

Истоки неоиндуистской мысли: образ индуизма в трудах Банкимчондро Чоттопаддхая

Аннотация. Процесс становления неоиндуистской мысли в Бенгалии конца XIX в. исследуется на материале религиозно-философских трудов писателя, публициста и общественного деятеля Банкимчондро Чоттопаддхая. Интерпретация индуизма в его трудах 1880–1892 гг. представляет собой создание позитивного образа родной религии, ориентированного на оправдание ее перед лицом критики со стороны реформаторов и христианских миссионеров. Создавая образ индуизма, Банкимчондро исходит из принятия его как многогранной целостности (метафора дерева), связанной фундаментальными принципами. Для описания образа индуизма в трудах Банкимчондро использован метод реконструкции, основанный на герменевтическом анализе текстов соответствующего периода, а также на учете социокультурного контекста эпохи. Впервые в отечественной индологии автор описывает целостный образ индуизма как результат размышлений одного из первых основателей неоиндуизма как течения в общественной мысли. Версия индуизма у Банкимчондро – мировоззренческое обоснование этой религии как всеобъемлющей духовной традиции, укорененной в глубокой древности. Возникнув как естественная религия, индуизм эволюционировал от первоначальных форм ведийской религии к просвещенной и благой религии, основанной на интерпретации дхармы в «Бхагавадгите».

Ключевые слова: неоиндуизм, социальная мысль, естественная религия, политеизм, монотеизм, стадии религиозного развития, дхарма, этика, образ индуизма, вайшнавизм.

Abstract. This article examines the formation process of Neo-Hindu thought in Bengal at the end of the 19th century on the basis of the religious and philosophical material from the works of the writer, publicist, and public figure Bankimchandra Chattopadhyay. The interpretation of Hinduism in his works of 1880–1892 presents the creation of a positive image of his native religion, directed at justification it from the criticism of Hindu Religious reformers and Christian missionaries. In creating an image of Hinduism Bankimchandra proceeds from recognising it as a multifaceted whole (the metaphor of the tree) tied by fundamental principles. For the description of the image of Hinduism in Bankimchandra's works the author used the method of reconstruction, which is based on the hermeneutical analysis of the texts of the corresponding period, as well as taking into account the socio-cultural context of the time. For the first time in Russian Indology the author describes the complete image of Hinduism resulting from the reflections of one of the founders of Neo-Hinduism as a direction of social thought. Bankimchandra's version of Hinduism was the worldview justification of this religion as a comprehensive spiritual tradition rooted in deep antiquity. Having appeared as a religion of nature, Hinduism evolved from the original form of the Vedic religion to the enlightened and good religion founded on the interpretations of the Dharma in the "Bhagavad Gita".

Key words: dharma, stages of religious development, monotheism, polytheism, natural religion, social thought, Neo-Hinduism, ethics, image of Hinduism, Vaishnavism.

Формирование в Бенгалии 1880–1890 гг. неоиндуистской мысли, решающей вопросы мировоззренческого плана – о духовной сути индуизма, религиозной идентичности человека и религиозных основах индийской культуры, – представляет особый интерес как процесс нового открытия и переосмысления родной религиозной традиции в новых исторических условиях колониальной Индии, вовлеченной в процесс модернизации.

Неоиндуизм как течение мысли философски обосновывает идеи и принципы верования и создает образ индуизма, адекватно вписывающийся в современность.

Ведущими мыслителями неоиндуизма как интеллектуального направления стали писатель и общественный деятель Банкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894) и философ и общественный деятель Свами Вивекананда (1863–1902). Последний был учеником традиционного веро-

учителя Рамакришны Парамахамсы (1836–1886) и строил свою философию на развитии его идей, тогда как Бонкимчондро был независимым мыслителем, хотя и встречался с проповедником в 1884 г. Собственно неоиндуистским мыслителем Бонкимчондро стал в начале 1880-х гг., снискав заслуженную литературную славу как романист, пишущий на бенгали, и публицист, остро критикующий социальные проблемы Бенгалии.

Литературное творчество Бонкимчондро, как и его влияние на культурное и политическое движение рубежа XIX–XX вв. (прежде всего созданной им национальной песни «Банде Матаграм» – «Приветствую Родину-мать» из романа «Обитель радости», 1882), описаны и изучены достаточно обстоятельно [1; 2; 3; 4; 5; 6, 103–126; 7], тогда как его религиозной мысли уделено внимания недостаточно, хотя в этом направлении плодотворно работает Амийо П. Сен [8, 83–117; 9], издавший антологию его трудов на религиозные темы под примечательным названием «Индуизм Бонкима» [10].

Жизнь и творчество Бонкимчондро совпали с периодом развития этнофильских настроений и патриотических чувств в среде бенгальских *бходфалок* (букв. «благородные/образованные люди») после 1857 г. и связанного с ними динамического развития мысли и культуры. Одним из первых признаков нового культурного периода был предложенный брахмоистом Раджнарайоном Бошу проект Общества содействия росту национальных чувств в 1861 г., где он призывал бенгальцев, которые «думали, говорили и даже видели сны на английском», обратиться к родному языку бенгали, к родной культуре, обычаям, медицине, науке, кухне, одежде и культуре, отдав всему этому предпочтение перед европейской, или христианской цивилизацией [11, 188].

Появление и рост так называемого культурного национализма в 1860-х гг. были подготовлены, с одной стороны, развитием основанного Раммоханом Раем религиозно-реформаторского движения Брахмо Самадж (с 1828), просветительской активностью брахмоистов и младобенгальцев, стремившихся содействовать современному развитию общества, вполне традиционного в своих социокультурных основаниях. С другой стороны, западнические либеральные настроения, симпатии и установки бенгальских городских элит, внешне подкрепленные европеизацией образа жизни (со всеми негативными издержками), рано или поздно должны были вызвать беспокойство и критику внутри самих этих

слоев – тогда как критика со стороны традиционной индуистской ортодоксии была уже привычной. При этом сами интеллектуалы Бенгалии были глубоко заинтересованы в сохранении и развитии национально-культурной самобытности – именно они стоят у истоков развития новой бенгальской культуры, которая активно развивалась уже во второй половине XIX – начале XX вв. Свою роль в пробуждении интереса к культурной традиции во всем ее многообразии сыграла и критика индуизма христианскими миссионерами, которые чаще всего использовали подход «обличительной теологии». В этом контексте интенсивных интеллектуальных исканий, реформаторского и просветительского движения брахмоистов, акцентировавших этический монотеизм в противовес многочисленным политеистическим практикам индуизма и рожденной им культуры, формировалось мировоззрение Бонкимчондро, который оказался одной из центральных фигур культурного процесса интенсивного переосмысления индийской истории, традиций, образа жизни на фоне экспансии западной культуры, активно осваивавшейся элитами. Без него немыслимо и развитие интереса интеллектуалов к жизни народа после «восстания индиго» на рубеже 1850–1860-х гг.

Бонкимчондро родился в семье брахмана, занятого в административной системе Бенгалии, и первоначально воспитывался в традиционной среде. Семья поклонялась Кришне. По воспоминаниям самого Бонкимчондро, «в болезни, в горе или опасности мы обращались к нему. Я также знал, как глубоко он нас любит» [9, 6]. Эти ранние вишнуитские влияния сохранялись подспудно в сознании мыслителя, хотя впоследствии в юности он весьма скептически относился к индуизму и, по его собственным словам, «являлся атеистом, а его запоздалый интерес к индуизму был чем-то, что он сам не мог удовлетворительно объяснить» [9, 4–5].

Будущий писатель получил английское образование – стал одним из первых бакалавров-выпускников основанного в 1857 г. Калькуттского университета. Он владел несколькими индийскими и европейскими языками и был знатоком современных и гуманитарных наук, а также большим поклонником европейской литературы. Он ценил по достоинству научные и технологические достижения западной цивилизации и вел вполне европеизированный образ жизни. Его работа заместителя сборщика налогов, затем помощника магистрата позволила Бонким-

чондро хорошо изучить жизнь простых бенгальцев-крестьян и реалии колониальной политики.

В 1860–1870-х гг. Бонкимчондро создавал исторические и социально-бытовые романы на бенгали, а также вел просветительскую работу в основанном им журнале «Бонгдоршон» («Зеркало Бенгалии», 1872), где популяризировал научные знания, выступал с критикой социальных проблем и колониальных порядков, а также поднимал вопросы индийской истории. В работах этого периода кристаллизуется главный вопрос, поиск ответа на который направляет труды Бонкимчондро: «Что следует делать человеку, чтобы быть довольным своей жизнью, и как лучше сделать, чтобы он был счастлив?» [12, 112]. Этот же вопрос он будет решать и в поздний период творчества – в романах и трудах об индуизме.

По мысли Амийо П. Сена, на рубеже 1870–1880-х гг. часть индусской интеллигенции «желала использовать религиозную традицию и как окно во внешний мир, и как законный символ их богатого культурного наследия» [8, 85], и в это же время индуистская ортодоксия стала пересматривать традиционные методы защиты своих позиций и заимствовать западные методы аргументации. Деятельность пандита Шошодхора Торкочудамони (1851–1928) и Кришнопрошон-Шена (1849–1902) была ориентирована на подведение «научного» – точнее, псевдонаучного (А. П. Сен) – основания под ортодоксальную трактовку индуизма. В этот период Бонкимчондро приступает к анализу индуистской религиозной традиции.

В 1882 г. вышел его знаменитый роман «Обитель радости», в котором любовь к родине была отождествлена с *дхармой*. К этому периоду относится общение Бонкимчондро с Торкочудамони, беседа с Рамакришной [13, 70–79; 10, 213–216], а также взаимодействие с деятелем так называемого вишнуитского возрождения Кедарнатхом Дотто, позже известным как Бхактивинода Тхакур. А. П. Сен отмечает, что высококастовое общество неодобрительно относилось к некоторым аспектам богопочитания в гаудийо-вишнуитской *сампрадае*, восходящей к Кришне Чайтанье, а реформаторы, подобные Раммохану Раю, дистанцировались от «грубой безнравственности» и «распущенности», сводящихся к тому, что они считали скандально-эротизированным порождением бога Кришны [9, 7]. Очевидный пересмотр этого отношения у Бонкимчондро можно связать с влиянием общения с К. Дотто – в тех его трудах, где писатель

интерпретирует образ Кришны в историческом и этическом ключе. Общение Бонкимчондро с представителями разных духовных течений, а также рассмотрение опыта религиозных реформаторов Бенгалии (брахмоистов) и Северо-Западной Индии (Свами Дайянанды) способствовали созданию оригинальной версии неоиндуизма в трудах Бонкимчондро 1880–1890-х гг. Часть из них выходила в его новом журнале «Прочар» («Проповедник», с 1884), часто представляя собой самостоятельные религиозно-философские труды – «Дхормототто» («Истинная дхарма», 1888), «Кришна Чоритро» («Жизнь Кришны», 1886–1892) и изданные посмертно «Письма об индуизме» (1902).

Ведущий мотив Бонкимчондро – решение вопроса о возрождении (revival) индуизма. На этом основании его нередко относят в литературе к ревайвалистам [14, 241; 8], хотя, на мой взгляд, ревайвализм как «возрождение веры» – это лишь один из аспектов такого многослойного явления, как неоиндуизм. Тем более что Бонкимчондро не призывает к «возрождению веры» какого-либо прошлого исторического периода, как это обычно делают ревайвалисты, находящие идеал вероисповедания в прошлом, а напротив, рассматривает саму идею возрождения индуизма как проблему.

«Я глубоко убежден, что Индия не будет продвигаться вперед без возрождения ее национальной религии», – заявляет он (1884) [10, 134] и тут же задает вопрос современникам: что такое, по их мнению, индуизм? В свойственной ему образной манере объяснения он приводит пример двух индусов, первый из которых скрупулезно соблюдает все предписания и правила, а также обычаи, но совершенно аморально действует в эгоистическом стремлении отстоять свои интересы собственника, а второй индус нарушает великое множество кастовых правил и обычаев, но глубоко в сердце почитает Бога и работает на благо других людей, следуя добродетели. «Итак, кто из этих двух людей, я спрашиваю, истинный индус? Если нет, то почему? <...> Разве обычаи и практики синонимичны религии, или же религия пребывает за их пределами, превыше всего этого?» [10, 136]. За такой постановкой вопроса у Бонкимчондро – и безусловное влияние антиритуалистского пафоса реформаторов Брахмо Самаджа, и вся бенгальская традиция неортодоксальности в разных движениях внутри индуизма, и проповеди Рамакришны. Столь же критичен писатель и в отно-

шении связи индуизма со священными текстами («Законы Ману» и др.), в которых далеко не все связано с религией и «истинным индуизмом». В другой работе он говорит, что в речах разнообразных проповедников «индуизм предстает в поистине чудовищной форме», т. к. требует искупления грехов, отвергает жизненные блага, поощряет самоистязания, считает религиозной заслугой дары жрецам и эгоистичным и алчным брахманам, а сострадание в нем отсутствует. По мнению Бонкимчондро, «это не религия, а дьявольская фантазия» [10, 223–224]. Тогда он приходит к заключению, что «возрождение всего этого разнообразия индуизма невозможно», а задача, стоящая перед современниками, совершенно другая: «придерживаться самой его истинной сущности, т. к. она будет способствовать социальному прогрессу», и для этого «старательно изучить и выяснить, что является истинной религией индусов и самой сущностью религии индусов. Именно это и должно стать нашей национальной религией» [10, 139]. И потому возрождение для него – это обращение к истинной сути, которая должна быть определена с помощью рационального анализа. По содержанию и методам то, что делает Бонкимчондро, очень похоже на деятельность брахмоистских реформаторов. Отличие – в общем видении индуизма: он принимает его как многослойную и многоаспектную целостность, объединяющую общие и региональные, монотеистические и политеистические, ведийские и пуранические пласты.

Интерпретация индуизма у Бонкимчондро в известной степени предзадана интеллектуальным опытом предшествующих десятилетий: он испытал серьезное влияние утилитаризма Дж. Бентама, затем позитивизма в лице Г. Т. Бокля, Дж. С. Милля, Г. Спенсера [15, 14–27], причем последний отчасти стимулировал интерес писателя к религии и обратил его к мысли о важности идей нравственно-религиозного долга. Бонкимчондро мастерски пользовался позитивистскими категориями развития, солидарности, разделения труда и др. В социологических работах 1870-х гг. этот опыт научного анализа постоянно присутствует и в его религиозных сочинениях. Помимо этого, неоспоримо влияние трудов европейских ориенталистов и религиоведов, с которыми Бонкимчондро полемизирует об индуизме, но данными и научными идеями которых пользуется для обоснования своих идей. Поэтому в его трудах 1880-х гг. отчетливо выражен социологический подход, связанный с

позитивистскими влияниями. А. П. Сен говорит об «антропологии религии» в его работах, основанной на анализе всех религиозных текстов [9, 20–23]. В этом смысле можно констатировать известную «научоженность» интерпретации индуизма у Бонкимчондро, хотя не меньшую роль в ней играет экзегетика священных текстов, главным из которых является «Бхагавадгита». Особого упоминания заслуживает и приверженность Бонкимчондро философской школе *санкхья* – в отличие от предпочитавших веданту брахмоистов, Рамакришны и Вивекананды.

В основе интерпретации Бонкимчондро лежат, во-первых, его представление о религии как таковой, во-вторых, идея естественной религии, в-третьих, представление об исторической эволюции индуизма, проходящего различные стадии развития. Они задают общий подход и метод анализа и создания образа индуизма как *санатана дхармы* («вечного закона»).

1. Представление о религии. Бонкимчондро исходит из категорий универсальности истины и потребности в ней человека, при этом мыслитель явно продолжает гуманистическую традицию истолкования религии, начатую Раммоханом Раем. «Истинная религия заключена в том, чтобы способствовать физическому, духовному и социальному развитию человека. Это сущность всех религий, и это еще более явно видно в случае индуизма, – заявляет Бонкимчондро. – <...> То, что есть истинная религия, – это также есть Истина, в религии нет места для лжи» [10, 139]. В другом месте он говорит, что для него лучшим определением является религия как «преданность Богу, любовь к человечеству и мир в каждом сердце» [10, 225]. Сообразно этому все, что противоречит такому представлению, религией не является – например, представление о Боге, карающем и угнетающем человека, – тогда как он утешитель и благодетель. Искажённые представления о религии – источник атеизма и отвращения современного человека от религии, и потому главным для Бонкимчондро является открытие ее истинной и естественной формы.

2. Идея естественной религии тесно связана у Бонкимчондро с его пониманием религии как пути к саморазвитию – и человеческому, и общественному. Сама идея эта европогенна и восходит к европейскому Просвещению, мыслители которого оспаривали авторитет откровения и говорили о происхождении религии из человеческой природы («религия сердца»,

«религия разума»), а Бонкимчондро был хорошо знаком с просветительской философией. Все религии, по мысли писателя, солидарного с многими европейскими учеными, возрастают на естественном основании, а не на откровении, как считают представители мировых религий [10, 179]. «Не существует сотворенных религий вообще, все религии известны как укорененные в прежде существующих традициях», – отмечает мыслитель и вслед за европейскими антропологами возводит генезис религий к первобытности, к моменту осознания факта существования нематериальных сущностей – души и сознания (*чайтанья*) [10, 48, 49].

3. Представление об исторической эволюции религии задает метод анализа и описательную метафору создаваемого Бонкимчондро образа индуизма. «Рассматривая происхождение религий, было бы неверно начинать с исследования цивилизованных обществ, – говорит он, отсылая к опыту и методу европейских ученых, – в этих обществах религия уже подверглась значительным изменениям во времени, и потому трудно сформировать мнение о том, какие оригинальные условия могли там быть. Мы же можем изучать процесс роста дерева – через рассмотрение семени, из которого оно произросло, – а гигантское взрослое дерево не может нам сказать о процессе. Так и происхождение религии должно быть понято с помощью обращения к ранним, первобытным обществам» [10, 48]. Метод исторического анализа выводит на рассмотрение стадий развития индуизма в истории от первобытности к современности. Метафора древа, символизирующая целостность и одновременно сложность, побуждает к анализу компонентов индуизма.

Создавая собственный образ индуизма – истинной религии, скрытой за местными обычаями, ритуалами народного индуизма и огромным корпусом текстов, почитаемых как священные, – Бонкимчондро постоянно сопоставляет его с другими религиями – христианством, исламом, буддизмом, иногда – с иудаизмом. И сопоставления эти обычно приводят его к излюбленной мысли, что именно «индуизм <...> превосходит все другие религии» и «индусская религия – лучшая религия в мире» [16, 176]. Этого практически не было у брахмоистов, вдохновленных религиозным универсализмом Раммохана Рая, но появилось у Бонкимчондро в связи с идеей национальной религии и убеждением в том, что одной только морали для

прогресса общества недостаточно [10, 138]. В пользу индуизма говорит и его устойчивость перед воздействиями извне. «Три мировые религии – буддизм, ислам и христианство – очень серьезно пытались разрушить индуизм, но безо всяких практических результатов» [10, 138], – подчеркивает Бонкимчондро и видит в этом особый аргумент в пользу необходимости раскрытия его подлинного содержания: «Если общество, не основанное на определенной религии, не может функционировать эффективно, и если очевидно, что ни одна религия не может занять место индуизма, разве мы не убедимся, что общество может двигаться вперед только благодаря одному индуизму?» [10, 139].

В «Письмах об индуизме» Бонкимчондро задается вопросом «Что такое индуизм?» и подробно разбирает варианты ответов, обнаруживая множество стереотипов и многообразных нестыковок – содержательных и логических – из-за множественности смыслов, скрытых за словами «индуизм» и «индус». Он подчеркивает, что само слово «индуизм» – иностранного происхождения, как и «индус/хинду», а самоназвание для всего многообразия верований Индии просто отсутствовало – по причине отсутствия самого понятия «религия». В индийских языках дхарма, по мысли Бонкимчондро, не использовалась в значении религии, так как пронизывала собою всю жизнь народов, населявших Индию с древности – вплоть до прихода мусульман. «Для других народов религия – только часть жизни; есть предметы религиозные, и есть предметы недуховные и светские. Для индуса вся его жизнь была религией. Для европейца его отношения с Богом и духовным миром четко отделены от его отношений с человеком и земным (temporal). Для индуса его отношения к Богу и его отношения к человеку, его духовную и мирскую жизнь невозможно разделить таким образом. Они образуют одно сжатое и гармоничное целое, разделить которое на компоненты означает сломать все устройство. Вся жизнь для него была религией, и религия никогда не получала имени от него, т. к. никогда не существовала отдельно от него, чтобы такое имя получить» [10, 299].

С одной стороны, исток появления термина «индуизм» Бонкимчондро связал с восприятием иностранцами жителей Индии (индусов) как одного народа, носителя общего языка, принадлежащего к одной расе, – и это восприятие прослеживается уже у древних греков, не от-

личавших индуизма от буддизма. С другой стороны, в самом содержании термина «индуизм» есть – наряду с множеством ошибок, разбираемых Бонкимчондро, – истина: все разнообразные религии, к которым приложимо это имя, отвечают двум особенностям: 1) все они происходят из общего источника и, следовательно, придерживаются общих доктрин; 2) они все опираются на священные тексты на санскрите или на другом языке, происходящем из санскрита [10, 301]. Ошибки же, совершаемые тем, кто употребляет термин «индуизм», – многообразны. Это и приложение термина к различающимся формам веры, происходящим из общего истока, и идея о неизменности религии ариев во времени, и разграничение религиозного и светского в жизни индуса, для которого такого различия нет, и причисление к индуизму всего, что к нему не имеет отношения, но существует в Индии – доарийских племенных верований и обычаев, фетишизма, народных суеверий и т. п. [10, 301–303]. Бонкимчондро берется опровергнуть и исправить эти ошибки от их истока, и его концепция-образ индуизма представляет собой такое опровержение – вместе с созданием представления об «истинном индуизме» в противовес существующей «чудовищной карикатуре на национальную религию» [10, 303].

Бонкимчондро исходит из существования в индуизме «некоторых общих свойств, некоторых фундаментальных принципов, которые формируют основание всего», – многообразных верований, сект, направлений и т. п. «Этих фундаментальных принципов будет достаточно, чтобы создать религию в себе, и эта религия – индуизм» [10, 304]. В нее вполне вписываются, по мысли Бонкимчондро, монотеистический и дуалистический, политеистический и пантеистический индуизм, и даже атеистический – если не исключать решительно буддизм из группы индуистских религий. Есть ритуалистский и антиритуалистский, аскетический и грубочувственный, гуманный индуизм вайшнавов и кровожадный индуизм шактов и шиваитов, либеральный индуизм последователей Чайтаньи и Кабира и брахмоизм «как ветвь индуизма» [10, 307–308, 139]. Тем не менее «общие свойства и фундаментальные принципы индуизма» появляются в процессе исторического развития индуизма и создают его истинное содержание.

Индуизм для Бонкимчондро является естественной религией, которая формируется в Ведах, где представлены «33 бога, олицетворя-

ющих природные объекты или стихии и не имеющих отношения к Богу, который есть Чистое Сознание» [10, 181]. Веда (*самхиты*) – результат естественного развития элементарных форм религии. На первом этапе развития первобытный человек открыл существование сознания (чайтанья), и у него формировались первые религиозные верования («элементарные формы религии») [10, 50–51]. На втором этапе произошло приписывание материальным объектам воли или сознания, и на третьем «раннее человеческое сообщество начало жертвенное поклонение природным элементам, подобным солнцу, луне, ветру, буре, облакам и дождю. И это все есть в ведийской культуре – их почитали как божеств» [10, 51]. Поскольку и представление индуизма должно начинаться с исследования сущности божества, найденной в самхите Ригведы, Бонкимчондро считает вполне оправданным поклонение ведийским богам – так как они «представляли силы и щедрость Бога и усовершенствование наших духовных способностей» [10, 181].

Для описания исторической эволюции индуизма Бонкимчондро применяет метафору древа. Истоки индуизма он связывает с верой древних ариев, которые завоевали Индию, а местное население было обращено в индуизм. Из ведийской религии вырастает все древо индуизма, и в Ведах формируется «исток вечной дхармы». «Ведийский индуизм является корнем индуизма, но он не тождествен всему древу, – пишет Бонкимчондро. – Дерево есть отдельная целостность сама по себе. Это дерево с перекрещивающимися ветвями, пышной листвой, цветами и плодами, и ничто из перечисленного не пребывает в корнях» [10, 63].

Согласно Бонкимчондро, естественная религия индуизма прошла пять стадий в историческом развитии. Ведийский индуизм охватывает первые четыре, на пятой появляется пуранический индуизм. Подобно другим религиям, берущим начало в открытии сознания и силы, являющейся первопричиной мира, ведийская религия появилась постепенно, однако по сравнению с другими «ведийские индусы быстро достигли истинного знания о Боге <...> Позже ведийская религия была прекрасно развита до поклонения одному Верховному Богу как ее центральному принципу» [10, 69–70]. Так, Бонкимчондро приходит к убеждению о монотеистической сути ведийской религии, однако делает это, учитывая появление единобожия в процессе эволюции

естественной религии, проходящей четыре стадии, а не исходя из исконной идеи единого Бога. На первой стадии эволюции ведийской религии существовало «поклонение богам или приписывание божественных атрибутов материальным объектам и поклонение им» [10, 71]. Так, Индра и другие ведийские божества – «не более чем развитие концепции естественных элементов – таких, как небо, солнце, огонь, ветер и т. д.» [10, 53], при этом аналогичные стадии поклонения обнаруживаются и в истории других первобытных народов разных регионов земного шара [10, 64–67]. На второй стадии появляется поклонение Богу, существование которого древние индусы усматривали за всеми силами, олицетворенными богами ведийского пантеона, – им продолжают поклоняться, но уже с другим чувством. «Со временем они ощутили, что Индра и другие божества были не чем иным, как проявлением этого Бога, и их действия регулируются данными Им законами» [10, 71, 70]. Так, Индра посылает дождь по воле Бога, и Савитри/Солнце также создано и светит по его воле. Наконец, третья стадия ведийской религии – «единство Бога». По мысли Бонкимчондро, на ней почитание богов относилось к служению единому Верховному Богу [10, 71]. «Мы должны всегда помнить, что индуизм знает только единого Бога, и что Бог проявлен повсюду в этой вселенной. Где бы мы ни обнаружили Его присутствие, мы должны сразу вознести ему наши молитвы. Только в почитании Бога поклонением Индре и другим богам можно снискать некоторые религиозные заслуги, и никак иначе» [10, 59].

«Ведийская религия достигает вершины в Упанишадах», – эту четвертую стадию Бонкимчондро явно обозначает как промежуточную, т. к. после нее появляется «пураничный индуизм». Здесь исчезают из поля зрения все боги, и «единственным объектом богослужения для человека тогда стал Блаженный Брахман». Этим представлена высокоразвитая форма религии, хотя и не вполне совершенная [10, 71]. Несовершенство ее связано с тем, что открытый древними индусами Безличный Бог, о котором говорят философия и наука, не может быть идеалом для человека – ему необходим зримый пример добродетели, «истинно религиозные люди, которых считают подобиями Бога», – т. е. необходима «религиозная история» [16, 166].

Последняя – пятая – стадия: достижение индуизмом совершенного состояния, которое связано с познанием сущности Абсолюта и благо-

честивой преданностью личному Богу – взятые вместе, они образуют индуизм. «Этим индуизм достигает состояния совершенства, наиболее понятной, возвышенной и наилучшей формы, доступной во всех мировых религиях», – заключает Бонкимчондро, сожалея, что она была предана забвению – что и привело к упадку «индуизма как религии», «индусов как расы» [10, 71–72]. Пятая стадия связана с появлением религиозной истории и соотносится с периодом появления *пуран* и *итихас*, включая Махабхарату и Рамаюну: в их героях Бонкимчондро видит тот самый идеал добродетельного человека, или Бога в человеческом облике – от царя Джанак и святого Васиштхи до Юдхистхиры и Кришны [16, 167]. Следствием появления религиозной истории было возникновение литературы бхакти, «где благочестивая преданность соединилась с интуитивным постижением Бога» [10, 71]. Именно этот совершенный индуизм для Бонкимчондро является лучшей из мировых религий и национальной религией, которую надо возродить.

Индуизм берет начало в Ведах, которые Бонкимчондро вразрез с брахманической традицией не считает «несотворенными и вечными», или творением Бога, но трактует как «творение смертных». Об этом говорит неоднородность содержания гимнов, где отражена эволюция ведийских верований, а также отсутствие понятия о едином Боге в древнейших гимнах [16, 55–56, 149]. Тем не менее дхарма, составляющая сердцевину индуизма, зарождается в ведийский период – сначала как отправление обрядов, затем – в Упанишадах – как высшее знание, знание Брахмана [10, 151]. На стадиях развития естественной ведийской религии создаются три ее основных компонента – философская сущность (*тоттогьян*), почитание Бога и моральная жизнь. Философия формируется в ведийской литературе и касается знания о богах (самхиты), знания о Верховном Боге (упанишады) и знания о душе (самхиты и упанишады). Затем эти темы получают развитие в философской литературе и пуранах [10, 180]. Описанные пять стадий отражают эволюцию представления о Боге и истине, но также – эволюцию богочитания и этики.

Множественность форм богослужения и ритуальных практик современного индуизма в известной степени препятствует постижению его «общих свойств и принципов» – но не для Бонкимчондро, использующего исторический подход в анализе компонентов родной религии. «Множество форм богослужения известно в

этом мире. Одни почитают Бога, не имеющего формы, а другие – наделенного формой. Одни поклоняются Единому Богу, другие – умножают число божеств <...> Одни общины поклоняются духам, другие – предкам <...>, – отмечает Бонкимчондро. – Но ни почитатель Брахмана, ни поклоняющийся придорожному камню не владеет ключом к его внутренней сущности. При этих обстоятельствах как можно говорить, что одни формы богослужения приемлемы для Бога, а другие – нет? Либо все формы приемлемы для Него, либо никакие» [10, 183]. Ведущая идея для решения вопроса у Бонкимчондро – идея о том, что все, включая представителей любых других религий, по сути, почитают истинного Бога и потому разными путями достигают его. И это – суть подлинного индуизма. Все его адепты устремлены к Богу как воплощению Истины, Блага и Прекрасного, хотя могут принадлежать к разным направлениям, кардинально отличным друг от друга. Мыслитель определяет два вида поклонения. Первый ориентирован на материальные объекты, которым приданы качества сознательного существа, и с этого поклонения начинается развитие ведийской религии в первобытности [10, 53]. Другой – на почитание духовной сущности, воплощенной в многообразии сотворенной ею вселенной. Второй вид представлен в Упанишадах, затем трансформировался в разнообразных формах богопочитания в пуранах и итихасах, которые, хотя и признают богов в конкретной форме (Брахма, Вишну, Махешвара и т. д.), «никогда не теряют из виду факта, что Бог действительно не имеет формы» [10, 197]. На основе второго вида поклонения выросли два пути постижения Бога и поклонения Ему: как невыразимому и непознаваемому Сущему, основанию вселенной (Парама-Брахману, Параматману) и как личному Богу (Ишваре), наделенному формой и атрибутами, Творцу, Хранителю и Разрушителю мира. Отсюда Бонкимчондро делает вывод: Бог принимает любое поклонение, и потому любая форма богослужения приемлема и не приносит вреда – при одном условии: истинной преданности Богу в сердце [10, 198].

Преданность Богу Бонкимчондро связывает с дхармой – сутью индуизма – и моральной жизнью. Нередко они совпадают по смыслу и содержанию, так как связаны с этическим характером единого Бога. «Если истинно, что Он – Моральный Правитель вселенной, постоянно судящий нас по нашим деяниям, тогда богослужение – это все, что соответствует

Его чистой природе и должно быть приятно Ему» [10, 184]. И потому сущность индуизма Бонкимчондро описывает термином *читташуддхи* – очищение души, которое по содержанию истолковано как следование моральным принципам. «Моральное очищение души пребывает в самом сердце индуизма», – подчеркивает он, считая, что без морального очищения не может быть никакой религии [10, 175]. Это касается всех без исключения религий мира, но особенно очевидно, конечно, в индуизме. Читташуддхи – именно этическое действие, а не ритуальное. Бонкимчондро определяет три его принципа: 1) контроль над чувствами (*indriya sanyam*) ради их правильного использования; 2) отказ от эгоизма и забота о других, ведущая к расширению души вплоть до способности объять ею весь мир; 3) «почитание Бога, чьей милостью человек способен очистить свой ум и душу» [10, 176–178]. Третий принцип – определяющий, т. к. «два первых качества – самоконтроль и делание добра другим – не могут быть осуществлены без созерцания Его Сущности и развития глубокой привязанности к Нему» [10, 178].

В смысловом плане акцент на этике и моральном поведении, заданном отношением человека к Богу, показывает, что Бонкимчондро – такой же наследник идей Раммохана Рая об этическом монотеизме как сути индуизма, как и брахмоисты – с одним отличием: писатель принимает разнообразные формы, отвергаемые брахмоистами.

Отождествление дхармы с этикой ставит вопрос о содержании – точнее, истолковании – дхармы у Бонкимчондро. Значений дхармы он приводит несколько, и потому в приложении к «Истинной дхарме» специально перечисляет значения понятия – дхарма как: 1) религия, 2) мораль, 3) добродетель, 4) действия, соответствующие установленным религиозным и моральным принципам (антоним – *адхарма*), 5) сущностные качества объекта – как человека и любого другого предмета, 6) народные обычаи и повседневные практики. Бонкимчондро предпочитает четыре первых значения, ссылаясь на Ману-самхиту [10, 147–148], а другие значения дхармы он связывает с вырождением религиозной и моральной жизни индусов, которые отступили от своей истинной религии. Однако эти четыре трактовки приводят к совершенно новой интерпретации дхармы – с позиций религиозного гуманизма.

В 1877 г. в «Бонгодоршоне» появилась статья «Что такое быть человеком?», где Бонкимчондро размышлял о целях человеческой жизни и пришел к выводу, что «целостное развитие всех наших духовных способностей и есть настоящая цель человеческой жизни», включая приобретение знаний, развитие воли, добродетели, милосердия, правдивости и т. д. [10, 173]. Спустя десятилетие в «Истинной дхарме» (4 гл.) учитель говорит ученику: «Если ты понимаешь, что означает человечность (*манушатто*), ты легко сможешь понять дхарму» [16, 161]. И «человечность» истолковывается как «надлежащее раскрытие, развитие и гармония всех видов способностей – физических, познавательных, душевных и эстетических». Она связывается с дхармой, которая заключена в усовершенствовании (*онушиллон*) человеческих способностей [16, 169, 162]. Здесь же говорится, что сущность религии есть культура [16, 162; 10, 159]. Исследователи отмечают, что отождествление религии и дхармы с культурой у Бонкимчондро происходит из влияния на него книги британского историка Джона Роберта Сили (1834–1895) «Естественная религия», где прямо говорится, что «сущность религии есть культура» [6, 116]. Несомненно и влияние позитивизма («безбожной религии Конта», упоминаемого Бонкимчондро), а именно – «религии человечества»: бенгальский мыслитель отрешается от контова атеизма, но применяет его модель религии к новой интерпретации дхармы.

Дхарма как культура и как развитие человека в истолковании Бонкимчондро связывается с развитием общества – что особенно показательно в ситуации, воспринимаемой как кризис религиозной и общественной жизни. Поскольку дхарма – целостное развитие и проявление всех духовных и физических качеств человека, обретаемых с помощью упорных усилий (*онушиллон*), она зависит от действий, осуществляемых человеком в мире. Бонкимчондро называет человеческие действия главными причинами дхармы, позволяющими исполнять обязанности в мире [10, 192]. Единая и неделимая дхарма в этом смысле имеет два аспекта: императивную обязанность по отношению к себе и императивную обязанность по отношению к другим людям. Взаимосвязь этих аспектов выражена в том, что дхарма осуществляется не ради себя и не ради другого, но как обязанность, которую индивид должен исполнять в обществе [10, 155–156] – и тем самым способствовать его прогрессу (*ун-*

нати). По мысли Бонкимчондро, прогресс заложен в самой вселенной – она не только сотворена и оберегается Богом, но и по воле его развивается, и потому «человеческий прогресс основан на продвижении дхармы» [10, 194].

Однако Бонкимчондро знает, насколько сложно для человека осуществлять дхарму, понимаемую как всестороннее развитие своих способностей, и потому ему необходим идеал. Осуществление идеала в человеке довольно редко, отсюда примером идеала является Бог как совершенное воплощение всех качеств. Бонкимчондро предлагает свой простой ответ на вопрос о том, как единый Бог, не имеющий познаваемых атрибутов и качеств (*ниргуна Ишвара*), может служить идеалом. Он признает различия людей по уровням развития религиозного сознания и говорит о том, что идеалом может быть только *личный* Бог, о котором повествуют тексты религиозной истории. Для индусов это пураны и итихасы. «Бог веданты», «Бог ученых и философов», *ниргуна Ишвара* не может служить примером дхармы, идеалом, т. к. его сложно воспринять обычному человеку [10, 159, 190; 16, 165]. «Я удивляюсь: почему Всесильный Бог не может быть способен принимать определенную форму, какую он пожелает? – спрашивает Бонкимчондро. – Почему наши критики пытаются ограничить его силы? Как могут они ставить под вопрос Его всемогущество?» [10, 190–191]. По мысли писателя, если Бог решает предстать перед людьми в человеческом облике, они должны следовать его примеру, чтобы «далее продвинуться в деле дхармы на земле» [10, 192]. Причем это нисколько не противоречит существованию Бога как Творца и Управителя вселенной, так как его законы вполне хороши, чтобы поддерживать ее, но не препятствуют его вмешательству в дела мира ради его усовершенствования, ради прогресса [10, 193]. Подобно другим религиозным традициям, признающим возможность боговоплощения, индуизм знает целый ряд идеальных фигур-воплощений дхармы – *раджу Джанаку*, *Нараду* и *Васиштху*, *Раму*, *Юдхиштхиру*, *Арджуна*, *Лакшману*, *Бхишму* и др. [16, 166; 10, 160]. Бонкимчондро не может обойти и вопрос об аватарах, т. к. считает, что большинство из перечисленных героев религиозной истории либо учились у Кришны, либо были лишь частью его (*Рама* и *Лакшмана*).

У Бонкимчондро было два мотива обращения к вопросу об аватарах – народная вера в Кришну как аватару Вишну и позиция критики

этой веры, занимаемая образованными индийцами и христианскими миссионерами. Как и Раммохан Рай до него, Бонкимчондро указывает на сходство идеи боговоплощения в христианстве и в индуистском учении об аватарах, но дискуссию ведет «с философами и учеными» [10, 186]. По его мнению, разъяснение сути учения содержится в «Бхагавадгите» (IV.8), где говорится о появлении Бога в каждой *юге* (здесь – «эпоха») для поддержания дхармы и уничтожения зла. Он допускает, что аватары Вишну, описанные в пуранах, творили чудеса, совершая свою миссию, однако общий вердикт Бонкимчондро однозначен: «Никого кроме Кришны невозможно рассматривать в качестве аватары», – и при этом все связанные с ним чудеса, о которых говорят пураны и Махабхарата, – не что иное, как поздние вставки и вымыслы, недостойных брахманов, т. к. родившийся человеком Кришна не использовал сверхъестественных сил для решения своих задач [10, 194–195].

Кришна – наилучший пример почитания Бога в облике человека, религиозный идеал, поскольку он «обуздал зло силой своих рук, объединил Индию силой своего знания, провозгласил замечательную дхарму незаинтересованности силой своей мудрости» и является, по убеждению Бонкимчондро, «Буддой, Иисусом Христом, Мухаммедом и Рамачандрой в одном лице, обладающим всеми силами и всеми добродетелями <...> и всегда полным милосердия» [16, 167, 168]. Место, которое занимает Кришна в образе индуизма у Бонкимчондро, позволяет говорить о попытке вишнуизации индуизма как такового, при том что и образ Рамы интегрируется в образ Кришны как малая часть. Образцом для этого явно выступает христианство, к которому Бонкимчондро часто обращается в своих размышлениях и сопоставлениях. И дело не только в его детском религиозном опыте и вишнуитском происхождении. Главным мотивом выбора Кришны стало его учение о дхарме – этическое по содержанию, изложенное в «Бхагавадгите» и других книгах Махабхараты.

Надо сказать, что Бонкимчондро весьма рационально относится к индуистским священным текстам, подчеркивая их множественность и неоднородность (так, он весьма критически настроен в отношении дхармашастр, включая Манусмрити), несводимость к ним всего индуизма. Сущность дхармы в полном виде изложена в «Бхагавадгите», где ее объясняет Кришна, который самым совершенным и полным образом по-

стиг ее [10, 151, 153]. И потому «Гита» у Бонкимчондро становится главным священным текстом индуизма. Целые разделы работ Бонкимчондро посвящены разъяснению основ дхармы, заповеданной Кришной, не говоря уже о специальном труде «Бхагавадгита».

Сердцевиной учения Кришны является этика, соотношенная с истиной. Опираясь на речения Кришны в Карна-парве Махабхараты (49, 14–56), Бонкимчондро связывает суть дхармического действия с поддержанием жизни и ненасилием («ненасильственные действия – это дхармическое действие», и «дхарма по сути защищает всякую жизнь») [10, 151–152, 164, 167]. Этика соотношена со свободой выбора – точнее, с обязанностью выбирать в разных жизненных ситуациях между истинной дхармой и адхармой. Разумеется, Кришна советует выбирать соответственно истине (например, выбор в пользу нарушения правдивости ради сохранения жизни). Поэтому писатель говорит о «голосе свободы», звучащем в словах Кришны [10, 165–166]. Суммируя учение Кришны о дхарме, Бонкимчондро определяет четыре принципа этики: «1) То, что согласуется с дхармой, – истина, то, что нет, – неистинно. 2) То, что способствует благополучию людей, – дхарма. 3) <...> То, что в интересах человеческого благополучия, – истина, а что противостоит этому – неистинно. 4) Так определяемая истина может быть приложима во всех случаях» [10, 167]. Более того, писатель делает акцент на личностном измерении дхармы, считая, что Кришна в «Гите» предлагает *свадхарму* (индивидуальную дхарму), позволяющую каждому человеку исполнять любую работу соответственно своим обязанностям – в этическом ключе – и тем самым поддерживать моральный порядок, на котором покоится общество [10, 238–239], и это касается не только индусов, но всех людей – как детей Бога.

Вишнуизация индуизма продолжается у Бонкимчондро в выдвижении на первый план бхакти как самого лучшего пути для простых людей с не очень развитым религиозным сознанием. В этом мыслитель ссылается также на «Бхагавадгиту», называя ее «*бхакти-шастрой*» [10, 185]. В ней представлены пути: *джняна*, подходящий для тех, кто ищет знания, *карма*, подходящий для домохозяев, идущих путем морального действия, и *бхакти*. Но последний путь также требует развития человеческих способностей, чтобы истинный бхакт «завоевал самого себя, был спокоен и равно обращался со всеми, а также

посвятил себя служению другим» [10, 188]. То, что Бонкимчондро называет «сущностью бхакти Гиты», – этика верующего, в чьем сердце пребывает Бог. Примеры такого бхакти Бонкимчондро видит в герое «Вишну-пураны» Прахладе, который претерпел во имя веры в Вишну разные испытания и достиг освобождения (*мукти*) [10, 203]. Бонкимчондро отождествляет Вишну в итоге не только с личным Господом вселенной, Истиной и Блаженством, но и с Брахманом, Богом христиан и с Аллахом, считая, что по сути *все* зывают к Вишну.

Образ индуизма, созданный Бонкимчондро, представляет собой рационалистическое оправдание родной религии с помощью, с одной стороны, использования инструментов и обобщений европейской философии и ориенталистики, с другой – постижения религиозной традиции через экзегетику священных текстов, исторического анализа и эмоциональных предпочтений. Нетрудно заметить, что основой образа индуизма является этический монотеизм, впервые обоснованный у Раммохана Рая в процессе сопоставления индуизма с христианством и усвоенный Бонкимчондро как данность. В итоге индуизм предстал как религия, приемлющая все многообразие путей богопостижения и форм богопочитания, ведущих любых адептов к единому Богу – всех, искренне стремящихся к Нему. Глубинной сущностью индуизма является дхарма, тождественная этике, культуре, гуманности, благополучию и счастью, дхарма, ведущая и личность, и общество к благу через поддержание морального порядка. Возникнув как естественная религия, индуизм эволюционировал от первозданных форм ведийской религии к просвещенной и благой религии, основанной на интерпретации дхармы в «Бхагавадгите». По сути, высшей точкой эволюции стало появление Кришны – Бога в человеческом облике, который

представил людям самое глубокое этическое истолкование дхармы для блага человечества.

Выведение фигуры Кришны на первый план не может не вызвать ассоциаций с христианством. И действительно, у Бонкимчондро прослеживаются элементы христианской модели религиозности: почитание человека как Бога, следование его учению, религиозная история: всевышний Господь Вишну – Творец и Хранитель мира – одновременно Бог философов и теологов и Бог, к которому стремится каждый простой верующий.

Версия индуизма у Бонкимчондро способствовала мировоззренческому обоснованию родной религии как всеобъемлющей духовной традиции, укорененной в глубокой древности. Она должна быть воссоздана в том виде, в котором она проповедана в Бхагавадгите. Бонкимчондро синтезировал этические и монотеистические устремления реформаторов-брахмоистов с неоиндуистским приятием многообразия культов как проявлений универсальной дхармы. Позитивный образ индуизма и особенно учения «Бхагавадгиты» заложил основу неоиндуизма как направления мысли, в котором будут обсновываться преимущества индуизма. Этот позитивный образ индуизма был ориентирован в первую очередь на бенгальскую аудиторию – преимущественно на просвещенные слои, которые обрели благодаря такому истолкованию источник вдохновения в духовной традиции и культуре. Однако в известной степени в этом превознесении индуизма над другими религиями таились опасности – использования индуистской символики и идей как инструмента политической мобилизации, развития религиозного национализма, по определению противостоящего гражданскому секулярному национализму, – что и показала противоречивая история политических движений в Индии XX века.

Библиография:

1. Новикова В. А. Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969. 210 с.
2. Паевская Е. В. Развитие бенгальской литературы XII–XIX вв. М.: МГУ, 1979. 263 с.
3. Скороходова Т. Г. Социологическая концепция Бонкимчондро Чоттопаддхая // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Общественные науки. № 24. Пенза, 2011. С. 55–63.
4. Banerjee Sunil Kumar. Bankim Chandra. A Study of His Craft. Calcutta: Mukhopaddhay, 1968. 204 p.
5. Das Matilal. Bankim Chandra, Prophet of the Indian Renaissance, His Life & Art. Calcutta: D.M. Library, 1938. 189 p.
6. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
7. Haldar M. K. Foundations of Nationalism in India: a Study of Bankimchandra Chatterjee. Delhi: Ajanta Publications, 1989. IX, 202 p.
8. Sen Amiya P. Hindu Revivalism in Bengal: 1872–1905: Some Essays and Interpretation. Delhi: Oxford University Press, 1993. 456 p.
9. Sen Amiya P. Introduction // Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011. P. 3–41.

10. Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011. 379 p.
11. Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. Calcutta: Jadavpur University, 1958. 620 p.
12. The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979. VIII, 288 p.
13. Hixon Lex. Meetings with Ramakrishna. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers, 2011. 314 p.
14. Chaudhuri N. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico, 2003. 610 p.
15. Flora Guiseppa. The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopaddhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli, 1993. 58 p. (Annali / Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
16. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays. Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986. 206 p

References (transliterated):

1. Novikova V. A. Bonkimchondro Chottopaddkhai. Zhizn' i tvorchestvo. L.: LGU, 1969. 210 s.
2. Paevskaya E. V. Razvitie bengal'skoi literatury XII–XIX vv. M.: MGU, 1979. 263 s.
3. Skorokhodova T. G. Sotsiologicheskaya kontseptsiya Bonkimchondro Chottopaddkhaya // Izvestiya Penzenskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im V. G. Belinskogo. Obshchestvennye nauki. № 24. Penza, 2011. S. 55–63.
4. Banerjee Sunil Kumar. Bankim Chandra. A Study of His Craft. Calcutta: Mukhopadhyay, 1968. 204 p.
5. Das Matilal. Bankim Chandra, Prophet of the Indian Renaissance, His Life & Art. Calcutta: D.M. Library, 1938. 189 p.
6. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012. 280 p.
7. Haldar M. K. Foundations of Nationalism in India: a Study of Bankimchandra Chatterjee. Delhi: Ajanta Publications, 1989. IX, 202 p.
8. Sen Amiya P. Hindu Revivalism in Bengal: 1872–1905: Some Essays and Interpretation. Delhi: Oxford University Press, 1993. 456 p.
9. Sen Amiya P. Introduction // Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011. P. 3–41.
10. Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011. 379 p.
11. Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. Calcutta: Jadavpur University, 1958. 620 p.
12. The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979. VIII, 288 p.
13. Hixon Lex. Meetings with Ramakrishna. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers, 2011. 314 p.
14. Chaudhuri N. Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi: Jaico, 2003. 610 p.
15. Flora Guiseppa. The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopaddhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli, 1993. 58 p. (Annali / Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
16. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays. Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986. 206 p