

The Discovery of Hinduism: A Phenomenon of Social Thought of the Bengali Renaissance

«Открытие индуизма»: феномен общественной мысли

Бенгальского Возрождения

Скороходова Татьяна Григорьевна

Пензенский государственный университет,

г. Пенза, Российская Федерация

skorokhod71@mail.ru

Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University, Penza, Russia

skorokhod71@mail.ru

УДК 294.5 | НАУЧНАЯ СТАТЬЯ | [HTTPS://DOI.ORG/10.24412/2686-9675-1-2024-136-154](https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2024-136-154)

АННОТАЦИЯ

«Открытие индуизма» описано как значимый компонент в общественной мысли Бенгальского Возрождения XIX – начала XX вв. Являясь частью «открытия Индии» (Дж. Неру), этот феномен происходит из ответа бенгальских интеллектуалов на духовный и интеллектуальный вызов индийским религиозным традициям от христианства и западной культуры. Феномен представляет собой становление мысли о родной религии и попытки его описания, чтобы создать образ индуизма в соотношении с другими религиями — христианством и исламом. Основание для открытия было создано Раммоханом Раем и его последователями в Брахмо Самадже. Их монотеистический образ индуизма был адресован единоверцам, чтобы доказать присутствие общего и объединяющего всех древнего ядра и уравнивать его с другими религиями мира. Открытие родной религии в её целостности принадлежит неоиндуистским

ABSTRACT

The 'discovery of Hinduism' is described as meaningful component in social thought in the Bengal Renaissance XIX – early XXth century. Being the part of 'discovery of India' (J. Nehru), the phenomenon proceeded from the response of Bengal intellectuals to spiritual and intellectual challenge for Indian religious traditions from Christianity and Western culture. The phenomenon is the becoming of thought about native religion and the attempts of its description to create the image of Hinduism in comparison of other religions Christianity and Islam. The foundation for the discovery had been created by Rammohun Roy and his followers in the Brahmo Samaj. Their monotheistic image of Hinduism was addressed to co-religionists to prove its general and uniting ancient core and to equalize to other world religions. The discovery of native religion in its wholeness belongs to Neo-Hindu thinkers. Bankimchandra Chattopaddhyay, Swami Vivekananda, and Auro-

мыслителям. Бонкимчондро Чоттопаддхай, Свами Вивекананда и Ауробиндо Гхош представили индуизм как выдающееся «единство в многообразии», в котором есть место как для любых практик богочитания, так и высочайшим представлениям о Боге. Адресованный индийской и мировой аудитории, неоиндуистский образ родной религии объединил позитивное и критическое понимание, чтобы вернуть достоинство его последователям. Открытие вечных ценностей и высоких социальных норм служило социальному и культурному «собираанию» Индии в бенгальской мысли.

Ключевые слова: Общественная мысль Индии Нового времени, Бенгальское Возрождение, индуизм, Раммохан Рай, Брахмо Самадж, монотеизм, неоиндуизм.

Для цитирования: Скороходова Т.Г. «Открытие индуизма»: феномен общественной мысли Бенгальского Возрождения. *Современные востоковедческие исследования*. 2024; Том 6 (1). С. 136-154 <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2024-136-154>

bindo Ghose have presented Hinduism as outstanding 'unity in diversity', that offers place for any worship practices as well as highest ideas on God. Being addressed both Indian and world audience, Neo-Hindu image of native religion united the positive and critical understanding to restore the dignity of his followers. The discovery of eternal values and high social norms in Hinduism served to social and cultural 'gathering' of India in Bengal thought.

Keywords: Modern Indian social thought, the Bengal Renaissance, Hinduism, Rammohun Roy, Brahmo Samaj, monotheism, Neo-Hinduism.

For citation: Skorokhodova T.G. "Discovery of Hinduism": the Social Thought Phenomenon in the Bengal Renaissance. *Modern Oriental Studies*. 2024; Volume 6 (№1). P. 136-154 (In Russ.) <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2024-136-154>

Национально-культурный ренессанс в Бенгалии XIX – начала XX вв., затронувший разнообразные области интеллектуальной жизни и социальной практики, был создан усилиями относительно небольшого круга новых интеллектуальных элит, размышлявших о состоянии общества в условиях колониального британского правления и перспективах его усовершенствования в ситуации необходимости интеграции в мир Нового времени [См.: Скоро-

ходова, 2008; Dasgupta, 2011; Dasgupta, 2012]. Осознание бенгальскими интеллектуалами и реформаторами своего времени как «ренессанса» и «пробуждения» побуждало к осмыслению окружающей действительности во всей её полноте, попыткам инициировать реформаторские преобразования и культурному творчеству. При этом именно общественная мысль составила сердцевину и «нерв» эпохи Бенгальского Возрождения; выработанные ею

идеи и проективные положения легли в основу реформаторства и социокультурного творчества эпохи; из них сложилась целая гуманистическая философия.

В общественной мысли Бенгальского Возрождения существует феномен, который обозначил и описал в книге как «Открытие Индии» Дж. Неру, исходя из личного опыта. Содержательно это феномен обращения сознания к осмыслению родной страны и понимания её как Своей (в сопоставлении с Другими), обладающей неповторимыми особенностями наряду с универсальными качествами [См.: Скороходова, 2015; Скороходова, 2021]. Феноменологически это открытие заключено в способности увидеть свою страну «свежим» взором и осознанно анализировать её, т. е. описывать и объяснять для себя, соотечественников и иностранцев. Для индийцев XIX в. такое открытие Своего стало возможно благодаря тому, что интеллектуальные элиты вступили в диалог с Другим — Западом, что предполагало знание и объяснение собственной страны.

Важной частью «открытия Индии» был феномен «открытия индуизма» — родной религиозной традиции, относительно недавно получившей извне — от европейцев — собирательное название «индуизм» — абстрактный термин для обозначения религии основной массы населения [Stietencron, 1995; Lorenzen, 2006], отличной, тем не менее, от религии джайнов, буддистов и сикхов. Под этим производным термином я предлагаю понимать особый феномен общественной мысли Бенгалии, возникший как ответ на духовный и интеллектуальный вызов

родной религиозной традиции.

В Индии XIX в. обозначилось три условных вызова в религиозной и шире — социокультурной жизни: 1) прозелитистская и образовательная деятельность христианских миссионеров разных конфессий, включая критику верований местного населения регионов с целью побудить «язычников» обратиться к истинной вере; 2) попытки европейских учёных и теологов изучать индийские религии на научной основе, как происходящие от эпохи Вед («ведийские»), что весьма отличалось от наличных религиозных практик населения разных регионов; 3) самый термин «индуизм» имел характер вызова, поскольку ставил под вопрос религиозную принадлежность и самосознание в ситуации множества вероучительных и духовных традиций, верований и культов индийского субконтинента, как и само наличие общих для всех доктрин и практики.

Ортодоксальное брахманство сориентировалось в ситуации колониального правления довольно быстро: приспособилось к новой власти, признав в британцах «новых кшатриев» Индии, и предложило им как единственно верную собственную трактовку религии, общества и права — брахманистскую по сути. Этот ответ на религиозный вызов снова утвердил пошатнувшееся было в прежние века брахманское влияние в обществе, т. к. представил брахманизм сутью религии и культурной системы, — что было принято британцами и администраторами и учёными [Bayly, 1988, С. 136–158].

Не таким был ответ новых интеллектуалов разных регионов — поначалу Бенгалии,

затем Махараштры, Тамилнаду и других областей, ставших пространствами диалога индийской и западной культур. Религиозный компонент был частью общего вызова Запада традиционному обществу Индии, и формирующийся слой новых элит с западным образованием (наряду с традиционным или вместо него) оказался той социальной средой, из которой выходили интеллектуалы и реформаторы, способные творчески отвечать на все компоненты и на вызов в целом [Скороходова, 2008, С. 42–55; 170–207]. Поэтому, отвечая на три названных вызова в духовной сфере, интеллектуалы начали своё «открытие индуизма»; первыми стали усилия религиозных реформаторов Бенгалии.

«Открытие индуизма» происходило в сознании благодаря постижению текстов, исследованию религиозной жизни соотечественников и выработке некоторого представления о родной религии; труды об индуизме — это часть самопонимания в диалоге с Западом, его религией обществом и культурой, часть самоопределения культурного «я» индийца — для себя и ближних. Феномен открытия родной религии в Бенгалии представляет собой процесс развёртывания мысли о духовной традиции, попыток её описания, благодаря чему складывается некоторый её образ. Это мышление о своей религии — неортодоксальное, т. к. исходит не от хранителей традиции по варновому статусу с правом на её интерпретацию; и адогматическое, т. к. труд по описанию и объяснению религии (и не только своей) свободно и добровольно принят на себя бенгальскими интеллектуалами, далеко не всегда являющимися представителями брахманской варны. От-

крытие индуизма идёт на фоне других религий — христианства и ислама, которые тоже входят в круг понимания Другого; соответственно влияние других религий на интерпретации постоянно поощряет творческий подход к собственной традиции. При этом ведущим мотивом «открытия индуизма» оказалось его оправдание — в том значении, которое подчёркивал русский философ Вл. С. Соловьёв — «открытие правды» о нём [Рашковский, 2001, С. 35–37].

Открыть объект в познавательном смысле означает прежде всего назвать его — что сделали европейцы, оказавшись перед великим многообразием верований и культов, тяготеющих к общему истоку и брахманистской традиции, которая покоится на авторитете Вед. Название «индуизм» пришло от христианских миссионеров и прижилось в востоковедении, а также было усвоено местными интеллектуальными элитами как общее универсальное имя для родной религии, прежде имевшей в качестве самоназвания многозначное имя *дхармы*. Термин «индуизм» как никакой иной способствовал восприятию собственной религии как целостного объекта, при всей его сложности объединённого общими символами и практиками — *дхармой*, признанием Вед, санскар и др.

«Первооткрывателем» индуизма в этом смысле стал Раммохан Рай (1772–1833) — философ и реформатор, родоначальник большинства ренессансных процессов не только в Бенгалии, но вообще в Индии. С него начался условный первый период открытия индуизма бенгальскими интеллектуалами, 1815–1870-е годы; его отличало стремление найти

и выявить самое главное содержание родной религии, скрытое за множеством форм и практик «пуранического» индуизма и обосновать её достойное место в ряду других религий мира. Второй период 1880–1919 гг. пришелся на время развёртывания так называемого культурного национализма и отмечен описанием и объяснением родной религии во всей её полноте и многообразии.

Раммохан Рай первым ответил на три условных вызова индуизму. С начала его реформаторской деятельности — выхода первых переводов «Веданта-сутры» и ранних Упанишад на бенгали и английском (1815–1819) — он применяет термин «индуизм», начинает сотрудничество с баптистскими миссионерами Серампура в переводе Библии на бенгали и участвует в дискуссиях с брахманами, отстаивая своё понимание индуизма.

Удобными общими терминами «индуизм» и «индусский» Раммохан обозначает религиозную традицию (варианты 'Hindu religion' и 'Hindu faith') [Roy, 1982: Т. I, С. 3, 4, 74, 90, 179; Т. IV, С. 905–908], а также её значимые компоненты — «индусский теизм», «индусское богослужение», «индусская мифология», «индусская теология, право и литература», и «индусские священные тексты» [Roy, 1982, Т. I. С. 3, 5, 21, 35–36, 45, 66, 68, 89–90], а также как религиозная община. Начиная с Раммохана Рая, под индуизмом подразумевают весь комплекс религиозных практик и наполняют его содержанием — открыв, индуизм описывают и объясняют, критикуют и выявляют достоинства.

Открытие индуизма Раммоханом шло по очень непростой траектории: он был воспитан в атмосфере экзальтированный вишнуитской религиозности в родительском доме, затем, обучаясь в Патне, получил опыт созерцания Другой религии – ислама и на фоне его строгого монотеизма увидел «идолопоклонство» родителей. По настоянию матери он отправился в Бенарес, где получил санскритское образование и познакомился с философией веданты и так нашёл монотеизм в родной духовной традиции, прежде всего в Упанишадах. В. Хальбфасс подчёркивает его самопонимание как ведантиста [Halbfass, 1988, С. 214]. От юношеского конфликта с родителями из-за отрицания идолопоклонства в богослужении Кришне можно вести отсчёт размышлениям Раммохана о религии. Значимой вехой на пути стал трактат «Дар верующим в единого Бога» (1804, *Tuhfat-ul-Muwahiddin*), где он обосновал естественную склонность всех людей к вере в Единого Вечного Сущего и фундаментальный характер монотеизма для любой религии [Roy, 1982, Т. IV, С. 943, 957].

Наблюдения за религиозной жизнью и богослужебными практиками единоверцев открыли Раммохану реальность политеистической «народной» веры, с изобилием форм и ритуалов, обрядностью, подавляющей дух веры, множеством ограничений и запретов, а также всеобъемлющее влияние брахманов в общине, которое консервировало сложившийся порядок и коренным образом искажало моральную и социальную жизнь верующих. Являясь сам монотеистом и брахманом, Раммохан с его опытом понимания других религий (в том числе

зороастризма, сикхизма и христианства) [Zaidi, 1999; Hatcher 2020, С. 127–137] и ведантистскими убеждениями не мог согласиться с тем, что политеистический индуизм — это индуизм истинный, возникший в древности и основанный на священных Ведах. Поэтому его открытие заключалась в том, что он нашёл и представил соотечественникам и иностранцам индуизм подлинный, то есть монотеистический. Как читатель и интерпретатор Упанишад и ведантист, он знал о присутствии монотеизма в родной религии, но воспринимал его как забытый и даже отвергнутый единоверцами, предпочитающими верить во множество богов и следовать предписанным обрядам. В трудах его достаточно критики культовых практик как иррациональных и аморальных, отягощённых ритуальными предписаниями и суевериями, — не говоря уже о таких обычаях, как сати, инфантицид и искупление при нарушении кастовых правил – все вместе они были для реформатора симптомами глубокого морального нездоровья и социальным злом в кавычках «в одеждах религии» [Roy, 1982, Т. II, С. 372].

Его открытие индуизма совершается для единоверцев, и через переводы текстов он «решил открыть им точные переводы частей их священного писания, проповедующего не только просвещённое служение Богу, но и чистейшие принципы морали» [Roy, 1982, Т. I, С. 74]. Это открытие по определению реформаторское, так как апеллируя к «вере наших древних предков» и «истинному смыслу священных книг» [Roy, 1982, Т. I, С. 3], Раммохан стремился преобразовать вероисповедную практику, перенести акцент на духовную жизнь и мораль

без разрыва с той религиозной традицией, которую в конечном счете все брахманы принимают за авторитетную, – опирающуюся на Веда.

Истолкование священных текстов брахманизма — Упанишад и Веданта-сутры в переводах позволило Раммохану представить изначальной верой индуизма веру в Брахмана как единого Бога, и потому в дискуссиях с пандитами он говорит: «...Доктрины единства Бога есть настоящий индуизм, что так эта религия понималась нашими предками и что как таковая она известна в настоящее время многим учёным-брахманам» [Roy, 1982, Т. I, С. 90]. Опираясь на авторитет Вед, Раммохан противопоставил их духовную часть (монотеизм и путь к спасению) аллегорическим представлениям об атрибутах Верховного Сущего, созданным для людей с ограниченным сознанием, «неспособных осознать и почитать незримого Верховного сущего» [Roy, 1982, Т. I, С. 131–130].

Раммохан действительно открыл индуизм как высокую веру в Единого Бога, исходящую из Вед. Генезис монотеизма прослеживается в *самхитах*, а Упанишады раскрывают Брахмана как Творца и Правителя вселенной; причём дух священных текстов доминирует над периферийными идеями о поклонении атрибутам божества и ритуалах.

Теологией индуизма Раммохан называет Веданту, которая обосновывает единство Бога и духовное почитание его без множества церемоний и ритуалов. Она оказывается сердцевинной высокого индуизма: не просто учение о вездесущем Творце, но и обоснование высших моральных принципов и любви к человеку —

отсюда на первый план выводятся этическая сторона индуизма, чья ведантистская теология говорит о том, что «человек страдает или обретает счастье сообразно своим дурным или добрым деяниям — постоянно уже в этом мире, а не только после смерти» [Roy, 1982, Т. I, С. 182–183, 185]. Такой индуизм оказывается образцом, на который можно ориентироваться в преодолении насущных проблем. Появление «образцового» монотеистического и этического индуизма, восходящего к древности, и с которым несопоставимо современное состояние, ставит индуизм в исторический контекст: какой бы вечной (*санатана*) ни была дхарма, меняются её формы. И это видит Раммохан: в его трудах присутствует мысль, что древнее возвышенное учение Вед постепенно скрылось за многими ритуалами, церемониями и обычаями, связанными с почитанием изображений богов, то есть высокая религия выродилась в политеизм и оказалась в упадке. Причиной тому реформатор видел стремление обеспечить возможность связи с Божественным сущим для «лиц слабого интеллекта, неспособных постичь Бога как Дух, как Творца» [Roy, 1982, Т. I, С. 161]. Упадок монотеизма прослеживается уже в *пуранах* и *тантрах*, где появились боги в облике живых существ и людей. При попустительстве и поощрении корыстолюбивых брахманов, укреплявших свою власть и благополучие, была создана система верований, ритуалов и обычаев, существующих в современной Раммохану Индии. Поэтому единоверцы «погружены в грубое идолопоклонство и веру в самые сумасбродные представления о будущем, о древности и чудесах их богов и святых,

якобы снизошедших к ним и описанных в древних книгах» [Roy, 1982, Т. III, С. 559]. Но несмотря на печальное современное состояние, Раммохан защищает индуизм от критики и прямых нападок миссионеров, отвергая обвинения в политеизме, потому что каждый индуист признаёт единство божества, даже поклоняясь ему в разных обликах [Roy, 1982, Т. III, С. 582–583].

Итогом размышлений Раммохана об индуизме стали, во-первых, представление о нём как целостной религии на общем основании и, во-вторых, попыткой его воссоздания в богослужебной практике. Общее основание — этический монотеизм, возведённый к вере в Бога Упанишад и закреплённый авторитетом Вед и философии Веданты. Отсюда многоцветный и полиморфный индуизм, существующий на субконтиненте, видится результатом поглощения истинного духа веры превратными представлениями о Божестве и ритуально-обрядовыми формами, которые к тому же поощрялись брахманским священством. Однако ситуация духовного упадка, по мысли Раммохана, безнадежной не являлось; он видел будущие перспективы индуизма в восстановлении его подлинного единобожия, ставящего веру индуистов в один ряд с великими монотеистическими религиями мира, а также в преодолении обрядоверия и ритуализма, которые должны быть вытеснены этикой любви к Богу их человеку — «для благополучия и счастья индуистов» [Roy, 1982, Т. I, С. 116]. Чтобы начать этот процесс, Раммохан Рай с единомышленниками основал Брахмо Самадж, чтобы почитать «Вечного, Непостижимого и Неизменного Сущего, который есть Творец и Хранитель

Вселенной, но не под каким-либо другим именем, обозначением или названием...» [Roy, 1982, Т. I, С. 216]. В новом религиозном объединении богослужение строилось как собрание без каких-либо социальных различий верующих в Вечного Сущего (Брахмо) для совместных молитв и размышлений, а практики поклонения образу и жертвоприношений в любой форме исключены. У Раммохана получился реформаторский образ индуизма, по сути — Другой индуизм, который транслировался и воспроизводился в рамках Брахмо Самаджа, но оставался элитарным на протяжении своей истории.

Размышления об индуизме в Брахмо Самадже продолжил в 1830–1840-х его молодой лидер, придавший обществу новый импульс после кончины Раммохана Рая — Дебендронатх Тагор (1817–1905). К этой вере его привёл личный религиозный опыт и напряжённый поиск знания об истинном Боге, отвержение ритуалов и почитания образов богов традиционного индуизма, а также изучение ведийских текстов — от Упанишад до *самхит*. Отправным пунктом его осознанного открытия индуизма было знание о Брахмане и предписанном Упанишадами почитании его [Tagore, 1909, С. 40], — Дебендронатх был глубоко убеждён, что это и есть истинная суть индуизма, несмотря на окружавшие его формы религиозной жизни родственников и соотечественников. Его отец, крупный предприниматель и общественный деятель Дароканатх Тагор был верным соратником Раммохана Рая, чьё влияние Дебендронатх испытал ещё в детстве, и потому представления об индуизме, лежавшие в основе Брахмо Самаджа,

играли значительную роль в понимании родной религии молодым реформатором. Его мечтой и целью было «проповедовать религию Брахмо как основанную на веданте» — чтобы вернуть всей Индии «единую религию» и тем самым положить конец всем разногласиям, объединить людей «в общем братстве», и разумеется, способствовать благу своей страны — возродить её прежнюю силу и славу, а в перспективе — вернуть свободу [Tagore, 1909, С. 40]. Дебендронатх рассчитывал, что каждый верующий откажется от «идолопоклонства со всей его пышностью и церемониями», то есть от индуизма пуран и тантр, и будет стремиться к познанию Брахмана, о котором говорят Упанишады.

Справедливо считая, что для единоверцев Веды — закрытая книга, несмотря на то что это обширный корпус литературы, Дебендронатх взялся за их изучение. Его открытие снова идёт по траектории от реальности к экзегетике текста и снова к реальности. Реальностью было всеобъемлющее господство *шастр* (*смирити*) и пренебрежение Ведами, которые в Бенгалии совершенно вышли из употребления — в чём повинны брахманы [Tagore, 1909, С. 41]. Несколько лет у него ушло на изучение текстов Вед с параллельным наблюдением за религиозной жизнью соотечественников во время путешествия по Северной и Восточной Индии.

Дебендронатх, как и Раммохан Рай, видел историческую эволюцию индуизма, однако по прочтении *самхит*, по сути, отказался от идеи о прамоотеистических истоках его веры. В ведийской эпохе, согласно её гимнам, он увидел то же идолопоклонство множеству богов и ту

же огромную роль ритуалов и жертвоприношений, что и в современности, хотя боги и носили иные, почти забытые имена: «Агни, Вайю, Индра и Сурья почитаются в Ведах как боги. Кали, Дурга, Рама и Кришна — всё это новые божества Тантр и Пуран. Агни, Вайю, Индра и Сурья — древние ведийские боги, поэтому пышные и до мелочей разработанные церемонии жертвоприношения касаются только их одних» [Tagore, 1909, С. 59, 60]. По текстам самхит Дебендронатх увидел, что только мудрецам древности была доступна вера в единого Бога, что они «поклонялись не существующим луне, солнцу, ветру и огню, а это был один Великий Бог, которому они поклонялись в формах Агни, Вайю и многих других» [Tagore, 1909, С. 67]. В дальнейшем пути богопочитания разошлись: мудрецы-отшельники отказались от жертвоприношений «материальным богам» и искали спасения в постижении Брахмана, тогда как основная масса верующих с течением времени обратилась к почитанию божеств пуран и тантр в убеждении, что «поклонение Кали и Дурге предписано Ведами» [Tagore, 1909, С. 69]. Однако и тщательно изученные упанишады не были свободны от многочисленных противоречий, и более того — в индуизме сложился целый ряд текстов в этом жанре, в том числе вишнуитских и шиваитских [Tagore, 1909, С. 74–75]. Эти открытия Дебендронатх сделал в поисках прочного авторитетного обоснования для Брахмо дхармы, то есть веры Брахмо Самаджа, и в итоге увидел, что на эту роль не подходит ни упанишады ранние, ни сами Веда, — только чистое знание, данное верующему в откровении духовного опыта: «чистое

сердце, полное света интуитивного знания, — вот его основание» [Tagore, 1909, С. 75].

Современное ему состояние духовной жизни индуистов Дебендронатх Тагор воспринимал критически: разнообразие обрядов жизненного цикла и храмовых считал воплощением идолопоклонства, наблюдал в Бенаресе перепалки пандитов по вопросам, связанным с правильной рецитацией Вед и жертвоприношением (*яджна*), неодобрительно смотрел на паразитическое существование храмовых жрецов, вымогающих пожертвования, на расточительные *мела* и кровавые жертвы во славу богов и богинь. На фоне этого только учение и община Брахмо Самаджа представляли воплощением подлинной веры и сообществом единомышленников. Так на основе открытия священных текстов ведийского комплекса и откровения упанишад о Брахмане как Абсолюте и Творце вселенной и человека в Брахмо Самадже выработалось представление о монотеизме как подлинной сути индуизма, исторически скрытой за политеистическими верованиями и практиками, и требующей возрождения. Именно это видение индуизма было принято за основание, объединяющее индусов, несмотря на их реальное разделение на множество традиций, культов и направлений.

Показательно, что среди брахмоистов было немало социальных реформаторов и просветителей, работающих с общественными настроениями и установками, которые укоренены в социорелигиозных представлениях индуизма, в первую очередь — идеей ритуальной чистоты и правилах общения. Молодой

соратник Дебендронатха Тагора Кешобчондро Сен (1838–1884), возглавивший юное поколение брахмоистов в 1860-х гг., развернул критику социальной организации индуизма — кастовой системы, которую назвал проклятием и средством удержания масс в узах духовной и социальной тирании [Keshub, 1938, С. 289]. Реформатор считал, что социально-профессиональная структура оформилась как комплекс каст, впоследствии закреплённый религиозными санкциями. Древней Индии её высоким единобожием и этикой кастовые различия были неведомы, но эта система была создана вместе с социальным порядком брахманизма: высшая варна монополизировала духовную жизнь, образование, социальные возможности, власть и влияние. Отсюда каста воспринимается Кешобчондро как «страшное общественное бедствие» современного общества, безусловно вредное, т. к. это «оплот индусского идопоклонства и гарантия для брахманского священства, ...наглое и кощунственное насилие над Божественным законом человеческого братства» [Sen, 1892, С. 12–13]. Это зло преодолевается, по мнению Кешобчондро, только разоблачением и разрушением, так как положительно улучшить её нельзя [Keshub, 1938, С. 288].

Столь же серьезной критике подвергались в Брахмо Самадже индуистские обычаи и практики в отношении женщин, семьи и брака (сати, пожизненное вдовство, затворничество, полигиния, детские браки), с подробными экскурсами в историю для объяснения их появления и необходимости преодоления в настоящем и будущем.

Заслугой брахмоистов стало описание индуизма как древней религии, восходящей к священным текстам Вед и развивающейся в историческом времени через духовные взлёты (как в период ранних упанишад) и периоды упадка, и вполне способной к обновлению и развитию в перспективе. Теоретически она осознана как общая для всех индуистов родная религия, ничуть не уступающая другим великим религиям в своих высших проявлениях и целях.

Восприятие интеллектуалами индуизма во всей его целостности и многомерности, как единства в многообразии, объемлющего все культы и практики, пришлось на последнюю треть XIX столетия, время развернутого постижения индийского культурного и исторического наследия в общественной мысли, роста самосознания и самоопределения, в котором сошлись по крайней мере три обстоятельства. 1) Движение против подражания западному образу жизни в элитах и за заботу о сохранении и развитии привычных культурных форм и образа жизни — символом его в Бенгалии было Хинду (Джати) мела (Индусское (Народное) собрание) с духовным лидером Раджнарайоном Бошу — брахмоистом, другом Дебендронатха Тагора. 2) Созданное в 1875 г. Теософское общество проповедовало идею превосходства «арийской» (тождественной индуистской) цивилизации в истории. 3) Движение индусского ревайвализма, которое развилось в ортодоксальных кругах Бенгалии — его идеологи пандит Шошдохор Торкочудамони (1851–1928) и «индусский миссионер» Кришнопрошонно Сен (1849–1902) взяли курс на возрождение индуизма, пытаясь использовать для обоснования

величия его традиций методы западной науки [Sen, 1993; Raychaudhuri, 1988, С. 31–34]. Добавлю к этому особый импульс, который был придан общественной мысли со стороны традиционного святого и проповедника «народного» индуизма Рамакришны Парамахамсы (Гададхар Чоттопадхья, 1836–1886). Он показал бенгальским интеллектуалам, что за всем многообразием богов, культов и форм пребывает общий высший смысл — дух мистических отношений верующего с божественной реальностью, поэтому всё разнообразие индуистских практик оправдано его универсальным духом.

Мыслители, представившие своё видение индуизма во всей его полноте и многообразии, полемизировали и с ортодоксами-традиционалистами, и с ревайвалистами. Их открытие индуизма мотивировано, с одной стороны, тем же стремлением оправдания и защиты индуизма, что и у брахмоистов, хотя и с известной долей консервативного уважения к родной религии в её реальном облике, а с другой, — сознанием необходимости трансформации ряда индуистских практик и установлений в меняющихся условиях современности.

Если условно определять цели «открытия индуизма», которые ставили мыслители-реформаторы, то у Раммохана Рая будет очевидно открытие родной религии для духовного, морального и социального благополучия и совершенствования единоверцев, и его продолжали брахмоисты. Во второй половине XIX – начала XX вв. добавились цели новые. Писатель и социолог Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894) был движим желанием показать духов-

ную, культурную и социальную ценность индуизма. Ученик Рамакришны, философ Свами Вивекананда (1863–1902) создаёт представление об индуизме как всеобъемлющей и самой толерантной из всех религий мира — и для индуистов, и для мировой аудитории. Политически мотивировано было осмысление индуизма у Ауробиндо Гхоша (1872–1950), пока он принимал участие в освободительном движении 1900-х годов: его открытие происходит для указания соотечественникам источника вдохновения на пути к *пурна свараджу*. Эти три открытия индуизма не единственные, но они наиболее наглядны с позиций целей и значения.

Бонкимчондро Чоттопаддхай в поздний период творчества (1880-е гг.) создал ряд трудов об индуизме, где рассмотрел и осмыслил его в исторической эволюции как сложное духовно-культурное целое. При этом, подобно Р. Раю, он видел его основу в универсальном монотеизме: «Корень религии, в частности, индусской религии, — единый Бог, Бог во всех вещах, следовательно, наша дхарма — в том, чтобы искать блага всех вещей» [Chatterjee, 1986, С. 191]. В «Письмах об индуизме» он отвечает на вопрос «Что такое индуизм», подчёркивая, что сам термин имеет иностранное происхождение, а религия тех, кого называют индусами, не имеет названия, хотя для них «вся жизнь есть религия» — отношения с Богом и с людьми, духовная и мирская жизнь «образуют одно сжатое и гармоничное целое, разделить которое на компоненты означает сломать всё устройство» [Bankim's Hinduism: 2011, С. 299]. Однако название «индуизм», несмотря на множество связанных с ним

противоречий и стереотипов, — весьма хорошо, так как все разнообразные религии, в которых он прилагается, имеют минимум два общих качества: они все происходят из общего источника и, следовательно, придерживаются общих доктрин; и опираются на священные тексты на санскрите или на другом языке, происходящем из санскрита [Chatterjee, 1986, С. 301].

Внешнее наблюдение говорит о многообразных индуизмах — политеистическом и пантеистическом, монотеистическом и даже атеистическом (если включать в него буддизм), о гуманном вайшнавизме и кровожадном шиваизме и так далее. Но Бонкимчондро видит во всех присутствие «некоторых общих свойств, некоторых фундаментальных принципов, которые формируют основание всего» [Chatterjee, 1986, С. 304] — это дхарма, (сути писатель отождествляет её с культурой), философская сущность (*таттва-джняна*) — знание о высшем Боге в душе человека, преданность Богу (*бхакти*) и моральная жизнь. Благодаря этому любая форма богочитания приемлема в индуизме, так как «Бог может принять поклонение в любой форме» [Chatterjee, 1986, С. 197].

Индуизм виделся Бонкимчондро естественной религией ещё в ранние периоды творчества: она возникла из элементарных форм поклонения и обожествления природных объектов и стихий, которые отразились в самхитах Вед и хотя не имели отношения к Богу, но «представляли силы и щедрость Бога и усовершенствование наших духовных способностей» [Chatterjee, 1986, С. 181]. Как естественная религия, индуизм прошёл пять стадий раз-

вития, и в этом смысле он — религия историческая, с истоками в вере древних ариев, завоевавших Индию и обративших местное население в её адептов (ведийский индуизм), со стадией почитания Бога, избранного из всего пантеона божеств, затем — осознания единства Бога и служение ему в почитании всех богов. На четвёртой стадии — в период Упанишад — «единственным объектом богослужения для человека тогда стал Блаженный Брахман», но и это была не вполне совершенная форма религии [Bankim's Hinduism: 2011, С. 71]. Поскольку почитание Ниргуна Ишвара (безличного Бога) для человека слишком трудно, ему нужен идеал, зримый пример добродетели, «истинно религиозные люди, которых считают подобиями Бога», а с ними — «религиозная история» [Chatterjee, 1986, С. 163–166]. Пуранический индуизм — стадия совершенного состояния религии, сочетающая благочестие преданности личному Богу со знанием сути Абсолюта. Пуранические боги и герои эпических поэм стали идеалами добродетельных людей и богов в человеческом облике [Chatterjee, 1986, С. 166–167].

Для описания индуизма Бонкимчондро применил метафору древа: корни его уходят в первобытность, ведийскую эпоху, где созданы основы вечной дхармы, но затем она вырастает сложную целостность с ветвями, пышной листвой, цветами и плодами, и ничто из перечисленного не пребывает в корнях [Bankim's Hinduism, 2011, С. 307–308]. Индуизм растёт вместе с ростом культуры, и в нём есть место всем народам и племенам, для которых эта всеобъемлющая религия буквально создаёт счастье [Chatterjee, 1986, С. 170]. Это счастье

и благополучие обеспечивает её этическая суть — *читташудхи*, моральное очищение души через власть над чувствами, милосердие, добрую волю и любовь к Богу. Впервые эти моральные основы религии, по мысли Бонкимчондро, развёрнуто объяснил Кришна в Бхагавадгите [Chatterjee, 1986, С. 176–178].

Нетрудно заметить, что Бонкимчондро воспроизводит базовые интерпретации индуизма у Р. Рая: монотеизм как основание, гуманистическая этика как ключевое содержание дхармы: «...Если истинно, что Он — Моральный Правитель вселенной, постоянно судящий нас по нашим деяниям, тогда богослужение — это всё, что соответствует Его чистой природе, и должно быть приятно Ему» [Chatterjee, 1986, С. 184]. Однако многообразие религиозных практик писатель считает достоинством индуизма, как и его религиозную историю, так как счастье и освобождение от страданий и путь к Богу делаются доступными для всех. И это одна из причин того, что во всех отношениях индуизм для Бонкимчондро «превосходит все другие религии» и есть «лучшая религия в мире» [Chatterjee, 1986, С. 176].

В похожем стиле интерпретации индуизм открывает индийской и мировой аудитории Вивекананда, чьё восприятие предзадано принятием веданты как сути индуизма. Как и Бонкимчондро, он считает термин «модным», но не выражающим сути этой религии; скорее надо «пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”» [Vivekananda, 1998, С. 119–120], говорит Вивекананда, хотя в речах и статьях и не отказывается ни от термина, ни от его произ-

водных. Суть религии выражена в Упанишадах как вечное отношение человека и Бога [Vivekananda, 1998, С. 121]. Её общее основание — вера в Брахмана (Бога), закон кармы, определяющий ответственность человека за все деяния и судьбу в обретении свободы и Бога, и возможность познания Высшего через собственную душу [Vivekananda, 1998, С. 123–126]. Преодоление смерти и страдания, обретение свободы (*mukti*) и вечного блаженства Вивекананда называет целью индуизма — общей, но достигаемой разнообразными путями и формами: все их объединяет признание авторитета и вечных принципов ведийских Упанишад [Vivekananda, 1998, С. 120].

Как его старший современник Бонкимчондро, Вивекананда использует для описания индуизма метафору древа: это «могучий баньян, растущий из корня Упанишад и Веданты» [Vivekananda, 1998, С. 323], чьим влиянием пронизано в индуизме буквально всё — от брахманизма до пуранических верований, от многочисленных направлений, почитающих Шиву и воплощения Вишну, до местных культов и сект. Более того, индуизм отвечает духовным запросам людей самого разного уровня интеллекта и способностей — от простого люда, поклоняющегося личному Богу, и до рафинированного философа, размышляющего о безличном Брахмане.

Вивекананда закрепляет и понимание индуизма как исторически меняющейся религии: неизменными считает её вечные принципы (веданту), а различные религиозные практики, нормы, обычаи и институты — изменяю-

щимися и даже *подлежащими* изменению со временем. Если они приходят в противоречие с принципами веданты, их следует отбросить [Vivekananda, 1998, С. 120–121]. Серьезную роль в изменениях играют выдающиеся личности — риши, философы и святые, снова и снова открывающие вечные истины Вед и оберегающие добро против аморальности и зла [Vivekananda, 1998, С. 248–249]. Благодаря им индуизм — религия не только вечная, но и живая религия любви, отречения, работы против зла и служения всем живым созданиям в мире [Vivekananda, 1998, С. 133–134, 142–143].

Однако в живой религии индуизма, в его образе жизни Вивекананда видит множество пороков и проблем, которые вполне в духе брахмоистского социального реформаторства довольно жёстко и жестоко критикует: догматизм, приверженность в форме и ритуалу, сектантство (хотя разнообразие путей к Богу — это норма), фанатизм, а также рождённые ими бесчеловечные социальные установления — детские браки, вдовство, ущемление прав женщин, неприкасаемость как абсолютное зло, кастовая система и предрассудки.

В выступлениях и трудах Вивекананды индуизм описан и теоретически, как идеальная вечная религия, одна из самых мирных и толерантных в мире, ничем не уступающая другим религиям при сравнении с ними, религия истины и любви: «она учит, что истинен один Бог, а этот мир ложен и быстротечен, ...учит отречению и покоится на мудрости тысячелетий...» [Vivekananda, 1998, С. 180], и что «одна только любовь — самый подходящий путь для

выживания, а не ненависть, и что её кротость — то, что даёт миру силу жить и приносить плоды, а не просто животность и физическая сила» [Vivekananda, 1998, С. 138]. Его критический анализ реалий традиционного индуизма, особенно в социальном измерении, хотя и выявляет достоинства его верований, направлений и культов, но сохраняет то принципиальное несогласие с противными человечности обычаями и установками, которое Вивекананда унаследовал от предшественников реформаторов Брахмо Самаджа.

По траектории от понимания смысла священных текстов от Вед и Бхагавадгиты к открытию содержания духовной жизни индуистов движется мысль Ауробиндо Гхоша. Хотя все религии для него были «ветвями единой универсальной религии», восходящей к духовности человека как таковой [Aurobindo, 1997, Т. XX, С. 33], индуизм он принимал в качестве общей духовной основы, объединяющей индийцев — санатана дхармы, подобной гигантскому дереву, чьи корни уходят в глубокое знание, а ветви пребывают в сфере действия [Aurobindo, 1997, Т. IX, С. 77]. Источником духовного знания, дхармы и культуры являются Веды, где заложен глубокий смысл, «скрытый за символическими словами, образами и речениями для жертвоприношений» [Aurobindo, 1997, Т. IX, С. 347]. В древности «праотцы ариев» открыли всему человечеству (!) знание пути истины и бессмертия, — «арийскую дхарму», то есть синтетическое лицезрение и стены на уровне предельной высоты и всеохватности. Уже в гимнах Ригведы явлена истина Бога, а конкретные боги Вед — это «различные

формы светозарного и всеильного божественного», его силы, энергии, ипостасей (*сам-чит-ананда*) и другие. В Упанишадах воплощено высшее знание ведийских риши, причём Ауробиндо Гхош убеждён, что в нём уже присутствует не только всё духовное наследие прошлого, но и всё, что появилось затем философии и культуре Азии и Европы, и то, что появится в будущем [Aurobindo, 1997, Т. IX, С. 328]. На образе бессмертного Универсального Существа основана «изначальная мантра» всей культуры Индии, которая представляется воплощением её в душе и жизни человека. Упадок духа, а затем и бедствия, постигшие Индию в истории, объясняются у Гхоша тем, что «мантра забывалась, искажалась и портилась, и поэтому и страна, и народ оказались ввергнуты в упадок и несчастья» [Aurobindo, 1997, Т. IX, С. 334]. Поэтому в начале эпохи Калиюги перед битвой на Курукшетре в Бхагавадгите было дано знание, побуждающее к кармической борьбе против зла.

Внешние практики индуизма представляются Ауробиндо Гхошу намного менее значимыми, нежели его духовное содержание, восходящее к «арийскому идеалу». Индуистские ценности знания, преданности Богу и любви имеют для него глубоко современное значение; он соединяет их социально-политическими добродетелями — великодушием, скромностью, человеколюбием, созиданием, защитой слабых и наказанием тиранов. В индуизме он видит три формы дхармы — Бог во внутреннем духе, в ментальном мире и в мире физическом. Трёх путям дхармы (*марга*) — знанию (*джняна*), преданности (*бхакти*) и действию (*карма*) соответствуют способы её проявления — истина,

любовь и энергия. Благодаря им разворачивается эволюция людей в вечной религии [Aurobindo, 1997, Т. IX, С. 77]. Современники Ауробиндо Гхоша — наследники арийского идеала — призваны решать задачи национального возрождения (заметим, что не религиозного!) опираясь на ценности дхармы, но также — перспективного раскрытия божества в каждом человеке, каждом народе и всем человечестве [Aurobindo, 1997, Т. IX, С. 78–79].

При открытии индуизма на рубеже веков в бенгальской общественной мысли раскрытие его смысла, содержания и достоинств сформировалась влиятельная школа понимания его как особого «единства в многообразии», в котором есть место всем вероисповедным практикам и самым высоким представлениям о Боге.

Бенгальское «открытие индуизма» представляется, судя по результатам, довольно серьёзным достижением общественной мысли. Сам процесс был интеллектуальным «собранием» родной религии под общим именем вокруг глубокой веры — в личного и одновременно безличного Бога — и авторитета древних Вед и других священных книг. В этом «собрании» произошло накопление знаний о смысле родной религии и создание образа индуизма благодаря описанию его как всеобъемлющий древней, исторически развивающихся и гуманистической религии, служащей всем духовным запросам индийцев и обеспечивающей высокие моральные качества верующих, их благополучие в мире и в вечности. Этот образ задал положительное и одновременно критическое понимание индуизма, его достоинств и достижений — действительных, а не

вымышленных ортодоксами и традиционалистами. Кроме того, благодаря вниманию к исторической эволюции этой религии сформировались основы понимания индуизма как развивающегося и меняющегося существования вечной дхармы, но и как некоторой упорядоченной многоуровневой целостности. Полученная от неортодоксально мыслящих верующих интеллектуалов, религиозно-философская интерпретация создала одну из предпосылок научного изучения индуизма и одновременно положительное восприятие его иностранной аудиторией. Кроме того, бенгальские мыслители сформировали основу для общей религиозной идентичности разнoverующих в рамках санатана дхармы, — укоренённой в духе, в садхане, а не в институтах и ритуалах. В положительно воспринимаемом индуизме в перспективе есть обоснование для социальных и культурных изменений, которых требуют обстоятельства современности (возрождение общества как его развитие), а также для мотивации социальной и политической активности, что имеет неоднозначную тенденцию политизации индуизма — например, через концепт «индусской нации». К тому же появившийся образ индуизма потенциально работал на конструирование особого «воображаемого сообщества» (Бенедикт Андерсон) — «индуистской общности» на фоне реальной дифференциации её — локальной и региональной, практической и теоретической, элитной и народной. В целом бенгальское «открытие индуизма» можно расценить как важнейший компонент осмысления индийцами себя, к своей истории и культуры, а также самообретения в раскрытии себя для современности.

Список источников

1. Скороходова Т. Г. *Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени.* — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. 320 с.
2. Dasgupta Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance.* Noida: Random House Publishers, 2011. 481 p.
3. Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore.* Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
4. Скороходова Т. Г. Феномен «открытия Индии» в социальной мысли Бенгальского Ренессанса. *Вопросы философии.* 2015. № 9. С. 189–200.
5. Скороходова Т. Г. Образ Индии в социальной мысли Бенгальского Возрождения. *Вопросы философии.* 2021. № 4. С. 157–167.
6. Stietencron H. von. Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism. *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity.* Ed. by V. Dalmia and H. von Stietencron. New Delhi, 1995. P. 51–81.
7. Lorenzen D. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History.* New Delhi: Yoga Press, 2006. 284 p.
8. Bayly C. A. *Indian Society and the Making of the British Empire.* Cambridge University Press, 1988. XI, 230 p.

9. Рашковский Е. Б. *Профессия — историко-граф: Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия*. Новосибирск: Сибирский Хронограф, 2001. 250 с.
10. Roy Raja Rammohun. *The English Works* / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
11. Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany: SUNY Press, 1988. 604 p.
12. Zaidi Zahida. Currents of Thought in Tuhfat-ul-Muwahiddin. *Grantha. Indian Journal of Library Studies*. Vol. VI. № 1&2. Calcutta, 1999, January. P. 43—56.
13. Hatcher Brian A. *Hinduism Before Reform*. L., Cambridge: Harvard University Press, 2020. 321 p.
14. Tagore, Devendranath. *The Autobiography*. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co., 1909. 195 p.
15. Keshub Chunder Sen in England. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. XVIII, 560 p.
16. Sen Keshub Chunder. *Essays: Theological and Ethical*. 2nd ed. Part II. Calcutta: Brahmo Trust Society, 1892. 182 p.
17. Raychaudhuri Tapan. *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*. Delhi etc. Oxford University Press, 1988. 369 p.
18. Sen Amiya P. *Hindu Revivalism in Bengal: 1872–1905. Some Essays and Interpretation*. Delhi: Oxford University Press, 1993. 456 p.
19. Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986. 206 p.
20. *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi: Permanent Black, 2011. 379 p.
21. Vivekananda Swami. *Complete Works*. 12th ed., 9 vols, Mayavati, Almora, Advaita Ashrama, 1998. Vol. III. 540 p.
22. Aurobindo Sri. *The Complete Works*. In 36 vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publication, 1997.

References

1. Skorokhodova T. G. *The Bengal Renaissance. Essays on History of Sociocultural synthesis in Modern Indian Philosophical Thought*. St. Petersburg, St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2008. 320 p. (in Russian).
2. Dasgupta Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers, 2011. 481 p.
3. Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
4. Skorokhodova Tatiana G. 'Discovery of India' Phenomenon in the Bengal Renaissance's

- Social Thought. *Voprosy Filosofii*. 2015. Vol. 9. pp. 189–200.
5. Skorokhodova Tatiana G. (2021) "Image of India in Social Thought of the Bengal Renaissance". *Voprosy Filosofii*. Vol. 4. 2021. pp. 157–167.
6. Stietencron H. von. Religious Configurations in Pre-Muslim India and the Modern Concept of Hinduism. *Representing Hinduism: The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Ed. by V. Dalmia and H. von Stietencron. New Delhi, 1995. P. 51–81.
7. Lorenzen D. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoga Press, 2006. 284 p.
8. Bayly C. A. *Indian Society and the Making of the British Empire*. Cambridge University Press, 1988. XI, 230 p.
9. Rashkovsky Eugene B. *The Profession is a Historiographer. The Materials for the History of Russian Thought and Culture of Twentieth Century*, Novosibirsk: Sibirsky Khronograf, 2001. 250 p. (in Russian).
10. Roy Raja Rammohun. *The English Works* / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
11. Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany: SUNY Press, 1988. 604 p.
12. Zaidi, Zahida. Currents of Thought in Tuhfat-ul-Muwahiddin. *Granthana. Indian Journal of Library Studies*. Vol. VI. № 1&2. Calcutta, 1999, January. P. 43—56.
13. Hatcher, Brian A. *Hinduism Before Reform*. L., Cambridge: Harward University Press, 2020. 321 p.
14. Tagore, Devendranath. *The Autobiography*. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta: S.C. Lahiri & Co., 1909. 195 p.
15. *Keshub Chunder Sen in England*. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938. XVIII, 560 p.
16. Sen, Keshub Chunder. *Essays: Theological and Ethical*. 2nd ed. Part II. Calcutta: Brahmo Trust Society, 1892. 182 p.
17. Raychaudhuri Tapan. *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*. Delhi etc. Oxford University Press, 1988. 369 p.
18. Sen Amiya P. *Hindu Revivalism in Bengal: 1872–1905. Some Essays and Interpretation*. Delhi: Oxford University Press, 1993. 456 p.
19. Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986. 206 p.
20. *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi: Permanent Black, 2011. 379 p.
21. Vivekananda, Swami. *Complete Works*. 12th ed., 9 vols, Mayavati, Almora, Advaita Ashrama, 1998–2002.

22. Aurobindo Sri. *The Complete Works*. In 36 vols. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publication, 1997–2017.

Сведения об авторе

Скороходова Татьяна Григорьевна

Пензенский государственный универси-
тет

skorokhod71@mail.ru

Information about the author

Tatiana G. Skorokhodova

Penza State University, Penza, Russia

skorokhod71@mail.ru

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01.02.2024;

Одобрена после рецензирования: 10.02.2024;

Принята к публикации: 25.02.2024

Information about the article

The article was submitted: 01.02.2024;

Approved after reviewing: 10.02.2024;

Accepted for publication: 25.02.2024