

The Teleological Argument for the Existence of God in the Teachings of Swami Vivekananda

Телеологический аргумент в пользу существования Бога в учении Свами Вивекананды

Жукова Любовь Евгеньевна

*Русская христианская гуманитарная академия
им. Достоевского, Санкт-Петербург, Россия*

Автор, ответственный за переписку:

zhukowa@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>

Lyubov E. Zhukova

*Russian Christian Humanitarian Academy,
St. Petersburg, Russia*

Corresponding author:

zhukowa@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>

УДК 1 (091) | НАУЧНАЯ СТАТЬЯ | [HTTPS://DOI.ORG/10.24412/2686-9675-1-2025-100-117](https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2025-100-117)

АННОТАЦИЯ

В статье рассматривается телеологический аргумент, приведенный в одном из западных выступлений всемирно известного индийского мыслителя и общественного деятеля Свами Вивекананды. Вопрос поиска и обоснования рациональных аргументов в защиту существования Бога был актуален на протяжении всей истории философской мысли. Среди всех обоснований существования Бога мыслители выделяли телеологический аргумент, называемый также аргументом от разумного замысла. Этот аргумент получил известность в изложении средневекового философа и богослова Фомы Аквинского, а также англиканского богослова XIX в. У. Пейли. Телеологический аргумент в пользу бытия Бога разрабатывался и индийской философской традиции, в частности,

ABSTRACT

The article deals with the teleological argument, expounded by the world-famous Indian thinker and public figure Swami Vivekananda one of its Western lectures. The question of finding and justification of rational arguments for the existence of God has been relevant throughout the history of philosophical thought. Among all the justifications for the existence of God, thinkers singled out a teleological argument, also called the argument from design. This argument became famous in the presentation of the medieval philosopher and theologian Thomas Aquinas, as well as the Anglican theologian of the 19th century William Paley. The teleological argument in favor for the existence of God was also developed in the Indian philosophical tradition, in particular, by thinkers of the nyaya and vaysheshika schools.

мыслителями школ ньяи и вайшешики. Наиболее полное отражение он получил в труде «Ньяя-кусуманджали» философа X в. Удаяны. В западных лекциях Вивекананда был вынужден представлять аудитории убедительные доводы истинности своих религиозных воззрений, поэтому он уделял большое внимание рациональным обоснованиям бытия Бога. Учение Свами Вивекананды не утратило своей популярности до настоящих дней, поэтому исследование сформулированного мыслителем аргумента в защиту существования Бога актуально. Посредством герменевтического и сравнительно-исторического методов в статье анализируются тексты выступлений, заметки к лекциям и переписка Вивекананды. Выясняется, что при изложении телеологического аргумента индийский мыслитель апеллирует к пространственной и темпоральной упорядоченности вселенной, не в полной мере принимает теорию Дарвина и пытается согласовать свои идеи с научными знаниями своей эпохи. В статье определяются причины критики мыслителем аргумента «от дизайна». Делается вывод о выстраивании Вивеканандой индийского варианта телеологического аргумента.

Ключевые слова: доказательства бытия Бога, телеологический аргумент, аргумент от дизайна, христианство, индийская философия, Свами Вивекананда, Бенгальское Возрождение, ишвара-вада, ньяя, вайшешика

Для цитирования: Жукова Л.Е. Телеологический аргумент в пользу существования Бога в учении Свами Вивекананды. Современные востоковедческие исследования. 2025; Том 7 (1). С. 100–117 <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2025-100-117>

It was most fully reflected in the work "Nyaya-kusumanjali" by Udayana, the philosopher of the 10th century. In Western lectures, Vivekananda was forced to present convincing arguments for the truth of his religious beliefs to the audience, so he paid great attention to the rational justifications for the existence of God. Swami Vivekananda teachings have not lost their popularity until our days, therefore, the study of the argument formulated by the thinker in defense of the existence of God is relevant. Through hermeneutical and comparative historical methods, the article analyzes the texts of speeches, lecture notes and Vivekananda's correspondence. It is revealed that the argument from religious experience prevails in the works of the Indian thinker. Vivekananda also expounds historical, moral, cosmological and teleological arguments. In presenting the teleological argument, the Indian thinker appeals to the co-presence and temporal ordering of the universe, does not fully accept Darwin's theory and tries to reconcile his ideas with the scientific knowledge of his era. The article defines the reasons for the thinker's criticism of the argument from design. The conclusion is made about Vivekananda's construction of the teleological argument in its Indian version.

Keywords: proofs for the existence of God, teleological argument, argument from design, Christianity, Indian philosophy, Swami Vivekananda, Bengali Renaissance, ishvara-vada, nyaya, vaysheshika

For citation: Zhukova L.E. The Teleological Argument for the Existence of God in the Teachings of Swami Vivekananda. *Modern Oriental Studies*. 2025; Volume 7 (№1). P. 100-117 (In Russ.) <https://doi.org/10.24412/2686-9675-1-2025-100-117>

*Телеологический аргумент — это
предпринятая философами кодификация
взгляда на мир, глубоко запечатленная
в человеческом сознании.*

Ричард Суинберн

Вопрос рациональности веры в Бога волновал лучшие умы человечества на протяжении всей истории философской и теологической мысли. Одним из значимых аспектов данного вопроса остается до наших дней поиск и обоснование рациональных аргументов в защиту существования Бога. Эти аргументы принято делить на априорные и апостериорные. Если последние опираются на данные опытного восприятия окружающего человека мира, то априорные аргументы призваны обосновать бытие Бога из факта человеческой способности мыслить о Боге. В исследовательской литературе есть мнение об условности такого деления [Шохин 2017, 17-18], что свидетельствует в пользу целесообразности признания формы всех аргументов априорно-апостериорной. Тем не менее, с учетом преобладания той или иной природы «пускового механизма» аргумента такое деление представляется нам оправданным.

В качестве одного из наиболее обсуждаемых мыслителями апостериорных аргументов выделяется физико-телеологический аргумент, называемый также аргументом от разумного замысла. Авторство данного аргумента часто связывают с именем средневекового философа и богослова Фомы Аквинского [см.: Суинберн 2014, 213; Матвеев 2020, 79-80; Кошелев 2017, 83-84], который сформулировал свои знаменитые «пять путей», или пять доказательств бытия Бога. Стоит оговориться, что большинство

исследователей, говоря о доводах в пользу существования разумного Творца, склонны к синонимичному, но не вполне корректному, употреблению понятий «аргумент» и «доказательство». По справедливому замечанию В. К. Шохина, обоснования бытия Бога не могут быть подведены ни под один из типов общепризнанных доказательств, поэтому такие обоснования следует относить к типу абдуктивных умозаключений [Шохин 2017, 18], принадлежащих к области неформальной логики.

В самом деле, телеологический аргумент в пользу бытия Бога получил известность именно в изложении Фомы Аквинского. Согласно средневековому философу, указанный аргумент исходит «из управления вещами универсума» [Аквинский 2006, 27] и иллюстрируется примерами природных тел, лишенных познавательной способности, но при этом действующих «ради цели». Аквинат убежден, что лишенные познавательной способности природные тела могут действовать рационально только в том случае, если они направляются «кем-то познающим и мыслящим». «И таковое мы называем Богом» [там же, 2006, 27], — утверждает философ, указывая на мыслящее существо, направляющее все вещи к своей цели, подобно лучнику, наводящему стрелу в цель.

Будучи виртуозно оформленным Фомой Аквинским в полноценный и убедительный довод в пользу бытия Бога, аргумент от разумного замысла восходит к идеям мыслителей времен Платона. Существенный вклад в его развитие внесли раннехристианские апологеты и отцы Церкви, в числе которых стоит назвать Оригена, Афанасия Великого, Августина Блаженного,

Иоанна Дамаскина [Кошелев 2017, 84]. Телеологический аргумент сохранил свою актуальность и после научной революции XVII в., в результате которой была сформирована механистическая картина мира, нуждающаяся в определении источника и конечных причин всего сущего. Аргумент получает дальнейшую разработку в трудах натурфилософов и богословов Роберта Бойля, Ричарда Бакстера, Джона Рея. В начале XIX в. его стали именовать также аргументом «от дизайна» (from design) благодаря книге англиканского богослова Уильяма Пейли «Естественная теология или доказательства существования и атрибутов Божественного» («Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity», 1802), где была предложена знаменитая аналогия разумного Творца с часовщиком.

Если в первой половине XIX в. большинство телеологических доводов обращалось к знаниям в области биологии, то во второй половине XIX в. такие доводы потеряли свое основание благодаря публикациям Ч. Дарвина, ставшим основой эволюционной биологии. Дарвинизм объяснял видимые признаки божественного замысла в природе действием естественного механизма, не нуждающегося в разуме. Возврат к телеологическому аргументу произошел во второй половине XX в., когда были сделаны открытия в сфере космологии, вынуждавшие признать невероятное совпадение условий, законов и констант возникновения и деятельности вселенной. М. Рей и М. Мюррей выделяют три версии аргумента от замысла [Мюррей 2010, 211-223]. Аргумент по аналогии, предполагающий сходство вселенной с маши-

ной, созданной конструктором, и аргумент от замысла как вывод из наиболее убедительного объяснения относятся философами к классическим версиям. Третьей версией выступает аргумент, апеллирующий к знаниям современной космологии и получивший название аргумента «от тонкой настройки».

Деятельность мыслителя, взглядам которого посвящена наша работа, пришлась на наиболее сложный период в истории телеологического аргумента — вторую половину XIX в. В это время происходит формирование научного сообщества как отдельной профессиональной страты, призванной освободить человечество из «плена» заблуждений, в котором его держала религия. Бог исключается из научной картины мира, и все аргументы в пользу бытия Бога утрачивают весомость.

Индийский мыслитель Свами Вивекананда (1863-1902) не только глубоко почитается в современной Индии, но и имеет последователей своего учения по всему миру. На открытии одного из памятников Вивекананды премьер-министр Индии Нарендра Моди, вспоминая, как мыслитель заявил западной аудитории в Мичиганском университете: «Хотя этот век принадлежит вам, следующий век будет принадлежать Индии», говорит: «Мы ответственны за реализацию видения Индии Свами Вивеканандой» [Modi, 2020]. Вивекананда приобрел мировую известность благодаря своей активной деятельности по популяризации идей индуизма на Западе, выступив в 1893 г. в Чикаго на Всемирном парламенте религий, а позднее прочитав множество лекций в городах США и Европы. Взгляды Вивекананды на Божественное

вобрали в себя как идеи индийской религиозной традиции, так и элементы христианской концепции Бога. В многочисленных исследованиях, посвященных творчеству индийского мыслителя [см.: Костюченко 1977; Jhanji 2007; Singh 1983], отсутствует анализ приводимых им аргументов в защиту бытия Бога, тогда как, будучи религиозным реформатором, Вивекананда не мог обойти вниманием указанный вопрос. Учитывая актуальность аргументов бытия Бога в современной философии религии и неугасающую популярность идей Вивекананды, в данной работе мы постараемся частично восполнить этот пробел, рассмотрев интерпретацию мыслителем телеологического аргумента.

Вивекананда (мирское имя — Нарендратх Датта, сокращенно — Нарен) появился на свет в семье зажиточного калькуттского адвоката. В детстве он испытал влияние как агностического мировоззрения отца, светского человека с широкими взглядами на религию, так и атмосферы индуистской ортодоксии, которой была привержена его мать-шиваитка. В 1879 г. Вивекананда поступил в престижный Президенци-колледж. Биографы мыслителя утверждают, что любимым его предметом была история [Chattopadhyaya 1999, 31], но Нарен изучал и естественные науки, благоговение перед которыми он сохранил на долгие годы. Как большинство студентов его круга, Вивекананда увлекался популярными в то время работами Г. Спенсера, а также изучал труды Канта, Шопенгауэра, Конта и Милля. В духе любимых авторов-позитивистов юный Нарен и сам стал называть себя агностиком [Ишервуд 2004, 211].

Позднее одноклассник Вивекананды говорил о «горьком интеллектуальном цинизме» [Korff 1959, 229] последнего и указывал на два особенно важных вопроса для Нарена — доказательств бытия Бога и проблемы зла.

Вивекананду привлекли идеи общественно-религиозного движения «Брахмо Самадж», члены которого выступали против политеизма, идолопоклонства, института гуру и других пережитков индуизма. Вступив в «Брахмо Самадж», он испытал влияние одного из самых харизматичных лидеров общества — Кешобчондро Сена. Проповедуя идею единого для всех мировых религий Бога, Кешоб был сторонником не только мистического познания Высшего Начала. Его выступления демонстрируют попытки согласовать религию и науку и рационально аргументировать существование Запредельного [Sen 1904, 60-61, 112, 189-190, 323-324]. С самым волнующим вопросом Нарендратх обратился и к другому лидеру «Брахмо Самадж». «Видели ли вы Бога?», — спросил Вивекананда у Дебендранатха Тагора [The Life of Swami 1960, 30].

Утвердительный ответ на этот вопрос Нарен получил не от Тагора, а от бенгальского проповедника Рамакришны Парамахамсы. Поразительное отличие личностей Рамакришны и Вивекананды вынуждает исследователей искать причины их сближения во внешних обстоятельствах, причисляя к ним смерть Сена, а затем и отца Нарена [De Michelis 2004, 101-103]. Не стоит полностью исключать влияния жизненных обстоятельств, но сам Вивекананда позднее утверждал, что причиной его привязанности к малограмотному жрецу стало то,

что его склонный к рационализму ум столкнулся с необъяснимым [The Life of Swami 1960, 49] в лице Рамакришны. «Бога можно увидеть и говорить с Ним», — заявлял Рамакришна, и, чтобы не быть голословным, во время одного из визитов Вивекананды погрузил его в состояние транса, где Нарену открылась адвайтистская картина мира. Но Вивекананда не избавился от сомнений в бытии Бога и сохранил полемику с наставником [Костюченко 1977, 55] до самой смерти последнего в 1886 г.

Вскоре после смерти Рамакришны Вивекананда принимает монашеский обет и отправляется в трехлетнее странствие по Индии. Там он знакомится с особенностями разнородного индийского общества и проникается идеей величия своей родины. Общение с верующими многочисленных конфессий Индии не лишило его приобретенного в юные годы скептицизма. Биография Вивекананды содержит эпизод, произошедший с ним по дороге к холму Говардхан [The Life of Swami 1960, 174]. Нарен дал обет, что не будет есть, пока ему не предложат, и когда к нему подходил человек с едой, стал убежать, чтобы «проверить это очевидное действие Провидения». Когда человек догнал его, чтобы накормить, Нарен расплакался, убедившись в заботе о нем Бога. Странствия Вивекананды завешаются его решением отправиться в Чикаго на Всемирный парламент религий с целью привлечь внимание мира к проблемам индийцев.

Как оригинальный мыслитель, Вивекананда сформировался еще до своей поездки в Америку, о чем свидетельствуют воспоминания людей [Burke 1958, 15-45], в обществе

которых он провел несколько месяцев до начала заседаний парламента. Однако лекционная деятельность на Западе, последовавшая за впечатлившими публику выступлениями Вивекананды на парламенте религий, способствовала как дальнейшему развитию, так и значительной трансформации его взглядов. Учение Вивекананды, окончательно оформившееся в результате полемики с разными представителями западного общества, неизбежно включило в себя элементы как индийской философской традиции, так и западного рационализма, и даже христианских представлений. И если «налет рационализма», по замечанию Б. З. Фаликова, был необходим индийскому мыслителю для успешной пропаганды своего учения на Западе [Фаликов 1994, 93], то некоторые аспекты христианской концепции Бога принимались Вивеканандой (вероятно, не всегда осознанно) в результате стремления говорить на одном языке с христианами. Такие частичные заимствования особенно хорошо видны в его построении аргументов в пользу бытия Бога.

Многочисленные фрагменты обоснований существования Бога содержат по преимуществу западные, а не индийские выступления Вивекананды. Будучи санньясином, мыслитель был вынужден представлять западной аудитории убедительные доводы истинности своих религиозных воззрений. Наиболее показательна в данном отношении его книга «Джняна-йога» («Jnana-Yoga», 1895), представляющая собой сборник лекций, прочитанных в период его первого пребывания на Западе. Эта же книга содержит и доводы Вивекананды в пользу необходимости стремиться к постижению Бога.

Говоря, что истинное знание для индуса означает знание души, а не практическое знание западного человека, мыслитель приводит свой спор с известным своими антирелигиозными взглядами американским общественным деятелем Р. Г. Ингерсоллом [Vivekananda 1947-1964 II, 185-187], который считает бесполезным «забывать себе голову о других мирах». «Здесь у нас есть апельсин, и мы должны выжать из него весь сок», — говорит Ингерсолл. «Я тоже хочу выжать сок, — отвечает Вивекананда, — но вы любите апельсин, а я предпочитаю манго... Если бы мне нужно было знать, как яблоко падает на землю или электрический ток сотрясает мои нервы, я бы покончил с собой. Я хочу понять суть вещей. Вы исследуете проявления жизни, я же — саму жизнь» [ibid., 1947-1964 II, 186]. Суть данной полемики будет актуальна спустя много десятилетий, и проявится в известном диспуте 1948 г. агностика Б. Рассела и отца-иезуита Ф. Ч. Коплстона. В ответ на заявление Рассела о том, что вселенная может не иметь никакой первопричины, Коплстон возразит, что заявление об отсутствии причины вселенной вовсе не исключает необходимости ее поисков [Рассел 1948]. Коплстон признает трудность в обсуждении с ученым метафизического аргумента бытия Бога и, как и Вивекананда, будет прибегать к совершенно неприемлемому для агностиков религиозному аргументу.

Аргумент от религиозного опыта преобладает в работах Вивекананды. Мыслитель делает акцент на значимости религиозного опыта как этапа на пути к постижению Бога, а истоки особого отношения к такому опыту лежат

в наставничестве склонного к мистическим переживаниям Рамакришны. Вивекананда обращается и к историческому аргументу, тесно связанному с религиозным, но обладающему более общим и объективным характером. В его работах встречаются фрагменты морального аргумента, который получает слабое развитие в связи с адвайтистскими представлениями Вивекананды о морали как непричинении зла самому себе. Аргумент от чудес вызывает последовательную критику мыслителя, что обусловлено пониманием им чудес как человеческих сверхспособностей, препятствующих постижению Бога. Перечисленные нами аргументы принято относить к дополнительным, или более слабым, в отличие от основных аргументов: онтологического, космологического и телеологического.

Онтологический аргумент не обнаружен нами в выступлениях Вивекананды, тогда как космологический аргумент фрагментарно появляется в нескольких лекциях и однократно воспроизводится полностью. Аргумент от разумного замысла выявлен нами в одной лекции, при этом несколько выступлений содержат его же критику. Низкая частота упоминания индийским мыслителем телеологического и космологического аргументов обусловлена, вероятно, их более сложной структурой по сравнению с аргументами «второго уровня», поскольку первые исходят из более общих посылок (космологический аргумент апеллирует к существованию вселенной, а телеологический — к ее специфическим характеристикам).

Необходимо отметить, что аргументы в пользу бытия Бога выстраивались и в индийской философской традиции. Тщательную

разработку они получили, по словам Е. Н. Аникеевой, в «наиболее теистичных» школах — ньяе и вайшешике, где разворачивались в полемике с оппонентами школы, в частности, буддистами и мимансаками [Аникеева 2014, 50-51]. Основательная система доводов в пользу существования Бога представлена в труде «Ньяя-варттика» Уддйотакары (VII в.), а также трактате «Ньяя-манджари» Джаянты Бхатты (IX в.). Наиболее же полно аргументы в пользу бытия Бога отражены в труде Удаяны (2-я пол. X в.) «Ньяя-кусуманджали». Систематизируя приводимые до него доводы существования Ишвары, Удаяна выстраивает восемь таких доводов. Четыре из них носят космогонический характер, а самым близким к телеологическому аргументу Фома Аквинского выступает первый аргумент, именуемый индийским философом «от следствий» (*kāryāt*). «Земля [как и другие натуральные элементы] должна иметь Создателя, поскольку они имеют природу следствий (*kāryatva*), как горшок» [там же, 2014, 57], — говорит Удаяна. Указание на разумность действия Творца мира содержится и в аргументах «от первичного соединения атомов» (*āyōjanāt*), «от поддерживания» (*dhr̥tyādeh*), и «от числовых различий» (*samkhyāviśeṣāt*).

Свами Вивекананда знал о существовании трактата Удаяны, о чем свидетельствует приведенное в его письме от 02.10.1893 г., адресованном профессору Дж. Райту, введение к тексту. «Удаяначарья — великий философ ньяи, или дуалистической школы, — пишет Вивекананда, — и это благословение произнесено в начале его замечательной книги «Кусуманджали», в которой он пытается доказать существование

личного творца и нравственного правителя бесконечной любви независимо от откровения» [Vivekananda 1947-1964 VII, 454]. Однако аргументы Удаяны не встречаются в работах Вивекананды, упоминающего школу ньяя в нескольких лекциях и заметках [ibid., 1947-1964 I, 358; I, 94; IV, 287; IV, 270] для западной аудитории. В беседе же с индийским учеником мыслитель неодобрительно отзывается о последователях ньяи: «Только व्याпти (всепроницаемость) и анумана (логический вывод) — эти темы пандиты школы ньяя обсуждают месяцами! Как это помогает познанию Атмана?» [ibid., 1947-1964 VII, 257]. Вивекананда критикует оторванность от жизни и отвлеченность логических конструкций этой школы в тот период, когда сам склонялся в сторону бхакти.

Телеологический аргумент в пользу существования Бога разворачивается Вивеканандой в лекции «Космос: Макрокосм» (*The Cosmos: The Macrocosm*), прочитанной 19.01.1896 г. в Нью-Йорке. Философ предваряет цепочку обоснования рядом утверждений о красоте окружающей человека природы. «Вся Вселенная прекрасна, и человек наслаждается ее красотой с момента своего появления на земле... Все сущее, которое мы называем природой, воздействует на человеческий разум с незапамятных времен» [ibid., 1947-1964 II, 203], — говорит он, поясняя возникновение вопросов о Создателе вселенной. Вивекананда утверждает, что «миллионы» попыток ответов на эти вопросы были не напрасны: они постепенно раскрывали истину. По существу, введение индийского мыслителя к телеологическому аргументу представляет собой самостоятельный

телеологический аргумент, который, по мнению Р. Суинберна, имеет силу при «допущении, что красота объективна, и что существуют истинные критерии, по которым можно судить о том, что является прекрасным, а что — нет» [Суинберн 2014, 253]. В работах Вивекананды не поднимается вопрос определения критериев красоты. Указание на факт воздействия красоты и величественности природы на человеческий разум, по всей вероятности, не выступает в данной лекции доводом в пользу деятельности разумного Творца, но усиливает дальнейшую аргументацию в защиту упорядоченности вселенной.

Описав картину гармоничного мироздания, на **первом шаге** телеологического аргумента Вивекананда указывает на действие во вселенной одних и тех же законов. Наблюдения человека за растениями, животными, неживой природой показывают, что «все в природе начинается с семени, рудимента, тонкой формы, и становится все грубее и грубее, развивается, <...>, а затем снова возвращается к этой тонкой форме и затухает» [Vivekananda 1947-1964 II, 205]. Вивекананда заявляет, что подчинение природных объектов одним и тем же законам позволяет распространить эти законы и на вселенную в целом. По мнению мыслителя, подобно тому как жизнь растения происходит из семени и возвращается к семени, вселенная вышла из состояния туманности и должна вернуться в него. Очевидно, что в данном утверждении индийский мыслитель некорректно проводит сравнение. Так, если цикличность жизни растений описана им правдоподобно, то возвращение вселенной в упомянутое мысли-

телем состояние туманности не столь несомненно для современной науки, хотя и соответствует основополагающей идее древнеиндийской космологии о цикличности развития мира.

Л. Макгрегор справедливо замечает, что Вивекананда занимает необоснованную «ультра-униформистскую» позицию [MacGregor 1995, 32-39], проводя аналогию между развитием объектов растительного и животного мира и вселенной в целом. Индийский мыслитель опирается при этом как на афоризм упанишад о знании природы всей вселенной на основе знания лишь одного куска глины [Vivekananda 1947-1964 II, 204], так и на принцип единообразия, разработанный геологами и биологами XIX в. Вивекананда придает этому ограниченному принципу статус закона, чему немало способствует важность категории аналогии для индийской эпистемологии. В упомянутой нами школе ньяя в ряду достоверных источников познания (pramāṇa) рассуждение по аналогии, или сравнение (uramāṇa) стоит среди чувственного восприятия (pratyakṣa), логического вывода (anumāṇa) и слова священных текстов (śabda) [Чаттерджи 1955, 42]. Самостоятельным источником познания упамана полагается и в мимансе, а также в веданте, основные идеи которой разделял Вивекананда, однако использование упаманы оправдано до тех пор, пока сходства сравниваемых объектов можно считать существенными, а не поверхностными. Еще одним доводом в пользу использования аналогии для Вивекананды могла служить адвайтистская идея отсутствия различий между отдельными частями мироздания.

Вторым шагом доказательства служит утверждение мыслителя о том, что объекты мира могут находиться в проявленном, или грубом, состоянии и непроявленном, или тонком. Тонкое состояние всегда составляет причину, а грубое — следствие. Очевидно, что Вивекананда основывается на «идеалистическом варианте» теории причинности, известной в древнеиндийской мысли под названием саткарьявада (учение о предсуществовании следствия в причине) [Костюченко 1977, 108]. На **третьем шаге** Вивекананда объявляет, что переход объекта из тонкого состояния в грубое и «есть то, что в наше время называется эволюцией» [Vivekananda 1947-1964 II, 207]. Примечательно, что наиболее частыми альтернативными объяснениями целесообразного устройства мира выступают случай и эволюция [Мюррей 2010, 214]. И если случайное устройство мира совсем не рассматривается Вивеканандой, то закон эволюции, наиболее популярный в период деятельности индийского мыслителя, он игнорировать не мог.

Выступления Вивекананды демонстрируют неоднозначное отношение индийского мыслителя к Ч. Дарвину. С одной стороны, последний выступает одним из ученых, олицетворяющих современную Вивекананде науку. Он называет Дарвина в ряду «величайших мыслителей Европы» наряду с Вольтером, Бюхнером и Гюго [Vivekananda 1947-1964 V, 532], а также, как Гексли и Тиндаля, наделяет английского натуралиста авторитетным статусом для западного общества [ibid., 1947-1964 II, 74]. С другой стороны, отдавая дань уважения западному ученому, Вивекананда призывает отказаться от при-

ятия научного знания без его проверки и доказательства. «Как только упоминается имя великого ученого, такого как Дарвин или Хаксли, мы слепо следуем за ним. Такова мода наших дней» [ibid., 1947-1964 II, 28], — говорит он.

Авторитет Дарвина, по мнению Вивекананды, заставляет людей принять на веру теорию эволюции, считавшуюся до Дарвина простым суеверием индийцев, но существовавшую «в Ведах задолго до христианской эры» [ibid., 1947-1964 VIII, 23]. Мысль о лежащих в древнеиндийском знании истоках идеи эволюции Вивекананда транслирует и в выступлении из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» («Lectures from Colombo to Almora»), прочитанного им индийской аудитории в 1897 г. Вивекананда заявляет, что аналог доктрины эволюции, распространяемой западными учеными, содержится в «Йога-сутрах» Патанджали под понятием «паринама» [ibid., 1947-1964 III, 407] («трансформация»). Согласно его трактовке сутры IV.2, утверждающей, что трансформация тел живых существ «в другую форму существования» происходит «в результате восполнения первопричин» [Йога-сутры 1992, 182], не конкуренция заставляет принимать одно тело форму другого, а «природное наполнение» этих тел, или проявление в них определенного количества энергии.

Индоцентричным настроением пронизана и беседа Вивекананды в Зоологическом саду бенгальского города Алипура с управляющим садом Рамбрахмой Бабу. Принимая идею Дарвина о факте эволюции, Вивекананда не в полной мере признает ее движущие факторы, выдвигаемые западным ученым. «Я считаю, что

выводы древних индийских философов — это последнее слово о причинах эволюции» [Vivekananda 1947-1964 VII, 152], — заявляет мыслитель. Если на низших ступенях эволюции, соответствующим растительному и животному миру, Вивекананда соглашается признать истинность точки зрения Дарвина о выживании сильнейших особей, то на высших ступенях, в «человеческом царстве», прогресс индивида возможен не путем уничтожения себе подобных. Эволюция человека выступает более глубоким проявлением Души и происходит «через образование и культуру, концентрацию и медитацию и, прежде всего, через самопожертвование» [ibid., 1947-1964 VII, 153]. Утверждая, что идея борьбы за выживание как движущей силы эволюции применима только к растительному и животному миру, Вивекананда высказывает справедливую мысль о действии в человеческом обществе иных принципов, опередив при этом, по мнению С. Чханна [Channa 2013, 264-266], на много десятилетий ведущих эволюционистов своего времени, но при этом он входит в противоречие со своим же заявлением о развитии всей вселенной по одним законам, т.е. отказывается от ранее примененной аналогии.

Итак, отчасти принимая доводы сторонников теории эволюции, при построении аргумента в пользу бытия Бога на очередном, **четвертом шаге** Вивекананда заявляет, что всякому процессу эволюции предшествует процесс инволюции. Хотя на данном этапе цепочки обоснования бытия Бога это утверждение звучит как аксиома, мыслитель лишь добавляет термин «инволюция», чтобы подчеркнуть уже

объявленную в начале цепочки концепцию цикличности развития универсума. По мнению Вивекананды, если ученые примут идею инволюции, то «вместо того, чтобы разрушать религию, они станут ее величайшими сторонниками» [Vivekananda 1947-1964 II, 208].

На **пятом шаге** Вивекананда подводит аудиторию к идее того, что весь ряд эволюции, от низшего до высшего проявлений жизни, был эволюцией единого существа. Предупреждая возражение сторонников эволюции о невозможности эволюционирования самого Бога, поскольку Бог разумен, а разум появился лишь на определенных стадиях эволюции, философ заявляет, что Высший Разум существовал всегда, до полного обнаружения в «самом совершенном человеке» [ibid., 1947-1964 II, 209]. Принцип «разворачивания» Высшего Разума Вивекананда иллюстрирует действием закона сохранения энергии, который в середине XIX в. был обобщен до действия в немеханических явлениях. Мыслитель заявляет, что «в устройство этой вселенной нельзя добавить ни одной частицы материи и ни одного фут-фунта силы, равно как нельзя убрать их» [ibid., 1947-1964 II, 209]. Л. Макгрегор справедливо указывает на наличие серьезных несоответствий утверждений Вивекананды с научными положениями [MacGregor 1995, 40-45]. К примеру, индийский мыслитель не принимает во внимание уже известный в его время второй закон термодинамики, предполагающий превращение энергии в тепло при переходе ее из одной форму в другую в адвайтистской вселенной, представляющей собой замкнутую систему. Вивекананда также не говорит, что Вселенский Разум и энергия

должны представлять собой одно и то же, хотя, по положениям адвайты, сила и материя исходят из Разума и являются разными формами Разума. При этом стоит признать, что индийский мыслитель весьма правдоподобно использует основные научные достижения его эпохи для обоснования принципа развития вселенной как постепенного проявления Высшего Начала.

Шестым шагом аргументации становится утверждение Вивекананды о том, что именно «Разум должен быть Владыкой творения» вселенной. «Каково наиболее возвышенное (evolved) представление человека о вселенной? — говорит мыслитель, — это ее разумность, подгонка одной части к другой (the adjustment of part to part), проявление интеллекта, и попыткой выражения всего этого была древняя теория дизайна (design theory)» [Vivekananda 1947-1964 II, 209]. Данное заявление, содержащее указание на поименованный У. Пейли аргумент от замысла аргументом от дизайна, хотя и полагаемый Вивеканандой лишь попыткой доказать бытие Бога, явно демонстрирует телеологическое содержание обоснования существования Бога. В высказывании Вивекананды можно выявить схожесть с двумя аргументами Удаяны [Аникеева 2014, 58, 61] — аргументом «от первичного соединения атомов», подразумевающим разумное и целенаправленное соединение инертных атомов Творцом в начале творения мира, и аргументом «от числовых различий», говорящем о действии высшего разумного существа, обладающего математическим мышлением. «Этот вселенский разум и есть то, что мы называем Богом» [Vivekananda 1947-1964 II, 210], — утверждает Вивекананда

на **седьмом шаге**, формулируя вывод в духе изложения аргументов в пользу бытия Бога Фомой Аквинским. Как и средневековый философ, Вивекананда явно не указывает на индуистского или христианского Бога, но весь ход его цепочки рассуждений говорит о концепции Божественного, не разделяемой Аквинатом.

Рассматривая весомость телеологического аргумента в пользу существования Бога, Р. Суинберн разделяет упорядоченность вселенной на пространственную и темпоральную [Суинберн 2014, 211-212]. Если пространственная упорядоченность, или упорядоченность соприсутствия (so-presence) может подразумевать сложное устройство тел живых существ, то упорядоченность последовательности (succession) проявляется, к примеру, в виде законов природы. Цепочка доводов в пользу бытия Бога, выстроенная Вивеканандой, содержит указания на оба вида порядков вселенной. Так, упорядоченность соприсутствия демонстрирует утверждение Вивекананды о «подгонке» одной части вселенной к другой, а упорядоченность последовательности отражена в его убеждениях о действии во вселенной одних и тех же законов. Если принять во внимание дальнейшее различие Р. Суинберном уровней упорядоченности темпоральной последовательности на феноменальный и фундаментальный [Суинберн 2014, 216], то в аргументации Вивекананды можно увидеть следование мыслителя феноменальной (поверхностной, чувственно воспринимаемой) упорядоченности. Этот вид упорядоченности представляет из себя «приблизительные вероятностные законы», описывающие около 97 процентов

происходящего в природе, и очевиден для всех людей. Аргументы, опирающиеся на уровень фундаментального порядка, предполагают глубокие знания поведения элементарных частиц. Такие знания человечество обрело лишь в XX в., поэтому Вивекананда не мог апеллировать к ним.

Если в лекции «Космос: Макрокосм» Вивекананда разворачивает полноценную телеологическую аргументацию в пользу существования Бога, ссылаясь на «древнюю теорию дизайна», хотя и называя ее лишь «попыткой» выражения разумного устройства вселенной, то в других его четырех из пяти работ [Vivekananda 1947-1964 I, 353; II, 439; III, 405, 411; VI, 97-98], содержащих упоминание аргумента «от дизайна», мыслитель критикует указанный аргумент. Анализ данных работ говорит о том, что Вивекананда приписывал этот аргумент христианской теологии несмотря на то, что в индийской традиции, как было указано выше, телеологические доводы в пользу бытия Бога были разработаны не менее основательно. В трех своих работах он называет этот аргумент детским, подразумевая его примитивность и нелогичность. В частности, мыслитель ссылается на авторитетную для индийской философской мысли личность именуемого им «отцом современной психологии» Капилы, считающегося автором основных принципов школы санкхья. По словам Вивекананды, Капила был убежден, что творение мироздания не требует действий Личного Бога [ibid., 1947-1964 II, 439]. Причиной заблуждений сторонников аргумента «от дизайна» Вивекананда видит их поиски первоначала бытия во внешнем мире, а не во внутренней природе человека, тем са-

мым перенося рациональные аргументы в пользу бытия Бога на второй план. Внешний мир, по его мнению, может дать представление о Боге только как об «ограниченном архитекторе Вселенной» [ibid., 1947-1964 I, 353], связанным, подобно строителю дома, необходимостью использования материалов для постройки.

В заметках мыслителя под названием «Теория дизайна» («The Design Theory»), аргумент от замысла критикуется как идея, лишаящая Бога атрибута всемогущества. Замысел трактуется Вивеканандой в качестве плана для строительства некой необходимой конструкции: «Зачем Богу нужен план, схема, или причина, чтобы что-то делать?» [ibid., 1947-1964 VI, 98]. Мысль об отсутствии замысла у Бога мыслитель иллюстрирует примером потребности к возведению моста через широкую реку. «Сам факт того, что вам пришлось бы построить мост, чтобы перебраться через реку, показал бы вашу ограниченность, — заявляет он, — если бы вы могли просто летать или перепрыгивать через реку, у вас не было бы необходимости строить мост» [ibid., 1947-1964 VI, 98]. С другой стороны, строительство моста для демонстрации своих способностей могло бы говорить, по мнению Вивекананды, о слабости Творца из-за Его тщеславия.

Возражением к таким убеждениям индийского мыслителя может послужить понимание творения мира как Божественной игры, или лилы, идею о которой он разделяет. Убеждение в непостижимости человеческим разумом игры Бога, в результате которой возникает и функционирует вселенная, звучит и в ранних, созданных до поездки на Запад, работах

Вивекананды, и его западных лекциях [ibid., 1947-1964 VI, 112; III, 94-95; II, 470; V, 287-288]. «Он играет в каждом атоме; Он играет, когда создает землю, солнце и луну; Он играет с человеческим сердцем, с животными, с растениями» [ibid., 1947-1964 III, 95], — говорит индийский мыслитель, поясняя, что такая трактовка действий Бога не умаляет Его совершенство. Идея божественной игры звучит и в словах современного космолога Фреда Хойла об удивительно упорядоченном устройстве вселенной: «Интерпретация фактов с позиций здравого смысла склоняет к заключению, что некий сверхинтеллект забавлялся здесь с физикой, равно как и с химией и биологией, и что ни о каких слепых силах в природе говорить не приходится» [Мюррей 2010, 216]. Вивекананда также усматривает в божественном творении «прекрасное равновесие», нарушение которого грозит разрушением всего мира. Мысль о действии в природе Высшего Разума, задающего свои законы, не чужда мыслителю.

Итак, в одной из своих лекций Вивекананда тщательно прорабатывает телеологический аргумент в пользу существования Бога, указывая при этом и на пространственную, и на темпоральную упорядоченности вселенной. В других четырех работах он нарочито критикует этот же аргумент. Стоит отметить, что критике мыслителя подвергается именно «теория дизайна», причем в том смысле, которым он сам наделяет ее в качестве присущего христианскому мировоззрению. Сам мыслитель не отрицает наличия упорядоченности в мире и причины этой упорядоченности, которая заключается в целенаправленном действии Высшего Нача-

ла. Однако характерная для индийского теизма и полностью разделяемая Вивеканандой концепция Ишвары как творца порядка во вселенной, но не творца исходных материалов, не позволяет индийскому мыслителю воспринять христианскую идею творения «из ничего», что становится одной из причин его критики «теории дизайна». По существу, отрицая аргумент от разумного замысла, Вивекананда выстраивает индийский вариант телеологического аргумента.

Еще одной причиной неприятия мыслителем аргумента «от дизайна» выступает противопоставление им двух источников познания Божественного — внешнего мира и внутренней природы человека. Исследование внешнего мира, по мнению мыслителя, может дать индивиду очень ограниченное знание о Боге, тогда как переживание мистического опыта способно вывести его за пределы этих границ познания. Как было указано, в работах Вивекананды преобладает аргумент от религиозного опыта, а аргумент от замысла, не без основания относимый им к рациональным доводам в пользу бытия Бога, полностью приводится в лекциях единожды. Несколько раз мыслитель приводит и фрагменты космологического аргумента, но и телеологический, и космологический доводы выводятся им из категории наиболее авторитетных для западной философии в категорию второстепенных.

Наконец, третьей причиной критики аргумента от разумного замысла в творчестве Вивекананды можно с уверенностью назвать исторический период его творчества. Только через несколько десятилетий после смерти

индийского мыслителя мир узнает об открытиях современной космологии, что позволит философам по-новому взглянуть на телеологический аргумент в пользу существования Бога. Будет разработан и аргумент «от тонкой настройки», основанный на знании о невероятном равновесии констант и законов в вселенной. Осведомленность об этом аргументе наверняка значительно смягчила бы критику Вивекананды. Уровень научных знаний общества на рубеже XIX-XX вв. также не позволил Вивекананде дать надежный отпор сторонникам теории Дарвина, заявив, как и современные теисты, что «только определенные процессы, воздействуя на определенные виды неорганической материи, могут в итоге породить человека» [Суинберн 2014, 229], что возможно лишь при существовании их разумного Творца.

Стоит признать, что телеологический аргумент в пользу существования Бога выстраивается Вивеканандой весьма убедительно и корректно для своего временного периода и для своей аудитории. Мыслитель упоминает только феноменальную упорядоченность вселенной, принимает теорию Дарвина не в полной мере и сочетает попытки согласовать свое учение с научными знаниями своей эпохи и защитить от снисходительного отношения цивилизованного Запада древнеиндийскую мысль. Разноплановые стремления мыслителя породили в его учении противоречия, выявляемые лишь при глубоком изучении работ, но не обесценили творчество Вивекананды ни в глазах его современных последователей, ни в качестве вклада в мировую философскую мысль.

Список литературы

1. Шохин В.К. Обоснования существования Бога: новый опыт классификационного анализа. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017; Вып. 73. С. 13–29.
2. Суинберн Р. *Существование Бога* / Пер. с англ. М.О. Кедровой. Москва: Языки славянской культуры, 2014.
3. Матвеев П.Е. О доказательствах бытия Бога. *Вестник Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых. Серия Социальные и гуманитарные науки*. 2020; 4 (28). С. 71-81.
4. Кошелев И.А. Аргумент от разумного замысла в естественной теологии Ричарда Бакстера. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017; Вып. 73. С. 83–94.
5. Аквинский Ф. *Сумма теологии. Вопросы 1–64* / Пер. с лат. А.В. Апполонова. Москва: Издатель Савин С.А., 2006.
6. Мюррей М., Рей М. *Введение в философию религии* / Пер. с англ. А. Васильева. Москва: ББИ, 2010.
7. Highlights: «It is our responsibility to realise Swami Vivekananda's vision for India». *The Indian Express*. November 12, 2020. <https://indianexpress.com/article/india/narendra-modi-jnu-swami-vivekananda-statue-live-updates-7049144/> (дата обращения: 18.11.2024).

8. Костюченко В.С. *Вивекананда*. Москва: Мысль, 1977.
 9. Jhanji R. *The Philosophy of Vivekananda*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.
 10. Singh Sh. *Religious and Moral Philosophy of Swami Vivekananda*. Patna: Janaki Prakashan, 1983.
 11. Chattopadhyaya R. *Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
 12. Ишервуд К. *Рамакришна и его ученики* / Пер. с англ. М. А. Салганик. Москва: Наталис, 2004.
 13. Kopf D. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Calcutta: Gupta Brothers, 1959.
 14. Sen K. *Lectures in India*. London: Cassel and Company, 1904.
 15. *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.
 16. De Michelis E. *A History of Modern Yoga*. New York: Continuum, 2004.
 17. Burke M. *Swami Vivekananda in America: New Discoveries*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958.
 18. Фаликов Б.З. *Неоиндуизм и западная культура*. Москва: Наука, 1994.
 19. Vivekananda Swami. *The Complete Works. Vol. 1-8*. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.
 20. *Диспут между Расселом и отцом-иезуитом Ф. Коплстоном* / Пер. с англ. А.А. Яковлева. <http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/existenc.txt/> (дата обращения: 18.11.2024)
 21. Аникеева Е.Н. О доказательствах существования Бога/ Ишвары в индийской философии. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2014; Вып. 4 (54). С. 49–63.
 22. MacGregor L. *A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda*. Quebec: Concordia, 1995.
 23. Чаттерджи С. *Введение в индийскую философию* / Пер. с англ. Москва: ИИЛ, 1955.
 24. *Йога-сутры. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»)* / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. Москва: Наука, 1992.
 25. Channa S. The Concept of Hunab Evolution and Swami Vivekananda's Understanding of It. *Understanding Vivekananda. Ed. by Swami Suparnananda*. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1960.
- ### References
1. Shokhin V.K. Substantiations of the Existence of God: New Attempt of Classificatory Analysis. *PSTGU Bulletin. PSTGU Bulletin. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*. 2017. no. 73, pp. 13–29. (in Russ.)

2. Swinburne R. *The Existence of God*. Transl. by M. O. Kedrova. Moscow: Yazyki Slavyanskoj Kul'tury, 2014, 464 p. (in Russ.)
3. Matveev P.E. About the Proof of God's Existence. *VIGU Bulletin. Social and Humanitarian Sciences Series*. 2020. no. 4 (28), pp. 71-81. (in Russ.)
4. Koshelev I.A. Argument from Design in Richard Baxter's Natural Theology. *PSTGU Bulletin. PSTGU Bulletin. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*. 2017. no. 73, pp. 83-94. (in Russ.)
5. Foma Akvinskij. *Summa theologica. Questions 1-64*. Transl. from lat. by A. V. Appolonov. Moscow: Savin S. A., 2006, 817 p. (in Russ.)
6. Murray M., Ray M. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Transl. by A. Vasilyev. Moscow: BBI, 2010, 410 p. (in Russ.)
7. Highlights: «It is our responsibility to realise Swami Vivekananda's vision for India». *The Indian Express*. November 12. 2020. <https://indianexpress.com/article/india/narendra-modi-jnu-swami-vivekananda-statue-live-updates-7049144/> (accessed: June 07, 2024).
8. Kostyuchenko V.S. *Vivekananda*. Moscow: Mysl', 1977, 190 p. (in Russ.)
9. Jhanji R. (ed.). *The Philosophy of Vivekananda*. New Delhi: Aryan Books International, 2007, 206 p.
10. Singh Sh.K. *Religious and Moral Philosophy of Swami Vivekananda*. Patna: Janaki Prakashan, 1983, 248 p.
11. Chattopadhyaya R. *Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, 443 p.
12. Isherwood C. *Ramakrishna and His Disciples*. Transl. by M. A. Salganik. Moscow: Natalis, 2004, 383 p. (in Russ.)
13. Kopf D. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Calcutta: Gupta Brothers, 1959, 356 p.
14. Sen K.C. *Lectures in India*. London: Cassel and Company, 1904, 444 p.
15. *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960, 765 p.
16. De Michelis E. *A History of Modern Yoga*. New York: Continuum, 2004, 301 p.
17. Burke M. *Swami Vivekananda in America: New Discoveries*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, 639 p.
18. Falikov B.Z. *Neo-Hinduism and Western Culture*. Moscow: Nauka, 1994, 219 p. (in Russ.)
19. *The dispute between Russell and the Jesuit Father F. Copleston*. Transl. by A.A. Yakovlev. <http://lib.ru/FILOSOF/RASSEL/existenc.txt/> (accessed: June 07, 2024). (in Russ.)
20. Anikeeva E.N. Arguments for the Existence of God/Ishvara in Indian Philosophy. *PSTGU Bulletin. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*. 2014. no. 4 (54). pp. 49-63. (in Russ.)
21. MacGregor L. *A Critical Study of the Relation-*

ship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda. Quebec: Concordia, 1995, 140 p.

22. Chatterjee S., Datta D. *An Introduction to Indian Philosophy*. Transl. from en. Moscow: IIL Publ., 1955, 376 p. (in Russ.)
23. *Classical Yoga (Patanjali's Yoga Sutras and Vyasa Bhashya)*. Transl. from sanskr. by E. P. Ostrovskaya and V. I. Rudoy. Moscow: Nauka, 1992, 261 p. (in Russ.)
24. Channa, S. "The Concept of Hunab Evolution and Swami Vivekananda's Understanding of It", *Understanding Vivekananda*, ed. by Swami Suparnananda. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1960, pp. 255-268.
25. Vivekananda Swami. *The Complete Works*. 8 Vols. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947-1964.

Сведения об авторе

Жукова Любовь Евгеньевна,

Кандидат экономических наук,
аспирант

Русская христианская гуманитарная
академия им. Достоевского

Набережная реки Фонтанки, 15, Санкт-
Петербург, 191011, Россия

zhukowa@yandex.ru

Information about the Author

Lyubov E. Zhukova,

PhD in economics, Graduate Student
Russian Christian Humanitarian
Academy

15 Naberezhnaya reki Fonfanki, Saint
Petersburg, 191011, Russian Federation

zhukowa@yandex.ru

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20.02.2025;

Одобрена после рецензирования: 10.03.2025;

Принята к публикации: 15.04.2025.

Information about the article

The article was submitted 20.02.2025;

Approved after reviewing 10.03.2025;

Accepted for publication 15.04.2025.