

МІЖНАРОДНА РЕЛІГІСЗНАВЧА ШКОЛА
«ВАЙШНАВСЬКА ТРАДИЦІЯ КРІЗЬ СТОЛІТТЯ»
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
ОДЕСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ І. І. МЕЧНІКОВА
КАФЕДРА КУЛЬТУРОЛОГІЇ ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФСЬКОЇ
ОСВІТИ І НАУКИ НАЦІОНАЛЬНОГО ПЕДАГОГІЧНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ О. ГОНЧАРА

Вайшнавська традиція крізь століття

Випуск 2

Збірка матеріалів
IV та V Міжнародної релігієзнавчої школи
«Вайшнавська традиція крізь століття» 2014-2015 років

Луцьк
Друкмаркет
2016

УДК 294.11
ББК 86.2
В14

Редколегія:

К. К. Жоль, д. філос. н., професор, член вченої ради філос. ф-ту НУ ім. Шевченка (Київ, Україна)

С. В. Капранов, к. філос. н., науковий співробітник Інституту сходознавства імені А. Ю. Кримського НАН України (Київ, Україна)

М. М. Карпіцький, д. філос. н., професор кафедри історико-філософських дисциплін Луганського національного аграрного університету (Харків, Україна)

В. Б. О कोरोков, д. філос. н., професор, завідувач кафедри філософії Національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна)

О. С. Тимощук, д. філос. н., професор кафедри філософії і релігієзнавства Володимирського державного університету ім. А. Г. і Н. Г. Столетових (Володимир, Росія)

С. Г. Секундант, д. філос. н., доцент, завідувач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечнікова (Одеса, Україна)

Рецензенти:

Г. М. Тарнапольська, доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних дисциплін Томського інституту бізнесу (Томськ, Росія)

Ю. О. Шабанова, д. філос. н., професор, завідувач кафедри філософії і педагогіки Державного ВНЗ «Національний гірничий університет» (Дніпро, Україна)

В14 Вайшнавська традиція крізь століття. Випуск 2 / Збірка матеріалів Міжнародної релігієзнавчої школи «Вайшнавська традиція крізь століття». – Луцьк: Друкмаркет, 2016. – 260 с.

ISBN 978-966-2488-14-2

Збірник містить матеріали III та IV Міжнародної релігієзнавчої школи «Вайшнавська традиція крізь століття», яка відбулася у Києві та Дніпропетровську у 2014 і 2015 роках. У збірнику публікуються дослідження ведичної традиції, вайшнавизму і Міжнародного товариства свідомості Крішні як представника традиційного вайшнавизму в сучасному світі. Представлено також відгуки вчених про Шрілу Прабгупаду у зв'язку з 120-річчям з дня його народження і 50-річчям реєстрації ним Міжнародного товариства свідомості Крішні.

Для науковців, викладачів, аспірантів та студентів, а також всіх, хто зацікавлений у дослідженні феномену вайшнавизму в світі та Україні.

УДК 294.11

ББК 86.2

ISBN 978-966-2488-14-2

© Міжнародна релігієзнавча школа «Вайшнавська традиція крізь століття»

© Друкмаркет

Ю. С. Філь

*Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України
(Київ, Україна)*

СОЦІАЛЬНИЙ І КУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ДІЯЛЬНОСТІ БГАКТІВІНОДИ ТГАКУРА

Кедарнатгу Датті, бенгальському реформатору гаудія-вайшнавізму, довелося жити в часи, коли Індія зазнавала економічних, соціальних та політичних трансформацій у ході процесу модернізації, який розпочався з приходом британців у 18 ст. У всіх сферах життя так чи інакше були вироблені відповіді на виклики Заходу, але якщо модернізація політичної системи почалася досить пізно, з останніх декад 19 ст., то за реформування соціальної та релігійної сфери індійці взялися фактично з початку століття. Це були ті сфери життя, які змінювалися найшвидше, тому що не зачіпали інтересів колонізаторів, і найбільш гостро відчули потребу узгодити віками закріплену традицію із усім комплексом культурного впливу Заходу. В основі цього комплексу був раціоналізм та позитивізм.

Взятися за зміну та адаптацію традиційних інституцій до нових умов могли лише ті, хто були реципієнтами західної культури. Безпосереднє ознайомлення із західним філософським, літературним та культурним спадком відбувалося через мову, тому першими реформаторами були індійці, які або отримали освіту в європейських країнах, або були першими учнями шкіл західного улаштування, що почали з'являтися в Індії з 1835 року, після виходу відомої Записки Маколея про освіту в Індії²³. Активізувало процес формування нового, освіченого по-західному, прошарку відкриття перших університетів англійського зразка в Калькутті, Бомбеї та Мадрасі у 1858 році. Разом із західною освітою до індійців прийшло критичне відношення до світу і до власного культурного спадку зокрема.

Перший виклик віруванням, які існували на субконтиненті, і які англійці об'єднали під назвою «індуїзм», кинули ще християнські місії найрізноманітніших напрямків як з Європи, так і з Америки. Проте християнство саме по собі не розхиту-

²³ Macauley's «Minute on Education»

вало релігійні уявлення жителів субконтиненту, скоріше це робили запроваджені при християнських місіях навчальні заклади західного зразка. Англійська Ост-Індська компанія з початком колонізації стояла на позиції невтручання в діяльність місій, оскільки вважала, що будь-які ініціативи можуть спричинити неспокій серед місцевого населення [Chatterjee 1867, 55]. Навчання в місіонерських школах, крім того, що було побудоване на західному позитивному знанні, що включало вивчення математики, географії, історії, покликане було виробити критичне ставлення до індуїзму задля кінцевої мети – навернення у віру Христову. Прозелітичні поривання місій не завжди були успішними, проте закласти в молодих індійців підозру стосовно індійської релігії їм вдавалося. Подальша університетська освіта, яка знайомила тубільців не тільки з релігійним, але і філософським спадком Заходу, штовхала на пошук раціональних елементів в індуїзмі та відкидання ірраціональних та негуманних. Бенгалія, столиця метрополії, стала на чолі всіх модернізаційних процесів у країні, зокрема і процесу реформації релігії.

Саме тут відбувався інтелектуальний сплеск, який часто називають Бенгальським відродженням, та який хвилями розтікався всією Індією, породивши численні локальні ренесанси²⁴. Рушійною силою відроджень була потреба узгодити прийшло західне із власним традиційним, і нова філософія, релігія, література бенгальських інтелектуалів стала результатом реалізації цієї потреби. Імена Рам Мохана Роя, Дебентраната та Рабіндраната Тагорів, Кешобчондро Сена, Банкімчондро Мукхопадхья, Свами Вівекананди – лише одні з найбільш промовистих у списку. Кедарнатг Датта також був і продуктом, і творцем Бенгальського відродження, особливо в його релігійному аспекті. Завдяки зусиллям Бгактівіноди у кінці 19 ст. відбулася реформація та ревіталізація гaudія-вайшнавизму. Це стало можливим не лише тому, що за цю справу взялася особистість непересічних якостей, але й тому, що Кедарнатг Датта справді був людиною своєї епохи і зміг по-новому подати вчення Чайтаньї Махапрабху своїм сучасникам.

²⁴ Див. монографію: Скороходова Т. Г. Бенгальское возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб. 2008.

Тож Датта належав до тієї незначної частини індійського суспільства, яку індійці слідом за британцями називали «educated Indians», а саме до прошарку, який виник в результаті запровадження англійської освіти. Бенгальські «освічені індійці» мали свою назву – «бгадралок» (з бенгальської – «поважні люди»), які склали окрему страту бенгальського суспільства, яку в літературі ще часто називають «середнім класом». Її ідентичність базувалася вже не на кастовій, релігійній чи етнічній приналежності, а на культурному капіталі, яким вона володіла – західною освіченістю, англійською мовою, вестернізованим способом життя, а пізніше доступом до управління власною країною. Банкім Чандра Чатерджи у 1873 році охарактеризував таких людей так: «Бабу будуть невгамовні в розмові, експерти у певних іноземних мовах і ворожі до їхньої рідної мови... Деякі дуже розумні бабу будуть народжені такими, що не зможуть спілкуватися рідною мовою. Як Вішну, вони матимуть десять інкарнацій, які називатимуться клерк, вчитель, Брахмо, бухгалтер, лікар, юрист, управлінець, землевласник, видавець та безробітній... Бабу вживають воду дома, алкоголь – з друзями» [Varma 2007, 5]. Традиційна, прихильна до шактистських культів родина Кедарнатга до бгадралок не належала, втім його власну сім'ю можна назвати частиною бгадралок.

Перше знайомство майбутнього реформатора із Західною філософією відбулося в Індуїстському коледжі в Калькутті, одному з найперших по-західному улаштованих навчальних закладів в Індії. Період навчання у Калькутті був продуктивний з точки зору знайомства із західним культурним та філософським спадком. Шукавак Дас, біограф мислителя, повідомляє, що в молоді роки Кедарнатг читав Мілтона, Карлайла, Маколея, Гацліта, Канта, Юма, Вольтера, Шопенгауера, а також деякий час знаходився під впливом християнства, зокрема Американської місії унітаріїв [Das 1999]. Тож ідеї Просвітництва, романтизму, християнської теології були відомі Бгактівіноді. На майбутнього реформатора у коледжі вплинула не тільки західна філософія та теологія, але й знайомство з такими представниками бенгальської інтелектуальної еліти, як Ішвар Чандра Відьясагар, Бонкімчондро Чоттопадхай, Шишир Кумар Гхош, Кешобчондро Сен, брати Тагори. У роботах Тга-

кура звучить непогодження з догматичністю та обмеженістю ортодоксальної частини індійського суспільства, що свідчить про те, що Тгакур протиставляв себе їй. З неприхованою критикою він говорить про пандитів: «Який кращий приклад ми можемо навести, ніж факт того, що великі філософи Бенаресу не знаходять жодної істини в універсальному братерстві людей і спільному батьківстві Господа» [The Thakur 1869, 379]. Пізніше, коли він припинив свої духовні шукання і зупинився на гаудія-вайшнавизмі, він використав весь арсенал своїх знань для того, щоб виправдати та відродити вчення Чайтаньї Махапрабгу. Його освіта та інтелектуальні зацікавлення уможливили вести дискусію щодо вайшнавизму саме з бгадралок. Одним із своїх завдань Бгактівінода вважав застосувати до вайшнавизму сучасний підхід, як він його сам називав, *адхуніка вада*, адже мав переконання, що можливо поєднати глибоку віру у вайшнавську традицію та критичний підхід до неї [Bryant 2013, 98]. Найяскравіше такі переконання були втілені у двох текстах Бгактівіноди – «Крішна-самгіта» (1879 р.) та «Шрі Чайтанья Шікшамріта» (1886 р.). Крім того, не можна оминати увагою відому ранню промову мислителя «The Bhagavat: Its Philosophy, Its Ethics, and Its Theology» (1869 р.), яка мала на меті виправдати «Шрімад-Бгагаватам» перед Бенгальським бгадралок. Така мета Тгакура цілком вкладалася в тогочасний контекст модернізації індійської релігії.

Реформування індуїзму в Бенгалії розпочалося із заснуванням Рамом Моханом Роєм релігійної організації «Брагмо самадж» у 1828 році, яка невдовзі стала національною, здобувши поширення на всій території Британської Індії. «Брагмо самадж» набув особливої популярності серед бхадралок, майже всі представники прошарку так чи інакше належали до цієї організації. Вона приваблювала освічений вестернізований клас, тому що раціоналізувала індуїзм так, щоб його можна було узгодити із отриманим позитивним знанням в школах англійського зразка. «Брагмо самадж» заперечував ідопоклонство, проголошував монотеїзм, його теологія була заснована на Упанішадах, а не на Ведах, які Рам Мохан Рой вважав раціональними на відміну від останніх. Віра брагмо хоч і дуже умовно, але давала можливість залишитися в межах своєї традиції. Бгактівінода Тгакур, навчаючись у Калькутті, також за-

хоплювався брахмоїстами, про що він сам зізнається у славно-звісній промові: «Ми жадібно вбирали коментарі Біблії та праці товариства «Татвабодгіні сабга» (у майбутньому – «Брагмо самадж» – Ю. Ф.), які містили виписки з Упанішад та «Веданти», але жодна праця вайшнавів не була в пошані в нас» [Thakur 1869, 378]. Таким чином, Бгактівінода був знайомий з ідеями брахмоїстів і навіть захоплювався ними в молоді роки. Але значно пізніше, коли Тгакур обрав шлях *бгакті* в межах гaudія-вайшнавізму, він переосмислив своє ставлення як до західного спадку, так і до брахмоїстів. Якщо Рой намагався реформувати індуїзм як такий, Тгакур взявся за реформацію конкретного напрямку в індуїзмі.

Бенгальський вайшнавізм потребував ревіталізації не тільки з тих причин, що ортодоксальний індуїзм загалом перестав задовольняти духовні потреби освіченого прошарку, а й з конкретних внутрішніх причин. За словами Р. Брукса гaudія-вайшнавізм у 19 ст. перебував у занепаді. Хоча після Чайтаньї підтримкою вчення займалися так звані шість Госвами, проте у 19 ст. воно увійшло у формі численних спонтанних течій, які хоча й називали себе послідовниками Чайтаньї, проте були гетерогенними і не пов'язаними одна з одною [Brooks 1992, 151]. Сам Тгакур у «Шрі Чайтанья Шікшамріті» говорить про ці течії так: «Розповсюдження безбожних ідей під виглядом релігії – досить поширене явище. *Нери, баули, даравеші, кумбганат'ї, атібари, свеччачари* та інші секти псевдовайшнавів дуже небезпечні. Їх гріховний спосіб життя завдає людству надзвичайно великої шкоди. Недозволені статеві зв'язки, якими славляться *сахаджії, нери, баули і картабгаджі*, вступають в повне протиріччя з принципами ведичної моралі» [Thakur 2004, 66]. Публічна думка тоді вважала вайшнавізм таким, який практикували люди вільної моралі. Описи ігор Крішни у вайшнавських текстах видавалися аморальними критикам вайшнавізму. Бгактівінода, відповідаючи на такі виклики, використовував мову і методи вестернізованих критиків: описані ігри Крішни він називав трансцендентальними проявами моралі (апракріта).

Як було сказано, численні вайшнавські секти 19 ст. він вважає псевдовайшнавськими і намагається реабілітувати істинне вчення Чайтаньї через перевідкриття традиційних текс-

тів та слів учителя. Тгакур обрав форму написання своїх власних праць, які постійно апелюють до традиційних і пояснюють останні таким чином. Промова «The Bhagavat: Its Ethics, Its Philosophy, Its Theology» була спрямована на те, щоб виправдати «Бгагавата-пурану» перед вестернізованими бхадра-локами, тому й була виголошена англійською мовою. У словах Тгакура звучить осуд молодого покоління, яке, так само, як і він свого часу, в захопленні західною культурою повністю відкидає власний культурний спадок й критикує його, не утруднюючи себе навіть познайомитися з ним: «Бгагавата» також страждає від дрібних критиків, як індійських, так і іноземних. Цю книгу проклинають та осуджують багато наших молодих співвітчизників, які ледве прочитали її зміст та роздумували над філософією, на якій вона заснована» [Thakur 1869, 377]. Про те, що і він сам мав таке ставлення до традиційних текстів, він зізнається у промові: «Коли ми були в коледжі, читаючи філософські роботи Заходу та обмінюючись думками з мислителями того часу, ми мали справжню ненависть до «Бгагавати». Ця праця виглядала, як вмістилище слабких і недалеких ідей, ледве адаптованих до 19 століття, й ми не могли слухати жодних аргументів на її захист. Тоді з нами були томи Каннінга, Паркера, Емерсона та Н'юмана, які мали більше ваги, ніж усі вайшнавські праці» [Thakur 1869, 378]. Він вважав, що нові ідеї не виникають самі по собі, а є результатом розвитку старих. «Найкращий той критик, який може показати шлях подальшого розвитку старих думок; але простий обвинувач – ворог прогресу та відповідно Природи» [Thakur 1869, 376]. Непотрібних ідей не буває, адже кожна думка чи ідея є потрібною в часі, в якому була породжена: «Великі реформатори завжди стверджують, що вони прийшли не руйнувати старий закон, а доповнювати його. Вальмікі, В'яса, Платон, Ісус, Мухаммед, Конфуцій і Чайтанья Махапрабгу підтверджують цей факт через свої думки чи правління» [Thakur 1869, 377]. Паралельно він визнає, що не слід триматися за старі ідеї, бо за нових умов вони втратили актуальність. Його промова пронизана пафосом прогресу, розвитку та боротьби із старими ідеями: «Нехай старі автори будуть поховані, тому що їхні часи пішли» [Thakur 1869, 377]. Тож у «Бгагаваті» він вбачав цінні старі ідеї, потрібність яких мав на меті розтлумачити бенгальській публіці. У

таких висловлюваннях реформатор виступає носієм суперечностей індійської модерності, в яких заклики до прогресу та повалення авторитетів часто виголошувалися поруч із закликами цінувати перевірене віками. У праці «Шрі Чайтанья Шікшамріта («Нектар повчань Шрі Чайтаньї») також зустрічаємо ілюстрації таких суперечностей.

Як стверджує Патрга Чгаттерджи [Chatterjee 1993], дослідник бенгальського освіченого прошарку в Бенгалії, кастова система та жіноче питання – це два аспекти традиції, які демонстрували суперечливий характер реформ та думок освічених індійців колоніального періоду, адже це ті сфери, які найважче було узгодити із західним лібералізмом, уявленнями про правову державу, громадянське суспільство, рівність усіх перед законом тощо. Не зважаючи на егалітаристську риторику бенгальського середнього класу, він не вдавався до конкретних дій для зміни соціального устрою, адже займав його верхівку. Тому бенгальські реформатори винаходили різні стратегії вписування кастової системи в модерний світ і вищезгаданий текст Бгактівіноди чітко ілюструє його власну стратегію.

Суспільний поділ на страти Бгактівінода Тхакур вважав природним, адже кожна людина не може однаково добре виконувати різну роботу. Поділ на варни для нього є природним, тому що відповідає вродженим якостям людини. Якщо людина буде займатися діяльністю, яка не є природною для неї, така діяльність не принесе жодних результатів. Якщо у суспільстві існує такий розподіл праці, то діяльність всіх його членів стає продуктивною. Таким чином, варновий поділ для нього є доцільним, а тому раціональним: «... поки суспільство не буде розділене на стани, його влаштування не можна вважати раціональним. Розумно пояснене ділення суспільства на стани є тільки в Індії, тому цю країну називають *карма-кшетроу*, полем діяльності» [Тхакур 2004, 56].

Варновий поділ для нього також був інструментом збереження культури. Греко-римська цивілізація не мала варнового поділу, тому перейняла звички сучасного світу й вже навіть не пам'ятає своєї колишньої величі. Завдяки системі *варнашрама* цивілізація аріїв існує так довго, а ось успіхи Європи Тхакур вважає короткостроковими, тому що в європейських суспільствах немає такої системи [Тхакур 2004, 56]. Пояснен-

ня Тгакура нічим не відрізняються від тих, які дають індуїстські ортодокси, проте мислитель на цьому не зупиняється. Він справді визнає, що сучасна система суспільного поділу в Індії занепала, більше того, цей занепад уможливив мусульманське завоювання. Справжній варновий поділ будувався за принципом вроджених якостей, а не спадковості, тому забезпечував природний розподіл праці в суспільстві: «Поки в Індії *варна-шрама* існувала в первозданному вигляді, слава цієї країни сяяла, як сонце в zenіті» [Тхакур 2004, 57]. Причиною занепаду істинної варнової системи стали претензії героїв «Махабгарати» кшатрія Джаматагні та його сина Парашурами на положення брахманів. Через те, що вони почали займатися діяльністю, яка не була призначена їм природою, між представниками двох варн зав'язалася суперечка в результаті якої в подальшому визначати варну почали виключно за походженням. У такому вигляді, на думку Тгакура, уявлення про кастовість перейшли у «Ману-сміті» і з цього часу почався занепад країни: «Відкинувши авторитет ведичних писань, країна спочатку опинилася під владою мусульман, а тоді в неї прийшли торгові компанії. У результаті ідеї служіння іншим були забуті. Так вплив Калі-юги стає все сильнішим» [Тхакур 2004, 58].

Поруч із цим Бгактівінода висловлював протилежну позицію, заперечуючи касти і стверджуючи, що єдине, що має значення – це відданість Богу. Він не був новатором у цьому, тому що заперечення кастовості на релігійному рівні має дуже довгу традицію – починаючи з руху *бгакті* 12 ст. Для реформатора не існувало суперечності в таких твердженнях, тому що кастовість мала значення і навіть була необхідною у соціальній реальності, у релігійній же не відігравала жодної ролі, бо перед Богом усі рівні. Тож у питанні кастовості модернізаційна місія Тгакура виявилася лише у раціоналізації такого укладу. Простого авторитету шастр, як для ортодоксальних пандитів, йому виявляється недостатньо і він апелює до здорового глузду і наводить історичні факти. Останні він також використовує непослідовно, тому що поруч із демонстрацією знання нелегендарних періодів індійської та європейської історії, вимірює її югами.

Ритуальну частину життя індуса Бгактівінода Тгакур адаптує під нові умови, адже «нові віяння в політичному та суспі-

льному житті зробили неможливим скрупульозне виконання згаданих правил» [Тхакур 2004, 61]. Справді з капіталістичним розвитком міст, особливо центрів президенств – Калькутти, Бомбею та Мадрасу, освіченій частині індуського населення дотримуватися правил ритуальної чистоти стало вкрай важко. Транспорт, в якому бабу доводилося їздити з недоторканими, спільний водопровід, заклади спільного харчування, спеціальний порядок роботи адміністративних установ, який не дозволяв своєчасно виконувати відповідні ритуали – все це змушувало висококастових освічених індійців ігнорувати правила ритуальної чистоти, або не так скрупульозно їх дотримуватися. Стосовно цього питання Бгактівінода виражає ліберальну позицію, пояснюючи можливість суворо не дотримуватися усіх правил таким чином: «Всі ці правила дані великими мудрецями головним чином для того, щоб людина могла безперешкодно підтримувати чистоту, здоров'я та задовольняти потреби у їді та сні, не накликаючи при цьому на себе гріх. Тому сім'янин повинен визначити для себе повсякденні обов'язки **відповідно до обставин** (виділення – Ю. Ф.) і з непохитною вірою виконувати їх» [Тхакур 2004, 61]. Тхакур знову апелює до доцільності, непрямо стверджуючи, що ритуальні правила є природними і якнайкраще підходять людині.

Окремим аспектом проблеми ритуальної чистоти є питання перетину *кала-пані* («чорних вод» океану), тобто закордонної подорожі. Індусам заборонено перетинати океан чи ступати на чужі землі, тому що це оскверняє їх. Узгодити дане табу з умовами сучасності було вкрай важко для освіченого індійця, адже часто ставило його перед вибором – здійснити подорож і стати ізгоєм у власній спільності чи не здійснювати її і залишитися в межах касты. Показовим є приклад інтелектуала і політика з Об'єднаних провінцій – Бішана Нараяна Дара (1864–1916), який перетнув *кала-пані* для проходження практики в Англії. Після повернення на догоду касті він виконав обряд очищення для збереження своєї репутації. Проте не вся кастова спільнота готова була прийняти пандита назад: одні сформували товариство «Бішан сабга» на захист пандита, інші ж не мали наміру вертати його в лоно касты і об'єдналися в товариство «Дгаран Сабга» [Pandint 1921, VI]. «Бішан сабга» врешті решт перемогла, але не завжди справа вирішувалася на

користь порушника табу. Тгакур також вважає закордонну подорож такою, що оскверняє індуса: «Опинившись там, де ведуть гріховний спосіб життя, ми самі непомітно для себе втрачаємо чистоту. Тому в священних писаннях сказано, що той, хто знаходиться в країні, де люди не слідують ведичній культурі, оскверняється» [Тхакур 2004, 64]. Проте Бгактівінода йде на компроміс, стверджуючи: «У той же час писання не забороняють їхати туди, щоб звільнити місцевих жителів від влади негідних правителів або щоб проповідувати істинну *дгарму*. Але жити в такій країні тільки заради того, щоб засвоїти даремне знання й перейняти далекі від досконалості принципи моралі, не варто. У цьому криється причина занепаду цивілізації аріїв. Будь-хто, хто побував у такому нечистому місці, повинен накласти на себе певне покаяння, щоб очиститися» [Тхакур 2004, 65]. Фактично реформатор знаходить спосіб дозволити закордонну подорож залишившись в межах традиції, не заперечуючи її. Звісно, індійська традиція не вичерпується вищезгаданими її аспектами, проте вони є найбільш показовими стосовно лінії реформаторської діяльності тогочасних діячів. Слідом за Нірадом Чаудгурі дослідники Новочасної Індії та середнього класу почали виділяти два напрямки реформаторської думки – ліберальний та консервативний. Перший характеризувався захопленням західною культурою при частковому запереченні власної та реформуванням традиції ззовні, а не зсередини. Другий, консервативний, навпаки характеризувався запереченням західної культури та реформуванням традиції зсередини шляхом її відновлення. Проте такий поділ радше є зручним методологічним інструментом й не відображає історичної реальності. Для його вдосконалення можна уявити не дві лінії, а одну з двома крайніми точками – ліберальною та консервативною, а місце того чи іншого мислителя визначалося відповідною точкою на цій прямій, яка могла бути ближчою чи до одного, чи до іншого полюсу. Відповідно до цього неважко визначити позицію Бгактівіноди Тгакура на такій прямій.

Реформатора гаудія-вайшнавізму можна розмістити ближче до консервативного полюсу. Він не заперечує традиційні елементи індійської культури, а радше доводить їхню доцільність у сучасному світі, де-не-де змінюючи їх на догоду новим обставинам. Ті аспекти традиції, які не узгоджуються з захід-

ним знанням, проголошуються такими, що були зіпсовані під впливом часу. Захоплення освіченого класу Заходом він вважає радше негативним моментом, який заважає цінувати власні культурні набутки. Постать Бгактівіноди Тгакура, так само, як і постаті численних його співвітчизників, демонструє суперечливість індійської модерності. З одного боку він закликає відкинути старі авторитети та ідеї, з іншого ж у них вбачає суть індійської традиції, яку треба зберігати. Демонструючи обізнаність з новітньою історичною наукою через посилення на події європейської та індійської історії, він керується ведичною хронологією юг. Заперечуючи кастовість на релігійному рівні, захищає і виправдовує її на соціальному. Без перебільшення можна сказати, що мислитель опинився у потрібному місці у потрібний час, тому що через **свої** тексти вдихнув життя у ряд вайшнавських текстів, що стало тим імпульсом, який спричинився до поширення вчення Чайтаньї на Заході.

Бібліографія

1. Brooks C. Gaudiya Vaisnavism in the Modern World // Vaisnavism. Contemporary Scholars Discuss the Gaudiya Tradition. – Delhi: Motilal Barnasidas Publishers, 1992. – P. 149 – 186.
2. Chatterjee P. The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories. – Princeton University Press, Princeton. New Jersey, 1993. – 282 p.
3. Chatterjee R. History of Education in India under the Rule of East Indian Company. – Calcutta, 1867. – 436 p.
4. Das Shukavak N. Hindu Encounter with Modernity: Kerdarnath Datta Bhaktivinoda, Vaisnava Theologian. – Sanscrit Religious Institute, 1999, – 348 p.
5. Delmonico N. The History of Indic Monotheism and Modern Chaitanya Vaishnavism // Bryant E. F., Ekstrand M. The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant. – Columbia University Press, 2013. – P. 31 – 35.
6. Pandint Bishan Narain Dar's Speeches and Writings. Vol. 1. (Part I ad Part II). – Lucknow, 1921. – 360 p.
7. Smith D. Book Review. Shukavak N. Das Hindu Encounter with Modernity. 1999. // ISCKON Communications Journal. Vol. 17, No. 2, December. 1999.

8. Thakur B. The Bhagavat: Its Philosophy, Its Ethics, and Its Theology (1869) – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.bhakti-yoga.ch>

9. Скороходова Т. Г. Бенгальське відродження. Очерки історії соціокультурного синтезу в індійській філософській думці Нового часу. – Спб: Петербургське східознавство, 2008. – 319 с.

10. Тхакур Б. Шри Чайтанья Шикшамрита (Нектар поучень Шри Чайтанья). – М: Філософська книга, 2004. – 206 с.