешобчондро Сен (1838–1884) и приводит в пример «священный и впечатляющий диалог» о бессмертии из Брихадараньяки [Sen, 1904, С. 89]. Майтрейи, Гарги и другие знаменитые женщины Упанишад играли выдающуюся роль в религиозных и философских исканиях и дискуссиях и углублённо изучали теологию [Sen, 1904, С. 90].

Реформаторское отношение к «женскому вопросу» разделял и философ-неоведант, общественный деятель Свами Вивекананда (1863–1902). В одном из диалогов на замечание ученика о женщинах как инструменте майи, созданном для сокрытия знания и отвлечения мужчин от истинных целей философ решительно возражает: «В каких священных текстах вы нашли заявление, что женщины неспособны к познанию и преданности? В период упадка, когда жрецы сделали для других каст невозможным изучение Вед, они и лишили прав и женщин. Тогда как в эпохе Ведийской, или эпохе Упанишад вы найдёте Майтрейи, Гарги и других почтенных женщин, сохраняемых в памяти наравне с риши – благодаря их способности обсуждать природу Брахмана» [Vivekananda, 1998–2002, Т. VII, С. 214–215].

Диалог Майтрейи и Яджнавалкьи приводится как выдающийся факт социальной жизни и в «Истории цивилизации в Древней Индии,

основанной на санскритских источниках», созданной историком и экономистом Ромешчондро Дотто (1848–1909), который отсылает к брахманистской литературе, свидетельствующей о высоком уважении к женщине в древности. «Майтрейи – мудрая, достигшая совершенства учёная госпожа, – получила и постигла эту великую истину и ценила её больше, чем все богатства мира» [Dutt, 1893, С. 169]. Ниже, в главе «Религиозные доктрины Упанишад» Р. Дотто поясняет, что «урок, данный Яджнавалкьей Майтрейи – это основополагающая идея философии Упанишад: идея универсальности души, не совпадающая с монотеизмом, который признаёт отличие Бога-творца от сотворённых им существ». Монотеизм индусской религии, восходящий к этим решениям, «признаёт Бога как Универсальное Существо, и все вещи, произошедшие из него – все есть часть его, снова сольются с ним и не имеют отдельного существования» [Dutt. 1893, С. 191]. Здесь в контексте истории и культуры подчёркивается специфика религиозности и философии Индии – монотеизм как почитание Единого Сущего – истока мира, но не Творца его.

Гендерно-социальные смыслы открыты в сюжете не целенаправленно, а в размышлениях о проблемах общественного порядка, в котором достоинство и права женщин попорчены, что свидетельствует об общем упадке морали и социальности. Иллюстративный характер обращения к сюжету вывел личность Майтрейи на первый план, сделав её символом высокого статуса женщин и – укором современным индуистам-ортодоксам, держащимся за «священные» нормы.

...О КОНЕЧНОЙ СУДЬБЕ ЧЕЛОВЕКА

Однако после Раммохана Рая сюжет о Яджнавалкье и Майтрейи интерпретируется и как эсхатологический, в религиозно-философском ключе. В этой ситуации основная интенция мыслителей – актуализация духовного содержания поучения Яджнавалкьи.

Упанишады были источником вдохновения для Дебендронатха Тагора (1817–1905) – религиозного реформатора, главы основанного Раммоханом Раем в 1828 г. «Брахмо Самаджа» («Общество [поклонения] Брахмо», т. е. единому Богу). Свои проповеди на богослужениях в Самадже он часто строил на изречениях ранних Упанишад, часто обращаясь к Брихадараньяке (II.14.1; III.8.10; IV.3.1–7) (См. напр.: [Tagore, 1909, С. 159–162, 162–164, 165–168, 170–171]). В проповеди «Наша надежда на бессмертие» Д. Тагор взял за основу вопрос Майтрейи: «Как могу я удовольствоваться тем, что не может сделать меня бессмертным?» [Tagore, 1909, С. 172]. Сюжет здесь рассматривается как эсхатологический – о конечной судьбе человека и цели его жизни.

Собственно координаты эсхатологической мысли в XIX в. были заданы в религиозно-философских трудах Раммохана Рая, который говорил о стремлении всех людей к вечному блаженству (eternal bliss) и доступности его всем независимо от социального статуса. Обретение спасения Раммохан, исходя из Упанишад и Веданты, связал с познанием и почитанием единого Бога [Упанишады, 1992, С. 61] через следование Его моральным заповедям, добродетельную жизнь, веру и знание о Нём. Вертикаль «Бог – человек» в трудах Раммохана опре-

деляет направление мышления о смерти, посмертной судьбе и бессмертии человека, однако эсхатологические смыслы не открываются без размышлений о жизни, в которой человек связан с миром многообразными узами, т. е. о «горизонтальном» измерении его жизни.

Толкование сюжета о Яджнавалкье и Майтрейи у Дебендронатха Тагора вписано в контекст его эсхатологических представлений. Жизнь человека в мире он трактовал как воплощение замысла Бога – раскрыться в человеческой душе через любовь, знание, красоту, благочестие и добро [Tagore, 1909, С. 172]. Однако если в земной жизни Бог являет себя человеку в кратковременном созерцании, то в посмертии его ждёт перспектива «бесконечного наслаждения Богом» созерцания его лицом к лицу, единения [Tagore, 1909, С. 172–173]. В этом смысле жизнь земная и бессмертие соотносятся как путь и цель пути, а смерть – решающий шаг к спасению. Проблема заключается в том, что человек наделён свободой, и от него самого зависит, выберет ли он путь Бога и добродетели, или путь своеволия и мирских удовольствий. По мысли Д. Тагора, только выбор пути Бога – «прибежища во Всемогущем» – «ведёт к россыпям несчетных сокровищ – самоуважению, святости и свободе» [Tagore, 1909, С. 176]. Это не только путь в вечность, к бессмертию, но и свобода для земной жизни.

Вопрос, мучивший Майтрейи, для Дебендронатха вопрос универсальный – во все времена его задаёт себе каждый человек. «Когда высокая цель жизни озаряет ум, и нам открывается, насколько мы далеки от её осуществления, мы чувствуем в себе пустоту, которую не в состоянии

заполнить мир со всеми его радостями, и как глубоко внутреннее чувство беспокойства, которое не избудут все богатства мира» [Tagore, 1909, С. 175]. В этом вопросе коренятся поиски Бога, желание хранить чистоту и целомудрие и принести в жертву грешные помыслы и склонности. Ответом на него Дебендронатх считает полагание высокой цели верности Богу и соответствующую, неуклонную направленность жизни к Нему – и это единственная цель жизни и спасения. Об этом и говорит Яджнавалкья; «Вечность и истину невозможно обрести с помощью вещей преходящих и нереальных», – поясняет его слова мыслитель [Tagore, 1909, С. 174].

Смысл сюжета и ответа мудреца Дебендронатх выводит от противного. Материальное богатство, всё мирское и преходящее указывает на свою противоположность – духовное богатство и вечность, должную цель жизни и спасения. «Бог – ваша единственная цель, – Он, который есть Экамевадвйтиам – Один без другого. Служите миру так, как вы можете (курсив мой. – Т.С.), но пусть Бог будет для вас превыше всего; без Него все богатства мира не могут нас удовлетворить» [Tagore, 1909, С. 175], – здесь актуализируются эсхатологические измерения индивидуальной жизни: традиционная непривязанность к богатству и преодоление стремления к мирским удовольствиям в отношениях с миром дополняется у Дебендронатха мыслью о счастье и радости, которыми Бог наделяет человека на земле и которые ждут его в небесном мире. Подлинное богатство и счастье мыслитель видит в наслаждении «святой радостью его присутствия», в движении по пути спасения [Tagore, 1909, С. 175], т. к. на земле человеку доступна лишь кратковременная радость созерцания Бога.

Показательно, что изложенное Яджнавалкьей учение об исчезновении индивидуального сознания в Атмане Дебендронатх обходит вниманием, т. к. сам отверг тождество атмана и Брахмана, растворение души в Брахмане и утрату личного сознания (см.: [Tagore, 1909, С. 78, 85, 99–100]. Душа для него заведомо бессмертна и в ином мире не утрачивает сознания, но тем более высокие обязанности налагаются на человека в земной жизни, если он устремлён к бессмертию. Интерпретация Дебендронатха Тагора даёт ответ о высоком смысле человеческой жизни, о счастье, которое приносит сосредоточенность на Боге и добродетель.

СВАМИ ВИВЕКАНАНДА:

РАЗВЁРНУТАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЮЖЕТА

В конце XIX в. к сюжету обратился Свами Вивекананда в выступлении «Яджнавалкья и Майтрейи». Особенность его толкования в том, что он объясняет аудитории смысл всей брахманы (II.4). каждого из её содержательных разделов. Для него это прежде всего онтологический сюжет, указывающий на единственное подлинное бытие – Единого бесконечного Сущего (Атман), и отношение к нему вселенной и человека. При этом философ интерпретирует сюжет в этическом ключе, превращая его в основание понимания добра и зла, а также любви.

«Мы говорим: “В самом деле плох тот день, когда мы не слышим имени Господа, а пасмурный день вообще не плох”» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 416], – с этой фразы, на первый взгляд не связанной с темой, Вивекананда начинает выступление, но она задаёт общий тон интерпретации: во всём, что есть в мире, он призывает видеть Атман, т. е. Бога, единого Сущего.

В оригинале Майтрейи говорит Яджнавалкье фразу: «Что я буду делать с тем, от чего [всё равно] не стану бессмертной?» [Упанишады, 1992, С. 88]. Вивекананда передаёт её реплику несколько иначе: «Что мне делать, чтобы обрести то, что сделает меня бессмертной?» [Vivekananda, 1998–2002, т. II. с. 416]. Просьбу поведать знание о бессмертии он обращает в просьбу о пути к обретению бессмертия, т. е. о самом пути постижения истинного знания. Поэтому поучение Яджнавалкьи становится у Вивекананды изложением «любопытной философии». Рассуждение о том, что все блага мира, люди, существа и состояния (брахманство, кшатра) и др. дороги не ради них самих, но только ради Атмана (II.4.5) – единственного предмета размышления – философ считает последовательным объяснением сути любви в мире. Термин «Атман» он почти сразу заменяет английским Self (Я, самости), и отвергает современную трактовку «Я» философами как единственной мотивирующей силы в мире, а любви – как эгоизма в самом низком смысле слова любви к другому из любви к себе. Индивидуальное Я человека для Вивекананды – «не что иное, как тень того настоящего (the real), Я, которое скрыто» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 417], – т. е. вселенная, то, что можно назвать Самостью (Self-ness). И эгоизм, и любовь к другому человеку, которые могут внешне представляться неправильными и даже дурными (evil), есть лишь малые проявления большой любви к Я – Самости, т. е. высшего Сущего. По мнению Вивекананды, любя другого, человек любит Атман/ Self, даже не зная об этом; а сознательная любовь к высшему Я во всём – это любовь свободная, делающая человека святым;

то есть Яджнавалкья в первую очередь объясняет, «что он подразумевает под любовью» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 417]. Истинная (совершенная) любовь, по мысли философа, отличается тем, что приносит блаженство: это идеал и избавление от печали и страдания, которые человеку доставляет любовь без осознания тождества мира и всех его объектов с Я/Сущим. А несовершенная любовь коренится в склонности людей отличать вещи, отделять их от той целостности, которую представляет собой мир и скрытая за ним сущность (Атман). «Я пытаюсь любить жену, но как только эта женщина воспринята как обособленная, она отделяется от Атмана, и моя любовь оказывается не вечной и завершается печально. Но сто́ит мне увидеть эту женщину как Атман, то любовь становится совершенной, и никогда не будет страданием» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 418].

Путь достижения этой любви-идеала лежит через знание об Атмане – Вивекананда пересказывает учение Яджнавалкьи о тождестве всех объектов Атману, благодаря познанию которого познаётся всё ((II.4.6–12). «Как кусочек соли, брошенный в морскую воду, исчезает, и мы не можем вернуть его, так же, Майтрейи, есть этот Универсальный Сущий (Universal Being), вечно бесконечный; всё знание пребывает в Нём. Вся вселенная возникает из Него и снова в Него возвращается. Нет более ни знания, ни умирания, ни смерти», – так вполне вольно¹ передаёт Вивекананда 12 стих раздела

¹ Ср. в переводе А. Я. Сыркина с санскрита: «Подобно тому как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его [снова]..., так же, о [Майтрейи], эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания сущность, возникнув из этих элементов, исчезает в них. Нет после смерти сознания» [Упанишады, 1992, С. 89–90].

[Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 418–419]. Итог познания Атмана – это обретение идеи происхождения всего из Него и возвращение к Нему, единение с Ним. «Мы есть Универсальность (the Universal)» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 419], – заключает Вивекананда. Интерпретация обосновывает адвайтистское тождество индивидуальной души (атмана) и Абсолюта (Брахмана), которое он представляет в своей философии как высшую стадию развития даршаны веданты (две первые – двайта и вишишта-адвайта веданта) и одновременно высшей точкой развития религиозного сознания Индии (и не только её – всего человечества). Между тем в поучении Яджнавалкьи на первом плане не столько тождество атмана и души, сколько исчезновение индивидуального сознания человека после смерти, и искомое бессмертие обретается ценой утраты субъектности при растворении в Атмане.

Героиню сюжета смутило утверждение об исчезновении сознания в посмертной судьбе человека (II.4.13); Вивекананда трактует её смущение и даже испуг (fright) как следствие присущего всем людям страха перед утратой индивидуальности. Он даже добавляет фразы Майтрейи как цитату прямой речи; она у него говорит, что не может понять, как это «не будет больше никаких богов» и «некого узнавать, некого любить некого ненавидеть» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 419]. Но причин для страха нет, поскольку для Вивекананды утрата индивидуальности отдельным человеком есть обретение «подлинной индивидуальности», т. е. Единого Бесконечного Сущего. Отсюда оригинальное в классическом сюжете исчезновение двойственности (субъекта – объекта) перетол-

ковывается философом как тождество цели познания и средств познания (Атмана) и шире – бытия и познания (классическое сат и чит): «Какими средствами можем мы познать Его? Никакими. Поскольку он и есть эти средства» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 419]. В этом тождестве нет более разделения разнообразных частей, разнообразие воспринимается только на низшем уровне – в начале пути познания, пока не исчезла иллюзорность восприятия. Стоит узнать об Атмане, как всё, что есть проявленного в мире, становится его манифестациями.

Следующая за сюжетом пятая брахмана во 2 главе Брихадараньяки (т. наз. «учение мёда» о взаимосвязи микрокосма и макрокосма в Атмане, см. [Упанишады, 1992, С. 90–93, 56, 183–184]) в интерпретации Вивекананды содержательно привязана к учению Яджнавалкьи – об этом разделе он говорит как об аргументации, демонстрирующей, «как познать То, через которое всё знание становится возможным» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 420]. Здесь философ обосновывает этический характер Брахмана/Атмана, принципиально благоую его природу, которая познаётся через многообразие и связь всего сущего в мире.

Героиню сюжета смутило утверждение об исчезновении сознания в посмертной судьбе человека (II.4.13); Вивекананда трактует её смущение и даже испуг (fright) как следствие присущего всем людям страха перед утратой индивидуальности. Он даже добавляет фразы Майтрейи как цитату прямой речи; она у него говорит, что не может понять, как это «не будет больше никаких богов» и «некого узнавать,

некого любить некого ненавидеть» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 419]. Но причин для страха нет, поскольку для Вивекананды утрата индивидуальности отдельным человеком есть обретение «подлинной индивидуальности», т. е. Единого Бесконечного Сущего. Отсюда оригинальное в классическом сюжете исчезновение двойственности (субъекта – объекта) перетолковывается философом как тождество цели познания и средств познания (Атмана) и шире – бытия и познания (классическое сат и чит): «Какими средствами можем мы познать Его? Никакими. Поскольку он и есть эти средства» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 419]. В этом тождестве нет более разделения разнообразных частей, разнообразие воспринимается только на низшем уровне – в начале пути познания, пока не исчезла иллюзорность восприятия. Стоит узнать об Атмане, как всё, что есть проявленного в мире, становится его манифестациями.

Следующая за сюжетом пятая брахмана во 2 главе Брихадараньяки (т. наз. «учение мёда» о взаимосвязи микрокосма и макрокосма в Атмане, см. [Упанишады, 1992, С. 90–93, 56, 183–184]) в интерпретации Вивекананды содер­жательно привязана к учению Яджнавалкьи – об этом разделе он говорит как об аргументации, демонстрирующей, «как познать То, через которое всё знание становится возможным» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 420]. Здесь философ обосновывает этический характер Брахмана/Атмана, принципиально благоую его природу, которая познаётся через многообразие и связь всего сущего в мире.

«Эта земля – сладость (sweet) для всех существ и все существа – сладость для этой земли, они все помогают друг другу (курсив мой. – Т. С.). И вся эта сладость есть Атман, тот лучезарный бессмертный Единый, пребывающий внутри этой земли»², – так с добавлением фразы о взаимной помощи Вивекананда передаёт 1 шлоку 5 брахманы [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 421, 422]. «Сладость» Атмана он понимает как любовь и счастье в каждом существе человеческом и каждом ином проявлении – телесном и духовном. Стоит только постичь эту истину, меняется вся жизнь человека – уходят предрассудки и суеверия, вера во множество богов, и «тщетные разделения» мира на множество противостоящих и враждующих субъектов.

При этом Вивекананда разграничивает благо, которое пронизывает мир как сущность, и добро и зло, существующие в мире людей, не знающих о его истинной сущности. Этическая теория философа строится на идее стадийности проявления благой сущности в мире от самого низшего отражения Его до высшего состояния, где исчезают все различия. «Нет никаких двоих богов. Когда Он менее проявлен, это называется тьмой, злом, а когда Он более проявлен, то названо светом. Это – всё. Добро и зло – только вопрос степени: более или менее проявленной» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 420]. Адвайтистское предпочтение единения

² Ср. в переводе А. Я. Сыркина с санскрита: «Эта земля – мёд для всех существ, все существа – мёд для этой земли. И этот блистающий, бессмертный пуруша, который в этой земле, и этот относящийся к телу блистающий, бессмертный пуруша, который [существует как] тело, – он и есть этот Атман. Это – бессмертный, это – Брахман, это – всё.» [Упанишады, 1992, С. 90]. Далее аналогичным образом описана взаимосвязь иных компонентов макрокосма и атмана.

всего и вся в Атмане, который один есть Реальность, «вершина», «центр», «Наилучший» (the Best), – доминирует в решении этической темы Вивеканандой; о Нём можно сказать лишь апофатически – «он ни зол, ни добр», т. к. эти характеристики существуют в мире множественности, иллюзий, где возможны все виды противопоставлений, тогда как Наилучшее может быть только единым. Дихотомия добра и зла имеет, по сути, гносеологическое и социальное происхождение: незнание благой природы Реальности, скрытой за всеми явлениями мира, – первая причина её существования, вторая – усвоение с детства предрассудка о различении добра и зла, которые просто «не существуют». «Добро и зло – это разнообразные формы суеверий, – говорит Вивекананда. – Они пропитали все виды дуалистических заблуждений и все виды идей, и эти слова проникли в сердца людей, наполняя ужасом мужчин и женщин и пребывая здесь словно ужасные тираны. Они заставляют нас делаться тиграми. Вся ненависть, с которой мы ненавидим других, вызвана этими глупейшими идеями, которые мы усвоили с детства – добром и злом. Наше суждение о человечестве становится всецело ложным; мы превращаем эту прекрасную землю в ад. Но как только мы можем отбросить [понятия] добра и зла, она становится небесами» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 421]. И потому через открытие единого, наилучшего во всём, во всех явлениях, действиях и событиях – от самых низменных до самых высоких – человек уже в этом мире обретает блаженство, которое тождественно бессмертному, а вместе с ним – любовь и счастье. Схватывание этого всеобщего единства, его осознание во всех проявленных формах вселенной,

по Вивекананде, есть суть того, «что Яджнавалкья пытался объяснить Майтрейи» [Vivekananda, 1998–2002, Т. II. С. 422].

Находясь в пространстве религиозно-философской мысли, Вивекананда в истолковании этики ограничивается констатацией иллюзорности и, соответственно, относительности добра и зла в мире. И решение связанных с ними проблем человеческого бытия он, опираясь на авторитет Яджнавалкьи, видит в индивидуальном познавательном усилии – размышлении, духовном прозрении и трансформации жизни благодаря обретению любви, счастья и блага в Едином. Здесь он вполне традиционен, и в отличие от других своих многочисленных выступлений, не касается социального зла, которое никоим образом и никогда не оправдывает. Напротив, его социальные тексты полны призывов бороться с социальными пороками, а отнюдь не видеть в них явление Единого и его благой природы. Однако самое «вчитывание» представлений о любви в её универсальном (к миру и всему, что есть в нём) и индивидуальном измерениях, и о счастье серьёзно трансформирует этическое измерение сюжета: в оригинале самое упоминание этих терминов отсутствует, в т. ч. и в «учении мёда» (II.5), где описана «взаимосвязь космических и индивидуальных феноменов, осуществляемая в высшем начале – Атмане» [Сыркин, 1992, С. 56]. Появление таких терминов в интерпретации сюжета описывает, по сути, содержание этих связей – универсальную любовь Единого и всех сущих человеческих индивидов, а также счастье как духовное состояние, достигаемое в познании истины и единении с Богом. И действительно, эта мысль подтверждена

у Вивекананды во «Вдохновенных беседах» с учениками (26 июля 1895): «Любите всё сущее только через Я (Self) и ради него», – говорит он и ссылается на объяснение Яджнавалкьи, данное Майтрейи, о том, что всё познаётся через Атмана, и знающий его, знает его и как закон для себя [Vivekananda, 1998–2002, Т. VII. С. 69].

СЮЖЕТ ОБ ИСТИНЕ И ЦЕННОСТЯХ

Религиозно-философское содержание сюжета о беседе мудреца с женой значимо и для другого неоведантиста Бенгалии – Ауробиндо Гхоша (1872–1850), который обращается к нему инструментально, для подкрепления своего знания. Разъясняя содержание категории чит (сознание) с опорой на собственный йогический опыт, он определяет его как «внутреннюю силу, присущую самому существу» (Атману, Пуруше), как «реальность, внутренне присущую бытию» [Письма, 2005, С. 223] и говорит о разных планах сознания. Здесь ему помогает речение Яджнавалкьи «Нет после смерти сознания», смутившее Майтрейи. По мысли Ауробиндо, мудрец говорит «лишь о том сознании, которое известно человеку. Состояние Брахмана – это состояние в высшей степени сознательное, самосознающее, высшее бытие (svayamprakāśa), Сат–Чит–Ананда, Бытие–Сознание–Блаженство [Письма, 2005, С. 224]. И это состояние никоим образом не означает отсутствия бытия или сознания. «Это значит, что оно пребывает за пределами наивысшего духовного субстрата космического бытия и сознания («основание наверху» как гласит блестящий парадокс «Ригведы»)» [Письма, 2005, С. 224]. Более того, это состояние сознания видят не только индийские мудрецы – это то же са-

мое Ничто, в котором есть всё, постигнутое, как китайское Дао и буддийская Шунья.

Другой контекст, в котором Ауробиндо обращается к этому сюжету, – постижение подлинного смысла любви и толкование этических вопросов, в частности, альтруизма. Философ разделяет представление Вивекананды о том, что этика веданты учит различению очевидного/кажущегося (apparent) и подлинного (real) человека; в первом сосуществует множество компонентов, в т. ч. противоположных, и описываемых категориями добра и зла; во втором всё это оказывается иллюзорным и исчезает. «Отсюда следует, что даже высшая любовь и альтруизм ограничены Я (the Self, т. е. Атман. – Т.С.). Альтруизм – это не принесение себя в жертву другим, но принесение в жертву нашего ложного (false) я – нашему истинному Я, которое, если мы не йогины, мы лучше всего можем узреть в других» [Aurobindo, 2003, С. 150–151]. Однако взаимодействие с другими, отличными от нашей самости, представляется Ауробиндо временным, преходящим и по природе, и по результатам, и не вызывает такого постоянного чувства, которым является любовь («возможно, мы не можем любить то, что не есть наше Я (ourselves)» [Aurobindo, 2003, С. 150–151]). В другом месте он говорит об эгоистической любви, исходящей из страстей индивидуального я [Aurobindo, 2003, С. 107]. Здесь именно Яджнавалкья раскрывает, по мнению Ауробиндо, смысл любви – «Не ради жены, но ради я (Self) жена дорога нам» [Aurobindo, 2003, С. 151; Aurobindo, 1999, С. 107], и поясняет, что в высоком смысле внутреннее значение индивидуальной любви – в том, что она не эгоистична, но божественна, и необходимо понять, что

эмоциональные, эстетические, интеллектуальные, духовные и любые другие состояния, принимаемые за любовь – это всего лишь внешние формы/оболочки, за которыми скрыта подлинная любовь к истинному Я (Атману), блаженство чувства Союза с ним, слияние с Единым [Aurobindo, 2003, С. 151]. «Всё единство между живыми созданиями в сущности своей есть самообретение (self-finding), слияние с тем, от кого мы были отделены, открытие одного я в других», – заключает философ [Aurobindo, 1999, С. 107].

Итак, самое тождество с Божественным Я оказывается целью и сутью этического учения – Ауробиндо считает, что возвышенная концепция Добра требуется до тех пор, пока подлинное Я смешивается с облекающими его формами; открытие первого делает излишней потребность в добре и искушения зла. Путь этики, по мысли философа, представляет собой восхождение к высшей цели слияния с Высшим сознанием, нахождение божественного в себе, его проявление. Не отрицая важности каждого переживания, он резюмирует: «эмоциональное удовольствие является более высоким, нежели материальное, интеллектуальное выше, чем эстетическое, этическое – выше интеллектуального, духовное – этического. Это – целостная истина и целостная философия этики, всё остальное есть практическое урегулирование и равновесие сил, экономящих энергию ради целей общественной стабильности или некоторых других важных, но непостоянных целей» [Aurobindo, 2003, С. 107]. Отсюда и путь духовного развития, эволюции человека становится у Ауробиндо тождествен этическому развитию, и религиозное безусловно имеет приоритет над мирским существованием.

Так усилиями философов-неоведантистов Бенгалии сюжет о Яджнавалкье и Майтрейи из онтологического и отчасти гносеологического превращён в этический, которым изначально он не был.

Рабиндранат Тагор (1861–1941) также неоднократно обращался к сюжету Брихадараньяки и в социокультурном, и в религиозном контекстах. В выступлении «В канун отъезда» (1912), собираясь в Европу, писатель критикует замкнутость индийцев на себе и добровольную изоляцию от внешнего мира – других стран и культур, и ссылается на разнообразные стереотипы, оправдывающие это положение – в том числе негативные клише о Европе и европейцах – об их материализме, бездуховности, бездушности, жажде богатства и наживы и т. п. На этом фоне индийцы любят рассуждать о том, что они «духовные и богобоязненные люди, очень мало думающие о земных делах», и находят в этом утешение, хотя это и препятствует их развитию [Tagore, 1961, С. 171]. «Испытание нашей преданности истине лежит в нашей способности распахивать двери неведомому, открыть – что там, за стенами, и воздать должное – почести, которые не продиктованы слепым обычаем, а даны свободным сознанием» [Tagore, 1961, С. 160], – говорит Тагор и подробно разъясняет, что за всеми достижениями и успехами Европы скрывается внутренняя сила, а именно дух, религия любви, развитая благодаря христианству и выраженная в служении и сочувствии ближним и в способности посвящать себя другим людям. «Из этой пылкой жертвенности рождена та сила бессмертия (курсив мой. – Т.С.), которая выражает себя в науке и искусствах, в литературе, поли-

тике и коммерции» [Tagore, 1961, С. 171], – смысл стремления к высшему, к бессмертию – смысл эсхатологический; и его Тагор видит за всеми проявлениями общественной жизни и культуры во всех цивилизациях. Поэт подводит аудиторию к своей главной мысли: «Люди, которые не знают истины, скрытой внутри них самих, склонны думать, что сила лежит во внешнем мире, и только те, кто приобрёл их, преуспеют. Но Европа спрашивает, эхом повторяя голос древней Индии: “Что мне делать с тем, что не сделает меня бессмертной?”» [Tagore, 1961, С. 172], – так появляется вопрос Майтрейи. Бессмертие, конечные высшие цели в трактовке Тагора предстают достойным обоснованием разнообразной человеческой деятельности, в том числе по обустройству земного мира, и в них заключено подлинное величие каждого народа. Эта истина известна европейцам – несмотря на все промахи, провалы и дурные последствия, они следуют ей, тогда как индийцы о ней забыли, причиняя себе вред. Интерпретация идеи бессмертия как общей религиозной силы, движущей человеком и народами, у Тагора охватывает оба направления толкования сюжета – и религиозно-гуманистическое, и социокультурное, и одновременно указывает на «вселенские» смыслы сюжета.

В цикле «Садхана» (1913) в завершающей лекции «Осуществление бесконечного» Р. Тагор размышляет о стремлении человека к Богу и возможности сочетания этой жажды бесконечного с приобретением земных ценностей, имущества и мирских благ и доказывает, опираясь на изречения Упанишад, что это несовместимые друг с другом желания. «Постоянное приобретение имущества для себя – это беско-

нечная и утомительная работа, – говорит мыслитель. – Фактически, если душа ищет Бога, она пытается окончательно убежать от этого бесконечного собирания и накопления, которому нет завершения» [Tagore, 1913, С. 147]. И здесь сюжет трактуется аксиологически; вопрос Майтрейи – о том, что более ценно – земное богатство, которое заведомо ниже человека, или же то, что выше и больше. Самое владение показывает человеку, что он выше того, чем владеет, и что «Совершенное несчастье – быть связанным с тем, что ничтожнее нас самих» [Tagore, 1913, С. 151]. Развивая эту мысль, Тагор приходит к важнейшей теме своей философии – теме свободы. Негативную свободу душа обретает, становясь выше поработивших её земных благ, а человек приближается к выражению подлинной сущности своей души и движется к вечной жизни. А после освобождения она испытывает блаженство от обладания высшим, превосходящим её: «...Наша душа должна парить в бесконечности, и каждое мгновение она должна чувствовать, что не может достичь пределов этой высшей радости, её совершенной свободы» [Tagore, 1913, С. 152]. Так ценность высшего порядка – богообщения, обретения себя в Боге – открывает ключевую тему индийской мысли – освобождение, и одновременно тему универсальную – свободу как ценность и реальность бытия человека.

У Тагора древний эсхатологический сюжет приобретает экзистенциальный смысл – тот самый, которого взыскует человек «осевой эпохи» у Ясперса: смысл обретения себя через освобождение от зависимости от благ «низшего» порядка и свободу в соотнесённости с высшим и абсолютным.

...И О БЛАГОСОСТОЯНИИ

Казалось бы, бенгальские мыслители охватили широкий спектр смыслов и значений древнего сюжета, но в 1999 г. всему миру была явлена ещё одна его нетривиальная трактовка. «Основной вопрос Майтрейи («сто мне делать с тем, что не сделает меня бессмертной»), был полезен для меня, чтобы обратиться пониманию развития, которое не связано с его оцениванием по росту ВВП или ВВП, и объяснить его» [Сен, 2005, С. 8], – пишет нобелевский лауреат, экономист и социальный мыслитель Амартья Сен (р. 1933), наследник гуманистической философии Бенгальского Возрождения.

С выяснения экономического и социально-экономического содержания начала диалога супругов А. Сен начинает первую главу своей книги «Развитие как свобода». Смысл вопроса он передаёт так: «Возможно ли с помощью богатства осуществить любое желание?» и заявляет, что эта проблема имеет прямое отношение к экономике и пониманию сущности развития, т. к. «касается взаимосвязи между доходами и личными достижениями, между экономическим благополучием и нашей способностью жить так, как мы хотим» [Сен, 2004, С. 30]. Сен совершенно не интересуется исходным эсхатологическим содержанием, ему важно общее стремление людей действительно жить долго (а не умирать в расцвете сил) и жить хорошо (а не в нищете и угнетении).

Диалог задаёт принципиально важный подход к развитию общества – широкий взгляд на человеческую жизнь в противовес сведению

его исключительно к богатству, – подход универсальный, обозначенный не только в Индии VIII в. до н.э., но также и у Аристотеля в «Никомаховой этике» – «Богатство... полезно, т. е. существует для чего-то другого» [Сен, 2004, С. 31]. Сен подтверждает полезность умножения доходов или материальных благ только как «чудесного и универсального» средства для одной цели – обретения свободы – свободы жить, с нашей точки зрения, «хорошо»: «Полезность богатства состоит в том, что оно позволяет нам обрести насущные права и свободы» [Сен, 2004, С. 31]. Отсюда Сен выходит на исследование роли материального благополучия в создании условий и качества жизни, в освобождении от социального и иного гнёта, на изучение роли «инструментальных свобод» (политические свободы, экономические и социальные возможности, гарантии прозрачности и социальная защита – Т.С.), позволяющих достигать свободы как цели, как развития и для человека, и для общества.

Так у Амартьи Сена эсхатологический сюжет обернулся вполне «мирской», антропологической и социальной стороной, – отсечением религиозных измерений экономист указал на скрытое за этим текстом содержание, доселе не выявленное, но «желавшее сказаться» (Х.-Г. Гадамер): на права и свободу людей в земной жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные интерпретации сюжета о Яджнавалкье и Майтрейи позволяют дать ответ о причинах его востребованности и привлекательности для разных бенгальских мыслителей.

Прежде всего это его «осевое» происхождение и характер: наследие ранних Упанишад было для бенгальских интеллектуалов, принадлежавших к «осевой» цивилизации Индии, одним из источников вдохновения в их желании возрождения общества и культуры, и потому в поиске ответов на острые духовные и культурные вопросы они обращались к наследию своего – и общего – «Осевого времени» как прочной духовной опоры.

Общая смена интеллектуального контекста, в котором существовал текст и сюжет, с глубоко религиозного (бренный и преходящий характер мира) на социальный и культурный, связанный с решением проблем бытия человека и бытия общества в мире Modernity и взаимодействия народов Востока и Запада, а также развитие социальной мысли и реформаторства в Бенгалии позволили рассматривать древние тексты и классические сюжеты в связи с непривычными темами и в разнообразных нетрадиционных контекстах. В этих обстоятельствах беседа мудреца и законоучителя Яджнавалкьи с женой о бессмертии обрела новую жизнь как экзистенциально и социально значимый текст, богатый смыслами, которые только требовалось открыть и понять.

Стоящая за интерпретациями герменевтика свидетельствует, с одной стороны, о нахождении в сюжете универсального гуманистического содержания – духовного и культурного, а с другой – об обретении в нём рационального содержания, способного изменить умонастроение соотечественников в этических, культурных, ценностных и социальных вопро-

сах. И в этом плане сюжет о Яджнавалкье и Майтрейи был для интеллектуалов очень выигрышным: трактуя высшие духовные вопросы, он не позволяет забыть о насущных проблемах и даже способен указать на должное и идеал – если его поставить в нужный мыслителю герменевтический контекст.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.
2. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2-х тт. М.: Миф, 1993.
3. Dasgupta, Subrata. Awakening: the Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers; 2010.
4. Dasgupta, Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black; 2012.
5. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское востоковедение; 2008.
6. Singh S. P. Revival of Upanishadic Thought in Contemporary Indian Philosophy. Patna, Delhi: Pustak Sadan; 1974.
7. Упанишады. Пер. с санскрита и коммент. А. Я. Сыркина. В 3 тт. т. 1. Брихадараньяка-упанишада. М.: Ладомир; 1992.
8. Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by

9. Banerjea Krishna Mohun. A Prize Essay on Native Female Education. 2nd ed. Calcutta, R. G. Lepage & Co British Library, 1848.
10. Sen Keshub Chandra. Discourses and Writings. Calcutta: Brahmo Trust Society, 1904.
11. Vivekananda, Swami. Complete Works, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Mayavati, Almora, Advaita Ashrama, 1998–2002.
12. Dutt Romesh Chunder. A History of Civilization of Ancient India Based on Sanskrit Literature. In 2 Vols. Vol. I. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1893.
13. Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co.; 1909.
14. Сыркин А. Я. Ранние Упанишады и Брихадараньяка // Упанишады. Пер. с санскрита и коммент. А. Я. Сыркина. В 3 тт. т. 1. Брихадараньяка-упанишада. М.: Ладомир; 1992. С. 5–63.
15. Письма Шри Ауробиндо. Пер. с англ. А. Е. Величенко // Величенко А. Е. Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. С. 117–279.
16. Aurobindo Sri. The Complete Works, Vol. 17, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 2003.
17. Aurobindo Sri. The Complete Works, Vols. 23–24, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1999.
18. Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay etc.: Asia, 1961.
19. Tagore Rabindranath. Sadhana. The Realisation of Life. L.: Macmillan; 1913.
20. Sen Amartya. Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity. L.: Penguin Books; 2005.
21. Сен Амартья. Развитие как свобода. М.: Новое издательство, 2004.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Jaspers Karl, The Origin and Goal of History. Translated by M. Bullock. 3rd ed. L.: New Haven, 1965.
2. Radhakrishnan Sarvepalli, Indian Philosophy, in 2 vols, London, Allen & Unwin, New York: Macmillan, 1922.
3. Dasgupta, Subrata. Awakening: the Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers; 2010
4. Dasgupta, Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi; Permanent Black; 2012.
5. Skorokhodova Tatiana G. The Bengal Renaissance. Essays on History of Socio-cultural Synthesis in Modern Indian Philosophical Thought. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers; 2008. (In Russ.)
6. Singh S. P. Revival of Upanishadic Thought in Contemporary Indian Philosophy. Patna, Delhi: Pustak Sadan; 1974.
7. The Upanishads. Transl. by A. Ya. Syrkin. In 3

- vols. Vol. 1. Brihadaranyaka-upanishada. Moscow: Lodomir; 1992. (In Russ.)
8. Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo; 1982.
9. Banerjea Krishna Mohun. A Prize Essay on Native Female Education. 2nd ed. Calcutta, R. G. Lepage & Co British Library, 1848.
10. Sen Keshub Chandra. Discourses and Writings. Calcutta: Brahmo Trust Society, 1904.
11. Vivekananda, Swami. Complete Works, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Mayavati, Almora, Advaita Ashrama, 1998–2002.
12. Dutt Romesh Chunder. A History of Civilization of Ancient India Based on Sanskrit Literature. In 2 Vols. Vol. I. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1893.
13. Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co.; 1909.
14. Syrkin A. Ya., Early Upanishads and Brihadaranyaka. In: The Upanishads. Transl. by A. Ya. Syrkin. In 3 vols. Vol. 1. Brihadaranyaka-upanishada. Moscow: Lodomir; 1992. Pp. 5–63. (In Russ.)
15. Letters of Sri Aurobindo. In: Velichenko A. Ye. The Mystery of Sri Aurobindo's Yoga: A Reconstruction of Silent Knowledge. St.Petersburg, St.Petersburg University Press; 2005. Pp. 117–279. (Russian transl.)
16. Aurobindo Sri. The Complete Works, Vol. 17, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 2003.
17. Aurobindo Sri. The Complete Works, Vols. 23–24, Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Press, 1999.
18. Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay etc.: Asia, 1961.
19. Tagore Rabindranath. Sadhana. The Realisation of Life. L.: Macmillan; 1913.
20. Sen Amartya. Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity. London: Penguin Books; 2005.
21. Sen Amartya. Development as Freedom. N.Y.: Alfred A. Knopf; 2000.

INFORMATION ABOUT AUTHOR

Professor, Doctor of philosophical sciences;

PhD in Historical sciences

Tatiana G. Skorokhodova

Department "Theory and Practice of Social Work"

Penza State University

440026, Penza, Krasnaya str, 40

Russia

skorokhod71@mail.ru

Принята к публикации: 01.08.2020

Submission Date: 05.08.2020