

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ПЕТЛЕНКО ІРИНА ВАЛЕРІЇВНА

УДК 1 (091)

ДИСЕРТАЦІЯ

КОНЦЕПЦІЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ САРВЕПАЛЛІ РАДХАКРІШНАНА

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ І.В. Петленко

Науковий керівник:
Кононенко Тарас Петрович,
доктор філософських наук, доцент

Київ – 2017

АНОТАЦІЯ

**Петленко І.В. – Концепція історії філософії С.Радхакрішнана. –
*Рукопис.***

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2017.

У дисертації здійснено комплексний історико-філософський аналіз філософської спадщини С. Радхакрішнана, зокрема, його праць з історії індійської філософії, виявлено її теоретичний потенціал у сучасних методологічних історико-філософських дослідженнях. Визначено ступінь дослідженості індійської філософської думки європейськими та індійськими науковцями в хронологічних межах ХІХ- поч. ХХ ст. Показано, що на цьому етапі розвитку індології вона мала досить фрагментарний характер. Здебільшого свою увагу дослідники зосереджували на періодах ведичному та розквіту даршан в Середніх віках. В кінці ХІХ ст. такі індологи як М. Мюллер, У. Джонс, Г. Т. Колбрук, П.Г. Ріттер, П. Я. Петров, С.Ф. Ольденбург та ін. велику увагу приділяють перекладам із санскриту. Самі індійці також активно звертаються до своєї релігійно-філософської традиції на хвилі культурного ренесансу в Індії, що почався в другій половині ХІХ ст. Здебільшого праці таких мислителів як С. Дасгупта та М. Хіріяна. С. Чаттерджи і Д. Датта написані в дусі неоведантизму як апологетика індійської філософії, доведення її самостійності, самобутності та глибини і змістовності.

З'ясовано, що теоретичними витоками філософської творчості С. Радхакрішнана були вчення веданти (особливо адвайти шанкари) та неоведантизму, що був головним напрямом в різних сферах культурного життя Індії ХІХ - поч. ХХ ст. Визначено філософсько-релігійний статус веданти в поступі культури. Ведантисти пропонують своє абстрактно-

логічне осмислення способу існування світу та можливості його пізнання індивідом, що базується на співвідношенні Брахмана, єдиної абсолютної реальності та Атмана, суб'єктивного духовного начала. Ця лінія прослідковується від Бадараяни, через Шанкару й Рамануджу до неоведантистів, представником яких був і С Радхакрішнан.

Визначено місце філософії С. Радхакрішнана в філософській культурі Індії та Європи. Оскільки С. Радхакрішнан є продовжувачем традиції неоведантизму, то його філософська система, яка і містить в собі концепцію історії філософії, була розроблена в контексті загального поступу філософської думки тогочасної Індії. Починаючи з XIX ст. набирає обертів новий напрям індійської філософської думки неоведантизм. Вслід за В.С. Костюченком ми погодимось, що цей напрям характеризується реформаторським, просвітницьким та гуманістично-відроджувальними настроями. Найвідомішими представниками у політиці були Р.М. Рой, М. Ганді, Дж. Неру, Б. Тілак, у літературі – Р. Тагор, у філософії – Вівекананда, А. Гхош і С. Радхакрішнан. Неоведантизм виникає через необхідність самоідентифікації індусів як нації. Пошуки базису культурної єдності стали головним рушієм сучасної індійської філософії. Хоча залишається традиційне для Індії релігійне забарвлення філософії, та все ж вона переходить на абсолютно новий рівень від догматичності та схоластичності до переосмислення та індивідуалізації самого мудреця-філософа. С. Радхакрішнан був не лише натхненний ідеями та поглядами своїх попередників та сучасників, а безпосередньо співпрацював з ними. Не дивно, що свою «Індійську філософію» він закінчує розглядом сучасного йому етапу її розвитку.

Здійснено експлікацію історико-філософської концепції індійської філософської думки С. Радхакрішнана. Досліджено її місце в системі «вічної релігії». Індійський мислитель створює концепцію історії філософії і як самостійний напрям його теоретичних розвідок, і як частину та основу його власної філософської системи «вічної релігії» -

методологічну її складову. Ця концепція тримається на двох стовпах. З одного боку традиціоналізм (адвайда-веданта Шанкари) та неоведантизм, а з іншого проникнення та вплив західних модерних ідей (особливо філософських ідей Г.Гегеля). Він подає своє бачення поступу філософської думки Індії за наступними пунктами: теоретична основа, періодизація, рубрикація, конкретне застосування в описуваннях кожного окремого вчення та джерелознавча складова. Такий підхід є свідченням впливу розробленої Г.Гегелем методології історико-філософських досліджень. Проте, враховуючи особливості саме індійської філософії, культурного контексту її формування та особливостей подачі, він не цілковито слідує гегелівській схемі. Ядром його історико-філософської концепції є неоведантизм. Він не ставить собі за мету дотримання строгості та точності, яких вимагає історична наука. Бо історик не може прибрати з дослідження самого себе, щоб показати об'єктивний результат. Його мета полягає в тому, щоб довести і обґрунтувати філософічність індійської думки, представити її як самостійну і оригінальну.

Встановлено місце історико-філософської концепції С. Радхакрішнана в його проєкті філософії «вічна релігія». У системі «вічна релігія» філософські ідеї європейського модерну та індійська філософсько-релігійна традиція стали рівноцінними складовими. Мислитель прагне побудувати культурний місток між Сходом та Заходом, як світоглядно відмінними, але єдиними в очах Вищого. С. Радхакрішнан не просто постулює єдність, він, шукаючи їй підтвердження, піднімає цілий пласт джерел (як ведичної традиції, так і філософії Європи). В двотомнику «Індійська філософія» наявні посилання на європейців (Ф.Бекона, Р. Декарта, І. Канта, Г. Гегеля). З іншого боку, крім того, що він порівнює ведичну спадщину з європейською, він також прагне зробити цю спадщину зрозумілою для європейця через посередництво перекладу. В контексті філософських розвідок, здійснених С. Радхакрішнаном, його концепція історії філософії має методологічне значення. Оскільки

дослідник має на меті показати спільність джерел філософування Сходу та Заходу, він починає з історії індійської філософії, щоб показати її процесуальність та виявити ті риси і характеристики, що будуть співзвучними з надбаннями європейських мислителів. При цьому як апологет індійської традиції, він зберігає та передає її оригінальність та самобутність, підкреслює самостійність індійських ідей, що мають не менш тривалу традицію, ніж філософія Європи, що бере свій початок від греків.

Ключові слова: індійська філософія, історія індійської філософії, С. Радхакрішнан, періодизація індійської філософії, «вічна релігія».

ANNOTATION

Petlenko I.V. The concept of the history of philosophy by S. Radhakrishnan. – Manuscript.

Dissertation for earning a scientific degree of the candidate of philosophical sciences in specialty 09.00.05. – history of philosophy.– Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2017.

In the dissertation the theoretical potential of S. Radhakrishnan's philosophical heritage in the modern methodology of historical and philosophical studies was revealed as well as a profound historical and philosophical analysis of his works, in particular, on the history of Indian philosophy was performed. There was determined the degree of research of Indian philosophical thought by the European and Indian scholars within the period of the nineteenth - the beginning of the twentieth century. It was shown that at that stage of development of Indology it had a rather fragmentary character. The researchers mostly focused on the periods of the Vedic and the Darshan flourishing in the Middle Ages. In the late nineteenth century the Indologists, such as M. Müller, W. Jones, G.T. Kolbruk, P.G. Ritter, P. Ya.

Petrov, S.F. Oldenburg and others, paid much attention to the translations from Sanskrit. The Indians themselves also actively turned to their religious and philosophical tradition within the cultural Renaissance in India that began in the second half of the nineteenth century. The works of such thinkers as S. Dasgupt and M. Khiriyani, S. Chatterjee and D. Datta were mostly written in the spirit of neo-Vedantism as the apologetics of Indian philosophy, as the proof of its independence, originality, depth and richness of content. It was found out that the theoretical origins of philosophical creations of S. Radhakrishnan were the teachings of the Vedanta (especially, the advances of the Shankari) and neo-Vedantism which was the main direction in various spheres of cultural life of India in the nineteenth and early twentieth centuries. The philosophical and religious status of Vedanta in the course of culture was determined. The Vedantists offer their abstract and logical comprehension of the way of the world existence and the possibilities of its cognition by the individual, based on the relation of Brahman, the only absolute of reality, and the Atman, the subjective spirituality. This line is traced from Badarayana, through Shankar and Ramanuja to neo-Vedantists, the representative of whom was also Radhakrishnan.

There was determined the place of S. Radhakrishnan's philosophy in the philosophical culture of India and Europe. Since S. Radhakrishnan was a follower of neo-Vedantism tradition, his philosophical system, that included the concept of the history of philosophy, was developed in the context of the general progress of the philosophical thought in India of that time. Since the nineteenth century a new direction of Indian philosophical thought - neo-Vedantism was gaining momentum. Following V.S. Kostyuchenko we agree that this trend is characterized by reform, enlightenment and humanist-reviving state of public opinion. The most famous representatives in politics were RM Roy, M. Gandhi, J. Nehru, B. Tilak, in the literature - R. Tagore, in philosophy - Vivekanand, A. Ghosh and S. Radhakrishnan. Neo-Vedantism arose due to the need for self-identification of the Hindus as a nation. The search for the basis of the cultural

unity became the main driver of modern Indian philosophy. Though the religious tradition remained in the philosophy of India, yet it moved to a completely new level from dogmatism and scholasticism to the rethinking and individualization of the philosopher himself. S. Radhakrishnan was not only inspired by the ideas and views of his predecessors and his contemporaries but he directly collaborated with them. It is not surprising that his «Indian philosophy» he completed with the consideration of the modern stage of its development. The explication of the historical-philosophical concept of Indian philosophical thought of S. Radhakrishnan was carried out. Her place in the system of "eternal religion" was explored. The Indian thinker created a concept of the history of philosophy as an independent direction of his theoretical intelligence and as a part and basis of his own philosophical system of "the eternal religion" - its methodological component. This concept held on two pillars. On the one hand – it was traditionalism (Advaita-Vedanta Sankara) and neo-Vedantism, and on the other hand – it was the penetration and influence of the Western modern ideas (especially, the philosophical ideas of G. Hegel). He gave his vision of the progress of the philosophical thought of India on the following points: the theoretical basis, periodization, rubrication, concrete application in the descriptions of each individual teaching and source-study component. This approach is the evidence of the influence of G. Hegel's methodology of historical and philosophical research. However, taking into consideration the particularities of Indian philosophy, the cultural context of its formation and the peculiarities of filing, he did not entirely follow the Hegelian scheme. The core of his historical and philosophical concept was neo-Vedantism. He did not aim to adhere to the strictness and accuracy required by historical science. For the historian can not exclude himself from research to show an objective result. His goal was to prove and substantiate the philosophy of Indian thought, to present it as an independent and original one. The place of the historical-philosophical concept of S. Radhakrishnan in his project of philosophy "eternal religion" there was established. In the system of "eternal

religion", the philosophical ideas of European modernity and the Indian philosophical and religious tradition became the equivalent components. The thinker sought to build a cultural bridge between East and West, as ideologically different, but unique in the eyes of the Most High. S. Radhakrishnan not only postulated unity, seeking confirmation, he raised a whole stratum of sources (both Vedic tradition and philosophy of Europe). In the two volume "Indian Philosophy" there were references to Europeans (F. Beckón, R. Descartes, I. Kant, G. Hegel). On the other hand, in addition to comparing Vedic heritage with the European, he also sought to make this legacy understandable to the European with the help of translation. In the context of philosophical investigations carried out by S. Radhakrishnan, his concept of the history of philosophy had a methodological significance. Since the researcher aimed to show the commonality of the sources of philosophy of the East and West, he began with the history of Indian philosophy to show its procedurality and identify those features and characteristics that were in harmony with the assets of European thinkers. At the same time, as an apologist for the Indian tradition, he preserved and conveyed its originality and identity, emphasized the independence of Indian ideas, which had a tradition of no less long duration than the philosophy of Europe, that originated from the Greeks.

Keywords: Indian philosophy, history of Indian philosophy, S. Radhakrishnan, periodization of Indian philosophy, «eternal religion».

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:

А) Наукові статті:

1. Петленко І.В. Індійська філософія ХІХ ст.: західний вплив та традиція / І.В. Петленко // Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». – 2015. – Вип. 6. – С. 112-115.
2. Петленко І.В. Діалог Сходу і Заходу у «вічній релігії» С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ, 2016. – Випуск 2 (11). – С.137-

144.

3. Петленко І.В. Історія індійської філософії в роботах Дасгупти, Чаттопадх'яї, Хіріяни, Чаттерджи та Датти / І.В. Петленко // Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». – 2016. – Вип. 13. – С. 47-50.

4. Петленко І.В. Специфіка тлумачення часу в індо-ведичні традиції та концепція історії індійської філософії С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2016 – Вип. 2(121) – С.32-35. (Видання реферується у міжнародній наукометричній базі РИНЦ).

5. Петленко І.В. «Індійська філософія» С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2016 – Вип. 3(122) – С. 27-31. (Видання реферується у міжнародній наукометричній базі РИНЦ).

6. Петленко І.В. Філософсько-релігійна спадщина Індії в дослідженнях британських орієнталістів XVIII- XIX ст. / І.В. Петленко // Гуманітарні студії. Збірник науково-практичних праць – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2017 – Вип. 30 – С. 76-83. (Видання реферується у міжнародній наукометричній базі РИНЦ).

Б) Тези наукових доповідей:

1. Петленко І.В. Розуміння поняття «майя» у вченні даршани веданта// Дні науки філософського факультету – 2015, - Міжн. Наук. Конф.– К.: ВПЦ «Київський університет», 2015. – С.218-220.

2. Петленко І.В. Поняття атман та джива в адвайта-веданті Шанкари// V Всеукраїнська наукова конференція «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси», 21 березня 2015. –Дніпропетровськ, 2015. – С.146-147.

3. Петленко І.В. Філософія й історія філософії С.Радхакрішнана //

Актуальні питання сучасної науки. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 16-17 жовтня 2015 року). – У 2-х частинах. – Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2015. – Ч. II. – С.8-11.

4. Петленко І.В. Неоведантизм Свами Рамакрішні// Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 1. –

5. Петленко І.В. Філософські погляди Свами Вівекананди// Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м.Одеса, Україна, 13-14 травня 2016 року). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2016. – С.64-65.

6. Петленко І.В. Історія індійської філософії М.Хіріяні// Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 1. – 168 с.

ПЛАН

АНОТАЦІЯ.....	2
ВСТУП.....	12
РОЗДІЛ 1 Теоретико-методологічні засади дослідження.....	19
1.1 Індійська філософія в інтелектуальному дискурсі модерної філософії Західної Європи ХІХ – поч. ХХ ст.....	19
1.2 Індійської філософії в філософському дискурсі Центральної та Східної Європи.....	41
1.3 Історико-філософські розвідки в Індії в ХІХ – поч. ХХ ст.....	52
Висновки до розділу 1.....	65
РОЗДІЛ 2 Теоретичні витоки філософської творчості С. Радхакрішнана.....	67
2.1 Веданта в історії індійської філософії.....	67
2.2 Інтелектуальний дискурс новітнього періоду в розвитку філософії Індії.....	105
Висновки до розділу 2.....	136
РОЗДІЛ 3 Методологічний підхід С. Радхакрішнана як історика філософії.....	139
3.1 Специфіка історизму С. Радхакрішнана.....	139
3.2 «Вічна релігія» С. Радхакрішнана як проект філософії.....	165
Висновки до розділу 3.....	184
ВИСНОВКИ.....	186
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	192
ДОДАТОК 1.....	210

ВСТУП

Актуальність. Періодизація індійської філософії є історико-філософською проблемою. Проблемність зумовлена тим, що східна філософія була тісно переплетена із різними сферами життя та духовної діяльності суспільства - із міфологією, релігією, магією, певними традиціями та обрядами. Це система взаємозв'язків, що вкорінені в соціальну структуру суспільства. Яскравим прикладом такого синкретизму є Веди, що постають одночасно як священні тексти, і як джерело філософування. Їх вчення було переосмислено з різних ракурсів усіма ортодоксальними школами: санкх'єю, ньяєю, вайшешика, йогою, мімансою та ведантою. Саме веданта в подальшому дала поштовх до розвитку неоведантизму в Індії XIX ст. Філософи древності та середньовіччя свої концепції викладали не у вигляді трактатів, а як коментарі до шруті (священих текстів). Для індійської думки характерною є присутність постаті гуру-наставника, життя якого максимально міфологізоване.

З XIX ст. в Індії починається культурний ренесанс, який зачіпає такі сфери культури як мистецтво, політика, соціальне життя, а також філософія та наука. Неоведантисти звертаються до надбань попередників, переосмислюючи їх. Саме в цей період актуалізуються розвідки в сфері історії індійської філософії: її періодизації, пошуку методів та підходів, за допомогою яких вона може бути досліджена.

Особливий внесок в дослідження історії філософії Індії зробив С.Радхакрішнан. Він одним з перших звертається до проблем періодизації індійської думки та робить концепційну спробу переусвідомити її з позицій неоведантизму.

Для дослідників індійської традиції, що належать до іншого культурного середовища, доробок С. Радхакрішнана є особливо важливим та цікавим. У його дослідженні представлено не лише процес становлення філософії в Індії, але й вказано паралелі та точки перетину між Сходом (в

даному випадку саме Індією) та Заходом (ідеями просвітників). Актуальність даного дослідження зумовлена необхідністю експлікації філософії С. Радхакрішнана, поясненням ролі його концепції історії філософії в системі «вічної релігії», а також виявленням особливостей того типу міжкультурної комунікації та загальної системи етики, на яку вона спрямована.

Зв'язок з науковими програмами, планами, темами.

Роботу виконано на кафедрі історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка в межах Комплексної наукової програми «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» та науково дослідної теми 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти і науки в Україні на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів».

У дисертаційному дослідженні використані напрацювання кафедри історії філософії КНУ ім. Шевченка та дослідницької історико-філософської спільноти, здійснені О.В. Александровою, І.В.Бичком, Л.С.Боднарчук, С.Л. Йосипенком Т.П. Кононенком, Ю.В.Кушаковим, С.В. Руденком, М.Л. Ткачук, О.І. Хомою та ін.

Мета дослідження - здійснення комплексного історико-філософського аналізу філософської спадщини С. Радхакрішнана, зокрема, його праць з історії індійської філософії, виявлення її теоретичного потенціалу в сучасних методологічних історико-філософських дослідженнях.

Досягнення поставленої мети потребує вирішення наступних завдань:

- Визначити місце і значення індійської філософії в історико-філософських дослідженнях європейської та індійської традиції XIX – поч. XX ст.;
- З'ясувати теоретичні витоки філософської творчості С. Радхакрішнана;

- Визначити місце філософської творчості С. Радхакрішнана в філософській культурі Індії та Європи;
- Здійснити експлікацію історико-філософської концепції індійської філософської думки С. Радхакрішнана;
- Встановити місце історико-філософської концепції С. Радхакрішнана в його проєкті філософії – «вічна релігія»

Об’єктом дослідження є неоведантична філософія С. Радхакрішнана.

Предметом дослідження є концепційні основи укладання історії індійської філософії С. Радхакрішнаном.

Методологічна основа дослідження складається з набору принципів та методів, що обумовлені предметом, об’єктом дослідження та поставленою метою.

Для визначення ступеню дослідженості індійської філософії було використано метод герменевтичного комплексного аналізу та інтерпретації письмових джерел, робота з якими є необхідною складовою наукового дослідження. Метод порівняльного аналізу використано для співставлення та виявлення взаємозв’язків філософських поглядів мислителів Європи та Індії, що справили свій вплив на С. Радхакрішнана. Метод історико-філософської біографіки застосовано для визначення джерельної бази на підставі взаємозв’язку з біографією досліджуваних особистостей. Лексикографічний метод став ключем до розуміння особливостей термінології, оскільки звернення до філософії Стародавньої та Середньовічної Індії передбачає роботу з санскритськими поняттями, а роботи неоведантистів здебільшого написані англійською.

В основу дисертаційного дослідження було покладено принципи об’єктивності, аргументованості, системності та історизму для представлення цілісності проведеного дослідження та дотримання вимог послідовності викладу головних положень. Обрана методологічна стратегія обумовлена специфікою досліджуваного предмету та логікою

викладу матеріалу.

Джерельна є частиною теоретико-методологічного підґрунтя база дослідження. Наукові розвідки в сфері філософії С. Радхакрішнана мають не надто тривалу історію в українському філософському дискурсі. Наукове зацікавлення історією індійської філософії та підходами до її стурктурації та періодизації і академічні розвідки в цій царині розпочалися лише в ХІХ ст. Ще з більшою кількістю проблем зустрічаємося, коли звертаємося до досліджень здобутків індійських мислителів періоду ХІХ-ХХ ст. Тому для дотримання вимог до наукових досліджень потрібно використовувати всі необхідні мовні джерела, зважаючи на брак україномовних перекладів спадщини самого С. Радхакрішнана. Ми компенсуємо це роботою з оригінальними англомовними джерелами.

Особливо актуальними в контексті дослідження є наступні праці: «Індійська філософія» («Indian Philosophy» 2 Vols, 1923, 1927), «Погляд на життя ідеаліста» («An idealistic point of view»), «Індуїстський погляд на життя» («The Hindu View of Life», 1926), «Історія філософії Східна та Західна» («History of Philosophy in Eastern and Western» 2 Vols., 1952), «Книга джерел індійської філософії» («A Source Book in Indian Philosophy», 1957), «Головні упанішади» («The Principal Upanishads», 1953) тощо.

Творчість С. Радхакрішнана та його наукові доробки були предметом дослідження таких відомих сходознавців як А. Вохра. К. Саччідананда Мурті, Д. Чаттопадх'я, А.П. Аникеев, А.Д. Літман, Н.А. Канаева, В.С. Костюченко та О.М. Шохін. Американський дослідник П. А. Шліп присвятив книгу із серії "Бібліотеки сучасних філософів" філософії С. Радхакрішнана.

Окремо варто виділити дослідження орієнталістів, сходознавців, які стосуються індійської філософії та релігії. Поміж зарубіжних дослідників свій вклад в розвиток індологічних досліджень зробили М. Мюллер, У. Джонс, П. Дойссен, Г. Колбрук. Особливо цікавим є дослідження

індійської філософії зроблені самими індійцями, оскільки й С. Радхакрішнан належав до цієї традиції, то важливо зрозуміти, що нового він запропонував. Найвідомішими є праці С. Дасгупти, Д. Чаттопадх'яї, М.Хіріяни, С.Чаттерджи та Д.Датти, в них викладено витоки філософії в Індії та аналіз вчень ортодоксальних та неортодоксальних даршан (вчень, шкіл).

Індійська думка також справила вплив на діячів культури, зокрема літератури. До цієї рубрики варто віднести творчий доробок Лесі Українки та Івана Франка, які у віршах та авторських перекладах представили своє бачення і рецепцію мудрості Індії.

Поміж інших філософів та дослідників філософії виділяється А. Шопенгауер. Його захоплення Сходом, Індією та буддизмом зокрема виявилось в домінуючій ролі індійських мотивів у його власній філософській концепції. Ці мотиви перекликаються з рецепцією Ф. Ніцше ідей зороастризму. В обох випадках інакшість типу філософування стала не окремим предметом дослідження, а гармонійною частиною власної концепції.

Серед українських дослідників, які займалися розвідками в царині досліджень філософської думки сходу варто згадати Г. В. Бокал, Ю.Ю. Завгороднього, С.С. Ісаєва, С.В.Капранова, О.В.Кіхно, А.Ю Стрелкову.

Наукова новизна дослідження полягає у представленні результатів комплексного історико-філософського аналізу філософської спадщини С. Радхакрішнана, визначенні особливостей його концепції історії філософії в контексті його системи «вічної релігії» та виявленні теоретичного потенціалу в сучасних методологічних історико-філософських дослідженнях.

Вперше:

здійснено експлікацію історико-філософської концепції індійської філософської думки та виявлено, що філософські ідеї європейського Модерну та індійська філософсько-релігійна традиція стали рівноцінними

складовими в розробленому С. Радхакрішнаном проекті філософії – «вічна релігія». ;

· визначено провідні структурні складові концепції історії філософії С. Радхакрішнана: теоретична основа, періодизація, рубрикація, конкретне застосування в описах кожного окремого вчення та джерелознавча складова. ;

· обґрунтовано підстави застосування концепції історії філософії С. Радхакрішнана як методу дослідження індійської думки і складову системи «вічної релігії».

Уточнено:

- місце та значення індійської філософії в розвідках дослідників Європи та Індії в хронологічних межах XIX – поч. XX ст. та показано наукову неповноту та фрагментарність цих досліджень;

- теоретичні витоки з індійської традиції філософської творчості С. Радхакрішнана: виявлено пріоритетне місце веданти та неоведантизму у різних сферах культурного життя Індії XIX – поч. XX ст. і системі С. Радхакрішнана та зокрема;

Теоретичне і практичне значення дослідження. Отримані результати дослідження можуть бути використані у нормативних курсах, у спецкурсах, присвячених філософії Сходу, Індійській стародавній та сучасній філософській спадщині; при написанні навчальних посібників з філософії та історії філософії, монографій. Отримані результати дослідження поглиблюють, доповнюють розуміння особливостей та процесів, що характерні для сучасної індійської філософії в цілому та здобутку С. Радхакрішнана зокрема.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною роботою. Усі напрацювання та публікації здійснені за темою дисертації здобувачем самостійно, без співавторства.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертаційної роботи доповідалися та були обговорені на засіданнях

кафедри історії філософії, теоретичних семінарах для аспірантів філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, у виступах на Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» (Київ, 2015р., 2016 р., 2017 р.), міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання сучасної науки» (Львів, 2015 р.), V Всеукраїнській науковій конференції «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (Дніпропетровськ, 2015р.), міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності» (Одеса, 2016р.).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження представлені в 13 публікаціях. З них 6 статей у фахових виданнях з філософії, затверджених МОН, 2 з яких в журналах, що реферуються в міжнародних наукометричних базах.

Структура та загальний обсяг дисертації. Робота складається із вступу, трьох розділів (у першому три підрозділи, в другому – два і в третьому – два), висновків, списку використаної літератури.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Індійська філософія в інтелектуальному дискурсі модерної філософії Західної Європи ХІХ – поч. ХХ ст.

Дослідження будь-якої філософської течії чи окремого вчення передбачає включення його в загальний історико-філософський контекст. Адже це дозволяє поглянути, яким чином це вчення було сформоване, які впливи були найбільш значущими для його становлення.

Дійсно, якщо розглядати історію як лінію, то досить на ній розмістити філософів з їх концепціями, щоб прослідкувати загальний поступ ідей. Для Європи історія філософії давно стала класичною дисципліною. Вона виступає не просто «архівом» філософських текстів минулого. Історик філософії має зважати не лише на вже безпосередньо дане, а й на потенційне, нереалізовані можливості. Він не лише збирає та впорядковує певні факти, а й надає минулому нового продовження.

Звертаючись до текстів мислителів минулого варто дослухатися до поради Ф.Шляєрмахера: «Розуміти висловлювання (die Rede) спершу так добре, як розумів його автор, а потім і ліпше за нього» [126, с.135].

Більш детально методологію історико-філософського дослідження розробив ще В.Віндельбанд. Саме в нього ми беремо тлумачення завдань історії філософії. Спираючись на досить обширний пласт різних даних виділити загальні норми становлення кожного окремого вчення.

Здобутки дослідників європейської історії філософії беззаперечно вагомі та актуальні. Завдяки цілому комплексу досліджень ми сміливо визначаємо періоди розвитку філософії, в межах яких і розглядаються системи, побудовані окремими персоналіями.

Дещо іншу картину ми бачимо, звертаючись до надбань в галузі історії індійської філософії. Проблема коріниться значно глибше, ніж у простій віддаленості так званих «західної» та «східної» культур. Хоча така точка зору доволі розповсюджена. Відомий психолог К.-Г. Юнг знаходив

розбіжність між типами філософування Сходу та Заходу в термінах екстра- та інтроверсії: «Інтроверсія, якщо так можна сказати, – це стиль Сходу, його постійний колективний склад; екстраверсія – стиль Заходу. На Заході інтроверсія сприймається як щось аномальне, хворобливе і взагалі недопустиме явище... На Сході ж, навпаки, дбайливо плекана нами екстраверсія вважається оманю чуттєвості, існуванням в сансарі, справжньою суттю нідани, що досягає піку в сумі усіх людських страждань» [136, с. 101-102].

Але це не свідчить про марність спроб та знецінення доробку дослідників-орієнталістів. Головне питання в тому, настільки адекватними є спроби європейського типу раціональності досягнути містичну систему поглядів індійських мудреців. Більше того, наскільки можливе проведення лінії історико-філософського дослідження на базі широкого пласту філософсько-релігійного вчення Індії.

Для самих індусів проблема систематизації та хронологізації всього комплексу вчень була здебільшого пов'язана з особливостями розуміння часу як такого.

Просякнутий наскрізь міфами та легендами світ Індії досить довгий період в минулому не був знайомий з поняттям історії в класичному його розумінні. Тут скоріше варто говорити про історію як вічне буття. «Монотонність космічних ритмів була і залишається тут нескінченною, не поміщається ні в які хронологічні рамки, вона існує лише поза історією» [2, с 49].

Дійсно, Індія не народила ні Геродота, ні Сима Цяня. Та все ж це не є недоліком. Світогляд стародавнього індуса сприймає все навколо таким, що існувало завжди. Точніше існувало раніше і переродиться ще не раз. Все в світі і сам світ – це постійне відновлення існування. Тому й історичний час з таких позицій не актуальний.

Аль-Біруні розцінив таку позицію як байдужість: «Індуси не приділяють особливої уваги історичній послідовності подій; вони не

дотримуються хронологічної послідовності, описуючи царювання своїх правителів, і, коли у них вимагають свідчень з цього приводу, вони розгублюються, не знаючи, що сказати, й неодмінно починають розповідати казки»[2, с50].

Річ у тім, що насправді тут не йдеться ні про яке заперечення часу чи повну байдужість до нього. Мова йде про інше його сприйняття. Ми оперуємо поняттям час, розуміючи його здебільшого в ньютонівсько-картезіанському ключі. Тобто таким, що є лінійним і незворотнім, спрямованим з минулого в майбутнє.

Але для індусів розуміння часу не виходить за рамки міфологічного світогляду. Час циклічний. Коло – центральний символ світогляду індуса, незалежно від його релігійно конфесійної приналежності: індуїзм, буддизм, джайнізм. Коловорот часу закріплений образом божества Кала. Воно постає як величезний океан творення, що містить в собі усі істоти і речі світу. Все в нього входить і все з нього виходить.

Не варто звинувачувати індусів у відсутності будь-яких концепцій розуміння часу. Ця проблема тісно переплетена з розумінням простору. Вона не обійшла осторонь розмисли древніх мудреців. Адже якщо ми не знаходимо концепції традиційного нам розуміння часу як лінії, вектору послідовності подій, це не означає, що немає жодного розуміння часу.

Повернемося до вище згаданого божества Кала. У Ведах та деяких брахманських текстах час розглядається як першооснова світу, один з елементів, що став базою для створення всього існуючого. Тому, певною мірою, час – це деміург. Світ феноменів проявляє себе в часі.

Ось одна з позицій, що ілюструють погляди на час з точки зору циклічної моделі. Найдревнішим є вчення про світові цикли – юги. У релігійних текстах індуїзму ми знаходимо згадки про чотири таких періоди: кріта, трета, двапара і калі. Кожна з яких має свою внутрішню періодизацію – від розквіту до сутінок. Циклічність же проявляється в тому, що кожна юга закінчується руйнацією світу, а наступна починається

його заново створенням. У цьому контексті можна говорити про двуликість розуміння часу. З одного боку емпіричний чи профанний час, який вимірюється годинами, місяцями, роками... Але таке сприйняття має виключно практичну орієнтацію і використовується для зручності. З іншого боку, важливим є вічний час: неподільний, невимірний. Він існує поза буттям, але слугує його організаційним початком. Все поєднано гармонією міфу. У свідомості індуса не виникає дихотомії цих двох концепцій часу. Адже головна ціль – це орієнтація на вічність. А все плинне і тимчасове зникне з новим обертом колеса сансари.

Роль істориків виконують міфи. І ця тенденція не вмирає в далекому Середньовіччі, а проноситься крізь віки як неодмінний атрибут такої екзотичної і неординарної культури як індійська. «Наші міфи і легенди – це не розповіді минувшини, а живий досвід, через який заново проходить кожне нове покоління. Це важлива частина буденного життя Індії. Ми постійно посилаємося на міфи і легенди, на героїв епосу, коли нам потрібно пояснити думку чи ствердити моральну позицію. Як часто неграмотний індійський селянин, який ніколи не чув ім'я Кабіра чи Аміра Хосрова напам'ять знає їх вірші. Я своїми вухами чула як човнар співав в такт греблі пісню, складену в XVI столітті королевою Хаббой-Хатун» [46, с.31].

У контексті всього вище зазначеного стає зрозуміло, чому в Індії не виникло історії і хронології в зрозумілому нам сенсі. Про яку лінійність часу може йти мова, якщо індус впевнений в тому, що кожна людина з'являється на світ неодноразово. До того ж, щоразу може мати різну подоби. В масштабах космосу дрібні події явного світу не мають значення. «Індуси, як ми вже вияснили, були зв'язані не з історією, а з космосом і своє життя співвідносили не з історичними прецедентами, а з космічними ритмами, що відображені у міфах» [2, с 52].

Лише з приходом мусульман такі пам'ятки літератури як літописи та хроніки проникають в культуру Індії. При цьому міфи не втрачають свої

значущості. Вони завжди залишалися джерелом знань і авторитетом у вирішенні життєвих проблем. Тому завдання, що традиційно ставить перед собою історик (в тому числі історик філософії), визначити послідовність тих чи інших ідей чи уявлень, життєписи ключових постатей - мають загрозу бути невирішеними.

Саме з такими проблемами стикаються дослідники у своїх прагненнях провести розвідки в галузі історії філософії Індії. Відсутність чіткої системи датування, надмірна тяга до міфологізації. Недарма кожен гуру, засновник даршани, огорнений покровом легенд. Крім того, перед дослідником, що ставить за мету періодизувати філософську думку Індії, відразу виникає ряд проблем. Потрібно детальніше на них зупинитися, щоб зрозуміти яким чином уникнути пасток.

У першу чергу, тісний зв'язок філософії з релігією. І цей зв'язок має особливий характер. Філософія не була служницею теології, що характерно для європейського середньовіччя. Індія представляє деякий синтез, що гармонійно поєднує релігію та філософію. Більш того, сюди можна додати космологію, психологію, фізику, етику. При цьому зберігається максимальна близькість до життя індивіда: «В індійському житті домінує духовний мотив. Індійська філософія цікавиться життям людей, а не захмарними сферами. Вона бере свій початок з життя й, пройшовши крізь різні школи, повертається в життя. Великі пам'ятки індійської філософії не мають того академічного характеру, який так сильно позначився на подальшій критиці та коментарях... В Індії була вирішена складна задача – викликати у народу цікавість до метафізики» [99, с. 14-15].

Отже, не варто применшувати роль філософії, чи вважати її цілком підлаштованою під ведичне вчення. Вона плавно і логічно витікає з нього (астика й настика). Достатньо було мудрецам-ріші почати цей потік. І подальший його поступ уже не зупинити. На теренах Індії знайшли місце ідеї абсолютно різносторонні: скептики і ортодокси, раціоналісти й

містики, матеріалісти і шукачі вищої духовної сутності. Навіть «Махабгарата» стверджує: немає муні, який би не мав власної думки.

Серед всього цього, на перший погляд, хаосу і переплетіння ідей ми прагнемо виділити загальні тенденції, що були провідними при побудові історико-філософських концепцій.

Уявлення про індійську філософію в Європі базувалося переважно на європоцентричних установах. Перші дослідники в цій царині стикнулися з браком джерел та відсутністю перекладів. Тому їх оцінка спадщини Індії була здебільшого поверхневою та не глибокою.

Зацікавлення філософією Індії, та й думкою всього Сходу зокрема, виходить на новий рівень з появою розвідок, які ми можемо охарактеризувати як компаративізм в історії філософії. Філософська компаративістика є напрямом історико-філософських досліджень, що займається проблемами, які пов'язані із встановленням діалогу культур на ґрунті мови, традицій, філософії, релігії. Завдання порівняльної філософії полягає у включенні усіх філософів у цілісну систему, що формується на основі єдиного розуміння самого поняття «філософія».

Історію філософської компаративістики офіційно бере початок у ХХст. Але подібні розвідки почали здійснюватися набагато раніше. Мислителі на кшталт Г.Гегеля чи А.Шопенгауера на свій манер, адаптували індійські ідеї до своєї концепції.

Компаративістика починається з порівняльного мовознавства, що поступово переходить у сферу філософії. Потреба перекладу термінології зі збереженням первинних смислів – одна з центральних проблем для цієї галузі знання.

Саме поняття «comparative philosophy» було введено в 1899 році одним індійським культурологом. І вже на початку ХІХ ст. оформлюються основні вектори подальших її досліджень. Коротко означимо їх. Перший – пошуки «праджерела» мудрості. Цей шлях запропонований санскритологом У. Джонсом, що прагнув за аналогією з мовознавством

(прамова як основа всі мов, спільне ядро) шукати витoki філософії в усьому світі. Другий вектор – вплив східних вчень чи окремих філософem на європейський світогляд від часів Піфагора й до сучасності. Й третій – віднаходження подібностей у вченнях представників східної та західної думки на основі співвіднесення значень філософських категорій та філософem.

Варто відзначити, що пошуки «східного коріння» європейської культури досить популярний напрям орієнталістичних досліджень. Можемо читати досить ґрунтовні роботи про, наприклад, впливи на християнство релігій Єгипту та Месопотамії, чи на Аристотелеву логіку вчення про силогізм з Індії.

Досить близьким та все ж дещо відмінним в методологічному плані є третій напрям компаративістики – співвіднесення ідей. Ми вже зачіпали його в контексті розгляду рецепції філософії стародавньої Індії А.Шопенгауером. Він для підтвердження головного тезису своєї концепції: «світ як моє уявлення», звертається до текстів Вед, вчення Платона та І.Канта.

Також до цього напрямку можна зарахувати Пауля Дойссена з його «безперервною філософією», що оформлюється вже в упанішадах, і через еллінську філософію, доходить до І.Канта та А.Шопенгауера. Сюди ж ми включимо Дж. Девіса, що порівнює сакх'ю з песимізмом нового часу, М. Мюллера (спінозизм vs веданта) та ін. Детальніше до деяких доробків ми звернемося нижче.

Уже накреслене коло проблем та способи їх вирішення остаточного оформлення набувають лише в ХХ ст., коли виходить робота П. Массон-Урселя «Порівняльна філософія» («Comparative philosophy», 1926). Це стає базою методології та компаративістика входить у дослідження культурологів, релігієзнавців, істориків філософії. Філософські традиції Індії, Китаю та Європи розглядаються як такі, що мають спільні витoki, архетипи, філософеми, кліше тощо.

У 1937 році виходить робота Б. Хайман «Індійська і західна філософія: дослідження контрастів». Де на противагу пошукам подібностей навпаки загострюється протиставлення та відмінності двох культурних та філософських систем. Наголошується на їх полярності одна відносно одної.

Взагалі поява такого роду досліджень в ХІХ ст. в царині філософії сприяла тому, що в 1939 році відбулася перша з низки конференцій присвячена філософам Сходу та Заходу на базі Гавайського університету. Одним із головних організаторів цього заходу був Ч. Мур, відомий, крім іншого, своїми розвідками у сфері філософії Індії та співпрацею з С. Радхакрішнаном.

Саме з того часу філософська компаративістика нарешті починає активно взаємодіяти з іншими галузями (країнознавство, світова філософія, культурологія, лінгвістика тощо), продукуючи нове знання. Проте компаративістика лише на зовсім недавньому етапі оформилася цілісно методологічно, усвідомила свої цілі та предмет дослідження, віднайшла своє місце серед всього громіздкого комплексу філософського знання.

Перейдемо до більш детального розгляду доробку в сфері дослідження індійської філософії орієнталістами-компаративістами на прикладах деяких персоналій.

Першим, кого варто згадати, є Уільям Джонс (1746-1794) філолог і перекладач, член Азіатської спільноти, знавець санскриту, індолог, відомий як засновник порівняльного мовознавства. Зацікавлення Індією та її культурою почалося з його приїзду в Калькутту. Там він почав вивчення санскриту, а також брав участь в засіданнях Бенгальської азіатської спільноти. Ідея відкрити європейцям надбання індійської філософії, чи навіть культури в цілому, стали його метою.

Санскрит на думку дослідника «мова чудової побудови: більш досконала, ніж грецька, більш багата словниковим запасом, ніж латина,

більш вишукана, ніж попередні дві та водночас має більш вагому спорідненість с тією та іншою... вона настільки значима, що жоден філолог не може досліджувати ці три мови без відчуття впевненості, що вони мають спільне джерело» [140, с. 141].

Пошуки «правмови» У.Джонса були підтримані Джеймсом Бернетом лордом Монбоддо. Читаючи їх переписку знаходимо підтвердження того, що вони цілком серйозно зайнялися пошуком культурних контактів греків та індусів. І територію, де міг відбутися цей обмін міг бути Єгипет. Посилаючись на дослідження співставлення мов санскриту, грецької та латини. Дж. Б. Монбоддо висловив думку про те, що ці мови можуть бути спорідненими як діалекти якоїсь єдиної, старішої мови. [185]

У коло інтересів У. Джонса входило не лише мовознавство, але й філософія та релігія. На основі прочитаних та перекладених ним текстів він виокремив точки дотику у вченні індійських даршан та еллінську філософію.

Мислитель вважає, що вивчати греків неможливо без прочитання текстів шруті та смріті. Адже, як і для мови, так і для написаної нею філософії є одне джерело. Саме тому він доходить наступного висновку щодо співставлення надбань західних та східних мудреців.

Ньяя в своїх поглядах нагадує доктрину Аристотеля (проблеми логіки та обґрунтування), вайшешика – Фалеса (проблеми натурфілософії, та атомізму), санх'я – піфагорійців (число як центральна категорія), йога Патанджалі найближча до стоїків (правила поведінки), міманса – Сократа, а веданта – Платона.

Таким чином, У. Джонса можна сміливо вважати відкривачем санскриту та індійської думки для європейців. Він не просто перекладач, він піонер компаративістики, що пізніше був підхоплений багатьма мислителями та дослідниками не лише Європи, але й країн Сходу.

Наступний дослідник Абрахам Гіацинт Анкетіль-Дюперрон (1731-1805) – французький сходознавець, першовідкривач Авести. Ще у Франції

він зацікавився зороастризмом. Він вивчив староперську мову і поїхав в Індію на пошуки представників зороастризму та сакральних текстів.

Його вкладом в індологію був переклад упанішад. Але він не мав особливої цінності, оскільки був зроблений не з санскриту, а з перської. І на фоні перекладів того ж У.Джонса програвав.

Проте цінність його досліджень у цій царині полягає в тому, що він одним з перших визнав наявність філософії в спадщині Індії та запропонував її вивчення поряд з грецьким та римськими філософами.

Окрім цього він проводив паралелі між вченням упанішад та європейською філософією. Точки дотику А. Анектіль-Дюперрон знаходив у вченнях Плотіна, Гностиків, Б.Спінози і навіть І. Канта.

Мислитель стояв біля витоків сходознавства. І хоча його здобутки стосуються більше культу Ахури-Мазди, все ж його варто згадати і в контексті становлення індології, її етапу до відкриття санскриту.

Наступний дослідник, який без сумніву стоїть біля витоків індології та філософської компаративістики є Генрі Томас Колбрук (1765-1837). Він потрапляє в Індію клерком, його мета – систематизація та розбір здебільшого юридичних документів.

Вже приїхавши до країни, він знайомиться близько з її культурою, релігією, соціальним устроєм. Вивчення санскриту та спілкування з представниками вищих варн дозволяють йому зануритися в атмосферу, що панувала в Індії, а також краще зрозуміти особливості її способу мислення.

Варто відзначити, що коло інтересів Г.Т.Колбрука можна поділити на три сфери: право та судова практика, математика, філософія та релігія.

При цьому варто зауважити, що на той час перекладів оригінальних текстів було досить мало. І мислитель сам вивчив санскрит та освоював тексти «Законів ману», «Артхашастри», «Санкх'я-каріки» тощо.

Для того щоб зрозуміти значущість внеску Г.Т. Колбрука і індологію варто оглянути його здобутки в кожній з сфер, якими він займався.

Судочинство ним аналізувалося саме там, де фактично збереглося

індійська система. Він класифікує види судів та виводить їх градацію. При цьому дослідник знайомиться з текстами як класичними для індійської традиції (що пояснюють загальні принципи соціального устрою та основи юриспруденції), так і документами вже сучасного йому періоду з прецедентами. Ми не будемо детально зупинятися на запропонованій ним класифікації, адже нас більше цікавлять його надбання в царині філософії. Та все ж варто наголосити, що він прояснює яким чином діє прив'язка до кастово-варнового устрою системи правосуддя. Зокрема цьому присвячена його робота «Перелік індійських класів».

Г. Т. Колбрук високо оцінює здобутки індійських математиків. Його переклад Бхаскари і Брахмагупти не просто транслюють здобутки Індії в цій сфері, але й доповнені аналогіями з грецькими математиками і їх методами дослідження.

Ще цікавішим є його доробок в галузі досліджень індійської філософії. Як знавець санскриту він звертається до текстів упанішад, сутр даршан...

У своїй роботі «Нарис з Вед» Г. Т. Колбрук робить певний підсумок отриманої інформації, а також аналізуючи філософське надбання Індії проводить паралелі з європейською філософією, з якою був знайомий на високому рівні [141].

У цьому напрямку показовим є його порівняння санкх'ї з піфагореїзмом. Для нього близькість цих вчень базується на ролі числа та перерахування принципів світобудови (першопочатків). Розуміння природи (Пракріті) санкх'яїками він вважає подібним до вчення Іоана Скотта Еріугени, що викладено в трактаті «De divisione naturae».

Крім цього на основі аналізу вчення міманси він випускає ряд статей присвячених ритуалам в індуїзмі. Також він не упускає вчення неортодоксальних шкіл (буддизму, джайнізму, черваки). Всі даршани він включає в єдину систему з двома полюсами, на яких стоять з одного боку веданта, а з іншого чарвака, між ними відповідно до близькості чи

віддаленості до текстів шруті.

Таким чином, Г.Т Колбрука по праву можна назвати родоначальним індології як наукової дисципліни й філософської компаративістики. Його переклади, підручник з санскриту, статті та есе – це результат роботи над оригінальними джерелами, спілкування з брахманами та заглиблення в культурну атмосферу Індії. Хоча з точки зору сучасного дослідника деякі ідеї англійського мислителя здаються невідповідними, та варто зважати на тогочасний стан досліджень у цій сфері і брак джерел.

На останок варто наголосити на впливовості ідей Г.Т. Колбрука, зокрема саме на нього спирається Г. Гегель в своєму аналізі «Бхагаватгіти».

Наступним, кого варто згадати, є Чарльз Уілкінз (1749-1836) – друкар та сходознавець, творець першого шрифту деванагарі, член Королівської спільноти, перекладач.

Разом з Гордоном Джонсоном сприяв створенню Азіатської спільноти в Бенгалії. В Індії вивчив санскрит у пандита Калінафи. Це стало першим кроком у його розвідках. Потім він займався перекладом епосу «Махабгарати». Хоча так його й не закінчив.

Проте найголовнішим його здобутком та вкладом і індологію був перший переклад санскриту європейською мовою. Це був переклад «Гіти», що 1785 року вийшов під назвою «Бхагаватгіта чи діалоги Крішні і Арджуни».

Повернувшись в Англію він стає директором Індійської домашньої бібліотеки (зараз є частиною Британської бібліотеки). А також він активно займається розробкою шрифту деванагарі для книгодрукування. Цей шрифт призначений для друку текстів на санскриті, хінді та деяких інших індійських мовах.

Ч. Уілкінз відкрив період дослідження індійської філософії та релігії, який характеризується безпосереднім зверненням до оригінальних першоджерел. Вивчення санскриту дозволяє уникнути подвійного

перекладу. І це стало якісно новим етапом історико-філософських та релігієзнавчих розвідок в індології.

Однією з найгрунтовніших праць в галузі історії філософії були «Лекції з історії філософії» Георга Гегеля (1770-1831). У цій роботі є стаття, присвячена «Бхагаватгіті». Знайомство з нею показує, як філософ розумів індійську, та не європейську філософію в цілому. Він вважав європейську культуру вищою, тому індуси свого роду «некультурні», які не зробили важливий вклад в світову філософську думку. Пишучи свою статтю він звертається до перекладів сакрального тексту в двох варіантах. Перший – англійського перекладача Ч. Уїлкінса, а другий – Ф. Шлегеля. Крім цього в статті «Про епізод Махабгарати, відомий як Бхагаватгіта» ми знаходимо посилання на французького орієнталіста (про якого буде згадано нижче) А. Дюперрона та деякі праці учасників Азіатського королівського гуртка.

Вже на початку своєї роботи Г. Гегель дає наступну характеристику індійській філософії, що показує скептичне і критичне ставлення до неї: «...запропонована нашій увазі поема здається особливо придатною для того, щоб дати нам певне уявлення про найбільш загальне та вище в індійській релігії. Як епізод вона має чітку доктринальну визначеність и тому вільна від дикої, безглуздої фантастичності, що панує в індійській поезії, коли вона стає оповідною і зображує події і вчинки героїв та богів починаючи від виникнення світу і т.д.» [47].

Г. Гегель аналізує епізод «Махабгарати» з власної аксіологічної позиції. В своєму аналізі він доходить до наступного висновку. «Визнання цінності дії не повинно залежати від результату» [47]. Це принцип, що веде до апатії. Адже людина відмовляється від плодів своєї праці. Для Г.Гегеля ціль є цінністю, тому незацікавленість в її досягненні є неприйнятною.

Наступний пункт критики – це критика війни в середині родини. «Те що війна Арджуни, яка проводилася ним проти його родичів, є

справедливою, ми ледве можемо допустити; в коло «Бхагаватгіти» не входить завдання конкретніше розтлумачити принцип цього права» [47]. Для німецького філософа саме порушення сімейного зв'язку – це виступ проти моралі. Обов'язок сина, брата і т.д. для європейця, як вважає Г. Гегель, непорушні, тому він піддає сумніву етичні норми індусів.

Крішна, який обґрунтовує правильність війни, апелює до обов'язку, що вкорінений в варновий статус принца. Він кшатрій, а, отже, повинен боротися. Проте в промові божества Г.Гегель не вбачає ніякого переконливого аргументу: «Тут Крішна починає, швидко розвертаючи, ніби линучу поверх всього метафізику, яка, з одного боку, абсолютно поза вчинками переходить до чистого споглядання чи пізнання й тим самим до сокровенного індійського духу, а з іншого боку, тягне за собою більш піднесений конфлікт між абстракцією і практичним і, відповідно, потребу знайти спосіб опосередкувати цей конфлікт і вирішити його» [47].

Відсутність мотивації, що впливала б з нагальної потреби війни, замінюється її метафізичним ідеалом. Крішна апелює до йоги та головну ціль (що є традиційним для індійської філософії) вбачає в кінцевому єднанні з абсолютотом. Що, на думку Г.Гегеля, суперечить попередньо зазначеному обов'язку кшатрія. Адже, в подальшому в поемі показується абсурдність варново-кастового устрою в порівнянні з єднанням з Брахманом.

Далі Г. Гегель переходить до аналізу терміну йога. Він зосереджується на способах перекладу та відповідно до цього смислового навантаженню поняття. Але огляд доступних йому перекладів приводить мислителя до наступного висновку: «...немає підстав припускати...щоб багато інших, чужих нашій ментальності, диких, забобонних речей, що не мають ніякого стосунку до науковості, могли бути будь-яким чином повідомлені» [47]. Запропоновані переклади цього терміну В. Гумбольтом як занурення, Ф. Шлегелем – відданість набожності не є підходящими. Адже кожна мова накладає свої смисли і свій спосіб мислення. Г. Гегель

розуміє його як пусте самоспоглядання, що не виправдовує ні війни Арджуни, ні слугує моральним орієнтиром для індивіда.

Оскільки для філософа ідеалом релігії завжди було християнство він критикує етичні регулятиви індуїзму, який пропагандує Крішна: «Замість праці мудрості, добра і справедливості, яка у всякій вищій релігії усвідомлюється як праця божественного правління, праця, якою постійно зайнятий Крішна – це підтримання, збереження кастового устрою» [47]. Каста як регулятор людської поведінки Г. Гегелем сприймається як поневолення. Індивід не може реалізуватися в такому суспільстві. Етика продиктована таким устроєм є аморальною. «Брахману, звичайно, заборонено убивати, красти, але все ж таки здійснивши подібний злочин він не повинен бути покараний, а лише все таки зі збереженням свого статку висилається із країни. Також для нього, як взагалі для індійців, не мають сили моральні обов'язки любові до людини... Моральність, що від нього вимагається, обмежується негативним придушенням пристрастей...» [47]. Сама «Гіта», як і увесь корпус шруті, для німецького філософа є набором забобонів та марновірств. У цих текстах багато протиріч та розходжень. Індуси не змогли дійти до розуміння моно центричності Абсолюту, яку ніби о пропагує в своїй промові Крішна. Більше того, Г.Гегель дає свою оцінку «Бхагаватгіті»: «Така властивість нашої поеми як деяка центонність викладу [клаптиковий характер] не суттєво впливає на зміст і тільки помножує звичайну для неї незрозумілість індійської розлогості викладу та повторюваності»[47].

Таким чином, ми бачимо, що стаття написана Г.Гегелем ілюструє європоцентристський настрій автора. Він не високо оцінює здобутки індійських гуру, і взагалі ставить під сумнів філософічність стародавньої індійської думки.

На відміну від Г.Гегеля інший німецький мислитель, А.Шопенгауер, був натхненний індійською філософією. Сам він не займався історико-філософським розвідками чи перекладами санскритських текстів. Проте

варто відзначити яким чином на побудову його власної філософської концепції вплинула рецепція ним ідей філософії буддизму, веданти тощо.

Артур Шопенгауер (1788-1860) – один з найоригінальніших на неординарних представників німецької філософії поч. XIX ст. Його філософські ідеї випередили свій історичний час і не були сприйняті сучасниками. Філософська концепція А. Шопенгауера містила в собі елементи екзотичного індійсько-буддиського містицизму поряд з платонівським ідеалізмом і кантівським раціоналізмом.

На той період відбувалося лише перше проникнення індійської релігійно-філософської думки в наукові академічні кола. І А.Шопенгауер був одним із тих, хто намагався переосмислити ці ідеї та адаптувати для сприйняття європейцем. Песимізм А.Шопенгауера перегукується з мотивами теми страждання в буддизмі: «Свій онтологічний песимізм і вчення про звільнення як резиньцяції волі А.Шопенгауер підкріпив поряд з кантівським апіоризмом чотирма благородними істинами буддизму, ведантичною майя вадюю і загальноіндійськими доктринами сансари, карми» [114]. Таке судження Є. О. Торчинова є небезпідставним. Адже в ключовій роботі «Світ як воля і уявлення» постулюється ілюзорність світу як такого та можливість його сприйняття лише через здатність людської свідомості робити сприйняття цілісною картиною світу: «Світ є моє уявлення». Ось істина, яка має силу для кожної живої істоти, що пізнає, хоча людина може підносити її до рефлексивно-абстрактної свідомості; і якщо вона дійсно це робить, то в неї зароджується філософський погляд на речі. Для неї стає тоді зрозумілим, що вона не знає ні сонця, ні землі, а знає лише око, яке бачить сонце, руку, яка відчуває землю; що оточуючий світ існує лише як уявлення, тобто виключно в стосунку до іншого, представником чого є сама людина» [129].

Така позиція є досить близькою до концепту майї у веданті, особливо адвайти. Адже там також світ постає не як щось реальне і об'єктивне, а як гра свідомості, результат роботи ілюзії, про яку людський

розум не знає.

Але це уявлення не дарує людині відчуття безпеки і щастя. Навпаки, жага життя і народження є запорукою страждання. Від буддизму А.Шопенгауер бере смислові витoki поняття волі: «Від ночі несвідомості пробудившись до життя, воля бачить себе індивідом в якомусь безкінечному і безмежному світі, серед незліченної кількості індивідумів, які всі до чогось прагнуть, страждають, блукають, і ніби налякана тяжким сновидінням, поспішає вона назад до попереднього несвідомого існування» [127, с. 5].

Поряд з онтологічним песимізмом та волею ще однією важливою частиною філософії А. Шопенгауера, що має витoki з філософії Індії, є розуміння смерті. Воно базується на індуїстських поняттях сансари і карми. Адже прагнення народитися і страждання в цьому світі є наслідком незнання, а тому «поганої карми». Але і смерть не є чимось остаточним, що звільнить людину від цього тлінного світу. Філософ наголошує, що брахманська традиція пішла далі від європейської в своєму ставленні до смерті, вона поборолала страх перед останньою: «Тому в Індії і панує такий спокій і зневага до смерті, про який в Європі не мають поняття» [128, с. 28]. А. Шопенгауер наголошує на безглуздіості страху смерті: «Якби тим, що нас лякає в смерті, була думка про небуття, то ми повинні були б переживати таке ж тремтіння, думаючи про той час, коли нас ще не було» [128, с. 32]. Це тісно перегукується з розумінням сансари буддистами та індуїстами. Адже сансари немає ні початку, ні кінця. Саме тому людське народження завжди обумовлено кармою, і смерть постає лише як перехідний етап від одного життя до іншого. Тому страх смерті рівноцінний страху повернутися в період до народження.

Ми зазначили лише деякі, найбільш явні мотиви індійської філософсько-релігійної традиції. Але вже окреслене коло проблем чітко свідчить про близькість та спорідненість філософії А.Шопенгауера та буддизму й індуїзму (зокрема ведантизму). Часто можна зустріти закиди в

бік А. Шопенгауера щодо викривлення східної думки для підтримання свого песимізму. Але варто зважати на період життя і творчості філософа (адже зацікавлення Індією тільки починалося і не було проведено серйозних академічних досліджень). Тому можна навіть здивуватися настільки глибоко індійська культура була сприйнята та переосмислена ним.

На останок, важливо зазначити, що «при всьому своєму схиланні перед «древньою мудрістю Індії» А. Шопенгауер залишається «тонким» європоцентристом; чого варта одна його теза, що його філософія має переваги перед індійською, бо вона (його система) є ключем до індійської умоглядності, тоді як остання не є ключем до його системи» [114].

Відомий санскритолог та дослідник філософії Пауль Дойссен (1845-1919), погляди якого були популярними як в Європі, так і в Індії, запропонував власну періодизацію індійської філософії, провів лінію філософування від упанішад до І.Канта та А.Шопенгауера, при цьому як знавець мов опирався на оригінальні тексти. П. Дойссен не просто порівнював ідеї висунуті ще стародавніми ріші зі здобутками західних мислителів. Він прагнув вписати все це в єдину філософію – безперервну (*philosophia perennis*). У своїй роботі «Система веданти» він пояснює основи свого підходу: «Думка, що емпіричне споглядання природи не в змозі привести нас до обґрунтування сутності речей виступає на передній план не лише в індійців, але й в західній філософії, до того ж в різноманітних формах» [133, с.51].

Мислитель стверджує, що філософська думка прямує шляхом від упанішад, через Парменіда й до І.Канта. Як компаративіст він прослідковує в кожній історичній епосі зміни в поглядах на існування світу, способах пізнання тощо, та порівнює і співставляє їх.

П.Дойссен вважає, що основоположна проблема метафізики – пояснення буття – це центральна проблема як для індійської філософської думки, так і для європейської. Реальність світу, можливість його пізнання

та можливість діяти в ньому – ось що цікавить як ведантистів, так і І.Канта. На цьому й будується безперервність філософії. Німецький дослідник в своїх роботах «Система веданти», «Всезагальна історія філософії» пропонує співвіднесення ідей упанішад (майявади, Атман-Брахман і т.д.) з вченнями Анаксимандра, Анаксагора, Геракліда, Ксенофанта, Парменіда, Платона, Аристотеля, Р.Декарта, Б.Спінози, І.Канта, А.Шопенгауера... Наприклад, П. Дойссен проводить паралель між Декартівським *cogito ergo sum* та твердженням з коментарів Шанкари «Брахма-сутра-бхаш'я» про те, що Атман не можна заперечити, бо той, хто його заперечує, сам його має.

Таким чином, характеризуючи П.Дойссена як дослідника індійської філософії погодимося з О.М.Шохінім: «Підбиваючи підсумки копаративіських розвідок П.Дойссена можна помітити, що в них розкривається одночасно дві інтенції порівняльної філософії: побудова мети історичної екзегези «порівняльних матеріалів» і відносно «об'єктивні» історико-філософські спостереження на основі вивчення пам'яток індійської та європейської думки»[133, с.58].

У царині історії індійської філософії П.Дойссен також здійснив свій вклад. Періодизація, що була ним прийнята, вплинула на подальші розвідки в цій сфері С.Радхакрішнана. Перша епоха – епоха гімнів (зокрема гімни «Рігведи»). Період закладення основ індійського світогляду та філософії. Друга епоха брахманічна, коли в текстах брахманів та деяких гімнах Вед з'являється зачатки вчення про світову субстанцію Брахман та квітесенцію індивіда Атман. Третьою є епоха упанішад, де власне і з'являється філософія, що базується на співвідношення Атман-Брахман. І четверта – післяведична, коли сформувалися основні даршани, були написані сутри та коментарі до них [26, с.221].

Отже, ми бачимо що такий підхід П.Дойссена акцентує увагу на тому, що індійська філософія логічно слідує з культури. Вони – єдність, яка є виразом гармонії філософії, релігії, соціального життя. Вимога

представлення філософії як єдності має свої недоліки. Підхід до періодизації та й до розгляду самого вчення як упанішад, так і окремих даршан дещо уніфікує досить розмаїту індійську думку. Сам текст упанішад має внутрішні протилежності, які дослідник свідомо пропускає для досягнення безперервності філософської лінії.

Якщо навіть не зосереджуватися на порівнянні з Заходом, в середині Індії теж відбувалося багато подій, що так чи інакше розділили індійську філософію. Це неортодоксальні течії (буддизм, джайнізм, чарвака), прихід мусульман і, нарешті, британці і їх колоніальна політика. Ці фактори звичайно розділили плин думки в Індії. Але при цьому П.Дойссен наголошує на концептуальному ядрі, яке залишалося незмінним та пройшло шлях від ріші до неоведантистів.

Сходознавець Ріхард Гарбе (1857-1927) – індолог німецького походження, котрий також зробив значний внесок у дослідження філософії санкх'ї, йоги та Гіти. Його робота «Філософія стародавньої Індії» є однією з пропедевтичних робіт для будь-якого дослідника індійської філософської спадщини. В цій роботі він пропонує огляд розвитку філософії в Індії починаючи з текстів Вед, а конкретно гімнів «Рігведи». Далі він переходить до даршан. Особливу увагу приділяючи санкх'ї. «Доктрина санкх'ї – найдревніша справжня система індійської філософії – дійсно дуалістична»[26]. Далі в своїй роботі він аналізує взаємовплив грецької та індійської філософії. Саме в цьому відношенні ми можемо говорити про Р.Гарбе як про компаративіста. Р. Гарбе стверджує, що ідеї Ксенофанта про єдність Бога та всесвіту, що є вічною та незмінною, Парменіда – про реальність як вічне буття не може бути зруйнована і завжди існуюча і т.д. – це ідеї, що вже звучали в упанішадах. Тому ми сміло можемо говорити про спорідненість цих філософій.

Інша робота Р. Гарбе «Індія та християнство» присвячена здебільшого співставленню буддизму та християнства. Р.Гарбе стверджував, що брахманізм був обмежений Індією, в той час як буддизм

вийшов далеко за її межі та активно поширював свій вплив. Він «однак вплинув на структуру, зміст і систему ідей Нового Завіту. Автор Нового Завіту прямо чи дотично запозичили багато популярних буддійських сюжетів, наприклад, сюжет про «внесок вдови», що має пряму паралель з буддійськими текстами; також буддійські та християнські тексти подібні в тому, що народження засновника релігії було надприродним»[26, с. 229].

Р. Гарбе намагається встановити контакт цивілізації через зв'язок релігійних та філософських ідей. Саме тому його студіювання текстів упанішад, «Бхагаватгіти», сутр та коментарів він робить задля залучення їх до загального філософського контексту. Він подорожував Індією і безпосередньо долучився до її культури та способу мислення. Його роботи спираються не лише на широкий пласт оригінальної літератури, але й безпосереднє життя індуся.

Макс Мюллер (1823-1900) – відомий дослідник індійської філософії, один з родоначальників порівняльного релігієзнавства, засновник «школи природного міфу». Одна з культових постатей індології. Його роботи в галузі філософії та релігії Індії показують високий науковий рівень та обізнаність автора. Це одні з найперших робіт, які має прочитати кожен починаючий дослідник в цій сфері: «Порівняльна міфологія», «Вступ у науку про релігію», «Шість систем індійської філософії» і т.д.

Він висловив думку про міфологічне походження релігії. Свою теорію він підкріплює лінгвістичними та мовознавчими розвідками. Саме в цьому ключі він залучає компаративістику як методологію дослідження. М.Мюллер починає з аналізу імен богів в різних релігійних системах, та наполягає, що вони уособлювали явища природи, які спочатку перейшли в статус хтонічних божеств, а потім й антропоморфних.

Він стверджує, що міф – це «хвороба мови». Адже божества - це метафори, які з часом стають персоніфікованими і поступово відділяються від свого безпосереднього джерела (наприклад, Зевс уже не тотожний грому та блискавкам, а постає як особистість)[85].

Релігію мислитель розуміє двояко: як сукупність вчень, що передаються усно чи закріплені в каноні, та які визначають чим є релігійна віра; здатність людини вірити в існування трансцендентного. Він пов'язує мову та релігію, на основі чого порівнює різні вірування, культу, божеств. Вивчення стародавніх мов (санскриту, грецької, латини) дозволяє краще зрозуміти не лише спосіб мислення тогочасних людей, але й розкрити смисли образів героїв, богів, міфологічних істот. Та коло інтересів М. Мюллера не обмежується лише порівняльним релігієзнавством. Він також звертається до філософської традиції Індії. Як санскритолог він займається перекладами. Його перу належить переклад «Рігведи» виданий в Лондоні. Цей чотирьохтомник був одним з найбільших досягнень сходознавства в XIX ст. А його серія книг «Священні книги Сходу» нараховує близько 50 томів перекладів з коментарями.

У контексті нашого дослідження нас найбільше цікавить робота М. Мюллера «Шість систем індійської філософії». Ця робота представляє собою огляд вчень ортодоксальних даршан, а також Вед (особливо упанішад). Хоча в роботі представлено поряд з концепціями і огляд літератури та датування написання сутр, все ж сам М.Мюллер про свою роботу в передмові висловлюється наступним чином: «Зазвичай ніхто краще від автора не може знати недоліків його книги, і я можу сказати по правді, що небагато хто усвідомлює недоліки цієї «Історії індійської філософії», як я; мою роботу неможна назвати історією, так як в ній майже повністю відсутня хронологія. Я мав намір в своїй книзі дати лише виклад деяких ключових пунктів шести систем індійської філософії»[84]. У цій праці помітне використання компаративістики. В розділі про ньяю є підрозділ, що присвячений порівнянню грецької та індійської логік.

Ще яскравіше компаративістика проявилася в «Трьох лекціях по філософії веданти». Де М. Мюллер поряд з викладом вчення школи, проснення понять атман та Брахман і їх кореляції, стверджує подібність її до Б.Спінози. Так Брахман відповідає Субстанції. Останню Спіноза

розуміє як: «Під субстанцією я розумію те, що існує саме в собі і існує саме через себе»[109, с.1]. Ця Субстанція подібна до Брахмана, як його трактує Шанкара.

Таким чином, ми бачимо, що М.Мюллер відкрив для Заходу священні тексти Індії, її релігію та філософію. Шукаючи єдину мовну основу релігії він набагато розширює коло проблематики не обмежуючись лише аналізом термінів та імен, а і розкриває суть філософських вчень індійських гуру. Його школа мала великий вплив у сфері релігієзнавчих та сходознавчих досліджень.

Отже, Індія відкрила Заходу свої ідеї через посередництво індологів-дослідників таких як У. Джонс, П. Дойссен, А. Шопенгауер, Г.Т.Колбрук, М.Мюллер та ін. Ми оглянули лише здобутки деяких постатей, що були першовідкривачами в галузі студіювання індійської філософії та релігії. Проте навіть такий короткий огляд чітко показує тенденцію до зацікавлення Індією, її культурою. Починаючи з кінця XVII ст. сходознавство набирає своїх обертів, а в XIX ст. перетворюється на цілком методологічно сформовану дисципліну. Звичайно варто зважати на тогочасний брак перекладів та малодослідженість теми, все ж надбання мислителів, імена яких були вище згадані, були першою цеглиною в фундаменті орієнталістики та компаративістики.

Ми звернули увагу на мислителів, що працювали здебільшого в XIX – поч. XX ст., щоб показати загальну картину сходознавства й індології зокрема, в яку вписався й С.Радхакрішнан. Адже вже подальші дослідження в цьому напрямі (й вплив на них вкладу самого С.Радхакрішнана) – це перспектива майбутніх наших розвідок.

1.2 Актуальність індійської філософії в філософському дискурсі Східної Європи

Індологія як наукова дисципліна в Україні є ще досить молодого. Адже не лише наукові розвідки, але й саме зацікавлення індійською

культурою та проникнення її філософських ідей почалося відносно нещодавно. Проблеми, з якими тоді зіткнулися науковці залишаються актуальними й на сьогоднішній день. Серед них особливо вагомою є відсутність українських перекладів багатьох текстів ведичного корпусу та коментаторської літератури. Звичайно виключенням є роботи П.Ріттера, І.Франка, Лесі Українки і т.д. Про них буде сказано нижче більш детально.

Все ж науковці, здебільшого, мають справу з перекладами санскритських текстів англійською, німецькою французькою чи російською мовами. Це викликає потребу в роботі з термінологією та проясненням смислів основоположних понять для філософської думки Індії. Це питання уже піднімалося дослідниками, зокрема в Британії. Індія довгий час була колонією, тому її філософія, релігія, вчення гуру, міфи та легенди стали предметом дослідження у Великобританії. Це пов'язано також з приїздом дослідників-індійців в університети в Оксфорді та Кембриджі. Діяльність, наукова та викладацька, таких постатей як С.Радхакрішнан, С.Дасгупта, Д.Чаттопадх'я є підтвердженням цьому.

Культурний зв'язок Індії і Британії очевидний. Яскравим прикладом цього є книга Р.Кіплінга «Мауглі». Історія про індійського хлопчика, що стала класикою літератури не лише англійської, але й світової. Та повертаючись до аналізу стану розвідок в царині філософії Індії в Україні варто детальніше зупинити на ступені розробленості теми. Ми представимо лише найвідоміші дослідження та зупинимось на перекладацькій діяльності українських науковців. Варто зазначити, що індологія мала декілька центрів: Київ, Львів та Харків. Саме в університетах цих міст працювали дослідники, що зробили значний внесок у вітчизняне сходознавство.

Представник українського гегельянства Новицький Орест Маркович (1806-1884) – філософ, викладач та професор Київського університету. Його без сумніву можна назвати піонером української індології. «Нарис з індійської філософії» присвячений санх'ї, йозі та ньяя. Тут представлено

опис вчення кожної зі шкіл з опорою на переклади оригінальних текстів європейськими мовами. Ще однією фундаментальною працею Новицького, що зачіпає в тому числі й тему філософії Індії, є «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень, у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань». Читаючи її, не можна не помітити вплив Г. Гегеля на погляди та підхід українського мислителя: «Головним предметом розгляду були для мене вчення філософські; однак стародавні східні релігії викладені мною достатньо повно, тому що вони були в свій час головною, пануючою формою розвитку людського духу і мали суттєву перевагу перед філософією» [89, с. 7]. Та все ж варто відзначити, що автор в розділах присвячених індійській релігії та філософії звертається до ортодоксальних даршан та буддизму. Дослідник визнає наявність філософського мислення в Індії, проте читаючи його працю чітко бачимо позицію європоцентриста. Адже він бачить кінець філософування в Індії в діяльності веданти. Після чого Індія поступилася Греції, яку О.М.Новицький вважає прародительницею філософії.

Історик філософії, доктор філософії та філології, представник київської школи філософії Гогоцький Сильвестр Сильвестрович (1813-1889) був автором низки статей присвячених вивченню індійської філософії та релігії. Серед них ми відзначимо статті з «Філософського лексикону»: «Буддизм», «Східна філософія», «Готама», «Канада», «Індійська філософія», «Капіла», «Ньяя», «Санх'я» тощо. В своїх дослідженнях він звертається до перекладених англійською, німецькою чи французькою санскритських текстів. Також у його статтях знаходимо порівняння думки європейців та індійців. Наприклад досліджуючи логіку ньяї він співвідносить її з доробком Аристотеля[57, с.23]. Попри всю важливість вкладу С.С.Гогоцького в українську індологію варто відзначити, що він не відводить їй самостійного місця в плину історії філософської думки світу. Це скоріш за все викликано впливом Гегеля на погляди українського мислителя. В статті «Індійська філософія» він

говорить, що філософія в індії відігравала роль помічниці релігії: «або продовження релігійного вчення або його видозміна» [52; с. 516]. Він як і Новицький вважає, що початки своєї філософії бере від грецьких мудреців.

Ще одним науковцем, хто зробив свій вклад в розвиток індології в Україні був Овсянико-Куликовський Дмитро Миколайович (1853-1920) – літературознавець, лінгвіст, релігієзнавець. Найвідоміші роботи, присвячені Індії «Зачатки філософської свідомості у давній Індії» та «Нариси з історії думки». Як санскритолог він вивчав тексти «Вед», особливу увагу приділяючи гімнам «Рігведи». В коло його інтересів входив здебільшого ведичний період розвитку індійської думки. Він займався перекладом гімнів російською з мови оригіналу. На думку Д.М.Овсянико-Куликовського філософія в Індії починається з Вед. Це яскраво видно на прикладах таких гімнів «Рігведи» як X.81, X.82, X.90, X.121, X.129, X.130 [57, с.28]. Його статті та переклади були відомі за кордоном (друкувався у Франції). Також дослідник відомий як вчитель іншого представника харківської школи П.Г. Ріттера.

Постать, яку особливо варто відзначити в контексті дослідження індійської філософії – Ріттер Павло Григорович (1872-1939). Відомий як індолог, санскритолог, перекладач. Він був співзасновником Всеукраїнської наукової асоціації сходознавства. Написав низку статей для енциклопедії братів Гранат, серед яких близько 40 присвячені індійській релігії та філософії («Брахманізм», «Брахма-Самадж», «Буддизм», «Веданта», «Дхаммапада», «Дхарма», «Джайнізм», «Йога», «Карма», «Махабгарата», «Ману», «Патанджалі», «Пракріті», «Пурана», «Рамаяна», «Рамакрішна», «Ріші», «Санскритська література», «Тагор», «Тантра», «Шанкара» та ін). Він був одним з перших в Україні, хто зробив самостійні переклади з санскриту, а не європейських мов, деяких гімнів «Рігведи», «Атхарваведи», «Катха-упанішади», а також деяких текстів палійського канону. Внесок П. Г.Ріттера у вітчизняну індологію важко переоцінити. Новизна та актуальність його досліджень безсумнівні. Окрім

цього він опирається на провідні тогочасні дослідження Європи та Росії. Також варто відзначити, що до нього вчення даршан не буди розглянуті так детально. Наприклад, в «енциклопедичному словнику Гранат» ми знаходимо не лише загальну статтю про веданту, але й статті присвячені таким відомим ведантистам як Шанкара та Рамануджа. Відмінність його підходу окрім іншого полягає в тому, що він не бере за основу гегелівську методологію. Тому, на відміну від О.М.Новицького та С.С. Гогоцького, розглядає індійську філософію в її самобутності та оригінальності.

Творча спадщина Івана Яковича Франка (1856-1916) не обмежилася лише літературною діяльністю. Він і письменник, і поет, і перекладач, і громадський діяч. В галузі індології його головним здобутком є переклад фрагментів «Сутта-пітаки» та статті Л. Фера «Будда і буддизм», а також його праця «Короткий нарис історії староіндійського (санскритського) письменства». Знайомство з буддійською літературою вплинуло не лише на наукову діяльність І.Я.Франка, але й на творчість. «Уклін тобі, Буддо», «Притча про життя, «Притча про віру», «Притча про смерть», «Легенда про вічне життя» – це деякі з його творів, у яких особливо відчутний вплив індійської культури, що підтверджується використаною в них буддійською термінологією. Ось рядки з «Легенди...»: «Ні, богине! Візьми свій дарунок назад! Я в нирвану волю, чи в Олімп, чи у ад!». Таким чином, ми бачимо, що І. Я. Франко здійснив не просто низку наукових розвідок, а творчо переосмислив буддійську спадщину і гармонійно ввів її в літературу. Хоча свої переклади І.Я.Франко зробив не з мови оригіналу, все ж варто віддати належне його доробку. В той час індологія, навіть в Україні, була здебільшого російськомовною. Його українські переклади – це не лише відкриття філософської спадщини Індії, але й велика термінологічна робота, що є актуальною і для сучасних істориків філософії та індологів.

Відома поетеса, громадський діяч, перекладач Леся Українка (1871-1913) також цікавилася вкладом Індії в світову культурну скарбницю. «Стародавня історія східних народів» – праця, що презентує погляди

української письменниці на всесвітню історію. В ній описуються вірування, історія, звичаї народів сходу, в тому числі Індії. До книги було включено також зроблені Лесею Українкою переклади гімнів «Рігведи», «Джатак», «Бхагаватгіти», «Законів Ману». Вона гармонійно поєднала тексти індійської традиції та свою власну рецепцію східної творчості. Переклади були зроблені з французької та німецької. Проте вона чи не єдина жінка-дослідник, що зробила внесок в розвиток сходознавства в Україні на початку ХХ ст.

Сходознавець і лінгвіст польського походження Гавронський Анджей (1885-1927) працював в Університеті Яна Казимира (нині Львівський національний університет ім. І. Франка), де очолив кафедру порівняльного мовознавства. Захистив докторську дисертацію у Лейпцигу на тему «До питання про Мрхакатику». В Кракові ним була написана робота «Трансцендентний характер індуїзму як тло ставлення людини до природи в санскритській літературі». Відомий як перекладач. У коло його інтересів входила не лише спадщина стародавньої Індії, але й неоведантистів. Зокрема він один з перших переклав роботу Р. Тагора «Садхана». Його досягненням був також переклад роботи П. Дойссена «нарис індійської філософії з додатком про філософію веданти в її відношеннях до західної метафізики», що стала підручником для тих, хто вивчав індійську культуру, релігію та філософію.

Індолог та буддолог Шаєр Станіслав (1899-1941) присвятив Індії свої статті «Про генезу монізму упанішад з магічного світогляду «Атхарваведи і брахман», «Про значення слова упанішада», «Вогонь і паливо». Один із розділів Мадх'ямікашастри Нараджуни з врітти Чандракірти» демонструють високий професіональний рівень науковця. Він спирається як на оригінальні тексти та і на провідні європейські дослідження того періоду. Його доробок також включає переклади деяких упанішад та безліч рецензій на роботи, опубліковані такими відомими сходознавцями як А. Гавронський, Розенберг, Міхальський-Івенський. Те що С. Шаєр не

мав спеціальної філософської освіти дозволило йому (і цим він схожий на П.Г.Ріттера), уникнути впливу Г.Гегеля, та подати свої погляди на індійську літературу та філософію не з позиції жорсткого європоцентризму.

Таким чином, індолгія в Україні на етапі свого становлення мала чимало здобутків. Дослідники особливу увагу приділяли ведичному періоду, часу формування даршан. Особливий відгук в доробках українських дослідників знайшли веданта, санх'я та буддизм. Кожен з осередків наукових досліджень (Київ, Харків, Львів) мав свою специфіку. Якщо представники Київської школи, такі як О.М.Новицький та С.С. Гогоцький, дивилися на індійську думку через призму філософії Г.Гегеля, то вже львівська школа показує відхід від цього канону та орієнталістику, що не настільки вкорінена в європоцентриську позицію.

Звичайно, цей стислий виклад стану української індології не претендує на вичерпність. Можна назвати ще більше дослідників, чия перекладацька та історико-філософська робота важлива в контексті нашого дослідження. Це О.П. Рославський-Петровський, О.О.Козлов, В.В. Лесевич, Я.К.Попов, Т.І.Буткевич, С.С.Стасяк та ін.

Таким чином, зацікавлення Індією, її культурою та релігією набуло досить широкого розмаху в світі. Орієталісти, що були першопрохідцями в індологічних розвідках, зіткнулися з великим колом проблем, що пов'язані з браком перекладів та складністю розуміння не просто чужої традиції, а й самої мови – санскриту. Не дивно в контексті цього, що початково індійська літературна та філософська спадщина зацікавила філологів, лінгвістів, перекладачів. Прикладом цьому є праці та переклади Ч.Уілкінза, У. Джонса, Г.Т. Колбрука, П. Дойссена, М. Мюллера та ін. Звичайно подальші дослідження були більш поглибленими, проте вже на початкових етапах ми бачимо формування двох векторів: строгого європоцентризму (закладеного Г. Гегелем) та своєрідне переосмислення чи навіть включення у власну філософську концепцію (як у А. Шопенгауера).

Таке ж розмежування ми бачимо в українських дослідників. Київська школа продовжує здебільшого лінію Г. Гегеля, в той час як такі науковці як П.Г. Рігтер, С. Шаєр, І.Я. Франко відходять від такого канону. Хоча перші вітчизняні розвідки базувалися на англійських, німецьких, французьких дослідженнях. Та в подальшому історико-філософські та релігієзнавчі розвідки переходять на якісно новий рівень. Українські дослідники відкривають для себе санскрит і роблять переклади з мови оригіналу. Найбільше уваги вони приділяють ведичному періодові (прикладом цьому є переклади гімнів «Рігведи» та текстів деяких упанішад), а також особливо виділяють веданту та буддизм.

У Росії також проводиться низка досліджень індійської філософсько-релігійної спадщини. Серед різних напрямів особливого розмаху набула буддологія. І.П. Мінаєв, П.Я. Петров, Ф.І.Щербатський, С.Ф.Ольденбург – ось неповний список науковців, що стали світилами російської індології та буддології. Досить сильною виявилася російська школа і в плані перекладацької діяльності (переклади здійснені з мови оригіналу гімнів Вед, упанішад, сутр та частини палійського канону).

У контексті огляду стану дослідженості індійської філософії в світі варто звернутися до Росії. Своє становлення індологія там почала на поч. XIX ст., хоча передумови до цього сформували раніше. Ми не стверджуємо, що російські дослідження вплинули на концепцію С. Радхакрішнана, проте вважаємо за потрібне включити надбання деяких постатей в загальний огляд історико-філософських та релігієзнавчих розвідок з цієї проблематики.

Одні з перших робіт про Індію були написані як не дивнотеатральним діячем та музикантом Г.С. Лебедевим. Хоча він не мав спеціальної освіти, але провів в Індії 12 років. Там він познайомився з хінді та бенгальською мовами. Повернувшись він відкриває типографію, де друкуються книги мовами народів Індії. Сам пише праці присвячені віруванням та звичаям індусів. Головним його досягненням був вихід 1801

року «Граматики чистих і змішаних східних діалектів».

Разом із розвитком сходознавства і Європі в Росії також росте інтерес до Індії. Це виражається в виході робіт, які присвячені релігії, літературі та філософії. Крім того серед популярних тем особливе місце займає порівняння санскриту та російської мови. Підтвердженням цьому є робота Ф. Аделунга «Про подібність санскритської мови з російською» [1]. При Академії наук відкривається Азіатський музей. На поч. XIX ст. він стає центром індологічних досліджень в країні. Саме тут починають видаватися перші переклади літератури Індії з мов оригіналу. Перейдемо до огляду деяких персоналій, які особливо показові в плані аналізу стану сходознавчих розробок в Росії XIX – поч. XX ст. Перша в Росії кафедра санскриту була відкрита П. Я. Петровим (1814-1875). Він був санскритологом, перекладачем, вченим-орієнталістом. Його науковий інтерес не обмежився лише пуранами та сутрами, а включав Палійський канон та кашмірські хроніки «Раджатарангіні» [22, с.25].

Мислитель був поліглотом і не просто перекладав стародавні тексти, а й перекладав на санскрит класику європейської літератури – Байрона. Його володіння мовами було настільки досконале, що дозволило проводити порівняльний-історичний аналіз мов Індії. Його справу продовжили його учні, що вилилося в низку робіт з мовознавства та санскритології.

Ще одним перекладачем був К.А. Коссович (1814-1883). Його перу належать переклади пуран, деяких пам'яток літератури (зокрема драми та епоси), санскритсько-російський словник.

Відомий дослідник І.П. Мінаєв (1840-1890) займався проблемами історії, мовознавства, літератури та релігії країн Сходу. Більшість його праць присвячені буддизму. Йому належить переклад «Пратімокши сутри». Він добре знав палі, навіть захистив докторську дисертацію на тему «Нарис з фонетики та морфології мови палі». Вона стала програмною роботою для вивчення цієї мови в Росії.

Як буддолог І.П. Мінаєв особливу увагу приділяв дослідженню джатак – розповідей про переродження Будди. На цю тематику виходить низка його статей. В них не просто розглядається постать Будди, але проводяться паралелі між Сходом та Заходом. Одна з фундаментальних робіт мислителя «Буддизм. Дослідження і матеріали» містить аналіз та історичні розвідки, що стосуються Палійського канону. Він робить висновок, що канон писався протягом довгого періоду і належить перу багатьох людей. Свої твердження він підкріплює текстами, які привіз зі своїх подорожей Індією. Головним вкладом І.П.Мінаєва в російське сходознавство було заснування наукової школи буддології та основних методологічних принципів дослідження релігій Індії [103].

Світилом російської індології можна вважати С.Ф. Ольденбурга (1863-1934) –ученя І.П. Мінаєва. В коло його інтересів входили філологія, текстологія, фольклор, релігія та філософія [71, с. 127].

Його роботи, присвячені аналізу «Махабгарати», а також її впливу на буддизм, були популярним не лише в Росії, але в Європі того часу. Окрім цього він розробив методологію порівняльного дослідження пам'яток літератури та фольклору, на основі якої довів східне походження деяких популярних європейських середньовічних сюжетів. Це не просто співставлення, а розгляд трансформації сюжетів та їх адаптація до інших культурно-історичних умов. С. Ф. Ольденбург робить це задля підтвердження діалогу різних культурних середовищ між собою. Звернемо увагу на те, що й С. Радхакрішнан намагається знайти культурне підґрунтя діалогу Сходу та Заходу. У своїй праці «Буддійські легенди» автор на базі роботи з санскритськими текстами пропонує аналіз «Бхадракальпавадани» та «Джатакамали». Він показує, що в цих пам'ятках та деяких інших містяться сюжети, які виникли ще до появи буддизму. У 90х роках XIX ст. Він публікує текст однієї з культових пам'яток індійської філософії «Дхаммапади» зі своїми коментарями. Це була нова сходинка в дослідженнях буддизму в Росії.

З 1897 року починає виходити серія «Bibliotheca Buddhica». Збірка оригінальних та перекладених буддійських текстів», де серед інших друкуються роботи й російського дослідника. Як результат було видано близько 30 томів, в яких містяться тексти традиції здебільшого північного буддизму різними мовами (санскритом, китайською, тибетською, монгольською) з коментарями та проясненнями термінології.

Загалом погодимося з наступною характеристикою досягнень С.Ф.Ольденбурга: «Він вважався не лише кращим санскритологом, але й кращим знавцем буддизму. Ми були впевнені, що він буддист. Буддисти Тибету вважали його ботхісатвою, приїздили до нього на поклоніння...»[4, с.34].

Буддолог, тибетолог, індолог, засновник російської школи буддології Ф.І. Щербатський (1866-1942) відомий далеко за межами Росії. Основний вектор досліджень – логіка та теорія пізнання буддизму. З найвідоміших його робіт варто назвати «Центральна концепція буддизму і значення терміну «дхарма», «Концепція буддійської нирвани», «Буддійська логіка» (в двох томах), а також переклади та коментарі до них. Він разом з С.Ф.Ольденбургом брав участь у видавництві серії книг «Bibliotheca Buddhica». Ф.І. Щербатський як орієнталіст аналізує логіку та філософію буддистів з точки зору європейської науки. Він прагне в зрозумілих термінах прояснити змісти основних термінів та особливості побудови умовиводу буддистами. Він зміг включити надбання Індії в загальний контекст логічних досліджень, встановити її місце в історії людського мислення. Бо до цього буддійська логіка вважалася «замкнутою в своїй односторонності» [21, с.32]. Дослідник наголошував на інакшості способу аргументації буддистів, при цьому не применшуючи її оригінальності та самостійності. Саме цій проблематиці була присвячена «Теорія пізнання і логіка за вченням пізніх буддистів». Відзначився Ф.І. Щербатський також як перекладач. Знайомство з санскритом дозволило йому перекласти п'ять глав «Мадх'янта-вібханги» (це один з центральних трактатів школи йога

чари, що присвячений розумінню Абсолюта). Також він був редактором перекладу, що був зроблений С.Ф.Ольденбургом, тексту «Артхашастри». Вклад Ф.І. Щербатського в розвиток російського сходознавства важко переоцінити. Підтвердженням цьому є низка робіт сучасних науковців (В.К. Шохіна, М.П.Аникєєва, Є.Г. Сідорова та ін.), присвячених його постаті та науковому доробку.

Таким чином, напрям сходознавчих досліджень в Росії XIX ст. більше був націлений на буддизм, хоча важливо оцінити активну перекладацьку діяльність шкіл індології та буддології, що відкрили читачу сакральні тексти та філософські трактати мислителів Сходу, зокрема Індії, Тибету та Китаю. Ще однією характерною рисою досліджень цього періоду є різноплановість. Адже такі дослідники як І.П. Мінаєв, С.Ф.Ольденбург, Ф.І. Щербатський звертають увагу не лише на вузькопрофільні аспекти, але на загальний культурний контекст та проводять паралелі з філософією та релігією заходу. Тому можна сказати, що компаративістика в Росії мала місце серед всього комплексу історико-філософських розвідок.

Даний розділ представляє лише короткий огляд загальних тенденцій та підходів, що застосовувалися мислителями для дослідження індійської філософії на початку становлення індологічних розвідок. Звичайно список імен та здобутків може бути суттєво розширений. Проте в контексті даного дослідження нас цікавить загальна картина, для демонстрації того середовища в якому почав працювати С. Радхакрішнан. А також, щоб краще зрозуміти його внесок в історію індійської філософії.

1.3 Історико-філософські розвідки в Індії в XIX – поч. XX ст.

Зміни, що торкнулися Індії, її філософії, культури. можна назвати революцією. Ця революція досягнула піку в середині XX ст. Проте вже XIX ст. ми бачимо як почалося відродження країни. Колоніальна політика Британії хоча й тримала індійське суспільство під гнітом, все ж вона

відкрила науковий європейський простір для індійців та впустила їх в своє дослідницьке коло.

На нашу думку, саме статус колонії сприяв злету не лише національно-визвольної активності, але й культурному відродженню. Спочатку як протипага чужоземній політиці, але потім вони вийшли на новий рівень самостійних і оригінальних досліджень. Оскільки нас найбільшою мірою цікавлять здобутки в царині історико-філософських досліджень, то ми звернемося до тих, хто раніше або паралельно з С. Радхакрішнаном займався цією проблематикою. Бо в подальшому вона набула нового розмаху і стала на значно високий рівень.

Ми вже зверталися до сходознавства, в тому числі індології та буддології на Заході. Тепер глянемо на ситуацію, що склалася в самій Індії. Попередньо відзначимо, що в цьому розділі ми зачіпаємо лише дослідження направлені на спадщину стародавності. Самостійні вчення та погляди індійських філософів будуть предметом розгляду в наступному розділі. Філософсько-дослідницька діяльність в Індії розгорталася переважно в містах, саме вони були осередками культурного розвитку. І варто наголосити, що ця діяльність не спонтанна та неорганізована. В Калькутті ще в кінці XVIII ст. відкрилося Азіатське товариство. Головним ініціатор відкриття був У.Джонс. Щоправда, до середини XIX ст. в ньому були лише європейці. Але після прийняття пропозиції Уілкінза про можливість вступу в члени спільноти індійців до неї долучилися Д. Тагор та М. Рой. В 1885 році товариство очолив Р. Мітра, що свідчить про відкриття дверей для національних науковців. Свої здобутки дослідники публікували в «Журналі Азіатського товариства», що видається з 1788 року й до нашого часу.

Після того як Азіатське товариство з'являється в Мумбаї, воно виростає в центр індологічних досліджень з просто літературознавчого гуртка. Пізніше спільнота отримує статус філіалу Королівського азіатського товариства Лондона. Для індійців воно стає відкритим з 1840

року. Тоді ж до його роботи долучаються такі відомі науковці як Б. Індраджі та Б.Д. Лал. Першим індійським президентом Азіатського товариства Мумбаї стає К.Т. Теланг. Наукові здобутки публікувалися в журналах, спочатку «Праці літературного товариства Бомбея», а після приєднання до Королівського товариства в «Журналі Бомбейського відділення Королівського азіатського товариства».

Якщо говорити про періодичні видання, в яких публікувалися важливі для індійської філософської думки матеріали, то не можна пропустити журнал «Ар'я». Він виходить протягом семи років з 1914 до 1921. Редакторами були Шрі Ауробіндо та його мати. Філософ опублікував в журналі багато своїх власних робіт, результатів досліджень та перекладів. Серед виданих творів варто назвати «Життя божественне», «Синтез йоги» (72 глави), «Есе про Гіту», «Іша упанішада» та ін.

Ще одним значним кроком в розвитку індійських досліджень своєї ж релігії та філософії було заснування Індійського філософського конгресу. Р.Тагор та С.Радхакрішна були головними ініціаторами цієї події. В 1925 році в Калькутті відбувається перша сесія конгресу. Відтоді щорічно відбуваюся з'їзди, кожного разу в іншому місті і університеті. Головна мета конгресу – підсумування результатів та здобутків, що були досягнуті за рік дослідниками в сфері індійської філософської думки, а також стосовно вчень представників західної філософії. Створення ІФК було однією з найважливіших подій у розвитку наукових досліджень країни. Представлені в його рамках результати та перспективи досліджень показали не просто глибину і мудрість стародавньої традиції, але здатність до реформ та нових відкриттів у покоління філософів, що починають еру національного індійського відродження.

Таким чином, ми бачимо, що ситуація в Індії щодо філософських досліджень була на етапі свого становлення. Проте вже на цьому етапі можемо бачити конкретні результати. В контексті нашого дослідження нам особливо цікаві історико-філософські розвідки. Тому нижче наведено

огляд деяких робіт мислителів, що зробили свій внесок в історико-філософську науку поряд з С. Радхакрішнаном. Ці праці є відомими і навіть пропедевтичними як і двохтомник «Індійська філософія».

Серед усіх досліджень індійської філософії особливе місце займає робота самих індійців. Оскільки до Нового часу індійцями не була запропонована структура та історико-філософський підхід до національної спадщини такого роду роботу проводять здебільшого неоведантисти. Національний та культурний ренесанс в Індії, що розпочався в XIX ст., став хвилею на гребені якої свого розквіту набула й історико-філософська наука. Дослідники як С. Дасгупта, Д. Чаттопадх'я, С.Чаттерджи, Д.Датта, М. Хіріяна запропонували власні підходи до вивчення багатої філософської спадщини Індії. Їх праці демонструють не лише глибоке знання матеріалу (особливо робота С.Дасгупти, які можна сміливо назвати енциклопедичною з врахуванням усіх посилань на першоджерела), але й оригінальність їх концепцій. Кожен дослідник пропонує своє бачення основи та джерел філософування в Індії, пропонує варіант періодизації та класифікації всього масиву вчень, що дійшли до нас від мудреців стародавності. Але при всій відмінності поглядів, мислителі сходяться в тому, що індійська філософія мала місце серед світової філософської думки, а Індія не поступається Греції в багатстві знань та широті філософської проблематики.

Серед спроб періодизації індійської філософії, в першу чергу, варто згадати Сурендранатха Дасгупту (1887-1952). В цьому контексті особливо показовою є його п'ятитомник «Історія індійської філософії», перший том якого вийшов 1922 році, а останні вже по смерті автора. Ця праця за обсягом викладеної інформації з посиланнями на першоджерела є енциклопедичною. С.Дасгупта звертається до оригіналів текстів написаних на санскриті. До нього подібну роботу, хоча без аналізу та такого масштабу систематизації, проробив Мадхва в «Сарва-даршана-санграха». Остання, в свою чергу, містить лише загальний опис вчень

найвпливовіших даршан. Та за «Історією індійської філософії» стоїть не лише велика кількість проаналізованих текстів та учень, але й розробка методологічного підходу до побудови історико-філософської концепції для впорядкування індійської спадщини.

Перш за все, С. Дасгупта вказує на беззаперечну наявність філософії в Індії. Сама відсутність еквіваленту терміну «філософія» не вказує на те, що філософське мислення не притаманне індійським гуру. Дослідник стверджує, що специфіка філософування в Індії принципово інакша, ніж та, яка притаманні західному типу мислення. Тому використання рубрикації європейського зразка (онтологія, гносеологія, логіка тощо) є неадекватним для індійської думки. Мислитель вважає, що філософія і культура кожного регіону розвиваються своїми параметрами і мірками, немає єдиного джерела, спільної основи. Тому всі намагання донести індійську мудрість до європейця через посередництво перекладів та пояснень не матимуть успіху, адже проблема коріниться в самому розумінні мови філософії. Переклад невідворотно несе за собою спотворення змісту. Саме тому в своїй праці С.Дасгупта використовує санскритські терміни (карма, пудгала, джива, акаша тощо) [143, с. 14].

Дослідник вважає неадекватними всі закиди щодо не історичності індійців і неможливості побудови індійської історії філософії. Хоча циклічне і лінійне розуміння часу – головна відмінність в підходах західного та східного способів мислення. Все ж можна говорити про структуру та генезис філософських знань в Індії. Починаючи з «Вед», в яких власне й була закладена вся мудрість, і до сутр та активної коментаторської традиції. Принциповим нюансом є те, що суб'єктом історико-філософського процесу в Індії виступає не один конкретний мислитель, а даршана. Ця відмінність вимагає інакшого підходу до структуризації всього комплексу знань, що представлений системами астики й настики.

Хоча роль окремої персоналії в процесі розвитку філософії Індії є

незначною, все ж таки є винятки, що, буквально, зробили революцію в філософській культурі. Такими особистостями перш за все були Будда й Шанкара [148, с. 285].

Оскільки С. Дасгупта є неоведантистом, він високо оцінює вклад веданти в загальну філософську скарбницю Індії. Позиція неоведантиста також яскраво проявляється в його захисті філософії. С.Дасгупта був добре знайомий з провідними європейськими ідеями: Г.Гегелем та неогегельянством, неореалізмом, вченням про досвід У. Джеймса та «філософією життя» (зокрема теорією розвитку культур Шпенглера). Всі ці погляди він адаптує до власних філософських візій, що базуються на вченні веданти. Його рецепція західної філософії полягала трансформації та модифікації класичних для Заходу ідеологем так, щоб вони були маскимально наближені до ведантизму. Наприклад, концепції Б. Кроче, Дж. Джентіле(представників італійського гегельянства) були співзвучними до розуміння сутності світобудови як втілення Абсолюту.

Ще одним важливим нюансом, який не варто упускати аналізуючи історико-філософський підхід С. Дасгупти – це те, що він акцентує увагу на практичності та прагматичності індійської філософії. Для нього європейська традиція – теоретична, спекулятивна, в той час як індійська (через свою близькість до релігії та ритуалу) є суцільно практичною [148, с.253]. Вона слугує для єдиної цілі – досягнення мокші, тому її методи та засоби не є пустими, безпідставними, необґрунтованими. Мислитель вважає, що філософія має свою власну нішу в культурі кожного народу, в Індії вона, хоч і наближена до релігії, але це не применшує її самоцінності. Філософія направлена на намагання розуміння природи Абсолюту (Брахмана). А оскільки він є вічний і незмінний, то і філософська проблематика, що була піднята ще у Ведах, «Бхагаватгіті» та сутрах є актуальною. Всі економічні, політичні та соціальні фактори є вторинними і минулими, тому не мають суттєвого впливу на вічне, що власне і є предметом філософії.

С. Дасгупта філософську традицію Індії розглядає як принципово ідеалістичну. Все, що пов'язано з матеріалізмом – це зовнішнє чи запозичене. В 1933 році він навіть написав книгу «Індійський ідеалізм», де показав лінію ідеалізму, яка тягнеться від упанішад і до веданти.

Робота «Історія індійської філософії» – монументальна праця, багата фактами та широтою викладеної інформації, підкріплена першоджерелами. Вона не мала такої популярності як твір С. Радхакрішнана. Але це пов'язано з тим, що ця праця була спрямована здебільшого на індійського читача. С.Дасгупта не мав на меті побудову культурних мостів між Заходом та Сходом. Він прагнув якомога ґрунтовніше й повніше розкрити здобутки мудреців Індії, показати багатство та глибину її думки.

Серед інших виділяється Дебіспарад Чаттопадх'я (1838-1894) – дослідник індійської філософської спадщини, що відрізняється від інших своїм підходом та методологією. Цей мислитель найбільш відомий своєю працею «Локаята даршана. Історія індійського матеріалізму». В ній він чітко висловлює позицію стосовно ідеалізму та матеріалізму в філософській думці Індії. Він як послідовник традиції марксизму наполягає, що індійська філософія не є чисто ідеалістичною та спіритуалістичною. Д.Чаттопадх'я стверджує, що натуралізм – основна філософська лінія, а відлік філософування і Індії варто вести не від Вед, а ще ранішого періоду. Локаята – народна філософія, що характеризується природністю та практичністю. Чаттопадх'я знаходить натуралізм не лише в системах настіки, але в ортодоксальних даршанах (атомізм вайшешики, вчення санх'ї тощо).

Його вкладом у розвиток історико-філософських досліджень було видавництво журналу «Індійські дослідження. Минуле та сьогодення», а також праця «Від санх'ї до веданти. Індійська філософія: даршани, категорії, історія». Ця робота є «спробою популяризувати багатства індійської філософії серед своїх співвітчизників» [122, с.5]. Він описує

шлях розвитку індійської культури, а відповідно до неї й філософії. Він приділяє увагу віруванням та поглядам, що панували на території Індії до приходу аріїв. Переплетіння релігійних та філософських ниток в світогляді стародавнього індійця: «Цим пояснюється неповне звільнення нашої філософської думки від релігійних забобонів, міфічних фантазій і, навіть, віри в ритуальні обряди. Досить дивно, що все це мирно співіснувало з чудовою, витонченою логікою і здатністю до діалектичного мислення; що особливість дійсно важко зрозуміти будучи знайомим лише з європейськими традиціями, так зазвичай говорять, що звільнення від стародавніх міфів стало ознакою зародження європейської філософії з часів Фалеса, першого філософа стародавньої Греції» [122, с. 23].

Особливість підходу Д.Чаттопадх'яї до аналізу генезису філософії в Індії полягає в зверненні не лише до сакральних текстів та їх коментарів, а й до даних етнографії, історії, археології. Це є головною відмінністю його підходу. В «Локаята даршана» він наполягає на тому, що матеріалізм ближчий для Індії, так як має глибше коріння, ніж ідеалізм. Локаята – світогляд населення, що проживало до приходу Арії в Індії, – асур. А вже подальше нашарування ведичного вчення породило конфлікт в картині світу індійця. Результатом цього стала наявність різних систем, вчень, шкіл. Кожна пропонує власний погляд на те, що є реальність та ілюзія. Тому навіть в астиці ми знаходимо нотки матеріалізму та натуралізму.

Філософ знаходить підтвердження своїй теорії аналізуючи ставлення до звільнення в кожній зі шкіл: «...огульне приписування всій індійським філософам ідеалу мокші стає деяким перебільшенням, так як насправді локаятики висміювали його, рання міманса ставилася до нього байдуже, й мали місце спроби переконати філософів ньяя-вайшешики, щоб вони не поглиблювали його філософську логічність» [122, с. 37-38].

Аналізуючи підхід до розуміння філософії та її розвитку в Індії Д.Чаттопадх'яї звичайно не можна не звернути увагу на те, що він спеціально ставить акцент на ролі матеріалізму: «надмірне підкреслення в

історії індійської філософії матеріалістичних традицій, певний нахил в їх бік на шкоду вченням ідеалістичним і, навіть, в певній мірі їх ігнорування» [5, с. 21].

Звернемося до його методології історико-філософського дослідження. Він сам говорячи про свої розвідки стверджує, що його попередники С.Дасгупта та С.Радхакрішнан опрацювали величезний пласт інформації, хоча він і не згоден з їх філософською позицією. «Незважаючи на те, що я далеко відійшов від них, я ні на мить не дозволю собі забути, що без умілого керівництва й монументальної роботи С.Н. Дасгупти «Історія індійської філософії» я ніколи не отримав би моїх скромних знань в галузі індійської філософії» [121, с. 10].

Цей вплив виразився в тому, що Д.Чаттопадх'я як і С.Дасгупта та С.Радхакрішнан вважає, що філософська традиція Індії має древнє коріння. Її нотки звучать в гімнах «Рігведи», смислово оформлюються в упанішадах, а свого піку досягають у вченнях даршан.

На останок варто зазначити, що хоча Д.Чаттопадх'я не належав до ідеалістичної традиції неоведантизму, все ж його можна вважати апологетом індійської філософії. Його розвідки в цій сфері були спрямовані як на західного читача, щоб прояснити йому особливості східної мудрості, так і на східного. Це була підтримка традиції та укріплення національного духу. Головним завданням індійського мислителя було показати не просто наявність філософії в Індії, а й якою вона була, її особливості та колорит. Ось як він пов'язує традицію та сучасність: «Живім, продуктивним, творчим початком в індійській філософії варто вважати ті її вчення, напрями і тенденції, які орієнтовані на спекулятизм, раціоналізм, наукове знання і вільну думку. Саме ці тенденції відповідають нагальним питанням прогресивного розвитку сучасної Індії» [6, с. 380].

Отже, Д.Чаттопадх'я – видатний філософ і дослідник філософії. Його підхід – це альтернатива тому, що пропонувалося тогочасними

мислителями. Завдяки його пошукам джерел філософічності індійської думки та звернення до натуралізму та матеріалізму маємо ґрунтовні дослідження чарваки та локаяти, що зазвичай або ігнорувалася науковцями, або їй приділялося мінімум уваги. Також його доробок цінний зверненням не лише до розгляду текстів та ідей стародавності, в його роботах знаходимо багато посилань на сучасних йому дослідників. А це вказує на високий професіональний рівень та багатогранність його робіт.

Одним з найвидатніших дослідників індійської філософської спадщини був Майсур Хіріяна (1871-1950). Відомий своїми працями «Індійська концепція цінностей», «Основи індійської філософії», «Індійська естетика», «Місія філософії», «Етика упанішад», «Популярні нариси з індійської філософії» та ін. Нажаль, через те, що роботи М.Хіріяни не перекладені українською чи російською, він не широко відомий нашому читачеві. Проте його розвідки та підхід до періодизації філософії Індії заслуговує на увагу. Кардинальних відмінностей від підходів, запропонованих тими ж С. Дасгуптою чи С. Радхакрішнаном, ми не бачимо. Можливо це пов'язано з впливом останнього на самого М. Хіріяну. Відомо, що вони були знайомі, підтвердженням цьому є фото 1925 року, на якому зображені другий президент незалежної Індії та відомий дослідник індійської філософії та санскритолог.

Він ставився до своєї роботи відповідально. В спогадах про нього Шіварами Састрі читаємо, що він подібно до І. Канта вів дисциплінований та упорядкований спосіб життя. Скрупульозність та акуратність характеризують і його як дослідника, що відобразилося в його роботах.

Відповідно до підходу М. Хіріяни індійську філософію можна розділити на два великих періоди. Перший – це ведичний, що тривав приблизно до 500 р. до н.е., він охоплює корпус вчення закладеного в ведичних текстах, зокрема упанішадах. Другий період – постведичний ділиться на два менших періоди. Перший з яких тривав до I ст. і

представляв вчення раннього буддизму, джайнізму і філософію епосу «Махабгарати» (зокрема вчення «Гіти»). Другий же підперіод, на думку Хіріяни, – це локаята, класичний буддизм та ортодоксальні даршани. Таким чином, ми вже бачимо головну відмінність цього підходу від, наприклад, позиції Д. Чаттопадх'яї, який вважав локаяту першою зі шкіл, а не синхронною з астикою та буддизмом періоду розквіту та появи безлічі шкіл та напрямів. Індійський вчений наполягав на принциповій релігійності філософування в Індії, головною ціллю і напрямом якого завжди була мокша [150, с. 14 – 18]. Пізнання спрямоване на безособистісний Абсолют, на істину Брахмана. Тому, в кінці кінців, доходить до усвідомлення себе і предметів та явищ світу як частин цілого, логічно пов'язаних та нероздільно зв'язаних. Але усвідомлення цього можливе не засобами рацію, а лише інтуїтивним шляхом.

Таким чином, М. Хіріяна прагне не лише класифікувати школи та напрями філософії Індії, але виділяє основні мотиви. Він прагне показати, що індійська філософія самотутня, має свою етику, естетику та аксіологію. Вона хоча й невід'ємна від релігії, все ж не є її служницею. Філософія відіграє важливу роль в досягненні ідеалу релігій Індії, будь то буддизм, індуїзм, джайнізм тощо.

Розглядаючи місце індійської філософсько-релігійної спадщини і інтелектуальному дискурсі Індії не можна оминати роботу, написану філологом-сходознавцем, лектором Калькуттського університету С. Чаттерджи та професором коледжу в Патне Д.Датта «Вступ до індійської філософії». Вперше робота була видана в 1939 році, але перевидавалася багато разів, через популярність та доступність викладу матеріалу.

Книга є по-суті підручником з індійської філософії. Тут в лаконічній формі викладено описи вчень провідних напрямів та шкіл стародавньої Індії. Головними перевагами роботи є підкреслення власне філософської проблематики, теоретичної складової індійської думки, апеляція до першоджерел (адже автори були знавцями санскриту та мов сучасної

Індії), а також виділення національних особливостей. Вони мають на меті показати, що Індії не чуже філософське мислення, воно представлене багатьма формами, є самобутнім та оригінальним. Коротко і ясно викладені погляди кожної з даршан структуровані підзаголовками та розглядаються відповідно до процесу становлення кожного окремого вчення. Так науковці стверджують, що європейська філософія за період свого становлення постійно розширювала коло питань, що підтверджує її поділ на розділи: метафізика, епістемологія, логіка, етика, естетика, аксіологія тощо. Всі ці розділи є притаманними й для спадщини Індії. Але через її синкретизм з релігією, їх важче викремити та розділити. «Хоча основні проблеми філософії по-суті однакові і на Сході, й на Заході й їх вирішення в основному дуже подібне, однак методи філософського дослідження, в деякому відношенні, відмінні; відрізняється також й історія філософської думи. Індійська філософія розглядає різні проблеми і метафізики, і етики, і логіки, і психології, і теорії пізнання, але вона не розглядає їх нарізно. Будь-яка проблема досліджується індійським філософом з усіх боків – з точки зору метафізики, етики, логіки, психології і теорії пізнання. Цю тенденцію деякі вчені називають синтетичною точкою зору індійської філософії»[120, с. 16-17].

Підхід до розгляду філософської спадщини Індії ілюструється вже самою структурою роботи «Вступ до індійської філософії». Автори пропонують поділити всі течії на ортодоксальні та неортодоксальні, на основі класичного поділу, що ґрунтується на ставленні до Вед. Таким чином, є системи астики (шість класичних даршан) та настіки (джайнізм, буддизм, чарвака-локаята). У свою чергу класичні даршани не були одноставними щодо тлумачення Вед, тому астика також ділиться на такі, що базуються безпосередньо на вченні Вед (веданта та міманса) й ті, які не заперечують Веди, але обґрунтовують свої постулати інакше (ньяя, санкх'я, йога, вайшешика).

Відповідно до такого підходу до структурації філософії ми робимо

висновок, що С.Чаттерджи та Д.Датта прагнуть показати шляхи та джерела філософування, спільну основу для всієї традиції. На їх думку (що й відрізняє їх підхід від усіх інших), Веди не є такою основою, бо на ділі лише веданта та міманса (теорія та ритуальна практика) базувалися безпосередньо на сакральних ведичних текстах. Всі інші школи так чи інакше відходили від ортодоксії. Критерієм для дослідників стає не близькість чи віддаленість до Вед вчення даршани, а досвід індивіда та його роль в пізнанні. Відповідно до цього критерію ми маємо школи, які апелюють до чуттєвого досвіду і представляють собою вчення, близькі до натурфілософії (наприклад, санх'я та вайшешика), а також школи, що спиралися на інтуїцію та досвід поза чуттєвістю (одна з таких даршан – веданта) [120, с. 20].

Аналізуючи вчення кожної з даршан відповідно до рубрик філософії, С.Чаттерджи і Д. Датта наголошують на принциповій важливості для індійської думки ролі саме етики. Проблеми карми, світового порядку, моралі та правильної поведінки, контроль пристрастей та бажань, досягнення найвищої цілі – просвітлення, – саме це теми, що актуальні і для буддистів, і для джайнів, і для веданти і т.д. Ось що відрізняє індійську філософію від західної. Через синкретизм з релігією, вона стає більш одуховленою, моральною, етико-антропологічною. Крім цього вона має спекулятивний, а цілком практичний характер, оскільки спрямована на досягнення конкретної мети. «Ціль філософської мудрості не в простому задоволенні інтелектуальної цікавості, а головним чином в веденні просвітленого життя, керуючись далекоглядністю, передбаченням, глибокою гостротою зору. Тому в індійських письменників стало звичаєм прояснювати на початку свого твору, в якій мірі він слугує кінечним цілям людини» [120, с. 24].

Отже, С.Чаттерджи та Д.Датта запропонували свій підхід до розуміння природи, джерел та періодизації філософської спадщини Індії. Їх робота є фундаментальною для будь-якого дослідника цієї

проблематики чи просто того, хто цікавиться традиціями та думкою Індії. Книга «Вступ до індійської філософії», на відміну від творів С. Радхакрішнана та С. Дасгупти, не зачіпає такого великого пласту інформації. Проте завдяки своїй лаконічності та сконцентрованості є цікавою та оригінальною розвідкою.

Таким чином, ми бачимо, що самі індійці цікавилися вітчизняною спадщиною, аналізували її та досліджували. Культурний ренесанс в Індії, що розпочався в XIX ст., зачепив і сферу історико-філософських досліджень. Здебільшого вони написані в дусі неоведантизму як апологетика індійської філософії, доведення її самостійності, самотності та глибини і змістовності. Саме таку позицію займав, наприклад, С. Дасгупта та М. Хіріана. С.Чаттерджи і Д. Датта у своїй спільній праці пропонують хоча й стислий, але досить цікавий та достатньо продуманий огляд основних даршан та їх ідей. Вони не просто вказують на наявність філософії в стародавній Індії, а на конкретних прикладах показують її прояви. Зовсім інакший підхід пропонує Д.Чаттопадх'я, який відходить від ідеалістичної традиції і бачить індійську мудрість як втілення натуралізму та матеріалізму. Ці автори і їх роботи звичайно не вичерпують всього списку імен науковців, що працювали в царині історико-філософських розвідок. Проте для нас важливо зазначити загальну тенденцію та окреслити основні здобутки в цій сфері, які були здійснені до чи одночасно з дослідженнями С. Радхакрішнана.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Індійська філософська думка стала предметом дослідження європейських науковців-орієнталістів лише в XIX ст. Такі дослідники як Ч. Уілкінз, У. Джонс, Г.Т. Колбрук, М.Мюллер, П.Дойссен, А. Дюпперон зробили свій вклад в розвиток індології. Здебільшого вони зосереджували свою увагу на періодах появи сакральних текстів та розквіту даршан. Саме на цьому етапі були зроблені перші переклади із санскриту «Бхагаватгіти», деяких упанішад, гімнів «Рігведи» тощо. В цьому напрямі працювали

також орієнталісти з Центральної та Східної Європи. Досить згадати такі прізвища як С.С. Гогоцький, О.М. Новицький, П.Г. Ріттер, П. Я. Петров, С.Ф.Ольденбург. Визначено ступінь дослідженості індійської філософської думки європейськими та індійськими науковцями в хронологічних межах ХІХ- поч. ХХ ст. Показано, що на цьому етапі розвитку індології вона мала досить фрагментарний характер. Здебільшого свою увагу дослідники зосереджували на періодах ведичному та розквіту даршан в Середніх віках. У кінці ХІХ ст. такі індологи як М. Мюллер, У. Джонс, Г. Т. Колбрук, П.Г. Ріттер, П. Я. Петров, С.Ф.Ольденбург та інші велику увагу приділяють перекладам із санскриту. Самі індійці також активно звертаються до своєї релігійно-філософської традиції на хвилі культурного ренесансу в Індії, що почався в другій половині ХІХ ст.. Здебільшого праці таких мислителів як С. Дасгупта та М. Хіріяна. С.Чаттерджи і Д. Датта написані в дусі неоведантизму, це апологетика індійської філософії, доведення її самостійності, самобутності та глибини і змістовності.

РОЗДІЛ 2. ТЕОРЕТИЧНІ ВИТОКИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ

С. РАДХАКРІШНАНА

Веданта – це даршана, що єдина з усього комплексу астики не втратила своїх позицій після сплеску філософської думки Індії в період Середньовіччя. Саме з вченням цієї школи пов'язують «відродження Індії» XIX-XX ст.

Неоведантизм як напрям філософії зародився в XIX ст. Але не можна розглядати його без звернення до традиції класичної веданти. Реформація індуїзму – головна мета неоведантистів. Та кожен представник пропонує власне вирішення цієї проблеми.

Радхакрішнан – один з представників нової філософії веданти. Саме тому для розуміння його вчення важливо звернутися до філософської традиції Індії та попередників-неоведантистів, що вплинули на погляди цього мислителя та формування системи «вічної релігії». Тому цей розділ є історико-філософською розвідкою, що висвітлює особливості ведантизму та реформованого неоведантизму.

2.1 Веданта в історії індійської філософії

Витоки індійської культури можна прослідкувати ще IV тис. до н.е. від поселень Хараппа і Мохенджо-Даро. Як зазначає Джавахарлал Неру: «Найдавнішими цивілізаціями з відомих нам пам'яток минулого Індії виявлені в Мохенджо-Даро (Сінд) та Хараппі (західний Пенджаб). Проведені там розкопки докорінно змінили наше уявлення про давню історію» [86, с 104]. Міста були надзвичайно великими та розвиненими для того часу. Там знаходять сліди цегляних будинків, каналізації, водогону, зерносковищ тощо. Знахідки свідчать про численні ремесла і торгівлю. Основою економіки того часу були землеробство й скотарство.

Падіння цієї цивілізації відбулося в середині II тис. до н. е. деякі історики пов'язують його за приходом арійських племен. Але можна знайти підстави падіння харапської цивілізації ще до їх приходу. Однією з

причин падіння виступала відсутність ідеологічного (релігійного) начала, яке б могло об'єднати проживаючі племена. Адже в подальшому індійські правителі докладуть немало зусиль для підтримки влади релігійним підґрунтям.

Основою соціального устрою стародавньої Індії була варнова система (яка зберігає свої позиції в сучасності). Соціальне розшарування почалося ще в доарійський період. Свідченням цього є міф про Пурушу, який потім став однією з ведучих тем вчення санкх'ї. Відповідно до легенди, кожна суспільна група була утворена з різних частин тіла Пуруши. Ці групи чи варни закріпилися остаточно з приходом аріїв. Знатні роди зайняли позиції жреців-брахманів та князів-кшатрїїв. Родові общини, що включали в себе землеробів, ремісників, купців стали варною вайшів. Найнижча соціальна сходинка – шудри включала в себе акторів, наймитів тощо. Поза варною системою були ачхуті чи недоторкані. Вони займалися брудною роботою, на них накладалося чимало заборон, які стосувалися їжі, одягу, поведінки, шлюбів. Навіть дотик до недоторканих оскверняв членів інших варн чи «двічі народжених».

Варто детальніше розглянути соціальну піраміду індійського суспільства. На вершині знаходяться брахмани, яких релігійні тексти називають «володарями всесвіту». Оскільки в їхніх руках був монополізований релігійний ритуал, вони мали шану і престиж серед населення. С. Ф. Ольденбург наступним чином визначив місце брахмана в індійському суспільстві: «без брахмана не можна було й кроку ступити, від дня свого народження до самої смерті й похорону людина залежить від брахманів, бо залежить від богів. І шлях до богів – через брахманів, і жертва, й молитви – шлях до богів – в їхніх руках» [91]. Кшатрїї – це військова еліта (колісничні, кінники, вожаки бойових слонів тощо). Статус цієї варни був менш престижний, ніж у брахманів, але саме в їхніх руках були зосереджені всі матеріальні ресурси держави й сама державна влада. Саме із цієї варни походили раджи. Вайші здебільшого були торговцями,

землеробами, ремісниками, служили в піхоті, займали дрібні адміністративні посади, але не мали впливу на державну політику. Вони становили оподатковувану частину населення, адже брахмани, кшатрії не платили податків (як і каліки, жінки, студенти). Найнижчою варною є шудри. Деякі індологи вважають, що шудри – це корінні жителі, а кшатрії, брахмани і вайші – потомки аріїв. Шудри повинні прислужувати вищим варнам. Їм навіть було заборонено слухати Веди.

У IV ст. до н. е. жорстка ієрахізія суспільного устрою була закріплена в Законах Ману [63, с. 215]. Основою соціального устрою була ведична релігія. До детального розгляду священних текстів ми звернемося в наступному розділі. Саме релігія стала основою формування філософії на теренах стародавньої Індії. Перш ніж перейти до детального розгляду філософських шкіл варто розглянути поняття даршана.

Даршана – це полісемантичне поняття. Його перекладають як «точка зору», «філософська система», «світоглядна позиція», «теорія», «школа» [75]. В «Шаддаршана-самуччая» Харабхадрі IX-X ст. н.е. даршана визначається саме як «точка зору». Шанкара в «Сарва-даршані-самграх» притримується визначення – філософська система. Даршани розподіляються між двома системами – астики й настики. Перші – ортодоксальні санх'я, йога, ньяя, вайшешика, міманса, веданта. Другі – джайнізм, буддизм і чарвака-локаята. Даршани можна визначити як посібники, що систематизували тогочасне знання. Брахмани і кшатрії вивчали логіку й граматику. Підручником першої була ньяя, другої – граматика санскриту, викладена Паніні у IV ст. до н.е. Перетин знань, що стосувався природничих наук вивчався через даршани санх'ї, вайшешика, чарваки-локаяти.

Викладення вчення даршан було у формі сутр (коротких, уривчастих наборів ключових слів, які іноді були незрозумілими і недостатньо взаємопов'язаними). Короткі речення слугували швидкому їх запам'ятовуванню. «За традицією, що склалась в Індії, мислителі, навіть

найбільш видатні, виступали не як творці нових систем, а лише як тлумачі давньої традиції. Звичайно, у криптограму сутр кожен міг вкласти свій смисл, а послідовники, пояснюючи погляди більш раннього, а тому – більш авторитетного тлумача, вносили у вчення свої погляди, через що сама сутра губилася серед цього нагромадження, і першопочатковий її смисл зовсім затінювався. Так народжувалась нескінченна схоластична полеміка, яка відточувала думку у різнобарвних логічних тонкощах.» [23, с. 303].

Увесь комплекс вчення даршан, зафіксований у вигляді сутр та коментарів до них, формували у вивчаючих його світоглядну позицію, відповідно до висвітлення основних тем. С. Радхакрішнан зауважує, що песимізм ґрунтується на принципі нірведа – відраза до світу. Саме невдоволеність людини «проявленим світом» породжує прагнення до філософування [99, с 36-37]. З цього ракурсу можна віднайти точки дотику індійської та європейської філософії Епікура, Діогена, стоїків, Шопенгауера, Гартмана, Новаліса.

Тема карми і перевтілення є основою формування етичного комплексу вчення. Його головна ідея – це відповідальність, а точніше самовідповідальність людини. В «Бріхадараньяка-упанішаді» юнак Рітабхагі запитує в батька: що буде після його смерті? На що батько дає наступну відповідь: якщо всі твої вчинки були добрими, все буде добре [117]. Тобто пропагується ідея взаємозалежності дії й відповідальності як наслідку за вчинене.

Карма є причиною реінкарнації. У «Вішну смріті» говориться: «Скоєна в минулому дія настільки безпомилково знайде того, хто її скоїв, як теля серед безлічі корів знайде свою матір» [131]. Тут вже чітко вимальовується проблема співвіднесення людини і та її дій, їх впливу на подальше існування душі. В «Бхагавадгіті» зазначається: «Визначаючим є не стільки матеріальне втілення дії, скільки внутрішній намір діючого: мудрим є той, хто позбавився від своїх егоїстичних бажань і

прив'язаностей до них, незалежно від того, якою діяльністю він зайнятий» [131]. Намагання вирішити проблему взаємозв'язку дій людини та перероджень душі є тісно пов'язаним з поняттям карми. Карма (karma санскр., kamta палл.— обряд, дія, діяння) — одна із базових концепцій індійської думки, що визначає головні космологічні, антропологічні, сотеріологічні парадигми всіх індійських релігій та філософських систем і обґрунтовує специфіку загальноіндійських соціально-етичних поглядів [131].

Концепція карми виражається у вигляді закону карми. В. Шохін визначає закон карми як систему причинно-наслідкових зв'язків, що обумовлюють якісні та кількісні характеристики теперішнього життя індивіда, відповідно до його попередніх тілесних, словесних та ментальних дій. Закон карми можна метафорично виразити співвідношенням: дія — це зерно, а результати — плоди. Закон карми необхідно обумовлює сансару. Сансара — ієрархічна драбина реінкарнацій, по якій індивіди піднімаються і опускаються в залежності від балансу чеснот чи вад, що склалися в попередніх життях. Сансара не має початку. Але душа може звільнитися від ярма сансари за допомогою благих дій. Досягнення звільнення (мокша) є головною цінністю релігії індуїзму.

У ранніх Упанішадах(VIII-VII ст. до н.е.) ми знаходимо перші спроби відповісти на світоглядні питання з точки зору діяльності закону карми. В «Бріхадараньякі — упанішаді» описуються два шляхи: «шлях богів» - шлях вогню, «шлях предків» - шлях диму. Перший є шляхом звільнення, він йде наверх від землі через сонце до світу брахми. А другий є шляхом до місяця, який закінчується поверненням на землю та переродженням. Так метафорично позначаються шлях до мокші та коловорот сансари [131].

«Шлях предків» в «Чхангодья — упанішаді» пояснюється наступним чином: «ті, хто відрізнився благими вчинками, коли повернеться на землю — досягне лона брахмана, кшатрія чи принаймні шудри, а ті, хто

поводив себе погано – собаки, свині чи «безварнового» чандали (V 10.7) [131].

Тобто закон карми виражає залежність майбутнього народження від теперішніх чи минулих вчинків. Вся індійська соціальна система будувалася відповідно з приналежністю людини до тієї чи іншої соціальної групи, відповідно до цього загального і обов'язкового закону. Але проблема полягає власне у тому, і це помітили критики індуїзму, що світ створений Богом, але Бог безпосередньо не може управляти долею кожної окремої душі, так як вона народжується відповідно до закону карми. Третя спільна проблема для усіх даршан є вчення про звільнення чи мокшадхарма. Звісно, кожна даршана пропонує власний шлях звільнення і взагалі його можливість. Наприклад, згідно Прабхакарі, звільнення полягає у повному зникненні дхарм і адхарм, дія яких і призводить до перенародження.

Проблема звільнення особливо актуалізується саме тоді, коли індивід розуміє, що в сансарі задоволення перемішані зі стражданням. Тому песимістичність явленого світу змушує задуматися про звільнення від сансари, очищення карми. Таке очищення можливе лише шляхом самоконтролю і відповідних практик. Лише бездіяльне пізнання не може призвести до звільнення. Карма завжди призводить до нового народження. Всі дії й наміри, симпатії й антипатії людини визначають її майбутнє існування. Тому мокша передбачає як звільнення від задоволення, так і від страждання. Мокша не є станом блаженства. С. Радхакрішнан наголошує, що мокша – це природний стан душі. Кумаріла визначає мокшу як стан Атмана, що знаходиться сам в собі і вільний [100, с 212].

Якщо звернутися до словника, то буквальний переклад терміну мокша – «бажати звільнення» [Степин Енциклопедія]. Мокша є однією із чотирьох цілей людського життя, найголовнішою. Три попередні: артха (матеріальне благополуччя), кама (чуттєва радість), дхарма (морально-релігійний закон). Мокша відміння їх і передбачає вихід за межі карми.

Вчення про звільнення було закладено ще в Упанішадах і підхоплено усіма індійськими даршанами.

Індійська філософська думка розвивалася протягом багатьох століть. Даршани дискутували одна з одною та із школами настики, покращуючи власну аргументаційну базу. Школи, що почали формуватися ще в шраманський період I тис. до н.е., ставали все більш впливовими. А теми дискусій охоплювали все більше коло проблем. Беручи до уваги, що філософські системи здійснювали великий вплив одна на одну, виникла потреба певним чином оформити інформаційну базу кожної школи. Тобто створення сутр стало початком систематизації філософського мислення в давній Індії. Сутри мають вигляд сентенцій, що несуть певне смислове навантаження. Наприклад, «Брахма-сутра» складається з афоризмів, що систематизують філософські вчення різних ведичних робіт (особливо упанішад), а також деякі вказівки щодо особливості їх тлумачення. Подібні роботи були не лише в системі веданти, але й мімансі – сутри Джайміні, ньяя – сутри Готами, вайшешика – сутри Канади, йога – сутри Патанджалі [120].

У сутрах було багато неясних моментів, що потребували певного уточнення. Саме тому до них писалися коментарі. Коментаторська література відіграє важливу роль у філософському дискурсі Індії, адже вона не лише прояснювала неточності чи незрозумілі моменти сутр, але є прямим свідченням наявності відкритого диспуту між різними даршанами. У певній мірі деякі коментарі є відповіддю на закиди з боку інших філософських течій. Коментарі до сутр називаються бхашьї, до однієї сутри могло бути написано декілька бхашьїв, до того ж різними авторами. Наприклад, коментарі до «Брахма-сутр» були написані Шанкарою, Рамануджею, Мадхавою, Валлабхою, Німбаркою, Баладевою та іншими [120]. Таке різноманіття коментарів до «Брахма-сутр» привело до розколу самої веданти на її піднапрямки, відповідно до близькості певного варіанту розуміння вчення окремим філософом.

Незважаючи на те, що шість даршан представляли собою різні вчення, вони не були відірваними одна від одної. Певним чином вони утворювали собою пласт філософії, що взаємодоповнювала сама себе за рахунок різних її напрямків. Про таку близькість даршан свідчить навіть те, що кожна з них має свою пару, яка є ніби її «другом і помічником». Санкх'я – йога Патанджалі, ньяя – вайшешика, веданта – міманса.

Таку взаємодію можна проілюструвати на прикладі санкх'ї та йоги. В.Шохін зазначає: «першопочатково в спільних колах санкх'я-йоги, що беруть свій початок ще в епоху Алара Калами, велось спільне викладання «теорії» санкх'яїків та «практики» йогинів. Припустити, що на цій стадії у йогинів, які приймали запропонований санкх'єю дуалізм множинних духовних суб'єктів та єдиної першоматерії, а також космогонічні спекуляції, що опиралися на цей дуалізм, а потім і класифікацію гунних станів, могло розвинутися власне філософування досить складно» [132].

Багато фактів свідчать на користь того, що санкх'я і йога утворюють єдину систему. В «Бхагаватгіті» говориться, що можна слідувати як методу пізнання чи джняна-йога, який пропонує санкх'я, або методу дії чи карма-йога, що є варіантом йоги Патанджалі. Вони визнаються рівноцінними: «Те, що бачать послідовники йоги, бачать і послідовники санкх'ї; той хто бачить, що вони єдині, знає істину» [Чхандогья-упанишада, ХП.304.4]. Таким чином, на прикладі цих двох даршан ми бачимо, що школи індійської філософії створюють єдиний пласт знання, який ними ж взаємодоповнюється і взаємопроникає.

Поряд з класичним школами почала розвиватися і філософія дещо протилежного змісту – джайнізм, буддизм, локаята. Ідейні розходження теоретичних основ різних вчень сприяли появі диспутів.

Вище вже зазначалося про впливи індійського атеїзму. Він був представлений буддистами та матеріалістами. Матеріалісти були представлені, зокрема, школами чарвака і локаята. Так як до нашого часу не дійшло жодних першоджерел власне представників шкіл, основні

положення їх вчення можна частково відтворити з джерел, які критикували його. Одним з таких джерел є «Сарва-даршана-самграха» Мадхави [121]. Серед науковців відсутня однозначність думки щодо існування і діяльності шкіл чарвака і лоаята. Так, наприклад, Є. Торчинов стверджує, що навіть якщо така традиція була, то вона зникла ще в древності, не залишивши за собою особливого сліду. Він більше схиляється до думки, що вона була вигадана брахманськими доксографами як «хлопчика для биття» [114].

Інший дослідник Д. Чаттопадхья стверджує протилежну точку зору. Він переконаний в тому, що даршани чарвака і лоаята, як представники індійського матеріалізму дійсно існували і, мало того, здійснювали немалий вплив на розвиток філософської думки в Індії взагалі. Він навіть виводить декілька варіантів можливого походження цих шкіл:

1. Школи утворилися внаслідок зменшення ролі традиційної релігії, послаблення її авторитету;
2. Проникли ідеї з Шумеру і певним чином трансформувалися під філософію в Індії;
3. Першочергово формувалися лише як частина комплексу релігійних ритуалів;
4. Чарвака і лоаята представляють собою давнє вчення, що було особливо поширене ще до приходу аріїв і збереглося в глухих закутках Індії.

Так чи інакше, розглядаючи історико-культурні умови розгортання індійського філософського дискурсу, ми не можемо оминати ці даршани, тому що вони прямо чи дотично справили свій вплив на інші течії.

Ще однією важливою школою серед індійських даршан був буддизм. Буддизм як даршана є складовою буддистської Дхарми, що не може бути вичерпно визначеною як релігія, або як філософська течія чи культура. Час заснування – VI–V ст. до н. е., а засновник – Сіддхартха Гаутама, або Шак'ямуні. Його постать пов'язана з легендами, але історичні факти свідчать, що він насправді очолював першу спільноту буддистів. Буддисти

переконані, що завдяки власній наполегливості та зусиллям Сіддхартха Гаутама досягнув просвітлення та отримав право носити ім'я Будда (санскр. – пробуджений, просвітлений). Він віднайшов шлях, що мав істотні відмінності від відомих на той час духовних практик. Буддизм охоплює різноманітні течії та напрями, що є подекуди радикально відмінними між собою. Вчення Будди Шак'ямуні – ранній буддизм – більшість дослідників визначають однією з головних даршан Стародавньої Індії. Буддизм став досить потужною течією і досить сильним конкурентом іншим школам в Індії. Доктринальні розбіжності буддизму та індуїзму стали основою критики останнього з боку першого, зокрема ця критика стосувалася ролі Бога в релігії, на наявності в світі зла і страждань, які не сумісні з благістю Бога.

Таким чином, характер індійської філософії, а саме її терпимість до інакшого, сприяв доведенню вчення даршан до цілісного вигляду. Наприклад, в працях ведантистів можна знайти аналіз поглядів чарваки, буддизму, джайнізму, даршан астики. Чимало відомостей про інші школи можна почерпнути з текстів написаних буддистами й джайністами.

Не можна упустити того факту, що філософія в Індії розвивалася під колосальним впливом релігії. Цей вплив поширювався на духовне і повсякденне життя індусів. Тому можна говорити про філософсько-релігійну систему. Філософія не просто черпалася зі священних текстів, а й самі філософи часто були релігійними гуру. Саме на такому ґрунті й виростає вчення веданти, останньої за часом виникнення ортодоксальної даршани. Проблематика веданти в основному закладена в Упанішадах (до аналізу яких ми звернемося нижче). Але веданта не є відірваним шматком від всієї системи. Вона гармонійно вписалася в комплекс даршан астики.

Веданта є однією з шести класичних шкіл індійської філософії. Кожна з шкіл спирається на авторитет центрального тексту, в якому викладено і структуровано основні доктрини вчення. Такими текстами є сутри, що складаються з лаконічних тверджень, які стосуються тих чи

інших аспектів учення. Саме ці тексти і є головними джерелами побудови подальшої філософської традиції кожної окремої школи.

Але найширшим підґрунтям для філософування була ведична релігія. Тому центральне місце у вченні кожної з даршан займали Веди. Це священні книги, сама назва перекладається як відання, знання. Ці тексти склалися протягом XV-VI ст. до н. е., написані санскритом. Веди розподіляються на чотири частини: Рігведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа. Кожен текст складається з підбірки молитов і гімнів, підбірки вказівок і тлумачень щодо обрядів, в яких слід звучати гімнам, і вказівки аскетам муні. Відповідно до кожного із зазначених блоків виділяють Самхіти (збірка гімнів і молитов), Брахмани (тлумачення обрядів), Араньяки (про життя «лісових людей» чи муні) й Упанішади (початки філософування). Особливо нас цікавлять Упанішади, адже саме вони стали основою написання «Брахма-сутр» Бадараяни та основою вчення всього комплексу течій веданти.

Дослідники зазначають, що Брахмани й Араньяки до першопочаткових гімнів були додані пізніше. Це пов'язано з великою хвилюю самітницького руху та поширенням сумнівів у ведичній релігії: «Хто знає таємницю? Хто її повідав? Звідки світ, звідки він з'явився? Тих далечинь і богам не досягнути. Вони прийшли пізніше. Хто ж знає?» [24, с. 63]. У 800-600 рр. до н.е. в Індії спостерігається сплеск чернецького руху. В лісах навколо міст селяться самітники, названі муні. Греки, що прийшли на територію Індії за часів походів Александра Македонського, назвали їх гімнософістами чи голими мудрецами.

Пояснюючи причини самітницького руху С.Радхакрішнан наголошує на невдоволеності муні релігійною верхівкою. Ці рухи спричинені потягом віднаходження справжньої віри. Як наслідок переосмислення канону були написані Упанішади, що стали джерелом нових релігій та філософських учень. Упанішади в перекладі з санскриту означає «сидіти біля ніг вчителя». Це завершальні тексти ведичного

канону. Налічується 108 упанішад, найдавніша – «Бріхадараньяка-упанішада» VIII-VII ст. до. н.е.

Упанішади деякі дослідники вважають новим баченням ведичної релігії, а подекуди й новим філософсько-релігійним вченням. Інші наголошують на гармонійності Упанішад з іншими текстами Вед. Але можна сказати з впевненістю, що вони вибудували цілісну систему світогляду.

Упанішади зіграли велику роль у освітньому процесі як монахів-самітників так і самих брахманів. У «Чхандог'я-упанішаді» читаємо про одного учня, який розповідає своєму вчителю про свій рівень знань: «Я, гуру, знаю Рігведу, Яджурведу, перекази і легенди, граматику, правила шанування прашчурів, мистецтво пророкування, літочислення, діалектику, правила поведінки, вчення про богів, вчення про Бога, вчення про істот, воєнне мистецтво, астрологію, камасутру, вчення про змій, жінок і божественних створінь» [117]. На це вчитель зауважує, що вчення про Атман є дещо більшим, ніж усе перераховане учнем.

Вчення Упанішад порівняно з брахманським магізмом має більш метафізичний характер. Адже, відповідно до вище зазначеного переліку наук, що вивчалися учнями, зазначено лише практичні чи природничі дисципліни, а учня з «Чхандог'я-упанішади» цікавить дещо вище, трансцендентне. В даному випадку – це Атман, глибинне Я, предмет філософських роздумів в Упанішадах.

Підтвердження метафізичності Упанішад ми знаходимо і в «Катха-упанішада». Там піднімаються питання потойбічного світу, смислу Великого переходу. Головною ідеєю є наголошення на важливості піклування про душу, а не тіло. Адже той, хто своє життя присвячує насолодам, спокусам, багатству, зважає лише на буття в природному явному світі, потрапляє під владу Ями. Ця ж тема проходить скрізь вчення «Бріхадараньяки-упанішади»: «Для того, хто не знав Єдиного Суцього Брахмана, хто веселився і жертвував чи навіть утримувався після цього від

задоволень, кінець наступить. Воістину жалюгідним є той, хто, не пізнавши Єдиного, покидає цей світ» [117].

З огляду на особливості метафізики Упанішад зрозуміло, що розрив між світом трансцендентних сутностей і природнім світом заповнюється міфосемантичними побудовами. Наприклад, походження світу зводиться до міфологеми народження. Відповідно до тексту «Катха-упанішади» світ народжується Брахмою. Він входить у світ, щоб спробувати нижчі рівні існування (розважається з жінками, п'є, смачно їсть, віддається насолодам). А потім повертається до «сну без сновидінь» - його звичного стану. Наш світ є вигадкою Брахми, лише видимість, ілюзія чи майя. Тому головним завданням кожного є повернення до первинного стану, звільнення від невідання.

Упанішади стали новим щаблем розвитку філософії в Індії, а точніше її початком. Тексти Упанішад є основою канону чи не усіх ортодоксальних даршан, включаючи веданту. Осмислення і коментарі до Упанішад – це філософсько-релігійні роботи, які мають етичне, сотеріологічне, метафізичне навантаження. Тому не дивно що саме ці тексти входять до трійки базових для вчення всього корпусу течій і напрям веданти. Після Упанішад ще одним філософсько-релігійним джерелом веданти виступає «Бхагаватгіта» (частина Махабгарати).

Махабгарата («Велика Бхарата» чи «Велике сказання про бхаратів») – один з класичних епосів індійської культури. Слово бхарат є самоназвою індусів. У цьому епосі, на думку Дж. Неру, робиться спроба підкреслити єдність Індії [86, с. 162]. Тема єдності – це головний і наскрізний мотив. Цей героїчний епос спирається на історичні події, відповідно до принципу «так було насправді». Особливо у контексті формування веданти треба відмітити частину Махабгарати, а саме «Бхагаватгіту» (Божественну пісню). Вона присвячена подіям, що, на думку істориків, відбувалися в I тис. до н.е. відбувалася війна між пандавами і куаравами, а саме мова йде про битву на полі Куру. Головне

місце відводяться роздумам Арджуни, князю пандавів. Ці роздуми пронизані печаллю і відчаєм. Він звертається до Крішни: «Коли бачу моїх рідних, що прийшли до битви, Крішна, підкошуються мої ноги, пересихає в роті, тремтить моє тіло, волосся на голові піднімається. Випадає із рук Гандіва (чудесна зброя богів), палає всі шкіра, не в силах стояти, помутівся мій розум. Зловісні знамення явилися, що блага не буде у вбивстві братів і у битві. Не хочу перемоги, ні щастя, ні царства... Яка радість нам буде після вбивства синів Дхрітараштри? Ми согрішимо, вбиваючи їх... Із гибеллю роду загинуть і його закони; якщо ж закони загинули, весь рід стає нечестивим... Якщо мене, обеззброєного, зараз уб'ють, мені буде краще... Мовивши так, Арджуна впав на дно колісниць, кинувши лук і стріли; його ум потрясло горе» [23, с. 91-92]. Спостерігаючи відчай Арджуни, Крішна намагається заспокоїти правителя, повернути його до розуму. Відповіді Крішни на питання Арджуни складають зміст «Бхагаватгіти». Багато дослідників вважають цей текст ідейним витком індуїзму. Не можна применшити колосальний вплив «Бхагаватгіти» на розвиток вчення ортодоксальних даршан. Зокрема вона слугує одним із головних філософських джерел корпусу вчень веданти.

Ще одним базовим текстом веданти є «Брахма-сутри». Адже саме вони закріпили за ведантою статус самостійної школи, відділили її від міманси. Але подекуди можна зустріти замість терміну веданта – уттара-міманса, у той час як класичну мімансу називають пурва-міманса. Ця проблема потребує вирішення, адже коректність назв чи навіть слововжитку є дуже важливою в дослідженні індійської філософії. Для нас, як не носіїв мови оригіналу текстів, потрібне додаткове проведення роботи з прояснення термінології, пошук прихованих змістів

Повертаючись до вище поставленого питання, варто відзначити, що серед дослідників немає одностайної думки. Деякі вживають ці терміни як синонімічні, деякі взагалі чітко розмежовують веданту і мімансу і не

використовують термін уттара-міманса. Але можна віднайти і спроби розвести дві назви цієї даршани.

Для початку варто прояснити значення кожного терміну окремо.

Веданта буквально означає «закінчення вед», цей термін вперше з'являється в «Тайттірія-араньякі». Шохін зазначає, що це пов'язано із сакральним складом АУМ(ОМ), який стоїть на початку і в кінці Вед, тобто символізує завершення рецитації ведійських текстів. Але пізніше це екстраполюється від конкретного тексту до корпусу текстів, зокрема останньої частини Вед – Упанішад. Тобто веданта – це остання філософська школа, що займається розтлумаченням езотерично-філософського змісту Упанішад.

Розглянемо окремо мімансу. Міманса означає «інтенсивне роздумування» (іноді протиставляється практиці). Представники цієї школи вважаються знавцями в питання співвіднесенні та ієрархізації різних ведичних текстів, тлумачення правил, приписів, звичаїв. Таке тлумачення міманси можна приписати так званій пурва-мімансі (початковій, первинній).

Зв'язок міманси і веданти не є чимось унікальним. Для даршан системи астики характерне такого роду парування: санкх'я і йога, вайшешика і ньяя. Але випадок з першими ускладнений ще й неоднозначністю назв. Тут можна говорити не лише про єдиний напрям, але й про спільність традиції.

Складність полягає в розрізненні пурва- і уттара-міманси. Японський індолог Х.Накамура вважає, що міманса і веданта належать до єдиної традиції тлумачення Вед. Їх розподіл він пов'язує із відмінностями в аспектах, на яких даршани зосереджуються в процесі тлумачення ортодоксальних текстів. Пурва-міманса наголошує на дієвості (карма-канда), а уттара-міманса – на знанні (джняна-канда). Тому початкова міманс пояснює ритуали, і її можна вивчати самотійно, а «наступна» міманса не можлива без першої.

Підтвердженням цього є те, що брахман обов'язково мав вивчати мімансу, але уттара-міманса чи веданта – це вже поглиблення спеціалізації. Відмінність у предметах дослідження цих шкіл є для першої – це дхарми, а для другої – Брахман. Але традиції обох шкіл мають спільних авторитетних вчителів, таких як Джайміні і Бадараяна (вважається, що вони автори відповідно «Міманса-сутр» і «Брахма-сутр»), Бадарі, Каршнаджині та ін. Це підтверджується численними посиланнями на Бадараяну в «Міманса-сутрах» та Джайміні в «Веданта-сутрах».

Філософію веданти можна визначати як уттара-мімансу. Адже веданта також вживається як синонім Упанішад, а уттара-міманса безперечно є філософією доктрин Упанішад. Деякі частини Араньяк, що називаються ведантами, не є упанішадами. Таким чином, терміни уттара-міманса і веданта синонімі. Тому подвійна назва цієї школи не применшує її самостійність, оригінальність та важливість вчення веданти в індійському філософському дискурсі.

Тепер перейдемо до детального розгляду головного тексту веданти – «Брахма (чи Веданта) сутр». Велике значення надається автору сутр, він є засновником і гуру всіх послідовників та коментаторів. Для веданти такою персоною є Бадараяна. Саме йому приписують авторство «Веданта (Брахма) сутр». Але його авторство даних сутр є сумнівним. Зокрема, С. Радхакрішнан зазначає: «Традиція, що почалася з Шанкари, приписує «Сутру» Бадараяні. Той факт, що ім'я останнього згадується в третій особі, змушує думати, що Бадараяна не є її автором. Подібне використання третьої особи не є незвичною практикою в стародавній Індії і не потребує припущення іншого автора» [99].

Тут варто внести деякі прояснення стосовно імен авторів сакральних текстів та датування їх написання. В індійських джерелах є відомості, згідно яких Бадараяну ототожнюють з В'ясою. Підтвердження цьому є свідчення Шанкари та його послідовників Говінданди, Вачаспаті, Анандагірі. Рамануджа, Мадхава і Валабха не розділяють цієї позиції, також авторство

сутр приписують лише В'ясі. Ця парадоксальність і невизначеність пов'язана з аналізом самих сутр та знаходження можливих відповідних впливів інших текстів, зокрема «Бхагаватгіти», «Вишнупурани» і т.д.

У самій філософії Індії «Веданта-сутри» датуються 500 – 200 р. до н.е. Дж. Фрезер визначає їх 400 р. до н.е. А.М. Мюллер стоїть на позиціях того, що тексти сутр мали бути написані раніше «Махабхарати», чи принаймні її частини «Бхагаватгіти». Така незрозумілість в датуванні і авторстві пов'язана із несистематизованістю традиції філософії в Індії, а також близькістю філософії та релігії. Оскільки тексти визнаються сакральними, то їх авторам також приписують статус святого мудреця і часто історія його життя повна легенд і домислів. Взагалі, постаті засновники філософських шкіл є містичними, а іноді навіть (як у випадку з ведантою) ведуться суперечки стосовно їх існування.

Після цієї короткої історичної розвідки варто визначити, якими є «Брахма-сутри», їх роль в загальному каноні веданти, а також які ще сутри є основоположними для вивчення філософії цієї даршани. Можна говорити про потрійний канон веданти (прастха-трайя): «Брахма-сутри», Упанішади та «Бхагаватгіта». Упанішади – це шрутіпрастхана (шруті – те, що почуте). «Бхагаватгіта» – смрітіпрастхана. Ці тексти написані гуру на основі розуміння Вед.

«Брахма-сутри» є ньяйяпрастхана (ньяя – логіка, порядок), тобто основні роздуми. Вони представлені у вигляді судження, які презентують у стисnutій формі основні ідеї Упанішад. Хоча ці сутри є теоретичним джерелом веданти, все ж вони поступаються своїм значенням стосовно послідувачих коментарів (як, наприклад, Шанкари).

Кожна школа має свої унікальні аспекти. Для Веданти це є розгляд Брахмана, початку, про який говорять Веди і, зокрема, Упанішади, де він визначається як творець, Вища душа, Вище Я і т.д. Тому іноді «Веданта-сутри» називають «Брахма-сутрами». Ця сутра також відома під іншими назвами: «Шаріраха-сутра», «Уттараміманса-сутра», «Бхикшу-сутра».

Як було зазначено вище, сутри складаються з коротких суджень, які важко зрозуміти без коментарів. «Веданта-сутри» були розраховані на запам'ятовування, учні вивчали їх як певні базові орієнтири, на яких у подальшому розгорталося пояснення вчителя.

Структура «Веданта-сутр» є наступною. Текст ділиться на чотири глави (адх'я), кожна з яких має чотири розділи (пала). Загалом текст представляє собою 555 висловлювань – сутр. Власне такого порядку дотримуються всі коментатори цих сутр. Суперечності виникають при поділі на адхікарани (пункти відповідно до розглянутих питань). Наприклад, Шанкара виділяє їх 192.

Для визначення тематики «Веданта-сутр» потрібно розглянути її глави. Перша – Саманвая (гармонізація). Саме тут розкривається сутність Брахмана як джерела і основи усього світу. Друга – Авіродха (відсутність протиріч) присвячена спростуванню поглядів опонентів вчення веданти стосовно природи світу і втілення Атмана. Тут критикуються санх'я з її вченням про Пракріті (першоматерію) як джерело буття, вайшешика з її вченням про атоми, джайністи, буддисти. Третя глава Садхана (засіб), де викладено способи досягнення мокші і обговорюються характеристики аскетизму. В четвертій Пхала (плід) обговорюються теологічні питання пов'язані зі звільненням, різницею між «шляхом богів» та «шляхом предків», якими може йти душа після смерті.

Тобто Бадараяна викладає філософсько-теологічні установки Упанішад. Він систематизує викладені ідей, надає їм теологічне тлумачення. «Робота Бадараяни знаходиться в такому ж стосунку до Упанішад, як християнська догматика до Нового Завіту – вона наслідуює його вчення про Бога, світ, душу в її стані омани й звільнення, усуває явні протиріччя в доктринах, систематично пов'язує їх разом і особливо турбується про те, щоб захистити їх від нападів супротивників» [99].

Дослідниця індійської філософії Н.В. Ісаєва дає наступну характеристику вченню викладеному Бадараяною в «Веданта-сутрах»:

«Хоча стислість «Брахма-сутр» не дозволяє однозначно судити пропозицію їх автора, остання, по всій вірогідності, зводилася до теїстичного варіанту бхеда-абхеда – доктрини тотожності-й-відмінності. Згідно до цього вчення, Брахман, що перебуває у світі як його внутрішня сутність, разом з тим і трансцендентний цьому ж світові, залишаючи перевершуючим світ верховним управителем і всемогутнім Богом-творцем – Ішварою. При цьому всесвіт розглядається в якості реальної еманції Брахмана, його власного розгортання в часі і просторі. Іноді, скажемо при обговоренні сутності і властивостей душ, дається простий перелік можливих точно зору, без вказівки на те, яку з них дійсно розділяє автор» [62, с. 22].

Отже, розглянувши «Брахма-сутри» як основоположні тексти канону веданти, не можна упустити коментаторську традицію, яка вже не раз згадувалася і яка є важливою, чи більше того, необхідною до розгляду для розуміння засадних моментів вчення самого Бадараяни.

«Веданта-сутри» є лаконічними висловлюваннями, які самі по собі не є достатньо зрозумілими і потребують подальшого тлумачення. Коментаторська традиція в філософії Індії мала загальний характер і багато різних варіантів коментування. Мислителі, на зразок Шанкари і Рамануджи, заклали традицію письмового коментаря сутр Бадараяни. В подальшому ця тенденція набула широко розмаху. Це був період сумнів і дискусій. Відповідно до різних коментаторських традицій та їх прихильників виникло декілька шкіл у середині самої веданти.

Думки різнилися стовно таких центральних питань як питання звільнення душі, стосунку Атмана і Брахмана... Один з ведантистів Ашмаратх'я дотримується точки зору самого Бадараяни щодо стосунку Атмана і Брахмана, а саме, що вони не абсолютно відмінні і не абсолютно тотожні. Інший, Аудуломі, стоїть на позиції їх розрізнення, навіть в період злиття. Кашакрісна відстоює думку про їх ідентичність. Наступні коментатори приймають ці чи близькі до цих позиції.

Так як самі Упанішади і, зокрема, їх трактування в «Брахма-сутрах» були предметом численних дискусій, то сучасне розуміння вчення веданти є наслідком дискусій багатьох шкіл всередині цієї системи.

Численними також були впливи ззовні. Адже філософський диспут не обмежувався лише внутрішніми колами, але виходив на рівень ортодоксальних даршани взагалі, а також систем настики.

Таким чином, «Веданта-сутри» Бадараяни дали веданті каркас, який став основою розгортання філософської системи, побудованої на великій коментаторській традиції. Послідовники Бадараяни в розроблену ним структуру включили космологію санх'ї, логіку ньяї, медитаційну техніку йоги, фізику вайшешика, буддистку теорію пізнання. Коментарі до «Веданта-сутр» є багато чисельними. Найвідоміші і найперші – це коментарі написані Шанкарою. Іншими коментаторами були Бхаскара, Рамануджа, Кеваші, Нілакантхі, Мадхава, Валлабхі, Віджняна, Вачаспаті, Падмапада.

Отже, веданта має глибоке коріння. Ще в текстах упанішад йде мова про медитативний спосіб пізнання світу, через посередництво інтуїції. Тобто застосування методу, що називається інтроспекція чи самоспостереження. Браhma – абсолютна реальність, а Атман – індивідуальне. Відповідно перший – є космічним духом, а другий – самосвідомість. Проте в кінці кінців саме через усвідомлення єдності цих двох категорій досягається спасіння, звільнення від сансари. Саме ці положення і стали основоположними у вченні веданти. Ця лінія прослідковується від Бадараяни, через Шанкару й Рамануджу до неоведантистів.

«Бхагаватгіта» – філософська частина Махабгарати, яка також є ідейним джерелом веданти. Розповідь Крішні про безсмертя Атмана, вчення про коло перероджень, ілюзорність явного світу та існування Єдиного (Брахмана) серед інших сюжетів стали найактуальнішими для веданти.

І нарешті, «Брахма-сутри» Бадараяни, що є базовим текстом веданти і початком її самостійного філософування. Хоча самі тексти ставлять більше питань, ніж дають відповідей, коментарі до них стали одними з найвпливовіших текстів в філософському дискурсі Індії.

Постать Шанкари є ключовою не лише для веданти, але й для філософського дискурсу в Індії. Адже саме з ним пов'язують певне відродження та укріплення позицій ведичної лінії, яка дещо втрачала свої позиції на фоні буддизму. Для індійської традиції властиво міфологізувати її видатних гурі. Але все ж варто приділити увагу життю і творчості Шанкари перед тим, як розглянути його філософські та релігійні погляди. З перших кроків виникає проблема, адже в дослідників немає одностайної думки стосовно років життя Шанкари. Теланг вважає, що Шанкара жив в середині чи кінці VI ст. н. е. Сер Р. Дж. Бхандаркар за дату народження Шанкари бере 680 р. М. Мюллер – 778 р. визначає роком народження, а 820 р. – смерті. Ще один дослідник проф. Кейс вважає, що Шанкара жив в IX ст.

«Шанкарадівіджая», «Шанкаравіджая» є творами, що присвячені життєпису Шанкари, написані його учнями (відповідно Мадхавою та Анандагірі). Звідти ми дізнаємося, що Шанкара був родом з секти брамінів з Малабару. Вважається, що в його сім'ї найбільш шанувався Шива, але є свідчення про його приналежності до шактистів.

Юнаком він навчався у ведичній школі у Говінди (учня Гаудапади). Підтвердження цьому можна знайти у творах самого Шанкари. Зацікавлення Ведами почалося ще у восьмирічному віці, відрізнявся розумовими здібностями. І, не пройшовши відповідні соціальні сходи, став санньясіном. Варто зауважити, що він став не просто лісовим відлюдником, а, навпаки, багато подорожував дискутуючи з представниками різних шкіл. Це були зокрема Кумаріла, Мішра та ін.

Шанкара був прибічником логічних технік, це ілюструє легенда про входження Шанкари в мертво тіло Амаруки. Також Шанкара був

засновником кількох монастирів. Головним є монастир в Шрінгері, інші знаходяться в Пурі, Дваракі, Бадарінатхі. Шанкара помер в Кеданатхі в Гімалаях. За життя він освоїв декілька професій, але найбільшим його досягненням було створення системи адвайти, яка була розроблена в його коментарях до священних текстів. Це стало новою хвилею відродження індуїзму. В цей час ситуація була досить складною, хоча буддизм на півдні вже йшов на спад, адже джайнізм мав великий вплив. До того ж брахманізм уже зазнав свого краху, що підірвало довіру населення до ведичних ритуалів. Шанкара ж був одним з реформаторів духовного життя, що стояв на позиціях ортодоксального ведичного канону. Своє вчення він будує в руслі захисту містичної істини Упанішад. Саме тому адвайти в своїй основі має тотожність Атмана і Брахмана, розуміння якого і є ключем, що відімкне замок сансари і звільнить від страждань.

Вивчаючи веди Шанкара відшуковував їх моральне ядро, яке потім лягло в основу його вчення. Про самого Шанкару до нас дійшли неоднозначні судження: «Життя Шанкари справляє враження своїми протилежностями. Він – філософ і поет, учений і святий, містик і релігійний реформатор. Він має такі різноманітні таланти, що постає в різних образах, якщо ми намагаємося в пам'яті воскресити його особистість. Один бачить його в юності палким й наполегливим, безстрашним учасником дебатів. Інший вважає його політичним генієм, що прагне викликати в народі відчуття єдності. Для третього Шанкара є мирними філософом, який захоплений лише однією ціллю – розкрити протиріччя життя і мислення. Для четвертого Шанкара постає як містик, який проголошує, що всі ми більш величні, ніж підозрюємо» [100]. Але при усіх протиріччях варто відзначити, що Шанкара одних з геніїв філософії Індії.

Тепер варто звернутися до самої системи адвайти. Головні роботи цієї школи належать перу Шанкари. Власне, це його коментарі на Упанішади (Брихадараньяки-, Чхандох'ї-, Айтарей-, Тайттірії-, Кени-, Іши-,

Катхи-, Мундаки-, Шветашватари- й Прашна-упанишади), «Бхагаватгіту», «Брахма-сутри», «Мандук'я-каріку» Гаудапади. Гімни, написані ним, звернені до різних форм божества є свідченням його позиції. Серед його робіт варто відзначити трактат з дев'ятнадцяти глав - «Упадешасахасрі» («Тисяча настанов»), «Шарірака-міманса-сутра-бгаш'я» (Коментар на сутри про осмислення тих, хто втілений), «Сарва-сіддгонтасара-самграх» (Зібрання всіх існуючих теорій), «Брагмасутри-бгаш'ї», «Апарокша-анубхуті» (Незаочне пізнання) та ін.

Шанкара створив філософське вчення адвайти коментуючи Веди, і зокрема Упанішади, в ключі який вже до цього задав Бадараяна. Але неоднозначність «Брахма-сутр», неточності у визначення співвідношення Брахмана й Атмана, майї та авідьї стали основою для роботи мудреця. Шанкара наголошував на єдності Брахмана й Атмана, власне звідси й назва школи – адвайти (неподвійна чи недуюальна). Головний принцип – «Брахман реальний, світ нереальний, душа є теж, що й Брахман» [114, с. 133]. Тут наголошується на тотожності та єдності Я (самості) та Абсолюту. І цей Абсолют чи Брахман виступає єдиною істинною реальністю. Увесь світ, представлений множинністю є нічим іншим як ілюзією (майя), яка підтримується трансцендентальним незнанням (авідья). Єдиний шлях до звільнення – це усвідомлення головного принципу та отримання відьї.

Істинне знання є баченням єдності світу як прояву Абсолюту. Сам Шанкара пише: «Ні суб'єкта, ні об'єкта окремо, раз сказано: «Все – Атман». Якщо відома істина, не виникає відмінностей» [124]. Шанкара зачіпає як гносеологію, що є єдиним шляхом до звільнення, так і онтологію, на яку власне має бути спрямоване пізнання. Ілюзія множинності підкріплюється ілюзією окремоті кожного індивідуального Атмана. Це людське тіло з його потягами й афектами змушує індивіда вважати себе чимось окремим. Зв'язок з матеріальним закабальє душу, тому вона кружляє в сансарі від одного переродження до іншого.

«Я – не тіло, суміш елементів. Я – не сукупність почуттів. Деся

відмінність є» - ось чого осмислення це»[124] – так Шанкара говорить в своїй роботі «Апарокша-анубхуті». У перекладі це означає незаочне пізнання, саме тут наголошується, що має усвідомити, осмислити мудрець. Ідея відмінності душі й тіла не є оригінальною в адвайті. Адже вся ортодоксальна філософія Індії базується на спростуванні вчення даршан чарваки та локаяти (представники матеріалізму). Шанкара їх критиці присвятив свою роботу «Сарва-даршана-сиддханта-санграха». Він локаятиків називає неосвіченими мирянами, які вважають, що лише тіло є усвідомлюючий Атман.

Така позиція є принципово не прийнятою для ведичної філософії, адже вона нівелює карму і сансару, а тому десакралізує мокшу. Шанкара наголошує на тому, що це позиція індивіда, який не вийшов з-під влади ілюзії: «Від незнання все виникає, все розчиниться і [в тому числі] знання. Бажання – всього творець...» [124]. Це означає, що не можна приписувати предикати явного світу істинній реальності Брахмана. Більше того всі несправедливості, зло й страждання не є його творінням.

Тут ми виходимо ще на одну цікаву проблему, яку зокрема хоча й не явно, але зачіпає Шанкара. Бог, Ішвара, Абсолют – це все атрибути Брахмана. Але не варто цю метафізичну особу ототожнювати з численним пантеоном божеств. Брахман не є якимось божеством, а основа світобудови. Шанкара пропонує наступний портрет Бога: Бог є причиною, творець, вседержитель і руйнівник світу, всемогутня і всезнаюча істота [125].

Сутність Брахмана виражається такими його атрибутами як світомість, безкінечність, реальність, а природа його – всемогутність, творець, вседержитель і руйнівник світу. Останні набувають значення лише з врахуванням існування явленого світу. Тут можна провести аналогію з актором на сцені і поза нею – Бог сам по собі і з погляду на нього через призму нашого світу.

Хоча світ ілюзорний, він все таки створений Брахманом. Для опису

реальності як результату творчої гри Брахмана використовується термін ліла. Брахман не зможе не творити через свою природу. Але творити зло він також не може, через свою благість. Тому світ постає як місце гри Бога (ліли), але вона не є злою, людина лише через своє незнання бачить в світі наявність зла і страждань.

У роботі В.Шохіна проблема представлена у вигляді діалогу адвайтиста з антитеїстом. Останній задає компрометуючі запитання, а перший дає на них відповіді у світлі вчення даршани.

Спочатку варто навести аргументи критикуючої сторони, а відповіді адвайтиста власне і будуть варіантом вирішення проблеми теодицеї:

1. Чому Ішвара створив одних щасливими (богів), а інших нещасливими? Світ повний страждань, і Бог, який його створив, жорстокий;
2. Як сансара не може мати початку, звідки ж тоді взялася карма, що зтягує душі в існування серед страждань?
3. Діяльність душі не залежить від Бога, вона визначається психологією, афектами свідомості. Інакше Бог спонукає душу страждати;
4. Якщо Ішвара направляє душу, то чому тоді не всі душі отримують звільнення від сансари;
5. Як Бог співвідноситься з законом карми?

Це досить узагальнений список закидів з боку опонентів індуїзму. Але він є основою для розуміння суті виправдання Бога адвайтистами.

Точка зору Шанкари така: Брахман створив світ з добрими намірами. Світ створений з дхарми і адхарми. Але все, що створено Богом, є лише посіяним зерном, а не готовим плодом. Сансара немає початку. В протилежному випадку, звільнені душі могли б знову потрапити у світ. Нерівність і майя не є провиною Ішвари, за повторюваність народжень відповідає карма. Але оскільки Ішвара добрий, він направляє душі, закладає в них шлях до спасіння, а реалізація цього шляху залежить від кожного окремого індивіда. Людина діє самостійно, в цьому проявляється закон карми. Таким чином, відповідальність за все, що відбувається в світі

розподіляється між Богом і кармою. Вони взаємодоповнюють один одного і підтримують існуючий стан речей. Тому не можна звинувачувати Ішвару в існуванні страждань. Адже він лише закладає основи та підготовлює ґрунт для їх реалізації, але не відповідає за якість вже реалізованих можливостей.

Таким чином, можна прослідкувати зв'язок між Поняттями Ішвари та Брахмана. Брахман охоплює собою все, що є реальним, але при цьому завжди залишається незмінним. З ним нічого не відбувалося, тому творіння світу є ілюзорним, як всі нещастя та страждання в ньому. За словами Шанкари: «Брахман проявляє через немислиму силу одієї лише своєї реальної сутності непроявлені до цього, відмінні від його природи «імена й форми», що складають зерно світу. Вони підтримуються його внутрішньою стуністю, але невіддільні від неї ні як тотожні їй, ні як відмінні від неї; ці «імена й форми» побачені самим Брахманом» [124].

Реальність Брахмана трактується як абсолютна реальність свідомості, чистого погляду чи чистого суб'єкту. Ця реальність не може бути перерваною. Саме це положення є ключовим для ствердження єдності Атмана й Брахмана Шанкарою. Якщо розвинути цю думку, то Атман постає як сама основа свідомості, більше того в Атмана немає нічого крім чистої свідомості, він є сам своєї основою й не може бути зведений до чогось одиничного зі світу майї.

Шанкара, наголошуючи на єдності Атмана й Брахмана, коріння її шукає в Упанішадах. У «Бріхадараньяці-упанішаді» Брахман визначається як «не те, й не те» [117]. Засновник адвайти коментує це наступним чином: «Через зняття усіх відмінностей...тут говориться про те, що позбавлено будь-яких характеристик, чи то ім'я, форма, дія, якість» [125]. Брахман є основою світу, його творчим початком, але не є носієм будь-яких індивідуальних якостей. Чому ж тоді єдиний з Брахманом Атман вважає світ майї істинною реальністю?

Майя є похідною з Брахмана, але нічого в явному світі не є Брахман.

Всі відмінності, одиницності, неясності пов'язані з грою майї. Майя для Шанкари нерозривно пов'язана з авідьєю, що стає причиною хибного сприйняття світу.

Шанкара в «Атмабодхі» пише про шлях звільнення та природу Атмана. Через незнання Атман вважає, що гра майї – істинна реальність. І жодна дія, жоден порив не може вирвати Атман від пут хибного світу, крім знання: «Завдяки постійним тренуванням знання очищає дживу, спаплюжену незнанням; здійснивши це знання саме щезає як горіх катака, що очищає воду» [7, с. 158].

Авідья змушує Атман вважати себе обмеженим, а Брахман чимось окремим і недосяжним. Хибне знання змушує сансару постійно крутитися, а карму регулюватися все нові й нові реінкарнації. Але оскільки Атман і Брахман єдині, то вся ілюзорність явного світу може бути усунута, знята як вуаль через узріння реальності: «Вічний Атман у власному вигляді, все зримає ж – навпаки. Впевненість в тому – ось правильне розуміння реального»[124].

У своїй пропедевтичній роботі «Апарокша-анубхуті» Шанкара приділяє особливу увагу проясненню тотожності Атмана й Брахмана. Це важливо в контексті розтлумачення ним основ ведичної метафізики в філософії, що представлена школою адвайта-веданта. «Матеріал обох – єдиний: не зменшувана, тонка Суть, як глина в усіх горшках...»[124]. Подібні ж слова ми читаємо в іншій роботі, що належить перу Шанкари «Атмабодхі»: «Воістину увесь світ – Атман; немає нічого відмінного від Атмана; подібного до того як горшки та інше начиння суть глина, просвітлений бачить усе, як власного Атмана» [7, с. 162]. Наявна в обох наведених уривках аналогія з глиною як основним матеріалом для створення речей побуту лише сильніше підкреслює єдину сутність Атмана й Брахмана. Всі розрізнення стосуються лише конкретних виробів (окремих людей), але єдина їх основа й природа.

Що ж є Атман? Що заважає йому не приймати правила гри майї, не

керуватися авідьєю в пізнанні реальності?

Головною перепорою є те, що Атман хибно асоціює себе з тілом. В «Апарокша Анабхуті» Шанкара дає декілька дефініцій поняття Атман, що дозволяє виокремити його як щось особливе, відмінне від тіла. Тіло, яке складається з безлічі частин нав'язує людині думку, що Атман є однією з тілесних складових. Так як через тіло індивід пізнає множинність світу через посередництво відчуттів, то й Атман ніби то не єдиний і цілісний, а є ціла множина індивідуальних Атманів.

Таке розуміння Атмана, що дозволяє ототожнити його з тілом і закабальє людину на вічні переродження. Шанкара чітко розмежовує тіло й Атман, надаючи кожному власні характеристики. Атман є внутрішнім правителем, тіло ж лише зовнішня оболонка, що, власне, й є породженням майї. Саме через тіло Атман вірить в несправжню реальність, авідья керує пізнанням тілесним. Атман не має якостей, він як дзеркало, що відбирає від себе сутності не переймаючи їх характеристик. Єдина його здатність – це здатність до пізнання, його суть – розумність. Але як зазначається в «Атмабодхі»: «Коли дієві почуття, то нерозсудливим здається нібито Атман дієвий, як задається нібито біжить місяць чи плывуть хмари» [7, с. 159].

Таким чином, хибне ототожнення Атмана з тим, чим він не є, лежить в основі нашого емпіричного існування. Для кращого розуміння можна привести приклад: коли звичайну мотузку плутають зі змією. В цьому випадку мотузка є тим, що дано в емпіричному досвіді, а змія це вже проекція досвідного знання на еміричну реальність. Так і Атман проектує все, що було ним відображено на себе самого і хибно вважає ці проекції своїми характеристиками. Атман є тим, завдяки чому людина може побачити світ яким він є насправді: «Атман – і світло і світильник. Тіло ж темрявою зветься» [124]. Тому Атман дає можливість усвідомлення істинної суті.

Ми вже розглянули як співвідносяться Атман і тіло, прояснили чому

Атман хибно себе ототожнює з тілом, і дійшли до висновку, що Атман й Брахман є єдиними.

Але залишається цікавий нюанс. А саме як співвідноситься Атман і джива (душа). Чому Атман асоціює себе з індивідуальним тілом й індивідуальною душею? Шанкара розглядає цю проблему, зосереджуючись на тезах «Брахма-сутр», що спираються на Упанішади. В цих текстах стосунків ідентифікації до Абсолюту порівнюється з іскрами та вогнем: «Як іскри, що вилітають з вогню, з одного боку, не зовсім відмінні від вогню, тому що їх природа така ж, як і вогню, а з іншого боку, не тотожні йому, оскільки інакше вони б були невідмінні як від вогню, так і одна від одної, так й індивідуальні душі не є цілком відмінним від первинної реальності, тому що в протилежному випадку це означало б, що за своєю природою позбавлені інтелекту, і в той же час не тотожні з нею, бо в цьому випадку вони б не відрізнялися одна від одної» [100, с. 305]. Таким чином, індивідуальні дживи одночасно відмінні і невідмінні від Брахмана.

Ця теза звучить досить парадоксально. Тому варто прояснити, яким же чином джива може бути самотійною та єдиною з Брахманом, а тому й з Атманом. Індивідуальна душа відмінна від Брахмана тим, що вона обмежена тілом, почуттями й афектами. Але вона може наблизитися до Абсолюту через пізнання і споглядання. Позиція Шанкари наступна: «Якби індивідуальна душа була відмінна від вищого Я, пізнання його не мало б в собі пізнання індивідуальної душі, і, таким чином, зроблене в одній з Упанішад твердження, що шляхом пізнання єдиної реальності ми пізнаємо й все інше, було б хибним» [100, с. 306].

Тому не можна чітко розрізнити і поставити окремо дживу, а окремо Брахман-Атман. Шанкара допускає їх метафізичну тотожність. Але її слід розуміти не як всецільне, повне злиття. А лише як потенційну його реалізацію. Адже звільнення не можливе до тих пір, доки джива хоча б найменшим чином взаємопов'язана з емпіричним світом, тілесністю. Лише

джива, яка пізнала чисту реальність може бути єдиною з Атманом. Але ця можливість злиття коріниться в початковій спорідненості індивідуальної душі з Абсолютом. Адже, як зазначає Шанкара в своїх коментарях до «Тайттірії-упанішади»: «Неможливо, щоб хто-небудь досягнув коли-небудь тотожності з іншим, абсолютно відмінним від нього».

Отже, джива – це індивідуальна душа, яка не є субтанційно відмінною від Атмана, але через свою прив'язаність до тіла не є тотожна Атману. Розуміння дживи й Атмана можна пояснити через аналогію з водою. Припустимо, що Атман є увесь водний простір чи величезний океан. Вся ця вода чиста, є лише відзеркалення на поверхні. Тоді дживу можна порівняти з водою, що набрана в пляшку. Це і є вода океану-Атмана, але вона пов'язана з матеріальною формою. Але якщо оболонка зіпсується, то вода з пляшки порапляє в океан і знову зливається з ним. Їх не можна уже відокремити і розрізнити.

Таким чином, Шанкара надає дживі статус самостійної лише у зв'язку її перебуванням в ізоляції світу майї. Але як тільки ілюзія спадає, то Атман і джива знову усвідомлюють свою єдність. Тепер варто перейти до наступного кроку, без якого не можливо зрозуміти суть концепції адвайти – понять майя та авідья. Саме через них Атман не усвідомлює своєї тотожності з Брахманом. Тому майя і авідья є ключовими для вчення Шанкари, адже на них базується онтологічний та гносеологічний його фундамент.

Космологія Шанкари базується на концепції майї, яку він бере з Упанішад. Якщо розглянути майю з точки зору онтології, то це творча сила Брахмана, завдяки якій пояснюється різноманіття та багатовидовість явного світу. А з гносеологічної точки зору – це наше незнання стосовно відмінності між реальністю й видимістю. Саме через майю людина має схильність розглядати ілюзорний світ як реальний, і навпаки.

Оскільки майя є лише ілюзією, то світ створений нею не є ні реальним (Брахман), ні нереальним (небуття). Він не є істинною

реальністю так як не є Брахманом, а всі емпіричні явища можуть бути усунені при отриманні істинного знання. Але його не можна вважати абсолютно нереальним, там як він певним чином даний нам. Таким чином, Шанкара пояснює особливу позицію майї в нашому сприйнятті світу. Хоча Брахман через посередництво своєї творчої сили й створює світ видимостей, явний світ, але сам Брахман залишається незмінним, ця ілюзія його не зачіпає. Для пояснення цього Шанкара наводить аналогію з фокусником і його трюками. Коли фокусник надає одній речі облік іншої, глядачі вірять в це, вони обмануті. Але сам фокусник не створює багатоманіття, а лише грає з реальністю. Тому різні «імена й форми», про які вже згадувалося, коли ми розглядали поняття майї, це лише ілюзія.

Лише людина через свою обмеженість може бути обманута майєю. Але не Брахман. Майя приховує істинну природу Брахмана, видає його за щось інше. А індивід це наївно приймає. В своїх коментарях до «Бхагаватгіти» Шанкара стверджує, що майя – це непереборна для звичайної людини і неминуча для всього явного світу ілюзія, яка показує буття як змінне і проявлене у багатоманітті. лише за умови отримання знання, усувається дія ілюзії.

Особливість адвайти порівняно з іншими школами полягає в тому, що послідовники Шанкари, як і сам засновник, ототожнюють майю з авідьєю.

Авідья – це хибне знання, що призводить до неправильного розуміння Брахмана. «Це тенденція людського розуму бачити множинність в тому, що реально є єдністю»[100, с. 297]. Шанкара розуміє під авідьєю не якесь індивідуальне явище («твоя чи моя»), а загальну тенденцію свідомості до тлумачення явного світу як реальності.

Майя і авідья приписують факти емпіричного досвіду характеристикам Брахмана. Завдяки ним ми отримуємо просторово-часовий світ з причинно-наслідковими зв'язками.

Появу майї і авідьї можна пояснити через відхилення Атмана від

правильного курсу розуміння реальності. В якийсь момент він підкорюється авідьї, і починає мислити Брахмана як щось відмінне і таке, що входить в цей емпіричний світ, підкоряючись його «об'єктивним» законам.

Але, як би це парадоксально не звучало, авідья є засобом досягнення відьї, як через пізнання емпіричного світу ми доходимо до ідеї Брахмана (вищої сили, що не залежить від феноменального світу і перевершує його). Цікаво, що майя і авідья настільки переплітаються в концепції Шанкари, що не можливо точно сказати, де справа рук однієї, а де іншої. Можна зробити припущення, що коли ми говоримо про об'єктивний бік цієї проблеми, то розглядаємо майю, а суб'єктивний – авідью. Але оскільки для адвайти Брахман і Атман єдині, то майя і авідья також єдині. Авідью можна визначити через суб'єктивність в тому ракурсі, що зникнення авідьї пов'язано з пізнанням окремого індивіда. А майя об'єктивна, тому що є вічною як і сам Брахман. Ця творча сила постійно грає в ілюзорну реальність, яка завдяки авідьї сприймається як істинна. Таким чином, Шанкара показує, що головна проблема, яка стоїть на заваді звільнення – це неправильне розуміння істинної реальності.

Отже, школа адвайти була заснована Шанкарою. Головною відмінністю вчення цієї даршани є основоположна теза про те, що Брахман і Атман єдині, і це істинна реальність. Будь-які намагання визначити Брахман, виявити його якості та характеристики є марними. Багатоманіття і множинність, які Шанкара називає «іменами та формами», є наслідком дії творчої сили Брахмана майї та авідьї. Звільнення від них – мокша, можливе лише у випадку усвідомлення тотожності ідентично Я та Брахмана. Майя викликає в індивіда помилкове враження, що він є чимось одиничним, а світ повний неповторних речей. І завдяки авідьї ця ідея підтримується в людському розумі. Тому єдиним шляхом до звільнення є почати мислити правильно.

Вчення Шанкари були одним з найвпливовіших в індійському

філософському дискурсі. Він став однією з рятівних постатей для ортодоксального напрямку в філософуванні. Його полеміка з буддистами, локаятиками стала новим кроком в розвитку вчення не лише веданти, але й астики загалом.

Рамануджа відомий як засновник однієї з течій веданти – вішиштадвайти чи «частково не подвоєної веданти». Роки життя Рамануджи припадають на XI-XII ст., точного датування немає, але в одній зі своїх робіт Радхакрішнан роком народження Рамануджи називає 1027 р.

Він був учнем Ядавапракаши (наслідувача «абхеда-бхеда-вади» Бгаскари). Біографія цього індійського мислителя також повна легенд та переказів. Наприклад, є розповідь про те як Рамануджа хотів написати коментар на «Брахма-сутри» і для цього звернувся до священнослужителя храму, щоб той пояснив йому божественні замисли стосовно його майбутнього. І відповіддю на його прохання був вірш: «Я є верховна істина, мій облік багатоманітний. Самозречення – незмінна умова спасіння, особистісні дії неважливі, звільнення прийде в кінці...»[100, с. 337]. Після цього Рамануджа присвятив своє життя вивченню учення веданти. В нього було безліч учнів та послідовників, він об'їздив усю Південну Індію і відновив безліч вішнуїтських храмів.

Рамануджа своє вчення виклав у своїх роботах, найвагоміші з них це «Шрібхаш'я» («Коментар на честь богині Шрі» – це його коментарі до «Брахма-сутр»), «Ведантадіпа» («Світильник веданти – коментар до «Бхагаватгіти»), «Ведантасара» («Квінтесенція веданти»), «Ведартгасанхрагі» («Зібрання ведійських предметів»).

Вчення Рамануджи увійшло в історію індійської філософії під іменем вішиштадвайта веданта. Є. О. Торчинов називає цей варіант веданти теїстичним і персоналістським, а С. Чаттерджи і Д. Датта – обмеженим монізмом.

Загальні положення вчення вішиштадвайти наступні: Брахман є Бог (який в Рамануджи асоціюється з Вішну), що є творцем та керівником

світу. Істинне Я чи Атман співвідноситься з Брахманом як частина й ціле, а всесвіт і Бог співвідносяться як тіло й душа. Майя уже виступає не як повна ілюзія, а як творча сила Бога. Реалізація мокші можлива лише за умови переживання тотожності Атмана й Брахмана через бхакті. Але це не злиття в цілісність, а приєднання особистісного Я до Брахмана, відданість і любов до нього.

Уже на початковому етапі аналізу вчення Рамануджи ми помічаємо відмінності та, навіть, суперечності варіантом адвайти. Саме критика концепції Шанкари лягла в основу побудови власного варіанту розуміння веданти Рамануджею. Рамануджа в багатьох свої творих називає Шанкару «латентним буддистом» через те, що останній є прихильником концепції моністичності та безособистісності Абсолюта. Для Рамануджи не існує тотожності Атмана й Брахмана, тому відмінність суб'єкта й об'єкта зберігається у всіх відношеннях. У своїх коментарях до «Брахма-сутр» він зазначає: «На основі правила про те, що ми завжди повинні надавати перевагу прямому сенсу слова перед непрямим, ми приймаємо родовий відмінок «Брахмана» як вказівку на об'єкт»[186].

Термін об'єкт потрібно розуміти не лише в лінгвістичному значенні, але й онтологічному. Так як саме існування Брахмана вказує на можливість існування і явного світу, як творіння першого.

Для своєї онтології Рамануджа розробив класифікацію рівнів буття. Перший рівень – це рівень фундаментального, профанного. Це власне і є феноменальний, емпіричний світ. Але на відміну від Шанкари, Рамануджа хоча й визнає його ефемерним, але не ілюзорним. Це означає, що знання отримане від наших органів чуттів хоча й не хибне, але має миттєву актуальність, через постійні зміни в світі.

Другий рівень – знання, що міститься в сакральних текстах (шруті). Але й тут ми бачимо критику концепції адвайти. Так як для вішиштадвайти немає принципової різниці між теоретичним знанням і його практичним втіленням. Тому саме вивчення написаного уже є

запорукою його якісного перевтілення у виконане. Тобто шруті настільки тісно входить в життя індивіда, що явища й речі світу викликають ніби пригадування сакральних смислів: «Зосереджене міркування має форму неперервної, наче потік олії, послідовності актів пригадування»[101, с. 219].

Такий спосіб «пригадування» зводить усі отримані сенси до одного єдиного сенсу сакрального шруті. Але тут виникає інша проблема, а саме як усунути релятивізм в розумінні Вед. Рамануджа вирішує цю проблему через критику Брахмана зразка адвайти та конструкту Божественної особистості (в нього такою особистістю виступає Вішну). Бог говорить з людиною як з учнем і дає настанови щодо правильного розуміння Писання.

У коментарях до «Веданта-сутр» Рамануджа пише: «Слово «Брахман» означає найвищу особистість (пурушоттама), яка суть вільна від всіх недосконалостей і має незліченну множину якостей неперевершеної пишноти» [186].

Відповідно до концепції Рамануджи саме Бог чи Брахман є одночасно й основою суб'єктно-об'єктної дихотомії та можливості смислоутворення, й центром усіх смислів, гарантом існування єдиної істини. Саме тому практика бхакті спрямована на досягнення розуміння сакральної істини через безмежну любов до Абсолюта.

У цьому контексті постає інша проблема. Яким чином Брахман, що є взірцем благородності і володарем найвищих якостей допускає існування в світі явному зла і страждань.

У концепції Рамануджи як і у Шанкари фігурує термін ліла. На відміну від поглядів адвайтисвів, вона пов'язана з творчою діяльністю Бога не як повна ілюзія, а лише часткова. Не увесь світ є ілюзорним. Є реально існуючі об'єкти, які складають тіло Бога. Але Бог (Брахман) не піддається їх впливам, їх мінливості, їх непостійності. Він вільний, він є вічна свідомість, безкінечно розумний.

Звільнення ведантистами цього напрямку вже не пов'язується з безпосереднім злиттям Атмана і Брахмана. Воно реалізується через любов до Бога (бхакті) та відданість йому.

Припускаючи реалість існування деяких матеріальних об'єктів, Рамануджа пов'язує з ними і роботу закону карми. Карма не зачіпає Бога, а лише його тілесну складову. Тому страждання і зло пов'язані не з самою душею чи Брахманом, а з тією складовою світу, яка є результатом матеріального існування.

Таким чином, Абсолют-Брахман залишається доброчесним, так як по-суті зло існує лише на рівні емпіричному, рівні відчуттів та ефектів. Якщо вішиштадвайта не визнає тотожності Атмана й Брахмана, а майю – абсолютною ілюзією, то яким же чином існує світ? Рамануджа спирається на тексти Упанішад, буквально їх розуміючи. Світ постає як створений всемогутнім богом з самого себе. Цей Бог чи Брахман охоплює несвідому матерію Пракриті, так і одиничні душі. Брахман створив безліч об'єктів у відповідності до діянь джив у світі.

Створений світ має ту ж міру реальності, що й Брахман. А множинність у світі – це не протиріччя вченню Упанішад, так як усе багатоманіття, як вже зазначалося, зводиться до буття Абсолюта.

Ще одним цікавим нюансом є тлумачення цієї школою понять майя та авідья. Майя – це творча сила Бога, за допомогою якої він конструює світ. Але це творіння не є ілюзією, так як світ володіє власним ступенем реальності. Для підтвердження своєї думки він розвінчує наведений Шанкарою приклад з мотузком і змією. Обидва предмети складаються з першоелементів, тому по-суті ми не хибно прийняли мотузку за змію, а лише певним чином сприйняли комбінацію цих першоелементів. Тому мотузка має щось спільне зі змією, і навпаки. Поняття авідья в такому контексті взагалі втрачає свою актуальність, так як Брахман виступає наставником, а шруті помічником в освоєнні цього світу в усіх його проявах.

Саме тому всі сприйняти об'єкти реальні, тому що маються єдину матеріальну основу, створену Брахманом. Тому всі ілюзії можуть бути розвінчані.

Отже, Рамануджа будує своє вчення на основі критики адвайти-веданти. Він висловив думку про хибність розуміння майї як хибної реальності, що є предметом пізнання індивіда в емпіричному світі.

Атман тотожний Брахману лише частково (звідси власне й походить назва школи). Тотожність проявляється в тому, що Атман є вічним і не має початку, а відмінність – у не всемогутності Атмана та його обмеженості. Брахман через свою творчу природу конструює світ із самого себе (еманація), і цей світ має реальними як індивідуальні вічні атмани так і об'єкти, що є наслідком оформлення Пракриті.

Відповідно мокша – це не усвідомлення тотожності з Брахманом, а розчинення в ньому. Для досягнення цієї сакральної мети потрібно виконувати приписи релігійної ритуальності та практикувати бхакті.

Найвідомішим мислителем серед ведантистів, що творив після Рамануджи був Мадхва. В своєму вченні він поєднав декілька різних традицій. Мислитель, послідовник традиції вішнуїзму і поборник імперсональної філософії Шанкари. Концепція Мадхви побудована на принципі «двайта» чи «шудхадвайта» - чистий дуалізм. Це відповідь на адвайти.

Відповідно до цього вчення Веди є вмістилищем знання про все. В тому числі про найголовніше – джерело світобудови. Таким джерелом виступає Вішну. Вішну і Брахман тотожні. Відповідно, всі аватари божества (як то Рама чи Крішна) шановані і священні. Доля кожного атмана залежить від верховного божества. В своєму вченні Мадхва вибудовує ієрархію душ. Джива співвідноситься з Вішну як людина зі своїм відображенням.

Тут ми вбачаємо розбіжність з вішиштадвайтою Рамануджи. Останній наголошував на тому, що Ішвара не може існувати незалежно від

джив, як і блакитний лотос без блакитності як такої. У вченні ж Мадхви Абсолют є незалежним від душ і матерії. Це можна пояснити через аналогію незалежності людини від власної тіні. Навпаки, будь-яке існування тіні неможливе без людини, від якої ця тінь.

Серед душ є душі особливого гатунку, а саме «нітьямсаріни». Вони приречені на вічне блукання по колесу сансари. Душі ж, які звільнилися, не зливаються з Брахманом в тотожності. Вони не втрачають усвідомлення своєї індивідуальності.

В своєму вченні Мадхва говорить про три сутності: Верховне божество – Вішну, дживу, матеріальний світ. Бог відмінний від матерії, а дживи відмінні і від Ішвари, і від явного світу. Хоча душі є віщою духовною енергією. Кожна особистість сама відповідальна за свою карму. І лише бхакті – єдиний можливий шлях для звільнення.

Взагалі, Мадхва переглядає ведичне розуміння Атмана. Він зрівнює його з дживою. Остання і народжується і не народжується. Адже кожен оберт сансари – це нова реінкарнація душі. Але, оскільки це коло не має початку. То і немає первинного «з'явлення» душі. Філософ, будуючи власну концепцію, опирається на санкх'ю та вайшешика. Особливо близькість до першої помітна в його розумінні вічної природи душі. Душа після смерті не втрачає свідомості про минулі життя. Таким чином, двайта-веданта інтерпретує світ (лока), Брахман і дживи наступним чином. Брахман – це Вішну. Джива і Атман – це душа. Джада – не одухотворений світ. Світ і джива залежні від Брахмана, але він абсолютний і самодостатній. Найвищою формою стосунку дживи і Ішвари виступає бхакті.

Відповідно до всієї традиції веданти, починаючи ще від самого Бадараяни, Брахман виступає сутністю, яку не можна вербально описати і виразити засобами нашого світу. Ця ідея також є наскрізною для двайти. Вішну і дживи – вічні, хоча онтологічно різні. Брахман – управитель світу, але не його деміург. Тому він не несе відповідальності за все зло і

страждання у світі. Адже вони є результатом карми кожної окремої дживи. Є дживи, які обумовлені вічно перероджуватися, а є ті, що мають змогу досягнути мокші. Але навіть звільнені душі ніколи не досягнуть блаженного світла Брахмана у всій його могутності і святості.

Мадхва беззаперечно зробив немалий внесок в розвиток індійської філософії. Він є першим, хто виклав вчення в дусі вішнуїзму як цілісну систему, в якій кожне божество займає своє місце. Можна сказати, що двайта-веданта Мадхви – це теїстичне вчення, що стало новим кроком в розвитку не лише однієї даршани, але всього комплексу філософських вчень на теренах Індії.

2.2 Інтелектуальний дискурс новітнього періоду в розвитку філософії Індії

Філософсько-релігійна традиція Індії має довгу історію і своє коріння знаходить ще в стародавності. І навіть на сучасному етапі дослідження в наукових колах часто поняття «філософія Індії» прирівнюють до «філософія стародавньої Індії». На нашу думку, така позиція не є адекватною наявному стану справ. Хоча після розквіту даршан поступово настав період спаду філософської активності. Це пов'язано, серед іншого, з процесами роздроблення та поділу в середині шкіл. Але в XIX ст. розпочався процес становлення нової філософії, що називається неоведантизмом. Така назва пов'язана з тим, що мислителі цього періоду звернулися до традиції однієї з ортодоксальних даршан – веданти.

Неоведантизм як і вся філософська думка Індії характеризується синкретизмом релігії, міфології за зацікавленням матеріальною природою речей у світі. Тому не дивно, що наука, в класичному розумінні цього поняття, не виникла на теренах Індії. Наука потребує зосередження на світі емпірично даному. А для індійської думки першочерговим є розуміння становища людини з урахуванням як моральних, так і раціональних

критеріїв. Філософи нової генерації як і їх попередники черпають знання з священних текстів, але інтерпретують їх з урахуванням нових тенденцій та змін, що відбувалися в Індії в XIX ст. під впливом європейців (зокрема британців).

Варто зазначити, що XIX ст. стало переломним для традиційного індійського укладу. Саме тому в цей час починається культурне відродження та активізується філософська діяльність на ниві як академічної філософії, так і на фоні соціально-політичної діяльності. Це період характеризується остаточним встановленням британського панування в межах етнографічних та політичних кордонів Індії. Остання була офіційно проголошена складовою Британської імперії. В Індії розгорталася широка кампанія, що включала в себе індустріалізацію і технологізацію. Реформи торкнулися й ниви освіти. Тут починають відкриватися університети (Мумбаї, Мадрас, Калькутта). Освіта британського зразку стала впливовим фактором розвитку філософської думки в Індії цього періоду.

На ниві академічної філософії відбулося зіткнення Західного типу філософування та спадщини Сходу. Однією з провідних тем стала спроба переінтерпретації вчення Упанішад в світлі західного мислення. Саме тому виникла потреба в розробці методології. Цим займалися провідні індійські філософи на кшталт С. Радхакрішнана.

Все нове, що було привнесено в індійську філософію від західноєвропейських тенденцій потребує окремого аналізу. Для розуміння нюансів та особливостей звернемося до розгляду останніх.

Варто відзначити, що ці впливи не були односторонніми. Самі європейці активно досліджували спадщину індійських мудреців древності. Свідченням цього стала серія есе з індійської філософії написані Т.Г. Колбруком. Вона видавалася з 1824р. до 1832р. Королівським азійським товариством Великобританії та Ірландії. Подальша робота дослідників-індологів була здебільшого спрямована на переклад та тлумачення

сакральних текстів європейськими мовами. Розвідки актуалізувалися і в самій Індії, здебільшого під егідою вже згадуваного товариства. Так в 1847 в Бегналі започатковується серія Бібліотека Індіка («Bibliotheca Indica»). «Треба зауважити, що ХІХ ст. бачило розквіт орієнталіської вченості» [151, с.2].

М. Мюллер, Г.Т. Колбрук, М. фон Бетлінгк, У. Джонс, А.В. Шлегель та ін. були піонерами-дослідниками в сфері філософії та релігії Індії.

Філософський доробок європейців проник в індійські розуми через посередництво світської освіти (університети, коледжі тощо), що стала альтернативою традиційній брахманській освіті релігійного ґатунку. «Це моє тверде переконання, що наші освітні плани підуть вгору, не буде жодного ідолопоклонства серед респектабельних класів Бенгалії через 30 років; і це буде зроблено без зусиль навернення у свою віру, без найменших перешкод з боку релігійної свободи, лише завдяки матеріальній діяльності пізнання та рефлексії» [160, с.24].

Дверима в світ європейської науки та філософії для студентів стали навчальні заклади. Вчителі з Англії та Шотландії серед всього іншого привезли вчення Г.Гегеля та І.Канта. Так англо-гегельянство було однією з найпоширеніших філософських тенденцій в індійських університетах того періоду.

Варто дещо зупинитися на особливостях англійського гегельянства. Адже хоча представники цього напрямку є прихильниками абсолютного ідеалізму, все ж проблематика, яка ними актуалізується, не зводиться до простої інтерпретації тих чи інших положень філософії Г. Гегеля. Вони, скоріше, прагнули дати критичний аналіз доробку Г. Гегеля. Це, серед іншого, зумовлено впливом критичного принципу філософії Канта. Свідченням того, що І. Кант був особливо популярним серед британської аудиторії є переклад англійською «Критики чистого розуму», що був зроблений Дж. Х. Стерлінгом 1881 року.

Е. Керд пропонує новий погляд на філософську систему Г.Гегеля, що

склався під впливом кантівської філософії: «Нездатність гегельянства дати цілісне міцне вдоволення релігійного почуття, з одного боку, й потреби практичної волі з іншого, краще за усі розмисли показує справжні межі цієї філософії і відкидає її претензії на цілковиту істинність, повне і остаточне одкровення абсолютного духу. В такому статусі її вже ніхто не визнає у наш час. Як всеохоплююча система, гегельянство зараз більше не існує, але залишилось і залишиться назавжди те позитивне, що було внесено цією філософією в загальну свідомість: ідея універсального процесу й розвитку як загального принципу все проникаючого зв'язку одиничних явищ» [68].

Дж. Х. Стерлінг та Ф.Г. Бредлі в дещо м'якшій формі переглядають і критикують Г.Гегеля. Особливо їх цікавить його діалектика розвитку. Хоча вони стверджують, що вона не може бути застосовною до Абсолюту. Так як його не можна оцінювати за аналогією з явищами емпіричного світу. Г.Гегеля варто поціновувати за те, що він розглядав пізнання як процес, що має безпосередній зв'язок з дійсністю. Тому гносеологія необхідно містить діалектику як метод.

Для англійського гегельянства шляхом розвитку філософії було зближення її з вимогами науки та особливостей нової епохи. Але крім орієнтації на нове, залишилося зацікавлення вже здобутим, особливо в сфері релігійного та сакрального. Це виявилось в зверненні до священних текстів, в тому числі східних релігій.

М.Мюллер приїхавши в Оксфорд так оцінив пануючу там філософську атмосферу: «Я був у німецьких університетах і історичні дослідження християнства були мені добре відомі, як і історія Риму. Професор, якого я вважаю авторитетним, без вагань йому довіряю, як Лотце і Вайсе в Лейпцигу, Шеллінгу і Мішель в Берліні...переконав мене, що Старий і Новий Завіти були історичними книгами, і трактуються згідно критичних принципів як і інші стародавні книги, особливо священні тексти Сходу, про які так мало тоді було відомо...А переконання, що ці книги

були в усній формі передані божеством чи те, що в них здавалося чудесним було прийнято за історичну реальність просто тому, що було записано в цих книгах, - це позиція від якої я давно відійшов» [157, с.164-165].

Філософська атмосфера Англії XIX ст. була різноспрямованою та відкритою до нового. Новий погляд на ідеї Г.Гегеля відкривав широкі горизонти для розуміння мінливого світу. Г. Гегель був представлений новою мовою, що містила теологію і натуралізм водночас, англо-гегельянство стало прикладом такого поєднання. Саме в такому вигляді ідеї німецького філософа потрапляють в Індію. Зокрема, онтологія Ф. Г. Бредлі, що зосередив особливу увагу на розрізненні видимого та реального. Його ідеї були активно підтримані, бо виявилися резонансними одній з найпотужніших даршан – веданті. А з вченням цієї школи пов'язують «відродження» Індії XIX- п. XX ст.

Гегельянство такого гатунку було привезено в Індію. Але індійські мислителі по-своєму перетракували класичну систему, наблизили її до власного бачення світу. Воно було досить популярним на теренах Індії. Хоча сам Г.Гегель не виразив особливого захоплення філософською спадщиною індусів, а скоріше зневагу. Все ж східні мислителі, як, наприклад, С.Радхакрішнан, відводять йому чільне місце серед усіх західноєвропейських мислителів.

Отже, відродження індійської філософії відбувалося під впливом вже зазначених трендів із Заходу, але не варто упускати і його внутрішні умови та особливості. Розглянемо філософські настрої, що панували в самій Індії. Адже наукові студії, що здійснювалися в індійських університетах поєднували в собі новаторство й традицію.

Філософсько-релігійна спадщина завжди залишалася центральною і ключовою для мислителів-індусів. Але варто не випускати із зору і вестернізацію: «Це правда, що під впливом Заходу розпочалося те, що названо «Індійський реформаційних рух» й «доба відродження»[179].

Реформатори почали відходити від пуранічної екзегетичної традиції (коментування Ведичних текстів) і створили власні вчення. Хоча деякі школи продовжували інтерпретацію священних текстів, здебільшого ці розвідки були спрямовані на витлумачення санскритських термінів та переклади текстів іншими мовами.

Для розуміння способу філософування в Індії варто тримати в полі зору те, що вона сприймала лише ті віяння із заходу, що відповідали її світоглядним установкам. Неоведантистам, особливо прихильникам адвайтизму Шанкари, ідеї класичного британського емпіризму й сенсуалізму (Д. Берклі, Дж. Локк), скептицизму (Д. Г'юм) були далекими. Не стали полярними та впливовими й емпіріокритицизм Е. Маха та Р. Авенаріуса, прагматизм В. Джеймса та Д. Дьюї [76, с.44]. Все ж не можна однозначно стверджувати, що для мислителів цього періоду характерна лише релігійно заангажована філософія. Наука визнавалася джерелом знання, а емпіричний досвід – способом пізнання світу.

Хоча деякі індійські мислителі звернулися до науки як джерела знання. Але ці звернення виявилися чимось на зразок філософського натуралізму Дев Атми. Погляди англійських популяризаторів науки Т. Гекслі чи Д. Тіндала не вкладалися в світоглядну схему індійських мислителів. Для них Бог залишається субстанцією світобудови, що всеохоплююча і всюдисуща. В той час як Д. Тіндаль виключає Бога з царства природи.

Та своє місце в індійських розумах віднайшли погляди об'єктивних ідеалістів. Вже згадувалося про значущість гегельянства для філософії Індії XIX ст. Крім робіт самого Г. Гегеля об'єктивний ідеалізм був популярним в працях Ф. Г. Бредля, Б. Бозанкета, Д. Мактаггарта. Головна думка, що завдання філософії полягає в пізнанні сутності Абсолюту, що є первинним і реальним, виявилася близькою до майявади адвайти.

Та індійський «філософський ренесанс» не обмежився лише новочасними європейськими ідеями. В праці «Великі європейці», що була

видана І. Ч. Від'ясагаром мова йде про Дж. Бруно, Н. Коперника, Г. Галілея. В цілому Індія стала на шлях просвітництва. Можливо тому один з провідних мислителів-неоведантистів Р.М. Рой апелює до Ф.Бекона і закликає до боротьби зі сліпим догматизмом.

Для того, щоб проілюструвати яким чином розвивалася філософія в Індії в ХІХ ст. ми звернемося до трьох ключових постатей цього періоду: Рам Мохан Рой, Даянанда Сарасваті, Свами Вівекананда. Саме ці філософи склали покоління, що абсорбувало західні ідеї та адаптувало їх до індійської традиції.

Мислителі працювали в період активного втручання Британії в економічне, політичне та соціальне життя Індії. Це безсумнівно вплинуло на їх погляди. Звичайно Індія завойовувалася й іншими країнами, але Англія кардинально вплинула на основи Індійського устрою процесами реформації сільської общини та індустріалізації. Протести проти нової влади базувалися на релігії, тому для тогочасних філософів та ідеологів першочерговою була задача трансформації індуїзму і пристосування його до нових історичних умов.

Рам Мохан Рой (1772-18330 – освічена людина з широким колом знань. Він, як виходець з варни брахманів, отримав чудову освіту, багато подорожував. Побувавши в Тибеті та певний час працював в Ост-Індійській компанії він зміг ознайомитися з основами різних релігій, як то буддизм, християнство, іслам. Крім того, відкривши для себе філософів-просвітників Р. М. Рой проникся ідеалами раціональності та критицизму. Він вбачав головним недоліком індуїзму занадту заангажованість догматами та ритуалістикою. Особливо активно він критикував обряд саті (самоспалення вдів). Свою критику він базує на відторгненні вчення про переселення душ. На його думку, першопочатково ведична релігія не мала в собі нічого подібного і лише пізніше жреці зі своїх меркантильних позицій додали подібні неприпустимі ритуали. Для Р.М. Роя головним є пошук суті релігії, він прагне виділити спільне зерно у всіх релігій. І цим

зерном стає єдиний Бог (Ішвара). Політеїзм індуїзму лише зовнішній, всередині це моноцентрична релігія. Поширюючи свої погляди він у 1823 р. засновує общину «Брахмо самадж».

Отже, Р. М. Рой як філософ у своєму вченні поєднав ідеал ratio (під впливом європейського Просвітництва) та релігійний фундамент, який знаходить в глибині вікової ведичної традиції, очищений від зовнішніх нашарувань: «Найважливішою і найбільш очевидною характеристикою релігійного реформаторства Роя... є свідомість його спрямованість на перетворення соціальних відносин. Думка про те, що певні устрої пануючої релігії не лише не відповідають першопочатковому вченню Вед, але й «шкідливі для життя суспільства» червоною ниткою проходить через його телеологічні роботи...»[70, с. 22].

Не всі індійські мислителі глибоко прониклись західними ідеями. Даянанда Сарасваті (1824-1883) причиною кризи в Індії вважав забуття витоків. Західна пропаганда позбавляє відчуття власного і близького. Саме «Веди» є носіями істинного, і його не треба шукати у вченнях іноземних філософів чи чужих релігіях. Адже всі священні тексти містять лише малі частинки істин ведичних, все інше в них – це домисли і вигадки. Більше того, всі інтелектуальні надбання європейців, на думку Даянанди, вже були відомі рishі.

Мислитель разом зі своїми однодумцями засновує «Ар'я самадж». Ціль общини – боротьба з вестернізацією. В своїх ідейних роботах Даянанда обґрунтовує необхідність точного виконання всіх індуських релігійних обрядів та приписів. Саме це стане засобом, що допоможе зберегти Індії культурну єдність та самобутність. Він критикує Р.М.Роя за надмірний інтелектуалізм, що незрозумілий звичайній людині. Але, варто зауважити, що попри всі розбіжності спільною рисою обох учень є монотеїстична направленість Вед. Даянанда підкреслює, що всі деви присутні епітети єдиного Бога. Попри таке глибоке занурення в традицію Даянанда не є сліпо заангажований нею. Він в дусі нового часу вносить

нотки раціональності. Наприклад, варно-кастова система, з його точки зору, сформувалася як наслідок відбору в процесі навчання відповідно до здібностей та навичок.

І третій філософ, що став чи не найвпливовішим серед неоведантистів – Свами Вівекананда (1863-1902). Справжнє ім'я – Нарендранатх Датта. Він був учнем Рамакрішні і ім'я вчителя стало назвою заснованою Вівеканандою общини («Місія Рамакрішні»).

Перед тим як перейти безпосередньо до розгляду вчення самого Вівекананди слід декілька слів сказати про його вчителя – фігуру, що відіграла важливу роль не лише для філософського дискурсу в Індії, але й була досить популярна на заході.

Рамакрішна – був проповідником, що не отримав вищої освіти європейського зразка. Мирське ім'я – Гададхар Чаттопадх'яй. Він був вихідцем із сім'ї жреців, тому був знайомий з священними текстами індуїзму та вченнями індійських гуру. Історія життя мислителя оповита легендами. А про його вчення відомо лише з притч. Але ми можемо провести історико-філософську реконструкцію, задля того, щоб висвітлити основні мотиви філософування Рамакрішні. Велику роль у формуванні його поглядів зіграла зустріч з «духовними вчителями». Бхайраві-брахмані – жінкою-саньясіном, та «голим чоловіком» або аскетом Тотапурі. Багато часу він присвятив аскезі та освоєнню різноманітних практик в традиціях вішнуїзму, тантризму, адвайтизму. Перебуваючи переважно знаходячись в стані самадхи, він викликав в оточуючих неоднозначне ставлення. Спочатку його вважали божевільним, а потім святим, аватаром Вішну.

Та не лише практики в межах індуїзму цікавили Рамакрішну. В 1866р. він на деякий час став прихильником ісламу. Одягався як мусульмани, виконував відповідні обряди, а також їв м'ясо корови. 1874 він захопився християнством. Ці події поклали початок ідеї «вселенського Євангелія». Відповідно до якого Христос, Магомет, Будда, Крішна вважалися втіленнями одного й того ж божественного начала. Його

проповідь про «універсальну релігію» і умовах, що склалися в тогочасній Індії під тиском колоніальної політики Британії, була актуальною та набула поширення. Цьому також сприяла простота викладу та близькість ідей до простих людей, які не розумілися на складних теологічних нюансах. Alegоричні притчі – ось зброя, яку обрав Рамакрішна, щоб донести свої ідей в маси. І ця зброя виявилася дуже ефективною.

Звернемося детальніше до тематики цих притч, щоб розкрити філософську основу вчення Рамакрішни. Загалом ми погоджуємося з В.С. Костюченком і виділимо три основні мотиви.

По-перше, єдність Бога, що в різних релігіях отримує різні імена та форми: «...подібно до хамелеона на дереві, єдині і сутності своїй всі види релігійного поклоніння, подібно до різних способів приготування однієї й тієї ж риби, єдина й, в кінці кінців, філософська основа релігій – так, прихильники різних видів веданти, що сперечаються про співвідношення Бога та світу, подібні до людини, що не розуміє, що у фрукті однією мірою реальні та важливі всі його складові, від насіння до шкірки» [73, с.48]. На думку філософа, твердження «моя релігія істинна, а всі інші – хибні» демонструє короткозорість того, хто висловлює подібне. Адже головна ціль – це усвідомлення Бога в собі, а для цього є безліч шляхів. Кожна з релігій є варіантом такого шляху, але не самим Богом. «Перепробувавши всі релігії, я пізнав, що Бог, - це Все, а я його частина, він Хазяїн, а я його слуга; й знову я усвідомив, що Він – це я, а я – це Він».

По-друге, проблема недосконалості світу та роль майї. Рамакрішна розуміє майю як психологічну реальність. Так зване «ідеальне життя», що пов'язане з матеріальним достатком, можна виразити формулою «жінки, гроші, земля» – це лише витівки ілюзії, що затмарює та заплутує людський розум. Саме ця формула, на думку Рамакрішни, є причиною бідності, бід та відчаю, які були досить поширені в Індії того періоду, особливо серед селян та простих робочих. Мислитель трактує все в релігійному ключі. А філософською основою для нього залишається

веданта з її вченням про майяваду та можливість досягнення мокші.

По-третє, пошук шляхів звільнення. Калі юга, світовий період, в якому ми зараз проживаємо, відповідно до індуїської космології, повна бід і несправедливості. Але чи буде варіантом уникнення цих нещасть відхід від всього мирського? Рамаркішна не є прихильником абсолютного аскетизму. Насолода та свобода мають бути в гармонії. Ми живемо в світі, тому потрібно вміти поєднати таке існування з прагненням мокші. Для ілюстрації цього принципу Рамакрішна наводлить аналогії зі служницю, що працює в домі хазяїв, але в думках далека від нього. Вона виконує свою роботу, та це не заважає їй мати свої прагнення та інтереси.

Спосіб, за допомогою якого можна вижити в складні часи Калі юги – це практика бхакті. Любов, що дає можливість бачити Бога у всіх і кожному. Філософ стоїть на позиціях традиції бхакті, що сягає своїм корінням в давнину і є антифеодальною за свою суттю. Ішвара є в кожному: і в брахмані, і в недоторканому. Прикладом втілення цієї філософії в життя є сюжет із життя мислителя. Одного разу, прокравшись в жито сандали, він підмів там підлогу своїм довгим волоссям[73, с.49]

Таким було вчення гуру і «світлого гіганта» Індії Свами Рамакрішни. Його погляди справили значний вплив на подальшу філософію в Індії. Особливо на Вівекананду. Життя цього філософа було досить яскравим та насиченим. Подорожі не лише територією Індії, а й країнами Європи та Америкою, а також хороша освіта, відкрили йому не лише спадщину Індії, а й надбання західних науковців та філософів. Його можна назвати «людиною двох культур»[32].

За основу своєї концепції філософ бере релігію, а точніше «універсальну релігію». Вона незалежна від історичності, але в ній знаходить свої конкретні прояви. Неоведантист обґрунтовує свої погляди через призму адвайти. Ціль цієї релігії – співпраця й об'єднання, це місток між культурами Сходу та Заходу. Вівекананда виділяє загальні спільні риси усіх релігій. І наполягає, що вони і є способом комунікації адептів

різних вірувань. Базис «універсальної релігії» – моральність: «мораль визначається релігією, але цю залежність визначав у двох планах: обрядовий бік індуїзму і пов'язана з ним мораль – один план, а моральність, обумовлена внутрішнім боком вчення, тобто власне метафізичними концепціями, – інший»[123, с. 20].

Як ми бачимо, класичний ведичний ідеал – мокша – залишається центральним в неоведантизмі Вівекананди. Релігія – спосіб сходження до Бога, свободи. Останній термін треба розуміти досить широко. Сам Вівекананда використовує англійське *freedom*, бо воно багато значніше за *svaradj*. Це злиття з Богом і відкидання усіх кармінних пут. Але, щоб досягти такої свободи потрібно не сліпе виконання релігійних приписів, а гармонійна співпраця тіла та розуму, емоцій та волі, цілеспрямованість та самозаглиблення. Почати варто зі зречення. Це перший крок і основа карма-йоги. В подальшому особистість має поступово вдосконалюватися через практики карма-, джняни-, бхакті- та раджа-йоги.

Отже, філософське вчення Вівекананди – це потужна концепція, що своїм корінням сягає традиції педантизму, а кроною досягає модерних ідей Заходу.

Виходячи з огляду вчень усіх трьох філософів можемо зробити наступні висновки стосовно впливу західної філософії на індійську:

- активна рецепція та трансформація просвітницьких ідей з їх ідеалом раціональності та застосування його для вирішення проблем соціального та релігійного характеру в Індії XIX ст. (Р.М. Рой);
- критика європоцентризму та супротив змінам, що відбувалися в індійському суспільстві через політику Британської імперії. Традиція «Вед» – єдине джерело всякого знання (Даянанда Сарасваті);
- примирення і компроміс через виділення єдиного об'єднуючого фактору – «універсальної релігії» (Свами Вівекананда).

Але це лише верхівка айсберга. Адже в подальшому неоведантисти значно розширили коло своїх інтересів та досліджень. Це стосується

широкого пласту розвідок у сфері історії індійської філософії та розробка методології, що дозволила б викласти надбання індійських мислителів мовами Європи.

Неоведантизм вийшов далеко за межі академічного наукового середовища. Ми сміливо можемо говорити про його вплив на політику, мистецтво, філософію тогочасної Індії. Саме в такому ракурсі ми пропонуємо розглянути ситуацію, що склалася в Індії кінця XIX – початку XX ст. Хоча майже кожен неоведантист відзначився в різних сферах, наприклад, С. Радхакрішнана і філософ, і політик. Але все ж ми звернемо увагу на основні напрями діяльності та представників цих напрямів, що були натхненні системою веданти.

Найяскравішим представником в галузі мистецтва, а конкретно літератури, є Рабіндранат Тагор (1861-1941). Його постать широко відома за межами Індії. Він поет та нобелівський лауреат 1913 року. Звичайно його погляди, що викладені здебільшого у формі віршів чи драм не є філософією в її рафінованому вигляді. Все ж, якщо заглибитися в аналіз його творчості, то можна віднайти гносеологію, онтологію та етику.

Спочаку дещо глянемо на життєвий шлях Р. Тагора, щоб краще зрозуміти його світоглядну позицію. Він народився в Калькутті в сім'ї брахманів. Його брати та сестри відзначилися на високих службових посадах, в газузі мистецтва як художники, поети, новелісти. Можна з впевненістю сказати, що родина Тагорів була досить обдарована. Сам Рабіндранат отримав хорошу освіту. Знання історії, анатомії, географії та інших наукових дисциплін сформувало в нього широкий кругозір. Також він мав успіхи у вивченні бенгальської, англійської мов та санскриту.

Потім він завершив свою освіту в Англії. Вивчав право в Університетському коледжі Лондона. Але у 1880 році повернувся в Індію так і не завершивши навчання.

Творчий шлях мислителя складався досить успішно. Його вірші були багаті на яскраві образи. Своє натхнення він черпав як класичної світової

літератури, так і з індійських епосів та переказів. У 1890 році було опубліковано збірник його найвідоміших поем «Образ коханої».

Багато подорожував, що також вплинуло на його світогляд. Відвідав Британію, Німеччину, Швейцарію, Данію, Сполучені Штати, а також країни сходу – Сінгапур, Балі, Яву, Сіам, Куала-Лумпур, Малаку.

Таким чином, Р.Тагор був різносторонньо освіченою особистістю. Й хоча його погляди не можна класифікувати як чітко вибудовану філософську систему, все ж варто відзначити філософічність його творчості. Він творив під впливом неоведантизму, що набув свого поширення починаючи з кінця XIX ст. Особливо близькими для нього виявилися ідеї Рамакрішні. Його позицію, то можна охарактеризувати його як близьку до бхеда-абхеда й бхакті-марги.

Зі шкіл веданти йому найближча вішишта-двайта Рамануджим. Він надає перевагу ролі лілі в світовому порядку перед майєю. Він не заперечує існування світу. В творі «Дім і світ» Тагор вустами персонажа Шондіпа стверджує: «Світ, що нас оточує, - світ реальностей... І природа знімаючи один за одним покрови звичайв, в один прекрасний момент постала у своєму справжньому стані...»[111, с. 43].

У своїй філософії мислитель поєднує нотки містицизму й раціоналізму. Хоча, звичайно, найголовнішим для нього залишається емоційно-естетичне сприйняття світу. Він, в першу чергу, – художник. «...думки, зібрані у цій книзі, не є ні філософською, ні науковою системою»[111, с. 181], – пише автор в передмові до «Садхани». Та все ж не відкидається ні філософія, ні наука. Просто ці методи не «досконалі». Показовою в цьому плані є розмова Р.Тагора з А. Ейнштейном. Фізик наполягав на тому, що наукове світосприйняття, на відміну від естетичного, покладається на об'єктивні істини, що не залежать від людини. Але для індійського поета всеціле покладання на істини науки та абсолютизація ролі розуму в пізнанні не є прийнятними.

Все ж Р. Тагор як освічена і різносторонньо розвинута особистість не

омінає своєю цікавістю здобутків науки. Через 30 років після його зустрічі з А. Ейнштейном він пише книгу. Ця книга в науково-популярному жанрі розповідає про досягнення фізики та астрономії того часу. Також в ній автор намагається зробити синтез наукового та поетичного розуміння природи[74, с. 233].

Таким чином, Р. Тагор високо оцінює досягнення заходу в галузі науки, політики, економіки. В його статті «Схід та Захід» знаходимо наступні рядки: «Якби Індія не вступила в контакт із Заходом, вона не отримала того, що було їй необхідно для досягнення досконалості» [183, с. 132]. В іншій статті «Зміна епох» він зазначає: «Потім прийшли англійці. Вони прийшли не просто як люди, а як символ нового європейського духу... Динамізм Європи взяв штурмом наші пасивні розуми. Він подівав на нас, як злива з хмари, що прийшла здалеку, діє на пересохлу землю, пробуджуючи в ній життєві сили. Після такої зливи в глибинах землі починає проростати насіння... Впливи такого ж типу охопили всю Європу в період Відродження, коли вони йшли з Італії»[183, с. 342-343]. Ставлення до британців і європейців в цілому в Р. Тагора змінилося після подій світових воєн: «Колись я від всієї душі вірив, що духовне багатство Європи стане джерелом дійсно прекрасної цивілізації. Тепер, в час прощання з життям, цієї віри немає» [183, с. 358]. Та втрата довіри до Заходу не стала втратою довіри до людства: «І все таки я не втратив надії, що рятівник прийде, й хто знає, можливо, йому судилося народитися в нашій жебрацькій хижі. Він понесе зі Сходу божественне одкровення, підбадьорюючі слова любові»[183, с. 360].

На його думку, для Індії настав новий період. І це мав бути період розквіту. Адже вона увібрала в себе багато від культур, що були хоч і чужими, але достатньо багатими на досягнення. Індуси змогли від кожного правління взяти для себе корисне: «... провидіння начебто відкрило на землі Індії величезну лабораторію, щоб отримати небувалий суспільний сплав» [183, с. 62].

Тут ми виходимо на проблему співвідношення Сходу та Заходу. Основним критерієм розрізнення було ставлення до природи. В «Садхані» знаходимо наступну аналогію, щоб пояснити відмінність світоглядних позицій східної та західної людини. Дві позиції – це два мандрівника. Для першого (що символізує Схід) дорога є частиною руху до мети, вона наближує до кінцевої точки. А для другого (відповідно захід) – перешкода, затримка, те, що стоїть на заваді перед ціллю.

Породжений другою позицією конфлікт вилився в такі надбання як наука і техніка. Вони спрямовані на боротьбу, подолання перешкод силою. Тобто ключовим моментом тут виступає не прийняття і пристосування, а переробка і трансформація під себе й свої потреби. Природа постає як предмет, за допомогою якого можна задовольнити власні бажання. Вона принципово протистоїть людині. Конфлікт людина-природа загострюється все сильніше, індивід віддаляється від самого себе, своїх джерел, втрачає внутрішню гармонію. Це переростає в боротьбу між людьми. Прагнення влади лише поглиблює внутрішню роз'єднаність особистості. Досягнення нібито контролю над оточенням дає ілюзію контролю над собою.

На противагу цьому в Індії (символ світогляду Сходу) перевага надається пошукам єдності зі світом. Не загарбання і контроль, а гармонія і приєднання, доручення. Утилітаризм – позиція не прийнятна для індуса. Стихії, флора, фауна – не лише частина фізичного світу, а й емоційного, внутрішнього. Споглядання постає важливішим за підкорення. Тобто з засобу навколишній світ переходить в статус цілі.

Ми бачимо, що така позиція Р.Тагора близька до принципу ахімси (ненасилля). Він цілком виправдовує цей підхід, вважаючи його найадекватнішим для досягнення внутрішньої рівноваги.

Та як людина нового часу він не відкидав надбання науки повністю. Компроміс, на його думку, можливий. Крайності – ось чого потрібно уникати. Абсолютизація наукового пізнання беззаперечно негативне явище. Так як і абсолютизація релігійного.

Р. Тагор не підтримував сліпого вірування, табу і заборони, строгість релігії для нього були неприйнятними: «Людська сила має два боки. Один – це «я можу», а інший – «я повинен». Людина може робити певні дії, це не складний бік його сили. Але те, що він повинен робити певні дії якраз і є великим тренуванням сили. Релігія стоїть на найвищій межі «я повинен», и, як така, притягує поняття «я можу» до цієї межі. Коли наше «можу» повністю зливається з «повинен», ми досягаємо найбажанішої цілі життя, ми досягаємо правди. Але ці слабкі люди не здатні відповідати ідеалу релігії, тому стараються опустити планку до свого рівня. Звідси і виникають заборони, табу»[111].

В одній з його робіт знаходимо цитату, що чітко описує його ставлення до релігії: « Мене просили прояснити свої погляди на релігію. Одна з причин того, що я завжди говорю про це з небажанням – це те, що я прийшов до своєї релігії не через пасивне прийняття окремого віровчення, як результат народження в певному середовищі. Я народився в сім'ї першовідкривачів відродження великої релігії в нашій країні, яка ґрунтується на висловлюваннях індійських мудреців в упанішадах. Але, в силу особливостей свого характеру, я не міг прийняти певне релігійне вчення тільки тому, що люди навколо мене вірили в те, що воно правдиве...Таким чином, моя свідомість була вихована в атмосфері свободи, свободи від панування якогось віросповідання, прийнятого завдяки певному авторитету якогось писання чи вчення організованих шанувальників» [111].

Проблема людини, її свободи, місця в світі – ось ключові питання, що піднімає Тагор в своїх художніх творах та філософських есе. Його філософія не вилилася в певну систему чи доктрину. Вона не була чітко структурована чи організована. Він, в першу чергу, митець. Для нього типова гіперболізація й ідеалізація Індії, особливо періоду стародавності. Та попри все, так звані, «недоліки», він чітко дотримується своєї провідної лінії. Ідеї єдності та гармонії людини й природи, гуманістичних цінностей,

що стали опорою для неоведантизму в цілому.

Нова філософія проникає і в сферу політики. Ауробіндо Гхош називав це явище «політичним педантизмом». Хоча свого піку він досягнув в ХХ ст., але передвісниками цього були вже ідеї Вівекананди. «Не випадково тому його «практичний ведантизм» повинен був в кінці кінців стати дотичним до сфери політики, незважаючи на виражену самим Вівеканандою «неприязнь» до цієї сфери й його власне не брання участі в політичних акціях» [74, с. 176].

Особливу роль в національно-визвольній боротьбі відіграв ІНК (Індійський національний конгрес). Останній був утворений в 1885 році на з'їзді в Бомбеї. Він став центом, до якого поступово почали тяжіти інші політичні партії Індії. Поступово до початку ХХ ст. організація оформилася ідейно. Поділ на «крайніх» та «поміркованих» представляє собою два вектори політики щодо британського колоніального правління. Вплив перших посилюється з перших десятиліть ХХ ст. На передовій ми бачимо Б.Тілака, А.Гхоша, які активно відстоюють ідею самоуправління Індії. Піком революційних подій цього періоду стає страйк в Бомбеї в 1908 році. Після цього активність індійських націоналістів йде дещо на спад. Але після Першої світової війни нова хвиля боротьби захопила Індії. Цього разу політика, яку проводив Махатма Ганді, в кінці кінців увінчалася успіхом і в 1947 році Індія здобула незалежність.

Перш ніж ми перейдемо до розгляду ідей кожного з мислителів, що стали ідеологами національно-визвольного руху зазначимо, що це рух був спровокований не лише прагненням повернення до свого коріння. А й натхненний європейськими філософами з їх ідеями побудови нового суспільства. Більше того, був і зворотній зв'язок, неоведантизм виходить за межі самої Індії. Європа та Америка переймає ідеї неоведантизму в ключі пошуку шляхів морального оновлення. М. Мюллер прямо вказує на те, що онови етики й гуманізму Європа запозичила в індусів.

Політичний ведантизм має своє підґрунтя, кожен з його

представників звертався до сакральної традиції індійських текстів, а також до філософів Заходу. Звернемося детальніше до концепції Б. Тілака, М. Ганді, А.Гхоша, щоб краще зрозуміти яким чином неоведантизм захопив сферу політики.

Однією з найяскравіших постатей цього періоду був Махатма Ганді (Мохандас Камрачад Ганді). Його вклад в отриманні Індією незалежності важко переоцінити. Недарма співвітчизники дали йому ім'я Махатма, що в перекладі з санскриту означає «велика душа».

Народився в дуже релігійній сім'ї вішнуїтів, що дало свій потужний вплив на його світогляд в подальшому. Спочатку навчався і індійській школі. Але у віці 18 років, порушив одну із індуських заборон – перетинати океан, і продовжив навчання в Лондоні. Здобувши фах адвоката він, крім іншого ознайомився з європейським стилем життя, поглибив знання англійської, освоїв французьку мови. Європейська освіта відкрила йому двері до науки і філософії Заходу. В подальшому це сильно вплинуло на його концепцію.

Свою кар'єру він починає в Індії, але згодом переїздить до Південної Африки. 1893-1914 – це роки служби юрисконсультантом в Африці. Саме тут він починає свою політичну і соціальну діяльність. М. Ганді очолив боротьбу проти расової дискримінації індійців. Його тактика була мирною: демонстрації, петиції до уряду. Але саме в Африці починається сходження М.Ганді як політичного лідера. Ідея сатьяграхи на основі ахімси, що стане ключовою для всієї його філософії також бере початки з цього періоду його життя.

У 1915 році мислитель повертається на батьківщину. Він поступово завойовує авторитет і з 1919 стає фактично на позицію лідера ІНК. З цього починається період активного опору британській владі на території Індії. І ідейною основою цього опору стає концепція М.Ганді, яку ми детальніше розглянемо нижче.

Позицію М.Ганді не можна однозначно визначити як «крайню» чи

«поміркувану». В памфлеті «Хінді сварадж» він висловлює свою думку щодо цих двох напрямів, й обидва визнає неправильними через їх чисто політичну направленість. Для нього сварадж – це не просто незалежність для країни, але й «віднаходження Індією втраченого нею власного «обличчя», національної специфіки»[74, с. 188]. Натхненний ідеями таких відомих філософів як Л. Толстой, Р.У. Емерсон, Г.Д. Торо, Дж. Рескін він бачив ідеал суспільного устрою, в якому мораль та релігія були ключовими у вихованні особистості. Звідси беруть свої витoki неприйняття дискримінації в соціумі, громадська непокора, що витікають в принцип сатьяграхи. Особливо М.Ганді поважав Л. Толстого. Саме від нього від «заразився» ідеєю несупротиву злу насиллям.

Окрім цього не можна не відзначити величезного впливу ведантичної традиції на індійського мислителя. Серед інших текстів найпочесніше місце для нього займає «Бхагаватгіта». Для прочитання цього тексту він вивчив санскрит. В своїх виступах він часто цитував шлоки чи просто звертався до її ідей.

Перекладений ним текст було з коментарями його секретаря М. Десаї, пізніше вийшли його власні коментарі. А вже після його смерті було видано збірник з висловлюваннями М.Ганді про «Гіту». Трактовка цього тексту досить абстрактна. Наприклад, битва при Курукшетрі не це скільки історична подія чи просто розповідь. Це алегорія, в якій курукшетра – це тіло людини, а Арджуна і Дурьйодхана – це «вищі» та «нижчі» мотиви в людині відповідно. [74, с. 192]

У дусі неоведантизму він намагається поєднати індійські реалії з сакральним вченням. З цього і виростає його філософія. «Дотримуючись традиції веданти, він неодноразово заявляв про нездатність людського інтелекту осягнути сутність Бога»[76, с.184]. Проте його позиція до кінця не була однолінійною та чітко вираженою. В своїй роботі «Всі люди – браття» він наголошує на потребі спрямування свого пізнання до Бога: «Кінцева ціль людини полягає в осягненні Бога і вся її діяльність –

політична, соціальна, релігійна – повинна керуватися кінцевою ціллю бачення Бога»[152, с.58].

М. Ганді синтезує всі напрями веданти. Бог для нього постає як первинна реальність, незалежна від людини. Він є іманентною причиною всього суцього: «Бог – не людина. Бог – це сила. Він є сутністю життя. Він – чиста і непорочна свідомість. Він вічний»[153, с.599].

Поняття Бога тісно корелює з поняттям істини. Істина трактується мислителем по-особливому. Це не відображення дійсності чи предикат знання, істина не має чітких характеристик. Визначення, яке дає М. Ганді – «Бог – це істина». Далі він переходить до ще екстравагантнішого визначення «істина є Бог». Це не просто висловлювання, а основа його етики. Дж. Неру наступним чином охарактеризував позицію М. Ганді: «Він повторював, що істина для нього – це Бог, а Бог – це істина. Вчені можуть напружувати свій розум, а філософи й кініки – повторювати старе запитання: що є істина? Не багато з нас можуть відповісти на це питання»[184, с. 13].

М. Ганді говорить про Бога в контексті індуїзму. Вихований на принципах цієї релігії, він не відступає від неї, хоча не заперечує інших. «В індуїзмі божественне пронизує всі речі» [178, с. 22.]. В той же час він переносить релігійний контекст в сферу політики. Особливо яскраво це видно на прикладі сатьяграхи. Саме це поняття означає «завзяття в істині». Виходячи з вище зазначеного «Істина – це Бог» можна побачити сильну релігійну складову його соціально-політичної позиції.

Сатьяграха – метод політичної боротьби, запропонований М.Ганді, який полягав в супротиві загарбницькій владі, але цей супротив передбачав відсутність насилля. Це бойкоти імпортованих товарів, відмова від виплати податків тощо. Цей метод – це в першу чергу моральне протистояння. Саме тому головним принципом ахімси. Це серце філософії Ганді.

Поняття ахімси він запозичує у джайнів, але дещо трансформує його

першопочаткове значення. Якщо для джайнізму «не нашкодити» мало буквальний смисл. Тобто не вбити жодну живі істоту, навіть комашку. То М. Ганді обмежує його надаючи антропоцентричний характер. Тобто мається на увазі стосунок між людьми. Ахімса не є пасивним не діянням. Навпаки, і М. Ганді підкреслює цей активний принцип. А активність вимагає він індивіда сили, щоб дотримуватися цього принципу. «Ахімса для мене – це кредо, дихання мого життя. Але аж ніяк не як кредо я запропонував її Індії... Я запропонував її конгресу як політичний метод, щоб використати її для вирішення політичних питань. Можливо, це недосліджений метод, але з цієї причини він не втрачає свого політичного характеру»[184, с. 48] – ця цитата є ілюстрацією того, як Ганді синтезує релігію, політику, мораль в єдину світоглядну позицію. А відповідно до неї виробляє алгоритм дій свараджу.

Оскільки ахімса – це активний принцип, вона має свої атрибути. Те, завдяки чому вона може бути здійснена. Їх два: любов та страждання. Це закони, які діють як моральні регулятиви. Закон любові М. Ганді обґрунтовує не з метафізичної позиції, він надає йому практичного характеру. Якщо розглядати його втілення в сфері політики, то це відмова від силової боротьби на користь морального впливу на колонізаторів.

Закон страждання полягає в тому, що слідуючи принципу ахімси індивід має усвідомити страждання, до яких це може привести. Відмовившись від насилля людина стає вразливою до нього. Адже супротивник не діє за принципом «не нашкодити» фізично. Страждання (тапасья) передбачає усвідомлену самопожертву заради вищої цілі.

Індійський мислитель трактує любов та страждання в ключі ведичної традиції, що близька народу та зрозуміла з релігійної точки зору. В свідомості пересічного індуса вкорінені закон сансари, карма та звільнення через примирення.

М.Ганді наголошує, що ахімса не можлива, якщо особа слабка духом. Це принци сильних і мужніх. І дієвий він лише в цьому випадку.

Тобто мова не йде про пасивний бойкот. Не противитися силою не означає індеферентність. Таким чином, політика М.Ганді тісно переплетена з релігією та філософією. Хоча його концепцію в дечому не послідовна. Варто відзначити, що він працював не на створення певної системи. Він розробив практичний спосіб боротьби за незалежність своєї країни на основі принципів, які були близькими свідомості простої людини. Релігійна основа політики прослідковується найбільш яскраво в проєкті сатьяграхи. Хоча він діє в сьогоденні для М.Ганді, та свою кінцеву ціль бачить далеко за межами матеріального світу.

Ще одним представником політичного ведантизму був Бал Гангадхар Тілак. Він не просто ідеолог соціально-політичного руху, але й активний його учасник. Британська влада в Індії називала його «батьком безладу в Індії», в той час як самі індуси – локманья («прийнятий людьми»).

У подальшому як лідер опору він був неодноразово ув'язнений, та це не вбило в ньому патріотичний дух, що виховувався ще батьками. Він народився в сім'ї брахманів. Батько – вчитель санскриту й математики, а мати добре знала ведичні тексти. Тобто ще з дитинства в нього заклали повагу та любов до індійської релігії, філософії, культури. Що в зрілому віці було доповнено ідеями реформаторів індуїзму.

Його доктрина базувалася на вченні Вівекананди про карма-йогу. «Він ігнорував ведантиське вчення про медитативне зосередження на образах божества як засіб досягнення мокші й на перший план висував карма-йогу як визначальний шлях для досягнення не менш піднесених, але життєво важливих цілей – консолідації мас і боротьби проти чужоземних загарбників» [123, с. 47-48]. Саме це стало осердям всієї його філософії. Він на противагу класичному варіанту індивідуального спасіння стверджував про необхідність об'єднання для звільнення. Доки вся країна терпить гніт британських колонізаторів не можна говорити про мокшу для будь-кого. Всі, в таких умовах є рабами. Тому в черзі першим стоїть

завдання національної незалежності, політичної свободи. Об'єднуючим фактором виступає ідентифікація себе як індуса. Тобто Б. Тілак наголошує на другоплановості таких характеристик як приналежність до якогось конкретного регіону чи віросповідання. Він йде далі й відкидає варнову й кастову приналежності. Це фактори, що розділяють, роз'єднують індійське суспільство. Яке має навпаки, згуртуватися. Багато в чому Б. Тілак був натхненний марксизмом, але не безпосередньо з першоджерел, а в трансформованому його варіанті.

Хоча Б. Тілак не створив цілісної філософської концепції, та його ідеї були натхненні багатою індійською традицією, в якій веданта та сакральний текст Бхагаватгіти відігравали першочергову роль. Він досліджував також тексти «Вед». В них він бачив саме той консолідуючий фактор, що об'єднує Індію, в тому числі з її мусульманськими жителями.

Для нього «Веди» – найдревніший текст, що показує духовне багатство та глибоку мудрість індійського народу. А якщо культура наскільки багата, то вона повинна процвітати у вільній країні, а не під владою іноземців. Тілак звеличує надбання філософської та релігійної традиції Індії. Наголошує на тому, що вона ні в чому не поступається «передовій» Європі.

На доказ цього Б. Тілак пише роботу «Гіта рахасья», де мислитель викладає власний варіант інтерпретації тексту «Бхагаватгіти». Його роздуми не є схоластичною розвідкою. Він апелює скоріше до духу «Гіти», ніж до букви.

Серед усіх текстів, що входять до класичного канону веданти, «Гіта» для Б.Тілака посідає особливе місце. Адже саме з неї він виводить метод карма-йоги, що стає ключовим як для духовних практик, так і для соціальної діяльності.

Цей сакральний текст вимагає переосмислення, так як, на думку Б.Тілака, існуючі коментарі є схоластичними й односторонніми. Він звертає увагу на аспект розрізнення нівріті і правріті, тобто зречення від

дій та правильно орієнтованої активності [74, с.178]. Саме остання на його думку є ключовою ідеєю «Гіти», якій в середньовічних коментарях не було приділено достатньо уваги. Тому він стверджує, що врахування вищості ідеї правріті наближає нас до правильного розуміння тексту поеми.

Окрім текстуального аналізу, Б.Тілак проводить і смисловий аналіз. На прикладі співвіднесення понять щастя та бажання він показує, що класичне трактування достатньо песимістичне. Всі бажання породжують страждання і, відповідно, людина не відчуває себе щасливою. Тому для досягнення щастя треба відмовитися від бажань. На противагу цьому Тілакова трактовка «Гіти» стверджує, що не всі бажання є пагубними, і не всі задоволення шкідливими. А, отже, відмова від бажань – це не шлях до щастя. «Тому, хто прагне щастя, достатньо відмовитися від бажання плодів від дій, залишивши бажання діяти» [74, с. 180]. Такий підхід дозволяє Б. Тілакові не лише виправдати «шлях дії», але й розширити його компетенцію на сферу світського та політичного життя. Карма-йога стає основою його етики. Саме в царині етики він ставить питання принципу дії. У пошуках принципу він аналізує різні концепції: інтуїтивіську, гедоністичну, уталітаризм. Але всі вони виявилися незадовільним. Саме в філософській культурі Індії він віднаходить відповідь на свої пошуки. Дхарма як вищий космічний принцип і регулятив.

Звернення до індійської традиції не є випадковим. Адже Б. Тілак, в першу чергу, прагне виділити близьке для індуса та зробити це «мечем» проти колонізаторів.

Його уявлення про досконалу особистість теж натхненні тестами «Бхагаватгіти». Це людина, що не керується егоїзмом у своїх діях, вміє чітко зважити всі за та проти й вчинити відповідно до високих моральних принципів. Та це, ні в якому разі, не пасивний суб'єкт. Активність та боротьба – невід'ємні складові характеру досконалого індивіда. Він діє відповідно до дхарми.

Саме поняття дхарма теж набуває особливого забарвлення в

поглядах Б.Тілака. Це одночасно й соціальний регулятив, й шлях, слідуючи якому наближаєшся до мокші. Тут якраз гарно видно як Тілак пов'язує філософію, веданту та політику. У дусі неоведантизму він бере релігійний підтекст, на який накладаються вимоги діяти відповідно до сучасних йому реалій. Сварадж – «природний наслідок карма-йоги», і без нього дхарма немає сенсу [74, с. 185].

Політичний неоведантизм виникає з реформації індуїзму. Саме тому всі представники цього напрямку не просто займалися соціально-політичною діяльністю, а пропагували цілий комплекс ідей, що були пов'язані з традиційними віруваннями та відродженню національного та самобутнього. Національна незалежність – це не просто фантазія, це ідея, яку неоведантисти обґрунтовували спираючись на багатовікову традицію Індії. За основу бралися не лише сакральні тексти, але й ідеї духовних попередників як Рамакрішна, Вівекананда, Р.М. Рой. В подальшому лідери та члени ІНК базували свою політику на запропонованих ідеях культурного ренесансу. Саме тому в М. Ганді, Б. Тілака, Дж. Неру та ін. ми знаходимо посилання на «Веди», «Гіту», сутри та різні тексти філософсько-релігійного характеру. Звичайно вони їх коментують з адаптацією до сучасних їм умов. Але зроблений ними культурний синтез традиційного та запозиченого дозволяє говорити про самобутність та оригінальність неоведантизму в царині політики.

Говорячи про філософію в Індії XIX-XX ст. не можна оминати таку постать як Ауробіндо Гхош. Його можна включити до комплексу політичних неоведантистів, та його вчення виходить далеко за межі політики. Він чи не єдиний з діячів цього періоду в Індії створив філософську систему. Його ідеї потребують детального розгляду. Адже саме А.Гхоша можна назвати повноцінним філософом. На його прикладі ми розглянемо як неоведантизм поширився на сферу філософії. І тут ми маємо на увазі не академічну філософію чи історико-філософські розвідки, а саме створення оригінального вчення на ґрунті веданти.

Також ми зупинимось на близькості його ідей з деякими західними філософами.

Мислитель народився в Калькутті в сім'ї хірурга. Його виховували в дусі британської культури. Навіть відправили в Англію навчатися в Королівський коледж Кембриджу. Навчання там досить розширило його кругозір. Він оволодів не лише англійською, а й латиною, давньогрецькою, французькою, вмів читати німецькою, іспанською, італійською. Повернувшись додому він не припиняє вчитися, сам освоює санскрит, деякі мови Індії, а також присвячує час сакральним текстам та філософії стародавності (упанішади, «Рамаяна», «Бхагаватгіта»). Одночасно з цим він працює в адміністрації і викладає в університеті іноземну літературу. В 1905 переїздить в Калькутту, де стає ректором Національного коледжу.

З поверненням в Індію він долучається до політичного життя країни. Він приєднується до національно-визвольного руху, що призводить до частих арештів. Але період активної соціальної діяльності змінюється періодом філософії. А. Гхош присвячує свій час йозі та створенню власної філософської концепції. Решту життя проводить осторонь політичних подій.

Шрі Ауробіндо як філософ прагнув віднайти цілісний підхід до розуміння світу та місця людини в ньому. Саме тому його концепція отримала назву інтегральної веданти. Існуючі точки зору на цю проблему його вбачаються односторонніми, тому він робить синтез ідей за власною логікою, що дозволяє говорити про самотність його ідей.

Вчення А. Гхоша зачіпає онтологію, гносеологію та етику. Всі вони тісно переплетені. Говорячи про людський розум і його здатність пізнавати, філософ апелює до буття та його форм існування. Відповідно буття як Брахман – не просто категорії онтології, а в дусі неоведантизму та неоіндуїзму набувають етичного забарвлення. Його ідея гностичних істот – це й етика, й історіософія, й аксіологія.

А.Гхош критикує спосіб мислення європейців, тому й їх філософія

не може повною мірою відобразити суть буття: «Європейська метафізична думка – навіть у тих мислителів, які намагаються довести чи пояснити існування і природу Бога або Абсолюту, – у своїх методах і результатах не виходять за межі інтелекту. Але інтелект не здатний до пізнання вищої Істини, він може лише блукати у пошуках Істини, схоплювати її окремі, фрагментарні образи, а не всю у цілому, намагаючись поєднати їх разом. Розум не може досягти Істини ... Результатом європейської думки, отже, завжди повинен бути агностицизм, явний або неявний» [69, с. 213]. Будь то ідеалізм чи матеріалізм, все одно вони не достатньо глибоко та цілісно описують картину реальності.

Та й класика філософської традиції Індії його не задовольняє. Майявада Шанкари має найголовнішим недоліком дуалізм (хоча й прихований за єдністю, але по-суті майя й Брахман постають як вірогідні творчі сили). Шрі Ауробіндо стверджує, що позиція адвайти хитка, адже якщо слідувати їх логіці, то Брахман безсилий перед ілюзією, яка в свою чергу наскільки могутня, що творить суще.

З таких позицій філософ починає будувати власну систему інтегральної веданти. Щоб досягти гармонійності системи й уникнути односторонності в тлумаченні Абсолюту мислитель шукає принцип, за допомогою якого матерія і дух виступатимуть не як протилежності, а як єдність.

Як неоведантист він ставить в центр Брахман (Абсолют) – всеохоплюючий, абстрактний та безособистісний. С. Чаттерджи наступним чином характеризує цю категорію в філософії А. Гхоша: «Центральна і основна ідея в інтегральному ідеалізмі Шрі Ауробіндо – це «все є Брахман», «всюдиуща реальність – це Брахман»...реальність Брахмана – це альфа і омега всього існуючого» [76, с.145].

З вчення упанішад А. Гхош бере визначення Пара чи Ніргуна Брахман. Це першооснова буття, що немає атрибутів. Вона тотожна Абсолюту: «Будучи Абсолютом, Пара-Брахман не піддається опису яким-

небудь іменем чи визначеним поняттям. Це ні буття, ні небуття... ні особистість, ні безлика сутність, ні якість, ні її відсутність...ні Бог, ні людина, ні тварина...а дещо, по відношенню до чого все одвічне, чи є похідним, в комплексі чи окремо є символами...» [181, с. 66-67].

Вплітаючи вчення веданти в свою концепцію Шрі Ауробіндо стверджує, що такий Брахман виступає як єдність сат (буття), чіт (знання) та ананда (блаженства). Інакше кажучи, сатчідананда є тією єдністю, що дозволяє філософу об'єднати онтологію, гносеологію та етику. Зрозуміло, що вчення про буття А. Гхоша – це постулювання Брахмана як субстанції світобудови, що існує незалежно від нас. А от гносеологію він широкого розгортає в концепцію розуму. Він будує ієрархію, що не просто пояснює спосіб пізнання, а є дотичною до його історіософії та концепції еволюції-інволюції, що буде розглянута нижче. Перша найнижча сходинка – звичайний людський розум (mind). Далі йде вищий розум (Higher mind), що «вільний від сутінок чи темряви...що володіє широкою ясністю духу» [182, с. 99]. Хоча в цей вид розуму додано вольовий аспект, все ж ним людина не повинна задовольнятися.

Піднімаємося вище до осяяного розуму (illumined mind), що не просто мислить, а має «бачення». Цей тип розуму в концепції Шрі Ауробіндо має дещо містичний характер, як і всі подальші. Головним виступає не процес мислення та його логічні закони, а духовна іскра, просвітлення, тяжіння до трансцендентного.

Ще більше ці аспекти загострюються, коли ми говоримо про інтуїтивний розум (intuitive mind). А. Гхош наголошує, що цей вид розуму на порядок вище попередніх саме через свою опору на інтуїцію: «Коли ця оригінальна і чиста інтуїція починає сходити в нас...вона може продовжувати свій рух як гра світлових спалахів... але на цій стадії судження розуму стають зовсім неприйнятними» [182, с.103].

Реалізувати здатність само проявлення Брахмана можна на стадії суперрозуму (Super mind). Тут ми бачимо, яким чином реалізується

творчий потенціал Абсолюту, що виливається в тріаду сатчідананда. Таким чином, А. Гхош поєднує буття та розум в єдину систему. Саме за допомогою суперрозуму філософ пояснює множинність, що є в явному світі з цілісністю Брахмана. І нарешті, остання і найвища сходинка в ієрархії – глобальний розум (over mind). Це вмістилище усіх потенцій, всіх реалізованих і нереалізованих можливостей. «Може бути безліч формулювань свідомості чи досвіду глобального розуму, так як він володіє великою пластичністю є полем різних можливостей» [182, с.105].

Варто відмітити, що мислитель наголошує на динамічності системи, тому всі типи розуму взаємопов'язані, а не перебуває в закріпленому стані. Взагалі Шрі Ауробіндо виступає проти статичності адвайти. Тому він обирає за методологію діалектику, що акцентує увагу на процесуальності та розвитку як таких.

Від ієрархії розумів перейдемо до закономірностей світового розвитку, що описані А. Гхошем в термінах еволюції та інволюції. Він бере в європейців, а саме в Ч. Дарвіна, поняття еволюції. Але тлумачить його як взаємопов'язане з його власним терміном інволюція.

Інволюція передує еволюції, що слідує з природи буття самого глобального розуму. Якщо класичне визначення еволюції асоціюється з поступовим рухом вперед і все вище в ієрархії розвитку, то інволюційний процес є низхідним. Його стадії наступні: існування (existence), сила свідомості (force of consciousness), блаженство (bliss), суперрозум (super mind), розум (mind), психіка (psyche), життя (life), матерія (matter).

Субстанція проходить всі ці стани, досягнувши останнього, вона починає зворотній рух. Який називає філософ еволюційним. Рух цей не лінійний, а по спіралі. Він супроводжується стрибками активності, кількісним і якісним приростом. Вже на стадії життя варто говорити про самоформування та самоусвідомлення, що не є характерним для матерії. Саме на цій фазі людина виступає як вищий прояв життя. З людиною до онтології додається аксіологія. Моральна оцінка – здатність індивіда, що

підносить його над грубою матерією. З появою людини з'являється і мораль, воля та бажання. «Позбавитися варто від усіх типів бажань – від тих, що називаються хорошими в тій же мірі, як і від тих, що називаються поганими» [134, с.25]. Бо лише божественна воля і бажання правильна. Людина має нести іскру благосні в світ через добрі вчинки. Вона не існує сама по собі, а включена в систему соціальних зв'язків. Тому А. Гхош у своєму вченні включає і соціально-політичний аспект.

Поступальний еволюційний рух характеризується розширенням, підвищенням. Матерія так розгортається і трансформується аж до розуму. А інтеграція забезпечує гармонійність та єдність системи. Таким чином, схема Шрі Ауробіндо нагадує гегелівську тріаду тезис, антитезис, синтез. Стадії не змінюються просто заперечуючи наступна попередню, а знімаються як у діалектиці Г. Гегеля, залишаючи ключові елементи наступникові.

На найвищому етапі еволюції головну роль відіграє вже не окрема особа, а людство. Що в кінці кінців дійде до суспільства гностичних істот. Таке вдосконалення можливе лише методом йоги. Хоча А. Гхош стверджує, що його схема вписується в наукову теорію заходу, все ж більшою мірою він апелює до веданти, йоги і тантризму.

Як неоведантист він прагне синтезувати традиційні види йоги, описані в «Гіті» та інших ведичних текстах. Пурна-йога чи інтегральна йога не вибудовує ієрархії чи субординації карма-, бхакті- та джняна-йоги. Вона показує їх взаємодоповнюваність та рівноцінність. І, на відміну від традиційної орієнтації на мокшу, поєднання мукті (звільнення) та бхукті (насолода). Практикуючи інтегральну йогу гностичні істоти будуть пізнавати світ по-новому. Акцентуючи увагу на духовному аспекті, але це не призводить до аскетизму й зречення від всього мирського.

Отже, ми бачимо, що А. Гхош будуючи свою систему інтегральної веданти дійсно об'єднує онтологію, гносеологію та етику. Говорячи про стадії розвитку субстанції так чи інакше зачіпаються проблема людини,

способу освоєння нею світу та оцінка подій і вчинків (а це вже етика). Оскільки мислитель був знайомий з ідеями європейських філософів, ми прослідковуємо близькість його концепції до філософії духу Г.Гегеля, англійського неогегельянства представленого Т. Гріном, Е.Кердом та Ф. Бредлі, інтуїтивізму А. Бергсона. Проте це не применшує оригінальності та самобутності вчення. Крім того, воно в дусі тогочасного тренду неоведантизму наскрізь пронизано ідеями, що були глибоко вкорінені ще в ведичній традиції. А. Гхош не уникнув деякого містицизму та посилення на духовний досвід. Для нього мокша залишається ідеалом, головною характеристикою якого є віднаходження божественного Я, яке приховане за вуаллю майї.

На останок варто зупинитися на розвитку ідей Шрі Ауробіндо після його смерті. Його учні не створили якоїсь школи і не залишили оригінальних філософських вчень. Проте його постать широко відома як в самій Індії, так і за її межами. Інтегральний ведантизм і до сьогодні залишається одним із найвпливовіших напрямів неоведантизму. Створений А.Гхошем ашрам розширив свій вплив на Азію, Африку, Латинську Америку, США та Європу.

Вагомість цієї особистості підтверджується фактом створення міста – Ауровіля, що мав стати центром інтегрального ведантизму, та був побудований відповідно до задумів самого індійського філософа.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

Розглянувши історичні й культурні умови розвитку філософії в Індії можна дійти висновку, що вона включає в себе безліч підсистем, що представлені багатьма мислителями. Вона вирізняється широтою охоплених проблем і питань, від розуміння буття до етики. Але, не зважаючи на велику кількість шкіл та течій, увесь комплекс індійської філософії є тісно пов'язаним. Представники різних напрямів дискутували між собою і були обізнані з позиціями опонентів. Це й стало особливістю філософування в Індії: перш ніж висловити власну точку зору, будь

знайомий з точкою зору іншого. Таке встановлення доказів опонента повинно бути першопочатковою точкою зору (пурвапакша). Потім потрібно довести її хибність (кхандана). І, нарешті, викласти власне свою позицію – це послідуєча точка зору (уттарапакша) чи висновок (сідхханта). Веданта сформувалася як самостійна школа останньою з усіх ортодоксальних даршан, та за впливом вона стала чи не першою. Філософські витоки веданти можна прослідкувати ще з Упанішад, адже ця школа найближча (після міманси) до текстів Вед. Після Бадараяни відбувся розкол на три потужні школи Шанкари, Рамануджи і Мадхви (відповідно адвайта, вішиштадвайта і двайта). Причина розколу – відмінність в тлумаченні Атмана і Брахмана. В подальшому вся коментаторська традиція так чи інакше притримувалася сторони однієї з цих трьох шкіл. Так поступово ці ідеї перекочували і в неоведантизм. Що став новим напрямом філософської думки в Індії, що набирал своїх обертів в ХІХ ст. Нова філософія базується на класичному вченні веданти. Вслід за В.С.Костюченко ми погодимося, що цей напрям характеризується реформаторськими, просвітницькими та гуманістично-відроджувальними настроями. Це пов'язано з політичною і соціальною ситуацією в країні. Статут Індії як колонії сприяв розгортанню національно-визвольного руху. Тому слід зауважити заполітизованість мислителів того часу. Саме винесення політичного ведантизму свідчить про настрої, що склалися в середині країни. Такі неоведантисти як М.Ганді, Дж. Неру, Б.Тілак не просто звертаються до сакральних текстів, а переосмислюють їх в ключі створення національної ідеї. Індія має бути вільною від британської влади, і підтвердження цьому вони знаходять в традиції.

Здобутки стародавньої філософії не беруться в первозданному вигляді. Символи, образи, поняття наповнюються новими смислами. Це ілюструється на прикладі критики майявади Шанкари А. Гхошем, чи алегоричності трактовки «Бхагаватгіти» М. Ганді. Вже в самому зародку неоведантизм відходить від схоластичності, що характерна для періоду

написання сутр та коментарів до них. Вівекананда, Р.М.Рой, Даянанда пропонують свою рецепцію ведичної філософії.

Проте не лише ідеї «Гіти», упанішад чи сутр стали основою для реформаторських ідей. Із західної культури та філософії беруться тенденції, що є близькими по духу індійським. Тому в ключі характеристик неоведантизму варто особливе місце відвести західним мотивам в філософуванні. Це проявилось по різному: критика європоцентризму, звернення до Заходу як носія нових просвітницьких ідей, пошуки культурних містків та єдиних тенденцій. Про широту неоведантизму свідчить його проникнення не лише в сферу політики, а й мистецтва. Тагор в художній формі надав нового сенсу ідеям, що мають своє коріння ще в древності. Це проблеми варново-кастового поділу суспільства, місця людини в світі, ідеалу звільнення тощо.

Якщо говорити про філософію, то найпотужнішою була система Шрі Ауробіндо, який не просто підлаштував традиційні мотиви до реалій тогочасної Індії, а створив цілісне й оригінальне вчення з онтологією, гносеологією та етикою.

Варто відзначити, що неоведантизм виникає через необхідність самоідентифікації індусів як нації. Пошуки базису культурної єдності стали головним рушієм сучасної індійської філософії. Хоча залишається традиційне для Індії релігійне забарвлення філософії, та все ж вона переходить на абсолютно новий рівень від догматичності та схоластичності до переосмислення та індивідуалізації самого мудреця-філософа.

Кожна, з розглянутих нами персоналій, не просто включена в традицію веданти, а є самобутнім мислителем, вчення якого тісно пов'язане з його іменем, а не просто коментатором в тіні гуру-попередника.

РОЗДІЛ 3. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД С.РАДХАКРІШНАНА ЯК ІСТОРИКА ФІЛОСОФІЇ

3.1. Специфіка історизму С.Радхакрішнана.

Сарвепаллі Радхакрішнан відомий як політик, історик філософії, філософ-неоведантист як в Індії, так і далеко за її межами. Він зміг поєднати громадську та наукову діяльність, був почесним доктором в університетах Індії, Британії, навіть СРСР. Його робота «Індійська філософія» відома не лише дослідникам індійської релігії та філософії, але й студентам, що вивчають базовий курс філософії сходу чи індійської філософії. Проте його філософія не обмежується лише історико-філософськими розвідками. Концепція історії філософії – це частина його «вічної релігії». Тому перед тим як висвітлити особливості його підходу до розгулу історії та періодизації філософської думки Індії варто познайомитися з його світоглядною позицією.

Розглянемо деякі факти з життя індійського філософа, щоб краще зрозуміти, як сформувалася його філософська та життєва позиція. Перш за все, варто відзначити, що С.Радхакрішнан навчався в християнському коледжі в Мадрасі. Це вплинуло не лише на його кар'єру, але й на позицію щодо Заходу в цілому.

Він захистив магістерську дисертацію «Етика веданти та її філософські передумови» в 1907 році, що свідчить про його позицію неоведантиста. Потім працював в Департаменті Мадраського президентського коледжу, а з 1918 р. викладав в Майсурському університеті. Пізніше його кар'єрний шлях переходить в Калькутту, де знаходився один з провідних індійських навчальних закладів. Окрім цього, С.Радхакрішнан ще їздив до Британії, де брав участь в різних конгресах, в тому числі філософських. Читання лекцій він успішно поєднував з активною соціальною діяльністю.

Посідаючи впливові посади, С.Радхакрішнан зміг зробити значний внесок у розвиток освіти в Індії. Зокрема, його заслугою була

переорієнтація освітньої системи з домінуючого гуманітарного напрямку на природничо-технічний.

Окрім сфери освіти, мислитель також долучився до політики. Його соціальна та освітня діяльність принесли йому світове визнання, посприяли укріпленню авторитету С. Радхакрішнана як серед індійської, так і серед британської аудиторії. Після того, як він зарекомендував себе серед представників Конгресу університетів Британської імперії та на Міжнародному філософському конгресі в Гарвардському університеті, він з 1931 по 1939 рр. обіймав посаду в Лізі націй. А 1946-1948 й 1952-1954 був керував індійською делегацією та був членом Виконкому ЮНЕСКО. Ця активність не залишилася непоміченою, в 1949 він їде як посол до СРСР, а в 1952 й 1957 рр. його було обрано віце-президентом Індії. Коли ж країна стала незалежною, С.Радхакрішнан посів пост президента. За своє життя його праця була визнаною як на батьківщині, про що свідчить вручення йому нагороди «Бхарат-ратна», так і в світі (був доктором наук в багатьох західних університетах).

С. Радхакрішнан був знайомий з такими визначними особистостями як М. Ганді та Р. Тагор. Перший – відомий як політик-реформатор, а другий – письменник, популярний в усьому світі. Окрім цього Р. Тагор також став одним з засновників Індійського філософського конгресу. С. Радхакрішнан присвятив йому свою статтю «Філософія Рабіндраната Тагора», що вийшла друком в Лондоні.

Філософ видає багато робіт в період з 1910 по 1920 роки. Виходить низка його статей, присвячених різноманітним проблемам дослідження індійської філософії. Це роботи, в яких він звертається як стародавнього періоду, так і до ідей свої сучасників. Ось деякі з них: «Егоїзм і альтруїзм: рішення веданти» 1910, «Майбутнє релігії» 1920, «Метафізика упанішад» 1920, «Тілак як дослідник» 1921, «Сучасна філософія» 1922. В Британії вийшли друком його книги «Влада релігії в сучасній філософії» 1920, «Індуїський погляд на життя» 1921, «Філософія упанішад» 1924, «Веданта

згідно з Шанкарою й Рамануджею» 1928, «Калкі, чи майбутнє цивілізації» 1929 [56].

Подія, яка відбулася у 1923 р., коли в Лондоні вийшов один із томів «Індійської філософії», була однією з найвизначніших в кар'єрі С. Радхакрішнана. Ця робота стала не просто ключовою для творчості філософа, а його візитною карткою. Вона перекладена багатьма мовами. Її стала пропедевтикою для кожного розвідника в галузі філософії стародавньої Індії.

Дослідницька спадщина, залишена С.Радхакрішнаном, не може не зацікавити нас як істориків філософії. Адже він не просто розробив власний підхід до рубрикації та періодизації, до цього майже ніяк не структурованої, індійської філософії, але й переніс її на вищий рівень в своїй системі «вічної релігії». Остання гармонійно поєднала в собі як західні модерні впливи, так класичну індійську традицію. У контексті нашого дослідження особливо актуальною є праця С. Радхакрішнана «Індійська філософія». Це найвідоміша його робота як на теренах нашої країни, так й в усьому світі. Вона перекладена різними мовами й стала підручником для всіх, хто цікавиться філософською спадщиною Індії. Крім того, це одна з перших робіт, де зроблено огляд основних течій та напрямів індійської стародавньої філософії й представлено підхід до її структуризації та періодизації. Особливості радхакрішнанівського методу обумовлені особливостями розуміння ним змісту самого предмету дослідження – філософії в Індії – та історичної реальності в цілому. Тому ми приділимо свою увагу не просто аналізу самої праці «Індійська філософія», але й на тому, яким чином Радхакрішнан тлумачить історію. Це основа його методологічного підходу.

В 1923 році в Лондоні видавництво «Oxford university Press» видає друком перший том «Індійської філософії», а в 1927 виходить і другий. Це було важливою подією не лише для наукової кар'єри самого філософа, але для сходознавчої спільноти загалом. Головним досягненням

С.Радхакрішна на в цій галузі стала пропозиція нового погляду на філософування в Індії та підсилення інтересу до цієї традиції на теренах Західної, Східної Європи та Америки.

Серед проведених в цій царині досліджень німцями, французами, британцями, його робота виділялася своєю самобутністю та подоланням бар'єру європоцентризму. Оскільки С.Радхакрішнан належав до традиції неоведантизму, він був апологетом індійської філософії. Але ця апологетика була не просто підміною європоцентризму на «сходоцентризм». Він прагнув, в контексті розгортання всієї системи «вічної релігії», висвітлити надбання індійських гуру та вказати точки дотику з західною класичною філософією.

«Індійська філософія» написана індійцем, і ця її особливість є істотною характеристикою самої роботи. Хоча мова її написання англійська і видана книга в Британії, це не завадило роботі бути наповненою індійським колоритом. В двотомнику розглядається розвиток філософсько-релігійно думки в Індії починаючи з Вед, потім йдуть середньовічні даршани (приблизно до XV ст.) і закінчуючу чується оглядом сучасної йому філософії.

Вже було згадано про історико-філософські розвідки, здійснені індійцями, зокрема роботу С.Дасгупти «Історія індійської філософії». Хоча п'ятитомник є монументальною, енциклопедичною роботою, але вона поступилася місцем першості перед радхакрішнанівською «Індійською філософією» з декількох причин. По-перше, хоча перший том вийшов в 1922 році, інші чотири видавалися протягом досить тривалого періоду часу. Останній, наприклад вийшов аж після смерті автора. По-друге, С.Дасгупта не врахував запити західного читача, він використовував санскритські терміни без перекладу, вважаючи останній некоректним і таким, що паплюжить зміст самих понять. По-третє, насиченість роботи фактами, посиланнями на першоджерела та деталізація опису вчень різних шкіл не зробила працю доступною для широкого загалу, а лише для

вузького академічного кола науковців.

Якщо зануритися глибше в історію розвідок в царині індійської філософії на теренах Індії, то варто згадати «Сарва-даршана-санграху» Мадхви. В чому ж ця праця поступається «Індійській філософії»? Мадхва є послідовником традиції адвайта-веданти, що споріднює його з С. Радхакрішнаном. В «Сарва-даршана-санграхі» («Огляді усіх даршан») представлені вчення чарваки та локаяти та інших неортодоксальних даршан, за ними вчення настіки, що закінчується викладом адвайти Шанкари. Така послідовність свідчить про ставлення самого автора до кожної зі шкіл. Шанкара і його адвайта останні через те, що саме це вчення, на думку Мадхви, є піком філософування Індії. Разючою відмінністю від праці С. Радхакрішнана є відсутність глибокого аналізу та звернення до інших філософських традицій (як то до грецької, чи ісламської). Ще одним мінусом була мова написання «Огляду усіх даршан» – класичний для філософської думки Індії санскрит.

У цьому розділі ми лише побіжно згадаємо здобутки індійських мислителів в царині історико-філософських розвідок. Деякі з них вже описані нами в попередніх розділах. У даному контексті, наше головне завдання показати новаторство та переваги твору С.Радхакрішнана, що стали запорукою її популярності та вагомості в сфері індологічних досліджень.

Перш за все звернемося до двотомника «Індійська філософія» та проаналізуємо його структуру. Спочатку поглянемо на вступну частину. Саме тут автор викладає основи свого підходу до аналізу вчень індійських мислителів древності. А також, що є найважливішим в контексті нашого дослідження, викладає схему періодизації філософії в Індії.

С.Радхакрішнан розпочинає з огляду природних умов Індії. Наголошуючи на тому, що спосіб життя впливає на спосіб мислення. Саме тому перед тим як розглядати суть філософських вчень, він приділяє увагу тому, що є контекстом (природнім, соціальним тощо) для філософування.

Що ж такого особливого в природі та способі життя індійця, що дозволило розквітнути такій оригінальній і багатій традиції? Перш за все, осілий спосіб життя. Кочівники не мають часу милуватися навколишнім середовищем, вони проводять життя у боротьбі і подорожах. У той час як стародавні індійці жили на території, що була багата природними дарами. Наявність річок забезпечила можливість багатих врожаїв, що усунуло потребу жорстокої боротьби за продукти харчування. «Коли немає необхідності витрачати енергію на вирішення життєвих земних проблем, на освоєння природи і контролю її сил, ми починаємо думати про вище життя, про те, як зробити його більш духовним. Можливо, що релаксуючий клімат Індії схилив індійців до спокою та усамітнення» [164, с.22]. Як бачимо, С. Радхакрішнан, визначаючи місце філософії в світогляді індійця, бачить її коріння в самому способі і умовах життя. Він наголошує, що філософія в Індії мала свій статус. Оскільки кожна нація має свій оригінальний спосіб мислення, то й Індія в своїх намаганнях досягнути таємниці природи народила спадщину, що тривалістю своєї традиції не поступається європейській. «Крізь всі минувші історичні епохи, крізь всі мінливості, які довелося пройти Індії, лишає слід певної своєрідності. Вона полягає в окремих психологічних рисах, які складають особливе надбання Індії і які залишаються характерними особливостями індійського народу до тих пір, доки він буде користуватися перевагами самостійного існування» [164, с. 23].

Для С.Радхакрішнана самотність, оригінальність та самостійність індійської філософії є очевидними. Хоча у вище наведених рядках відчувається нотка пафосу, все ж варто відзначити, що одним з першочергових завдань, які ставив перед собою автор, була апологетика філософії Індії. Мислитель не уникає теми запозичення ідей та впливу західної думки на індійську. Але його точка зору в цьому питанні безкомпромісна. Пошуки першості ідей є простою тратою часу. Адже ми ведемо мову про період, який відділений від нас багатьма століттями.

Проте в контексті розгляду не лише історії філософії, але й усієї системи «вічної релігії» варто зазначити, що паралелізм ідей якраз сумісний з поглядами С.Радхакрішнана. Оскільки він шукає єдине підґрунтя для єднання різних культур, то саме ним з легкістю стають спільні, єдині філософські питання, які намагалися вирішити мислителі усіх часів та народів. «Однаковий життєвий досвід породжує подібні погляди людей. В будь-якому випадку, немає речових доказів, що свідчили б про запозичення Індією ідей у Заході. Наш виклад індійської філософії покаже, що вона є незалежним досягненням людського розуму. В Індії філософські проблеми розглядалися незалежно від впливу Заходу чи зв'язку з ним, Індія могла вільно розвивати свій власний життєвий ідеал, філософію та релігію» [164, с. 24].

Таким чином, С. Радхакрішнан не лише доводить наявність в Індії філософії, але й її самостійність. Виходячи з розгляду того середовища, в якому жили гуру-мудреці він переходить до того, в який же саме спосіб були представлені їх варіанти вирішення вічних проблем.

Визначивши умови формування філософії в Індії дослідник переходить до визначення її характерних особливостей. І головне місце тут посідає спіритуалізм та синкретизм. Превалювання духовної складової над раціональною – ось, що відрізняє індійську думку від західної. Ця тенденція не зникла разом з більшістю середньовічних даршан, а перейшла на якісно новий рівень в неоведантизмі. В тому числі в концепції самого С.Радхакрішнана.

При всій своїй спіритуалістичності, на думку С.Радхакрішнана, філософія займалася вирішенням практичних питань. Вона не була відірвана від людини, не говорила про щось далеке, неактуальне та незрозуміле. Саме релігійність філософії зробила її практичною. Оскільки вона вирішувала конкретні проблеми, то завжди підлаштовувалася під ситуацію. В цьому С.Радхакрішнан бачить головну причину незламності Індії. Оскільки для індійця все було гармонійно: і буденне життя, і релігія,

і філософія. То, відповідно, жоден загарбник не зміг зламати його духу. Відсутність жорсткого європейського сцієнтизму, дозволила філософії не вийти кудись в академічну сферу, а залишила її поряд з людиною.

Крім того, близькість до релігії, економіки, соціальної структури суспільства дозволяє індійській філософії стати синтезом усіх наук. Дещо подібне можна побачити в античній Греції, проте вже на ранніх етапах розвитку філософії там, вона починає розпадатися на низку наук (як то психологія, політика, логіка тощо). А з часом цей розкол лише поглиблювався. І в кінці кінців «...філософія на Заході перетворилася на синонім метафізики, ставши абстрагованою суперечкою про пізнання, буття і цінності. Чути скарги, що метафізика стала цілком теоретичною, будучи ізольованою від творчої та практичної сторін людської природи» [164, с. 31].

Індії вдалося цього уникнути саме завдяки тязі до синтезу, синкретизму та гармонії. І в цих характеристиках, які виділяє С.Радхакрішнан, яскраво видно його власний підхід до розуміння історії індійської філософії. Він не просто ділить її на періоди, відповідно до появи нових треднів в мисленні. Він дотримується схеми. Вся думка Індії – це поступове сходження до монізму. Саме він є ключовим для всієї ведичної традиції, він же й переходить в учення даршан. При чому як в ортодоксальні, так і в системи настіки. Проте найвищою точкою, піком індійського монізму є, і це безсумнівно для С.Радхакрішнана, адвайта Шанкари. Навіть логіка викладу всієї роботи свідчить про поступальний виклад матеріалу, відповідно до якого моністичні тенденції набирають обертів, і вже в майже в самому кінці роботи, в розділі присвяченому вченню Шанкари досягають свого апогею. Підтвердження цьому ми бачимо не лише у смислі тексту, але і в тому просто факту, що він «за кількістю сторінок істотно перевищує будь-який інший розділ у томі. Мабуть найбільше ця різниця помітна, якщо порівняти згаданий розділ із розділами, присвяченими теїстичній думці. Якщо розділ «Адвайта-веданта

Шанкари» містить понад 200 сторінок (розпочинається на с. 445, а завершується аж на с.658), то дев'ятий розділ «Теїзм Рамануджи» - дещо більше 60 сторінок (с. 659-721), а десятий розділ «Шиваїстський, шактиський та пізній вішнуїстський теїзм» - навіть менше 40 сторінок (с.722 – 765)» [56, с. 70]. Якщо від структури звернутися до змісту, то помітно що заданий напрям руху проводиться на базі аналізу філософських понять. Зокрема, одним із центральних понять, що зачіпає не лише теорію пізнання, але й вчення про буття взагалі є істина.

Поняття істини (відповідно істинної реальності – Брахмана) – головне поняття всього дискурсу в Індії. Відмінність систем, методів і підходів – це лише демонстрація того, що істинна багатогранні і її можна представити різними способами. При цьому ці процеси представлення не роблять її множинною чи неєдиною.

Ми вже визначили один з базових принципів побудови концепції історії філософії С. Радхакрішнаном. Варто зосередити свою увагу на запропонованій ним схемі періодизації. Ми слідуємо логіці самої роботи «Індійська філософія». В даному контексті, саме вступна частина багата матеріалом, що найбільш чітко прояснює методологію індійського дослідника.

Взагалі, у філософській думці Індії, згідно з С.Радхакрішнаном, можна визначити наступні періоди та їх характерні ознаки:

1. Ведичний період XVI – VII ст. до н.е. Це період активного розселення племен арійців та поширення їх культурного впливу. На цей час припала доба написання гімнів. Це не є періодом розквіту власне філософії, але він став основою для подальшого її формування.

2. Епічний період VII ст. до н.е. – III ст. н.е. Цей період починається з ранніх упанішад і закінчується початками формування даршан. Головними письмовими джерелами цього періоду є епоси «Рамаяна» і «Махабхарата». В цей час якраз і виникають та розвиваються такі неортодоксальні релігійні системи як буддизм і джайнізм. «Цей період

розквіту абстрактного мислення, що досягло розквіту в школах індійської філософії...» [164, с. 57].

3. Період сутр починається в III ст.. Сутри є основними філософськими джерелами кожної даршани. Для кращого їх розуміння було написано багато коментарів. Деякі тексти сутр не дійшли до нашого часу, тому саме завдяки коментарям можемо говорити про їх існування та основні положення. В цей період розвитку індійської філософії утверджується критичний підхід, стимулом для розвитку якого стали постійні диспути між різними системами. Даршани логічно доповнювали одна одну. Що посилювало їх позицію відносно неортодоксальних шкіл.

4. Схоластичний період також почався в III ст. Між схоластичним та періодом сутр, як зазначає С. Радхакрішнан, не можна провести чіткої межі. Це період суперечок та закидів з боків різних шкіл одна до одної. У цей період особливо бурхливо розвивалася коментаторська література. Представниками цього часу є такі особистості як Шанкара, Мадхва, Рамануджа та інші.

Така схема періодизації, звичайно, є дуже узагальненою. Хоча вона здається логічною з точки зору класичного для європейця підходу до історії – лінійного, все ж, якщо звернутися до ситуації в Індії, то можна помітити штучність та зовнішність цієї схеми. Ми вже зупинялися на проблемі розуміння часу індусами та їх підході до історії. Саме тому лінійний виклад історичних подій чи датування викликає низку проблем. Проте завдяки такій схемі С.Радхакрішнан вирішує ще одне із завдань (а саме, показати тягучість та єдність філософської традиції усього сходу та Заходу). Тому ще однією характеристикою його історико-філософської концепції є знаходження спільних рис для двох типів філософування за допомогою застосування історичного методу.

У подальшому викладі матеріалу в роботі «Індійська філософія» автор притримується заданої схеми. Він розпочинає з розгляду текстів «Вед», переходячи до упанішад (як власне вмістилищ філософськості в

індійській релігійній спадщині), епосів «Рамаяни» і «Махабгарати», вчення буддизму та джайнізму. На цьому завершується перший том видання. Тобто він присвячений двом першим періодам, відповідно до радхакрішнанівської схеми. Другий том присвячений викладу вчення ортодоксальних даршан, здебільшого. В кінці автор коротко зупиняється на подальшій трансформації вчень в вішнуїзмі та шиваїзмі. А також дає побіжний огляд сучасного йому стану філософії в Індії.

Таким чином, поглянувши вже на сам зміст обох томів, можна зробити певні висновки стосовно того, яка логіка його історико-філософського підходу. Оскільки нас цікавить не просто описати запропоновану ним схему, відповідно до тих засадничих принципів, на які спирався індійський дослідник. Нам в подальшому важливо визначити, яким же чином ця методологія вписалася в загальну картину всього філософського вчення «вічна релігія».

Звернемося знову до самої праці. Перед тим як виділити особливості її змістовного та ідейного наповнення ознайомимося детальніше із структурою. У вступі (як ми вже бачили) автор окреслює загальну проблематику, коло питань, на які даватиме відповідь в основному змісті праці, базові принципи, відповідно до яких викладатиметься матеріал.

Далі кожен з розділів містить інформацію, певним чином структуровану. В чому ж особливість цієї структури? Кожен розділ мислитель розпочинає загальним оглядом того, про що йтиме мова. Наприклад, розділ про джайнізм розпочинається короткою довідкою про саму релігію, її засновника та літератури (джерел та пам'яток). Таким чином, поступово знайомлячи читача з матеріалом, не перенавантажуючи термінологічно та змістовно. В подальшому від якихось загальних постулатів він переходить до детального розгляду різних боків джайнізму. Його співвідношення з ортодоксальними та неортодоксальними даршанами, власне релігійною складовою та філософською. Він відокремлює вірування, ритуали та догматику від теорії пізнання, логіки,

онтології, космології та етики. Варто відзначити, що підпункт етика є в кожному розділі, він займає особливе місце не лише в історико-філософських розвідках С. Радхакрішнана. Це один із стовпів його філософської системи. Загальна схема зберігається при розгляді і «Вед», і епосів класичної індійської літератури, і даршан. Деякі розділи більш розгорнуті, деякі менш. Проте в контексті даного дослідження важливо виокремити саме загальну структуру, схему, каркас.

Аналізуючи структуру праці «Індійська філософія» варто звернути увагу на главу, що наявна в кожному підрозділі книги. А саме література. Цікавим є не лише наявність цього пункту в кожному підрозділі, але й джерела, що там вказуються. С. Радхакрішнан звертається до різноманітних джерел, що вказує на широту його поглядів та на різносторонню направленість самої роботи. Звичайно, він спирається на першоджерела, тексти сутр, коментаторську літературу, сакральні тексти ведичного корпусу, збір законів Ману тощо. Проте мислитель не оминув і європейської літератури. Він оцінює роботу дослідників-індологів, орієнталістів таких як Г.Т.Колбрук, Г. Якобі, Р. Гарбе, Г.Ольденберг, М.Мюллер, П. Дойссен.

Також знаходимо посилання на його попередників чи навіть сучасників, індійського та шрі-ланкійського походження А. Кумарасвами, М. Шастрі, А. Гхош, Д. Гупта та ін. Така особливість вирізняє його працю серед усіх попередніх доробків. Він подолав традиційну для індійської традиції замкнутість на самій собі. Зазвичай представники тієї чи іншої школи звертаються до вчення опонента тільки за потреби наголосити на правильності свої думки, та спростувати відмінну точку зору. Підтвердженням цьому є хоча б те, що все, що нам відомо про чарваку та локаяту, це інформація не з джерел, написаних представниками цієї школи, а згадки з різних джерел, що критикували даний підхід.

Тому звернення С. Радхакрішнан до різних джерел, в тому числі не індійських, говорить про широку направленість цієї роботи. Це також мало

свій відбиток на специфіці його історико-філософського підходу. Оскільки він включає в свою цільову аудиторію західного читача, то й підхід до викладу матеріалу, його структуризації, в нього вже інакший. Замість цілковито релігійного, навіть свого роду «конфесійного» погляду на філософську думку Індії, він пропонує світську розвідку. Проведене ним дослідження відповідає вимогам західного академічного середовища.

Дослідник наголошує на тому, що його праця є внеском в загальний «кошик» сходознавчих досліджень: «Приємно усвідомлювати мої зобов'язання перед багатьма видатними орієнталістами, чії роботи дуже допомогли мені в мої дослідженнях» [164, с.11].

Отже, виходячи з вище зазначеного ми можемо зробити наступну характеристику радхакрішнанівської історії філософії. А саме – академічність та орієнталістичність. Така позиція є цілком виправданою, якщо поглянути на загальну картину його філософських поглядів. Оскільки, індійський мислитель ставить собі за мету знайти спільну основу для етики, філософії та релігії на Сході й на Заході, то саме орієнталізм дозволяє зробити це на рівні наукового дослідження.

Цій цілі також слугує компаративний метод, що є одним з головних для С.Радхакрішнана. «Індійська філософія» багата порівняннями, паралелями чи, навіть, просто зверненнями та згадками, європейських філософських концептів, категорій, контекстів. Говорячи про логіку ньяї він згадує Аристотеля, про абсолютизм адвайти – Г. Гегеля (розділ присвячений адвайта-веданті містить цілу главу під назвою «Шанкара і Кант, Бергсон та Бредлі» [165, с. 11]) , про атомізм вайшешика – досократиків тощо.

Що особливо цікаво, С.Радхакрішнан застосовує порівняльний метод не лише на базі «західні чи східні ідеї», але й співставляє вчення даршан між собою. Буддизм та упанішади, санкх'я та йога, пурва- та уттараміманста і т.д. Зіставлення та порівняння виконують не одну функцію. З одного боку, вони стилістично доповнюють матеріал, роблять його не

сухим. З іншого боку, вони виконують не лише суто механічне навантаження. Оскільки автор прагне знайти точки дотику усіх типів філософування, то компаративістика слугує цьому найкращим методом. Вона гармонійно вписується в саму концепцію історії філософії, і в загальну систему «вічної релігії». Оскільки дозволяє тримати в полі зору відразу декілька традицій.

Таким чином, двотомна праця «Індійська філософія» є однією з ключових книг С.Радхакрішнана. Це історико-філософська розвідка, що актуалізувала не лише питання змісту та способу філософування в стародавній та середньовічній Індії, але й порушила проблему структуризації та періодизації всього того масиву знань та текстів, що дійшли до нас від індійських гуру. Автор книги приділяє увагу не просто інформації, але й способу її викладу. Саме ця праця є найяскравішим прикладом застосування його історико-філософської концепції. Відповідно, звернувшись до змісту та структури праці, ми виділили декілька, на нашу думку, засадничих принципів побудови його методологічного підходу. Проте цього не достатньо аби в повній мірі зрозуміти, яким чином працює запропонована ним методологія.

Тому ми розширимо наші пошуки, і спираючись не лише на відомий двотомник розглянемо яким чином С.Радхакрішнан розуміє історію. Адже для того, щоб побудувати історію будь-якого явища, в тому числі філософії, варто розуміти, в чому ж суть історії та історичного підходу.

Історію С.Радхакрішнан розуміє як цілеспрямований рух, проте кінцева мета не є чіткою і раціонально зрозумілою. Ввесь прогрес, економічний, політичний тощо, зміна одних явищ іншими не показує справжнього сенсу історії. Бо її ціль лежить у сфері релігійній. Історія представляє собою поступовий плин переходу однієї релігії до іншої. А конкретніше, релігії страху, сліпого поклоніння, до релігії благоговіння перед божеством. На цій основі він підносить індійську релігію на вищий щабель. Ще в перших гімнах «Вед» мислитель віднаходить зародки тяги

до єдиного, вічного, світлого. Тобто, індійська релігія вже початково порвала зі страхами і перейшла на рівень чистого спілкування з божеством.

У контексті такого розуміння релігії, ми можемо говорити про вплив «філософії життя» А. Бергсона на індійського мислителя. Останній розрізняв статичну і динамічну типи релігії. Якщо перший тип пов'язаний з магією та можливостями впливу особливим способом на навколишнє середовище та індивідів, то другий – містичний, спрямований на безпосередньо контакт з Богом. Ті, хто знаходить відчуває цей контакт – містики-мудреці, що досягнули таємниці світу. У С. Радхакрішнана ці мудреці асоціюються з індійськими гуру, з ріші, до донесли до нас «Веди». Вони досягали Бога за допомогою інтуїції, що «можлива лише на вищому ступені розвитку як здатність обраних, творчих особистостей» [119, с. 38]. В той час як корінне населення Індостану було далеким від такого одкровення.

С. Радхакрішнан хоча й висловлює ідей, близькі до бергсонівських, все ж ми не можемо говорити про цілковите запозичення. Адже перевага інтуїції над іншими видами пізнання була визнана ще адвайтистами в обличчі Шанкари. Проте вказана вище схожість слугує двом цілям, що є важливими для концепції індійського мислителя. Показує єдність філософського поступу в різних частинах світу та слугує налагодженню міжкультурного діалогу Сходу та Заходу.

Повернемося до визначення історії. Оскільки вона пов'язана з зміною релігії, то її ціль відома всезнаючому Богу. Людина може її зрозуміти лише досягнувши просвітлення, наближення до Брахмана. Тут прослідковують ведантичні ноти у вченні С. Радхакрішнана. Адже ця даршана вчить, що ціль людського життя – це відкриття в собі божественного буття. Відповідно, якщо це ціль історії кожного індивіда, то вона переходить на людство. «Ідеальний стан, до якого направлений історичний процес – це формування такого суспільства, структура і шляхи

функціонування якого не лише не будуть заважати, але й сприятимуть здійсненню цієї цілі» [26, с. 166].

Спрямованість історичного процесу за С. Радхакрішнаном нагадує вчення Г. Гегеля. Останній писав, що історія має чітку ціль, а поступом керує Дух. «Кінцевою ціллю світу було визнано створення духом його свободи, а відповідно була визнана і дійсність цієї свободи» [51, с. 19]. Історія представляє собою переходи різних типів знання і пізнання (від чуттєвого до абсолютного). Тому на ранніх етапах історії Дух не є повністю вільним. А лише таким, що звільняється. В той час як філософія Гегеля – вершина знання, яка найбільш повно розкриває свободу.

Відмінність позиції С. Радхакрішнана полягає в тому, що він не вважає історію закінченою. Він розуміє свободу інакше, ніж німецький філософ. Для нього повна реалізація свободи є єднанням з абсолютним Брахманом. Це наповнює підхід індійського мислителя аксіологією та етикою.

Все, що існує тут і зараз, тимчасове. І цінності, що превалюють в нашому світі також не вічні і не досконалі. Майя – перепона на шляху до царства вічних цінностей. Вона впливає на хід подій, щоб завадити істинному руху плину історії. Проте є релігійні, моральні принципи, слідуючи яким людина, що фактично має доступ до обох світів (феноменального і божественного), може позбутися авідьї.

Саме людина стоїть в центрі історії, бо саме її Атман може зрозуміти свою божественну природу. Життя в гармонії та злагоді – ось чого має прагнути індивід. Війни, кризи, сварки ще більше натягують вуаль майї на світ. Тут проявляється універсалізм «вічної релігії». «Ми вже не можемо говорити, що істина знайшла собі оселю лише в одній частині світу. Ми здатні більш живо, ніж наші предки, усвідомити, що Бог відкриває себе людині в різних формах» [162, с. 38.].

Філософ зміг поєднати гегелівську концепцію з вченням Шанкари. Що ще раз демонструє різноплановість його поглядів. Він Г. Гегеля С.

Радхакрішнан бере ідеє поступу, еволюції, сходження Духу. А він адвайти – поняття людини як інструменту втілення божественного замислу. Бо саме людина є посередником, через який транслюються всі вічні моральні принципи, цінності. Вона єдина може подолати бар'єр між обмеженістю емпіричного світу та нескінченністю Брахмана.

Якщо для німецького мислителя місце релігії в історії обмежене і вона, врешті решт, поступається філософії першістю. То для С. Радхакрішнана історична реальність є «інобуттям реальності релігійної. Історія за сутністю є сакральна, а все профане в ній є лише епіфеномен, щось випадкове і несуттєве. Людська істота невтомно прагне до Бога, незалежно від того, чим вона є – провідником волі божої на землі чи душею, відділеною від Бога непроникною (але такою, що може бути зруйнована) стіною майї, і втіленням цього прагнення є історія» [26, с. 175-176].

Це питання тягне за собою і наступне – питання часу в історії. Ми вже звертали увагу на особливості розуміння часу стародавніми індійцями та причини відсутності в них власної історії філософії. Тому тепер нам важливо зрозуміти, що принципово нового запропонував С. Радхакрішнан, завдяки чому йому вдалося подолати цю вікову перепону і створити власний підхід до структуризації і періодизації філософії Індії.

У контексті цього варто відзначити два моменти. Перший, С.Радхакрішнан наголошує на наявності в Індії філософії, і хоча вона має релігійне забарвлення, все не зливається з релігією, а займає своє власне місце в індійській культурі. Традиція і звернення до священних текстів для нього принципово важливі. Другий, оскільки він працює в академічному середовищі він свій підхід будує відповідно до вимог західної науки. Історико-філософський підхід, як і вся система «вічної релігії», не замкнені на індійській традиції. Тому компаративістика С. Радхакрішнана в досить розгорнутому вигляді демонструє взаємозв'язки чи паралелі двох, на перший погляд, полярних типів мислення.

«Індійська філософія» не вузько направлена праця. Можливо, саме це стало запорукою її популярності. Вона доступна для розуміння читача незалежно від регіону проживання та національності. Велика кількість перекладів свідчить про те, що індійському досліднику вдалося, на певному рівні, подолати мовний бар'єр. Роз'яснення понятійного апарату, ключових категорій індійської філософії, пошуки їх перекладу іншими мовами (в даному випадку англійською) були цінним внеском в індологію того періоду. Для підтвердження даної думки поглянемо на другий том «Індійської філософії». Розглядаючи вчення кожної з даршан, С.Радхакрішнан їх певним чином рубрикує. Сама ця рубрикація вже є важливою в контексті розуміння його історико-філософського підходу.

Ми вже дещо згадували побудову розділів на прикладі джайнізму. Автор пропонує перехід від загальних фактів, огляду джерел, до викладу особливостей кожного окремого вчення. Тут варто відзначити, що С.Радхакрішнан підходить до цього викладу досить різносторонньо. Він не відмовляється від класичної західної рубрикації філософських дисциплін: теорія пізнання, етика, логіка тощо. І таке накладення однієї парадигми на іншу в нього виходить не штучним і натягнутим, а виправданим і гармонійним.

Тобто, якщо ми в розділі присвяченому вайшешиці поглянемо на главу «Теорія пізнання», то побачимо, що автор аналізує його види, аналоги яким можна відшукати в західній філософії. Проте С.Радхакрішнан не уникає і індійського колориту. Поряд з перекладами він завжди наводить оригінали – санскритські терміни. «Пізнання, що є предметом вивчення логіки передбачає різні форми, так як його об'єкти безкінечні. Допускаються чотири види дійсного пізнання: сприйняття (пратьякша), висновок (лаінгіка), пам'ять (сміті) та інтуїтивне пізнання (аршаджняна)» [164, с. 181].

Звичайно С.Радхакрішнан розуміє складність та полісемантичність санскриту, а тому можливу недосконалість перекладу. Тобто не

можливість засобами іншої мови відтворити всі смислові відтінки, всі контексти і контенти кожного окремого терміну. Власне саме це і стало однією з найголовніших причин, чому Дасгупта уникає перекладів. В «Історії індійської філософії» ми бачимо лише транслітерацію понять. Проте для С.Радхакрішнана і його концепції це є принциповим моментом. Оскільки він свою істороко-філософську концепцію вписує в філософську систему, то вона також має слугувати цілі об'єднання. Міжкультурний міст, пошук відповідностей, єдиних джерел філософування вимагає від С.Радхакрішнана не просто прояснення значення того чи іншого поняття, а його перекладу, відповідності в іншій мові.

Отже, С.Радхакрішнан в двотомнику «Індійська філософія» розглядає процес становлення філософської думки від «Вед» і до сучасного йому етапу. Значну увагу він приділяє періоду даршан (що приблизно відповідає європейському середньовіччю). Оскільки мислитель належить до традиції неоведантизму, а саме, того його напрямку, що йде від адвайти Шанкари, то це відзначилося на його концепції історії філософії. Зокрема принцип сходження до монізму, вершиною якого є неподвійна веданта, прослідковується через усю працю. Це вірєць для філософування: «Неможливо читати твори Шанкари, насичені насправді серйозними, тонкими думками, не усвідомлюючи того, що маєш справу з розумом гідної подиву проникливості і глибокої одухотвореності. З притаманним йому гострим почуттям безмірності світу, вмінням проникати в глибинні таємниці духу, з непохитною рішучістю говорити не більше й не менше, ніж може бути доведено, Шанкара виділяється як героїчна фігура першої величини в своєрідному строкатому натовпі релігійних мислителів середньовічної Індії. Його філософія постає як закінчене ціле, що не потребує ні передмови, ні післяслова. Їй притаманна самовиправдана цілісність, характерна для витвору мистецтва» [100, с.405].

Така висока оцінка творчості Шанкари, зокрема його як філософа,

ставить питання про те, як же розуміє філософію С. Радхакрішнан. Адже для того, аби створити історико-філософську концепцію, потрібно спершу прояснити що таке філософія, а також що таке історія. Щодо останньої, ми відмітимо, що індійський дослідник накладає європейську періодизацію на індійську спадщину, але обумовлена його метою знаходження єдиних основ для розуміння інакшого.

Питання ж філософії ми розглянемо більш детально. Даючи характеристику здобутків Шанкари, С.Радхакрішнан дає дефініцію філософії, якою саме вона має бути: «Не скільки пізнання, скільки мудрість, не стільки логічне вивчення, скільки духовна свобода» [100, с.406]. Тобто, для нього філософія не постає як суто раціональний виклад позиції стосовно буття, явищ світу, це не висування певних теорій та поступове методичне їх підтвердження чи спростування. Як неоведантист С.Радхакрішнан вбачає пріоритетом філософії осягнення вищої реальності, тобто божественного. Справжня мудрість полягає в тому, щоб відкрити в собі Брахман, вона присутня в кожному індивіді, а не в зовнішньому світі, який ми сприймаємо і досліджуємо.

Філософія не може бути наукою. Бо наукове знання може бути фальсифіковане, спростоване. В той час, як філософські істини незмінні, істинні і беззаперечні. Відповідь на питання «чому» – ось головне філософське завдання. Наука ж працює в сфері «як». Це є також важливим. Саме тому в своїй соціально-політичній діяльності С. Радхакрішнан багато уваги приділяв розвитку та популяризації наукових здобутків. Проте, його як філософа, в першу чергу цікавить вічне та незмінне. Оскільки він послідовник індійської традиції, то саме Абсолют (Бог, Брахман) стає в центрі всієї системи «вічної релігії». І історико-філософський підхід мислителя слідує логіці того, яким чином розуміння Брахмана змінювалося, які контексти додавалися, як розширювалася проблематика, що розглядалася мудрецами стародавності та середньовіччя.

Брахман в класичній веданті постулюють як вічний та незмінний, він

неосяжний. Тому людина силами свого розуму не може зрозуміти всієї величі Абсолюту. Саме застосування цього поняття і спроби дати йому дефініцію, уже є обмеженням. С. Радхакрішнан користується ним як абстракцією, щоб краще донести власну думку. Проте, якщо Брахман всюдисущий, то він певним чином зачіпає і існування кожного окремого індивіда. Це втручання виявляється в плінні історії, подій, ситуацій. Людське життя як історія є прикладом сходження до Бога. Від мінливого і смертного існування до вічного злиття з Вищим.

Шлях, якому варто слідувати – це шлях морального вдосконалення. Тому філософія для індійського мислителя має практичний характер. Недарма глава етика в кожному розділі «Індійської філософії». Це моральне вдосконалення пов'язане з пізнанням встинної реальності Брахмана. Якщо все, що людина здатна сказати чи помислити про Брахман – це його обмеження, то спосіб визначення Абсолюту апофатичний. Проте в процесі пізнання Брахман постає як особистість – Ішвара. Саме в такому ракурсі про нього можна сказати щось стверджувальне.

Поняття Ішвара є одним з головних понять для всієї індійської філософської традиції. Звернемося до того, яким чином його розуміли різні школи, зокрема веданта, щоб зрозуміти, у якому вигляді це поняття переходить в філософію С. Радхакрішнана. У контексті розгляду Індійської філософії та релігії постає проблема тлумачення поняття Бога та безлічі божеств, що зокрема представлені в пантеоні однієї з релігій, а саме індуїзму. Бог чи Ішвара в індуїзмі постає як особистість, його не варто плутати з великою кількістю божеств індуського пантеону, яких називають девами. В «Ведах» говориться про велику кількість таких богів (більше 3 мільйонів). Це небесні істоти, які своєю могутністю перевершують людей і тому є шанованими.

Стансу Чакраварті дефініціює поняття Ішвари наступним чином: «Індуїзм – це релігія, послідовники якої вірять те, що божество проявляє себе в різних формах. Людина може поклонятися божеству в тому його

прояві, який їй найближчий, і при цьому ставитися з повагою до інших форм поклоніння»[142]. На відміну від великої кількості божеств Ішвара носить не лише релігійний, але і філософський характер. Адже Бог є центральним поняттям у філософських школах астики.

Детально проблему Ішвари розглядала дар шана ньяя. Бог ньяїками визначався як вічне і безкінечне Я, яке створює, зберігає і руйнує світ: «Бог – першопричина створення, збереження і руйнування світу. Він створює світ не з нічого, а з вічних атомів, простору, часу, ефіра, розуму (манас) і душ. Створення світу означає таке впорядкування вічних сутностей, співіснуючих з Богом, яке утворює моральний світ, в якому індивідуальні «я» отримують задоволення чи страждання відповідно до вартості чи недоліків їх вчинків, а всі фізичні об'єкти слугують засобами досягнення моральних і духовних цілей нашого життя. Таким чином, Бог є творцем всесвіту не в сенсі її матеріальної причини, а в сенсі її першодіючої причини. Іншими словами, Бог є, свого роду, деміургом, творцем і впорядкувальником всесвіту. Бог – тримач світу, оскільки існування світу підтримується його волею. Бог також і руйнівник світу, що звільняє деструктивні сили, коли цього потребує крайня необхідність. Бог єдиний, безкінечний і вічний, оскільки світ простору і часу, розуму і душі не обмежує його, але відноситься до нього, як тіло відноситься до перебуваючого в ньому «я». Він всемогутній, оскільки володіє правильним знанням всіх речей і подій. Він всезнаючий, хоча в своїх діях і керується моральними умовиводами про достоїнства та недоліки людських дій. Він має вічну свідомість як силу безпосереднього і непорушного пізнання всіх об'єктів. Вічна свідомість – це лише невід'ємний атрибут Бога, а не сама його сутність, як стверджується в адвайта-веданті. Бог наділений всіма шістьма досконалостями (шад-айшварья), будучи великим, всемогутнім, всеславним, безкінечно прекрасним, володіючим безкінечним пізнанням і досконалою свободою від усіляких прив'язаностей»[120].

Дещо інакше постать Ішвари розглядається в філософії веданти.

Брахман (а саме цим поняттям вони позначають Бога) описується як всемогутній, безмежний, всезнаючий, трансцендентна й іманентна реальність, що є основою всесвіту, єдиною і реально існуючою. Він сатчітананда – вічна, нескінченна. Істина. Залежно від школи веданти дещо варіюється розуміння певних особливостей Ішвари, але основна концепція залишається незмінною. Загалом постать Ішвари для веданти є ключовою, так як навколо цього поняття будується як сотеріологічна складова вчення так і гносеологічна та етична.

Таким чином, Бог чи Ішвара має в першу чергу філософське навантаження: метафізичне (як першооснова і деміург), гносеологічне (як єдина істинна реальність), етичне (як носій найвищих моральних якостей, що є взірцевими).

Таким чином, Ішвара – прояв Брахмана, що виступає як досконала моральна особистість, взірець. Сам же Брахман не має атрибутів, якостей, характеристик. Саме тому він є основою світу, причиною і ціллю. Він існує не в межах часу та простору, тому вся множинність, всі форми та якості, якими людині здається наповнений світ, для нього не актуальні. «В процесі аналізу – наукового чи філософського – все творіння, тобто множина емпіричних сутностей і ілюзій, що складають Всесвіт, приписуються в кінці кінців вищому Принципу як їх вищій причині і, одночасно, остаточній основі, що поглинає їх» [100, с. 500].

Прояснимо, яку відмінність в смислах тягне за собою таке визначення Брахмана та Ішвари. Брахман як безособистісне буття не пояснює факту творення світу в усіх його проявах. А Ішвара якраз ідеально підходить для ролі деміурга. Тому В традиції веданти розрізняють Сагуна-Брахман (тобто такий, що володіє певними якостями) та Ніргуна-Брахман (безатрибутивний). Перший – це і є Ішвара. Він керує процесом творення, становлення матерії (чи Практріті).

Таке тлумачення Абсолюту зближує філософію С. Радхакрішнана з гегелівською філософією. Сам індійський мислитель досить високо оцінює

внесок Г.Гегеля в розвиток західної думки. Він досить часто згадує його, особливо в контексті розгляду вчення адвайти. «Шанкара приписує Атману істинність, залежність від своєї величі, всюдисущість і характерну особливість – бути самодостатнім я. Він вважає атман єдиним, всезагальним і безкінечним з тієї ж причини, що й Гегель, який назвав свою ідею безкінечною» [165, с. 483].

Якщо накладемо гегелівську тріаду на вчення про Брахман веданти і С.Радхакрішнана як неоведантиста та продовжувача традиції, то матимемо наступну картину. Тезис – Ниргуна-Брахман, антитезис – Пракриті, а синтез – Сагуна-Брахман. Відповідно, логіка такого накладання свідчить не лише про вплив західної філософії на індійського мислителя, але й про ступінь загальності його філософського вчення та історії філософії як його невід’ємної частини.

В історико-філософській концепції С. Радхакрішнана проявляється гегелівський підхід. Якщо поглянути на структуру роботи «Індійська філософія», то спочатку йде вчення шруті (Веди і інші сакральні тексти), далі буддисти, джайни і чарвака (як заперечення Вед), і нарешті ортодоксальні даршани, які увінчуються ведантою як найбільш досконалою, з точки зору С. Радхакрішнана, школою.

Отже, С. Радхакрішнан створює концепцію історії філософії і як самостійний напрям його теоретичних розвідок, і як частину та основу його власної філософської системи «вічної релігії». Ця концепція тримається на двох стовпах. З одного боку традиціоналізм та неоведантизм, а з іншого проникнення та вплив західних модерних ідей. Така дволикість характерна і для його філософії в цілому. В одній з робіт С. Джоула ми знаходимо характеристику Радхакрішнана як «офіцера зв’язку» (*liaison officer*) [154, с.38]. Це свідчить про те, що його підхід поєднує два різних культурних світи. Докладніше про міжкультурність філософії С. Радхакрішнан йтиметься в наступному розділі.

Також С. Радхакрішнан використовує компаративний метод, щоб

унаочнити ті зв'язки та подібності, що на його думку наявні в східній та західній думці. Звичайно він не перший, хто застосовує компаративістику в таких цілях. Проте його підхід вирізняється тим, що він є орієнталістом без європоцентризму. Якщо на більшість дослідників XIX – поч. XX ст. вплинув підхід Г. Гегеля, і вони стояли на позиції першості Європи порівняно з іншим світом. То С. Радхакрішнан навпаки, вся його концепція спрямована на показ того, що Індія була і залишається багатим культурним центром, що не є лише тінню західної філософії, науки, мистецтва тощо. Вона відіграє значну роль в загальному плині історії. Тому її місце в першому ряду. І відповідно, її філософська спадщина не поступається грецькій. Вони мають спільне коріння.

Цікаво, що обґрунтування єдності індійський мислитель робить на основі вчення веданти про Брахман. Оскільки рушійною силою історичного процесу є Бог, а він в свою чергу є всюдисущим, проникаючим в усе, наповнюючий все життям і смыслом, то він є джерелом і філософії також. Тому вся філософська думка має єдину основу – вічний Абсолют. Єдність ідеологічних установок, способу мислення ставлять відповідно одній ті ж самі вічні питання перед носіями того чи іншого типу культури. Тому всі зміни, революції в різних сферах людського знання є лише закономірностями і загальному русі до єднання з Богом. Така позиція є принциповою для С. Радхакрішнана. Адже він прагне побудувати універсальну мораль, яка б в мінливому світі було чимось стабільним, таким, що веде до істини. Недарма саме адвайта стала підґрунтям його варіанту неоведантизму. Адже в ній ідея єдності, монізму доходить до своєї найвищої точки.

Погляд на історію як на сходження до Брахмана відобразився і на історико-філософському підході С. Радхакрішнана. Він бачить цю закономірність в поступовому переході від політеїзму індійської релігії, до єдиного розуміння Бога як вищого і всюдисущого Брахмана. І Атман як його втілення в кожному індивіді, який прагне пізнати Абсолют, йде

шляхом від множинності всього в світі до розуміння єдності, взаємозв'язку та взаємозалежності.

На сучасному для С. Радхакрішнана етапі розвитку суспільства досягнення такої єдності можливе за рахунок інтеграції та глобалізації. Він виходить за рамки релігійного догматизму, для нього філософія не є чимось закріпленим та не гнучким. Вона має працювати в умовах актуального сучасного. Тому комунікація має відбуватися на різних рівнях: економічному, політичному, а головне – етичному.

Чому ж саме індійський спосіб мислення, її релігія та філософія мають стати домінантними (хоча не єдино вірними). Тому, що Індія найбільшою мірою відкрита для цього. Вона вміє поєднувати парадокси, вміщати в собі різні культури, з їх поглядами та способом життя. При цьому зберігати свій колорит та самобутність. Божественна природа людини, хоча нібито все проявляється по-різному, по-суті, єдина. Тому відмінність у світоглядних позиціях пов'язана з відмінністю умов зовнішніх, в які потрапила та чи інша людина.

Саме тому компаративістика стоїть на чільному місці в концепції С. Радхакрішнана. Адже вона найбільш повно дозволяє унаочнити всю спільність та схожість культур. «Радхакрішнан більшою мірою, ніж який інший письменник, відповідальний за введення компаративіського підходу до інтерпретації філософських проблем. Його ціллю було познайомити європейську публіку з індійською думкою, і він використав англійську термінологію, щоб виявити тонкості індійського мислення. Він ніколи не відхилявся від своєї головної мети – інтерпретації індійської філософії» [177, с.205].

Ця цитата є дуже показовою. Адже вона наголошує на ключових моментах, що важливі для розуміння концепції історії філософії С. Радхакрішнана. Вона написана індійцем англійською мовою. Тобто транслює певні сакральні змісти в інше культурне середовище. Вона глибоко традиційна, релігійна, загалом індійська. Поче академічна манера

подачі виводить її на якісно новий рівень. Хоча розуміння історії як сходження до Брахмана викликане впливом веданти, проте схема періодизації, поділ на рубрики та переклади з санскриту, тлумачення ключових понять та концептів індійської думки роблять історико-філософську концепцію С.Радхакрішнана, здатною працювати в досить широкій сфері розвідок як в індійській філософії та і в історико-філософській методології.

3.2 «Вічна релігія» С. Радхакрішнана як проект філософії

С. Радхакрішнан обрав філософію не просто як кар'єру, а як життєвий шлях: «Чи те, що філософія стала предметом мого спеціального дослідження було частиною моєї долі, результатом мого характеру чи просто випадковістю?» [180, с.6]. Це питання, яке він ставить перед собою, беззаперечно риторичне. Але, так чи інакше, філософія від студентських років супроводжувала його протягом усього життя. Починаючи від магістерської роботи й до цілих книг з роздумами й дослідженнями.

С. Радхакрішнан працював в середовищі академічної філософії, тому його роботи мають науковий характер. Але, серед всієї серйозності, знаходиться місце й для традиційної індійському мисленню духовної складової.

Навіть назва концепції «вічна релігія» уже натякає на перевагу духовного. Його робота була тісно пов'язана зі сферою науки, також він як політичний діяч займався вирішенням проблем в сфері освіти в Індії. Тому його позицію можна охарактеризувати як свідому та цілком виважену. У В. Костюченка ми знаходимо наступну цитату, що описує ставлення С.Радхакрішнана до науки: «Три десятиліття після Вівекананди С.Радхакрішнан схильний ставитися до науки (навіть у відведеній їй сфері неабсолютного) доволі скептично. На його думку наука лише оперує символами речей, а не звертається до них безпосередньо, осягає окремі аспекти явищ, а не явища в їх цілісності, абсолютизує їх кількісний бік на

шкоду якісному і т.д. На думку С. Радхакрішнана, наука може лише описати головні етапи світової еволюції (матерія – життя – розум), але не пояснити їх, вказати її рушійні причини і сенс, зробити зрозумілою зміну якісно відмінних один від одного ступенів в її ході» [74, с. 203].

Саме тому, основою його вчення стає не якась наукова теорія, а веданта. Адвайта Шанкари є найбільш підходящої для обґрунтування статусу універсальності «вічної релігії». «В Шанкарі ми бачимо одного із найвидатніших пропагандистів широкого і терпимого характеру релігії індуїзму, що завжди була готова асимілювати інші вірування... Індуїзм, як його розумів Шанкара, мав в собі можливість розвитку різних напрямів думки та темпераментів» [100, с. 590-591].

Та в філософа ми бачимо варіант адвайти в трансформованому вигляді. Сам С. Радхакрішнан виступає проти догматизму. Він наголошує на творчому переосмисленні класичних ідей. Така позиція дозволяє йому гармонійно вплітати ідеї західних мислителів у тканину неоведантизму.

Беручи за основу поняття Абсолюту (що є притаманним для всієї веданти), він підкріплює своє адвайтиське його розуміння ідеями європейців. Брахман «чиста свідомість, чиста свобода й безкінечна потенція» – визначення, під яким би підписався й Шанкара. З цього стає зрозумілим, що філософ глибоко сповідував ідеї веданти. Але не лише ця даршана була джерелом його ідей. Він також звертається до класики ведичних текстів, зокрема упанішад та Бхагаватгіти. Всюди він знаходить підтвердження судженню: «життя на землі немає сенсу без його вічної основи» [77, с. 135].

Пошуки в собі Брахмана – одвічна ціль, що тягне свою традицію від Бадараяни, чи навіть від мудрості ріші. С. Радхакрішнан в дусі неоведантизму продовжує цю лінію. Як апологет індійської філософії, він відкриває її для західного слухача, показуючи, що вона не є такою вже далекою чи незрозумілою. Вчення Платона про Благо, Аристотеля про Нус, Гегелівська концепція історії, що управляється Абсолютом – чи це не

точки перетину, з яких можна почати побудову міжкультурного мосту.

Тому першою цеглиною в побудові такого мосту стає його концепція історії індійської філософії, що спрямована на читача, що належить до відмінної від індійської культури. Історія як «наповнений сенсом процес, розвиток, що має значення» [175, с. 15]. Як бачимо, єдність в душі адвайти тісно переплітається з західним абсолютизмом в душі Гегеля. Така аналогія не дивна. Адже саме гегелівську систему філософ виділяє з поміж інших західних напрямів. Натякаючи, що вона близька по духу до адвайти Шанкари. Як ми вже зазначали, саме ця даршана стала джерелом вчення самого Радхакрішнана.

Звернемося детальніше до вчення С.Радхакрішнана, щоб побачити близькість до ідей Шанкари. Особливо явно така близькість помітна якщо брати до уваги поняття Абсолюту. Останній постає як вищий розум, який наділяє сенсом все буття. Він спрямований на об'єднання всього існуючого, починаючи від індивіда і закінчуючи Всесвітом. «Вічне буття Бога – всепроникаючий фактор індійського життя, гармонія між Богом і людиною є характерною рисою Індії...» [115].

Бог є особистістю. Він деміург і впорядковувач світу. Але він знаходиться вище тих часово-просторових зв'язків, в яких живе кожен окремий індивід. «Абсолют одночасно і сума, і джерело необмежених можливостей. Одна з подібних можливостей актуалізується в космічному процесі. Цій можливості, що перебуває у формі здійснення, Абсолют надає форму бога, що править світом відповідно до завчасно обдуманого символу Абсолютної реальності; певний аспект Абсолюта в його стосунку до цієї можливості – актуалізується» [171, с. 9].

Тобто, ведантичний принцип «Атман є Брахман» в С. Радхакрішнана пояснюється наступним чином. Увесь світ є тотожністю, що лише здається відмінністю. Бог чи Брахман є іманентним для всього явного. Мокша залишається ціллю й ідеалом, а майя – перепорою для її досягнення.

Таким чином, ми бачимо, що індійський філософ в душі нового часу

переосмислює спадщину, залишену мудрецами стародавності, зокрема Шанкарою. Більше того, він не обмежується лише однією школою. Для нього кожна з даршан є сходинкою до монізму адвайти, що стоїть на вершині. Саме цей принцип і закладено в його історію філософії.

Важливою складовою філософської системи С. Радхакрішнана є теорія пізнання. Гносеологія С. Радхакрішнана ґрунтується на наступних способах пізнавальної діяльності людини: чуттєвість, логічний умовивід та інтуїція. Вони відповідають класичним категоріям ведантичної теорії пізнання: прат'якша, анумана та анубхава. Хоча для цілісності пізнання у «вічній релігії» кожен з них важливий, та найвищу сходинку займає саме анубхава чи інтуїція. Така позиція є цілком виправданою. Адже С. Радхакрішнан в дусі неоведантизму наполягає на синкретизмі філософії та релігії. Пізнання себе, своєї душі, свого Атмана, розуміння єдності з Абсолютом та досягнення мокші – ось що є першочерговим завданням індивіда. Саме такі цілі посприяли такому укладу мислення, в якому психічна реальність визнавалася істинною, а об'єктивно існуючий світ – ілюзією. Простіше кажучи, внутрішній світ – істинний, а зовнішній обман, через який людина страждає. Відповідно Бог чи Брахман, який є причиною і творцем всього немає в собі нічого матеріального. Він єдина істинна реальність, яку власне і варто пізнати. Оскільки Брахман цілком знаходиться в сфері духовного, то й засоби його пізнання мають бути відповідними.

З такої позиції С. Радхакрішнана стає зрозумілим, чому він бачить філософію релігійною. Саме в цьому він вбачає практичність індійської філософії в цілому, та його системи зокрема: «В індійському житті домінує духовний мотив. Індійська філософія цікавиться життям людей, а не захмарними сферами. Вона бере свій початок з життя й, проходячи крізь різні школи, повертається в життя» [164, с. 11].

Оскільки справжня реальність існує як духовна субстанція, то ні чуттєвість, ні логіка не є достовірними методами її пізнання. Усвідомлення

тотожності Атмана та Брахмана можливі лише завдяки інтуїції.

Підтвердження цьому С. Радхакрішнан знаходить аналізуючи поступ філософсько-релігійної думки Індії. Спочатку в гімнах «Вед» немає строгих дефініцій анумани. Це пов'язано з тим, що «це була епоха споглядання, що характеризується істинною поезією, коли почуття людини виливалися в співі; в цей час ми не знаходимо слідів жертвопринесення. Єдиною жертвою богам була молитва» [164, с.52]. При цьому вже в цю епоху індійський мислитель бачить тягу до монотеїзму. Хоча арії мали громіздкий пантеон богів, та все ж в гімні Рігведи X.121 ми читаємо про «Золотий зародок», що переріс в наш світ. Це пряма вказівка на Ішвару, що є єдиним творцем та утримувачем світу. Це не суперечить множинності індійських божеств, всі вони лики одного Абсолюту, що слугують для впорядкування хаосу в людській свідомості. Тому усвідомлення цієї єдності – найвища мудрість. Індивід має зрозуміти, що він лише частина Брахмана. І хоча для такого розуміння необхідний філософський підхід, та все ж Радхакрішнан бачить його в межах релігії.

С. Радхакрішнан звертається до історії філософії, що дозволяє йому підтвердити власну позицію ідеями індійських гуру. В цьому контексті добре видно. Яким чином від інтегрує в систему «вічної релігії» свій історико-філософський підхід.

Як ми вже зазначили, в стародавніх аріїв початково не було потреби чіткого прояснення термінів, тому до упанішад ми не знаходимо чіткого визначення праман, та сфери їх компетенції. Але вже помітна тяга до заперечення реальності феноменального світу, а тому емпірія та логіка поступово стають другорядними порівняно з інтуїцією та шруті. Це значно обмежує свободу волі кожного окремого індивіда. Бо Абсолют чи Брахман можна пізнати лише за допомогою інтуїції, але в дусі адвайта-веданти, С. Радхакрішнан звичайно не говорить про цілковите пізнання. Все ж Брахман є ціллю як релігії, так і філософії.

Індійський філософ шукає джерела такого підходу. І знаходить їх в

упанішад, де вперше виникає ідея «Атман є Брахман». Оскільки С. Радхакрішнан є неоведантистом, то він спирається на прастха-трайя, частиною якої є саме упанішади. Саме тому їх вченню С. Радхакрішнан приділяє багато уваги.

Отже, пізнання первинної реальності вимагає зусиль, це поступальний рух, що має пройти індивід. «В діалозі між учителем – Праджапаті та учнем – Іन्द्रою, що наведений в «Чхандог'я-панішаді», ми знаходимо поступовий розвиток визначення Я шляхом проходження ним чотирьох стадій: 1) тілесног Я; 2) емпіричного Я; 3) трансцендентального Я й 4) абсолютного Я» [164, с.151]. Саме остання стадія дозволяє Я зрозуміти свою істинну, тобто єдину з Абсолютом, природу. Саме на четвертій стадії прибирається дихотомія суб'єкт-об'єкт, що породжена майєю. Бо лише виокремлюючи себе як суб'єкта, людина користується інтелектом, розумом, логікою і вважає їх достовірними. В той час як стан свідомості, що розкриває єдність з Абсолютом, показує всю нездатність тілесних відчуттів чи логічних умовиводів донести істинну природу буття. Відповідно, мокша, що була ідеалом в класичному індуїзмі, та залишається актуальною і в концепції С. Радхакрішнана, не доступна методом певних інтелектуальних зусиль. Що очистити Я від ілюзії, ватро прибрати все, що цю ілюзію підтримує. А мислення «має справу з стосунками і не може охопити безвідносного Абсолюту» [164, с. 175]. Категорії логіки, що є бінарними за своєю суттю (як істина-хиба) нічого не важать для вічної реальності Брахмана, тому й втрачають будь-який сенс для того, хто до цієї реальності наблизився. Така особистість знаходиться за межами сансари, тому втрачає всі свої характеристики як суб'єкта. В процесі самопізнання і самозаглиблення стає зрозумілим, що істина не доступна в межах розуму. Тому на перший план виступає інтуїція. «Осягнення через інтуїцію «глибини, значення, характеру об'єкта», по-суті, означає не що інше як містичне усвідомлення містичної божественної реальності чи божественної сутності людини, що, за С. Радхакрішнаном, слугує основою

набуття духовної досконалості і досягнення цілі людського буття» [76, с.281]. Слідуючи вченню упанішад С. Радхакрішнан в своїй теорії пізнання прагне також позбутися суб'єкт-об'єктних стосунків (принаймні на найвищому рівні самозаглиблення Я). «Істина – не відображення реальності в почуттях та інтелекті, а творча містерія, яку переживає душа в своїй глибинній суті. Це питання не про суб'єкт, що пізнає об'єкт. Вона включає в себе усвідомлення того, що суб'єкт і об'єкт єдині в більш глибокому сенсі, ніж це може прояснити якась фізична аналогія» [169, с.107].

Якщо повернутися до історико-філософських розвідок С. Радхакрішнана, то такий високий статус інтуїтивного пізнання він знаходить в текстах Бхагаватгіти. Саме там викладено три способи звільнення Атмана: джняна-марга (шлях знання), карма-марга (шлях правильної дії, поведінки), бхакті-марга (шлях любові). Базою кожного зі способів є інтуїція, бо рацію разом з емпірією не відкриють тайни божественного буття.

Поняття інтуїція функціонує і в європейській філософії (наприклад, «філософія життя» Бергсона). Там воно також має статус одного зі способів пізнання світу. Проте саме у думці Індії, на цьому особливо акцентує увагу С. Радхакрішнан, інтуїція виходить з рамок «одного із», натомість стає «єдиним» методом взаємодії з істинною реальністю. Мислитель не заперечує цінності розуму та логіки, проте вони ефективні лише на рівні емпірії та прагматики. Звертаючись до адвайта-веданти відповідність цьому твердженню ми бачимо в в'явахаріка-сатї чи відносній істині. Коли мова йде про Абсолют та його осягнення, то ми виходимо за межі емпіричної даності. Зв'язок з релігією безсумнівний в даному контексті. Адже пізнання істини означає спасіння, звільнення, мокшу. А це вже дещо виходить за рамки чистої філософії.

Таким чином, індійський філософ в своїй гносеології обирає містично-спіритуалістичний напрям. При цьому «вічна релігія» не є

теоцентричною, вона орієнтована на людину. Адже саме духовне вдосконалення – ось шлях досягнення найвищої мети. Гуманізм проявляється в установці досягнення індивідом духовної свободи, але традиційне ведантичне «Атман є Брахман» не усувається на користь індивідуалізму. Справжня свобода досягається за умови єднання всього людства, що можлива через єдину його божественну сутність. При цьому мислитель відкидає релігійний фанатизм, забобони й надмірне звернення до ритуально-обрядового боку релігії. Хоча для нього на першому місці стоїть індуїзм, він не заперечує можливості досягнення духовного ідеалу за допомогою інших релігій.

Людина стоїть в центрі системи «вічної релігії» С. Радхакрішнана. Саме вона пізнає Абсолют (тому навколо неї будується гносеологія), вона певним чином діє (а це сфера етики). Ми вже звернулися до теорії пізнання, розроблену С. Радхакрішнаном спираючись на «Веди», зокрема упанішади, «Бхагаватгіту» та адвайту Шанкари. Тепер проаналізуємо його погляди на природу індивіда та, відповідно, етичну концепцію. Адже етика є центральною для всієї його системи. Гуманістичний характер радхакрішнанівського вчення з необхідністю робить людину ключовою для всієї системи. Тому ми зосередимо свою увагу на тому, яким же чином філософ тлумачить природу індивіда.

В першу чергу, мислитель не дивиться на цю проблему односторонньо. Людина одночасно біологічна, політична, соціальна та духовна істота. Проте потрібно зауважити, що, в дусі ідеалізму, він вивисує духовність над іншими характеристиками. В «Погляд на життя ідеаліста» для того, щоб пояснити природу індивіда він звертається до відомих європейських підходів в психології. Свідомість та самосвідомість – атрибути, що притаманні людській істоті. Але як вони функціонують, яка їх природа і походження? В намаганнях відповісти на це питання він критикує підходи біхевіоризму, психоаналізу та гештальтпсихології.

С. Радхакрішнана не задовольняє позиція, за якої все в людині

керується суто біологічними чинниками. Свідомість, здатність до творчості, винахідливість не може бути зведена до інстинктів, рефлексів, що активізуються під впливом зовнішнього середовища. Оскільки він стоїть на позиції неоведантизму, він вважає, що рушієм було духовне в людині, божественне, яке могло відкритися через шруті.

Він не погоджується з біхевіористами, бо останні вважають, що «людська поведінка може бути досліджена як феномени, які вивчаються природничими науками» [161, с.263]. Така позиція не відповідає дійсності, тому що людина не є набором запрограмованих дій, її мислення не можна звести лише до логічних форм. Зовнішні обставини не можуть по-суті нічого сказати про екзистенцію кожного окремого індивіда. Отримана такими методами інформація лише опосередковано буде стосуватися людини як особистості.

Протилежна наведеній вище позиція психоаналізу теж, на думку С. Радхакрішнана, не є адекватною. Психоаналітики вважають, що людською поведінкою керують не зовнішні фактори, а внутрішні бажання, переживання, асоціації. Але не всі вони відкриті навіть для самої людини. Тому прихильники цього напрямку ведуть мову про несвідоме. Саме в ньому варто шукати корінь усіх емоційних проблем. Свідоме та несвідоме – частини єдиного цілого. Вони керують поведінкою особи.

Хоча біхевіоризм та психоаналіз демонструють дві полярні позиції стосовно визначення людини, її свідомості та поведінки, для С. Радхакрішнана вони мають один спільний недолік. А саме: надмірне дистанціювання між тілом та свідомістю, надаючи перевагу чомусь одному, вони втрачають інше. Тому висновки, що базують на проведених за допомогою такої методології дослідження не достовірні.

Психологія у вивченні природи людини дає лише якісь ситуативні, відносні дані. «Людська індивідуальність – це не просто тіло, в який додано дух (Епіктет), чи душа плюс автоматизація (Декарт). Вона діє як ціле, а не її розділені частини» [161, с.265]. Його критика механіцизму,

односторонності тлумачення природи людського мислення направлена проти «лідерів нашої епохи, які, вражені тріумфом науки і техніки, говорять про людину як про чисто механічну матеріальну істоту, як про творіння, що складається з автоматизованих рефлексів, наголошують на схильності її до земного й, певно, не відають про вищу святість, закладену в ній» [162, с.119].

Єдність є ключовою для С. Радхакрішнан. Оскільки він певним чином продовжує лінію філософування, що ведеться ріші, а потім через даршани до неоведантизму, в його філософії ідея об'єднання відіграє головну роль. Якщо ми будемо розглядати класичний набір праман, чи практик йоги, то побачимо, що всюди присутня гармонія, врівноваження духовного та тілесного. Прамани в своїй ієрархії слідує від чуттєвості до інтуїції. Йога від хатхи (тілесні практики) до раджа (царська йога). Такий підхід є цілком логічним для репрезентатора індійських культурних цінностей, та він чужий для європейського сцієнтизму.

Ми в загальних рисах зазначили чого стосувалася критика мислителя, які позиції він вважав неадекватними в тлумаченні природи людини, зокрема того, що відрізняє її від тваринного світу – самосвідомості. Що ж він пропонує взамін? Зрозуміло, що для нього важлива єдність. Проте у «вічній релігії» перевага надається духовному аспекту. У кожній особі є щось від Брахмана, Бога, «людина з її визнанням цінностей – найбільш конкретне втілення божественного на Землі» [162, с.120]. Це не щось набуте чи завойоване, не пов'язано із соціальною, політичною чи економічною діяльністю. Божественне іманентно присутнє в кожному. Саме це піднімає людину на вищий щабель, виділяє серед інших істот.

Оскільки людина здатна усвідомити себе як суб'єкта серед об'єктів, вона може оцінити свої дії, адже керується не лише інстинктами. З цього ракурсу С. Радхакрішнан підходить до ще однієї проблеми, що є важливою для побудови етичної концепції. Це проблема свободи. В індуїзмі

фігурують такі поняття як карма та сансари, що, на перший погляд, свідчить про детерміністський підхід до тлумачення свободи дії. Проте кожен сам впливає на свою карму. І якби долю не можна було б змінити, то мокша залишалася б недосяжним ідеалом. А суть всіх філософських та релігійних практик даршан була б безглуздом. Так С. Радхакрішнан відводить місце для свободи в бутті індивіда. «Проблема свободи людини спантеличує розходженням між Я та волею. Воля – це лише Я зі свого активного боку і свобода волі означає свободу Я. Вона визначена Я» [161, с. 277]. Тобто закон карми своєю наявністю не робить свободу індивіда ілюзорною. Людина включена в систему взаємозв'язків, організація яких більш глибока і тонка, ніж, наприклад, організація буття тваринного чи рослинного світу. Таким чином, та визначеність, яка обумовлена кармою не аналогічна природнім законам.

Ідея свободи людини і причинно-наслідкові зв'язки в природі мають різний характер. «Філософське мислення, що базується на досвіді, вважає, що природа охоплюється концепцією необхідності, а природа людини – концепцією свободи. Без останньої наше розуміння людської природи буде недосконалим та викривленим. Хоча людина і природа – творіння Бога, людина створена за образом Бога, тому її сутність зовсім відмінна від сутності природи» [173, с.269].

Те, що ми бачимо як необхідність і обумовленість, стосується фізичного світу. Саме він діє за певними законами, які ми не можемо порушити. Проте Атман може вирватися з кола зумовленості. Досягнувши мокші людина не відчиняється кармі, тому є цілковито свободною.

Як ще має діяти людина? Як минуле формує теперішнє? Поведінка і мораль – поняття, навколо яких С. Радхакрішнан створює етику «вічної релігії».

Розглядаючи етичну концепцію Радхакрішнана ми не можемо усунути застосування історико-філософського підходу. Він будує етику як частину «вічної релігії» та робить історичні екскурси в традицію

філософування в Індії. Це якраз підтверджує інтегрованість історико-філософської концепції не просто в смислове ядро вчення, а й у його методологічну основу.

Отже, етика мислителя стає зрозумілою, якщо провести паралелі між його вченням та філософією упанішад, «Бхагаватгіти» та веданти. Людське життя повне страждань та нещасть, проте це ілюзія багатоманітності. Насправді, головна мета – єдність з Абсолютом. Він посилається на «Тайтрія-упанішаду», де стверджується «Пранарам мана-анандам, шантисанрідхам амрітам» («блаженство життя і духу, повнота світу і вічності») [164, с.208]. Тож все, що нібито хвилю індивіда в цьому житті, його бажання та прагнення, задоволення потреб стоять рівнем нижче від мокші.

Питання, що ставить перед собою філософ: чому досягнення вищої мети потребує багато зусиль, якщо по-суті Атман є і завжди був Брахманом? Категорії добро та зло не втрачає свого сенсу. «Відчуття іншого і багатоманітності, суттєве для етичного життя, допускається упанішадами. Вони вказують, що немає сенсу вимагати від нас любити нашого ближнього чи добиватися в любові єдності світу, якщо винятковість і відмінність є основними для любові людей. Якщо люди дійсно чужі один одному, як монади Г. Ляйбніца, без поправки на завчасно встановлену гармонію, тоді здійснення морального ідеалу неможливе» [164, с.208]. Проте людина здатна любити, більше того бхакті необхідна складова просвітлення. Людське Я виходячи за межі існування в фізичному світі тут і зараз, звільняється від індивідуального, скінченного, обмеженого. А щоб ототожнити себе з цілим (Брахманом), потрібно вміти прийняти іншого як таку ж частину Брахмана. Це можливо через любов.

Звільнення – це «шлях росту душі», а цей ріст – це продукування високих моральних якостей. Самопізнання, що в кінці кінців, і є ідеалом виводить на поняття поведінки, що дозволить пізнати Я та побачити, що було глибинним, вічним. Тут мова не йдеться про емпіричне Я, егоїстичне,

обмежене. «Моральне життя є єдністю розуміння і розуму, а не простих почуттів та інстинктів» [164, с.210].

Те, що людині притаманна тяга до безкінечного, вічного, істинного викликано його особливим призначенням. Він піднявся над існуванням суто фізіологічним, він не є просто біологічним видом серед безлічі інших. Коріння універсальності моралі та вимоги правильної поведінки С.Радхакрішнан знаходить в тексті «Бхагаватгіти». «Людина – це сукупність розуму, волі і почуттів. За допомогою яких він прагне до істинної насолоди своїм буття. Вона може досягнути цілі шляхом пізнання вищої реальності, чи шляхом поклоніння і любові до Бога, чи шляхом підкорення своїх бажань божественній волі. Є внутрішній поклик, що змушує людину прагнути вийти за межі свого маленького Я цими різними шляхами. Якої б точки зору ми не дотримувалися, ціль наших прагнень одна й та ж. Це гармонійне поєднання різних сторін нашої життєдіяльності, через яку досягається істина, створюється прекрасне і вдосконалюється поведінка. «Гіта» підкреслює, що жодні з сторін свідомого життя людини не може бути звідси виключена» [164, с.553].

Віра та поведінка людини дотичні одне до одного. Тому якщо ми говоримо про вищу мораль, вона не може бути ситуативною. Але перепорою для універсальної моралі є життя людини в нашому світі, де вона завжди належить до певної групи за різними критеріями (раса, нація, професія, соціальний статус тощо). С. Радхакрішнан не відкидає реалій тогочасного життя Індії. Він вважає, що постулат гуманізму про доброту людини перекладає відповідальність за зло на суспільство. І подолати його С. Радхакрішнан, як ідеаліст, пропонує культивуючи духовне в кожному. При цьому універсалізм «вічної релігії» проявляється в потребі морального росту всього людства в цілому. Для того, щоб показати широту своїх поглядів, С. Радхакрішнан звертається не лише до індуїзму як джерела духовності. У роботі «Погляд на життя ідеаліста» ми читаємо цитати з Біблії, де слова Ісуса корелюють з тезами висунутими індійським

мислителем стосовно духовності та божественної природи людини.

Звернемося детальніше до способу, який С. Радхакрішнан пропонує як шлях вдосконалення. Варто відзначити, що на його погляди вплинув М. Ганді з ідеалом ненасилля. Принцип ахімси, в дещо модифікованому вигляді, логічно вписується в універсальну мораль, запропоновану філософом, поряд з принципом любові (бхакті).

Любов та ненасилля – всезагальні моральні принципи, що незалежні від конкретних культурних, соціальних, історичних умов. Саме тому можуть виступати в якості всезагальних моральних регулятивів. Нехтування цими регулятивами призводить до нерівності, соціальної боротьби, страждань тощо.

Вслід за М. Ганді С. Радхакрішнан називає їх законами любові та ненасилля. Яким же чином діють ці закони? Вже сама назва системи мислителя свідчить про домінуючу роль релігії, тому і закон любові найбільшою мірою розкриває себе в цій царині. Проте важливо наголосити на тому, що релігія розуміється не як кодекс приписів і ритуалів, не як фанатичне поклоніння й повний аскетизм. С. Радхакрішнан далекий від релігійного шовінізму та догматизму. Увесь гуманізм його поглядів спрямований на тлумачення закону любові як основоположного принципу для кожного, незалежно від того, яку релігію він сповідує. Філософ прагне вивести міжкультурну комунікацію на новий рівень, де людство не буде розділено за будь-яким соціальним принципом. Написані ним праці це підтверджують. Хоча він бере за основу бхакті (сам термін санскритський, тому відсилає нас до індійської релігійної традиції), проте в історико-філософському розрізі він показує приналежність бхакті до всіх релігійних течій.

Перейдемо тепер до закону ненасилля. Цей принцип відповідно до вчення С. Радхакрішнана, логічно слідує з любові. «Якщо ми віримо, що кожен індивідуум несе в собі божественне, то наше ставлення до людей повинно бути ставленням не діяння зла. Ахімса – це...заперечення

ненависті. Немає сумніву в тому, що всі вільні від страху...будуть діяти в душі любові й співчуття» [166, с. 263].

Таким чином, ми бачимо гуманістичну спрямованість і другого принципу універсальної моралі. Знову ж таки, ми стикаємося з санскритським терміном, що найбільшою мірою фігурує в джайнізмі. Проте філософ виводить його з рамок національної релігії в статус загального регулятивну. Це ще раз демонструє спрямованість на міжкультурну комунікацію та універсалізм. Звичайно, в реаліях, в яких жив С. Радхакрішнан, практика агресії була широко розповсюдженою. Але це лише стало стимулом для утримання від насилля і слідуванню ідеалу ахімси. «Ми самі повинні зменшувати сферу сили і розширювати сферу переконання. Таким чином, ахімса – це ідеал, який треба бачити перед собою» [166, с.224].

Відповідно, той, хто слідує вказаному ідеалові – людина високоморальна. Вона може подолати внутрішні страхи, боротьбу, внутрішніх ворогів, що стоять на заваді досягнення найвищої життєвої цілі. Така людина не втратить саму себе в потоці буденності. Її розвиток прямує від інтелектуальної еволюції до духовної.

Такий шлях розвитку С. Радхакрішнан з індивідуального екстраполює на рівень вселюдського. В кінці кінців, «вічна релігія» через універсалізацію моралі прагне до того, що буде подолано міжкультурний бар'єр. При чому, подолання цього бар'єру включає не лише релігійну складову, але і звернення до мистецтва та філософії. Останні – це культурні резерви, які можуть слугувати сильним об'єднуючим фактором.

Мистецтво, філософія та етика внутрішньо пов'язані. Якщо людина прагне стати особистістю, то вона не може оминати жодного з цих культурних пластів. Розвиток, за С. Радхакрішнаном, є комплексним розвитком. Тому встановлення цього зв'язку є необхідністю. Універсальність філософських проблем для С. Радхакрішнан є очевидною, відмінні лише локальні способи їх вирішення. Тому філософія може бути

підґрунтям для діалогу культур. Така ж ситуація з мистецтвом. Оскільки воно орієнтована найбільшою мірою на духовне сприйняття, а не інтелектуальне. Тому воно слугує для морального вдосконалення. Все це підкріплюється стійким базисом релігії духу. Це стовпи, на яких тримається «вічна релігія».

Філософсько-теоретичне підґрунтя системи мислителя зумовлене тим, що хоча він досить високо оцінює необхідність релігійної віри для морального вдосконалення, все ж не варто вдаватися до релігійного фанатизму. Потрібно звернутися до світогляду в цілому. «Варто до кінця продумати філософські передумови і апріорі, віднайти особистий досвід релігійного, з якого беруть і духовний початок всі існуючі вірування. Інтелектуальне зусилля і духовне уявлення – ось що нам необхідно. Тільки осмислена віра може забезпечити узгодження між життям та мисленням» [173, с. 258].

Оскільки в процесі морального вдосконалення задіяні всі структури світогляду, то стає очевидним важливість філософії в цьому контексті. Остання розуміється С. Радхакрішнаном як загальне, багатостороннє та не поверхнєве розуміння дійсності. Така філософія, яка б могла гармонійно взаємодіяти з релігією, при цьому не перетворюючись на її служницю. Тут ми прослідковуємо вплив веданти, яка хоча й була однією з найбільш ортодоксальних даршан, проте розробила потужну філософію і логіку. Радію та інтуїція співпрацюють – такий підхід мислитель на називає конструктивною філософією. Й «вічна релігія» продовжуючи лінію веданти розглядає філософію як необхідну складову не лише морального росту, але життєвого поступу кожного індивіда і людства в цілому.

У чому ж полягає модерність його ідей? У зверненні до Заходу. С. Радхакрішнан як людина ХХ ст. не міг оминати надбання тогочасної науки. Він розумів важливість здобутків фізики, хімії, біології. Але на рівень вище ставив духовне сходження. Оскільки наука досліджує явища емпіричного світу, вона не є достатньою для становлення людини як

особистості. Духовне сходження завжди відігравало важливу роль для неоведантиста. Задля того аби поєднати західну науковість і східну духовність він пропонує своє бачення буття в світі. Його онтологія одночасно ґрунтується на природознавстві й майя-ваді адвайтистів.

Світ явищ він визнає таким, що дійсно існує. Хоча він не є кінцевою реальністю. Цей світ існує лише завдяки творчій силі Абсолюту. Він обумовлений Абсолютом як Вищим розумом. Всі взаємозв'язки, всі наслідки і причини є лише підтвердженням того, що в світі все відбувається згідно плану Розуму, а не випадковості.

Всі наукові закони, теорії та гіпотези можливі лише завдяки єдності всього в світі, говорячи мовою веданти: тотожності Атмана Брахману. Тобто людина, що по-суті єдина з Абсолютом, може таким чином його розуміти. Світ єдиний, основа цієї єдності не матеріальна природа, а те, що він є наслідком творчої сили Абсолюту. Хоча ми можемо спостерігати певну ієрархію буття, вона пов'язана з особливостями людської психології та засобами сприйняття світу.

Західна наука, досліджуючи світ, постулює наявність взаємозв'язків всього сущого, які постійно укріплюються, систему взаємовпливу (наприклад, ефект метелика), більше того, вся ця система постійно прагне до вдосконалення. На думку мислителя, це і є критерії того, що існує вища сила, яка керує усім.

Таким чином, С. Радхакрішнан переходить від онтології до екзистенції людської. Єдність буття тягне за собою єдність людей. Інтеграційні процеси, що посилювались на початку ХХ ст., є прямим доказом цього. Для того, щоб вийти на міжкультурний рівень С. Радхакрішнан не зупиняється лише на вище зазначеному. Від співвідношення людина-світ він переходить до людина – людство. Постулюючи цю єдність, він намагається побудувати культурний місток між Сходом та Заходом, як світоглядно відмінними, але єдиними в очах Вищого.

Для того, щоб бути більш зрозумілим для західного читача,

С. Радхакрішнан показує єдність людства на прикладі досягнень науки, техніки, політики, економіки. Але все це лише зовнішні фактори. Справжня єдність проявляється на рівні кожної індивідуальної свідомості.

У буденному житті ми бачимо підтвердження цьому в зацікавленості в інакшому. Якщо екстраполювати ці ідеї на сьогодення, то чи не буде демонстрацією культурного єднання поширення різноманітних релігійних течій, що мають індійське коріння, на території не лише Європи та Америки, але й в нашій країні. Безліч йога студій, гуртків, що займаються розвідками в сфері індійської філософії, релігії, мистецтва тощо.

С. Радхакрішнан не просто постулює єдність, він шукаючи її підтвердження піднімає цілий пласт джерел (як ведичної традиції, так і філософії Європи). Достатньо просто поглянути на першу главу його праці «Погляд на життя ідеаліста», і бачимо підрозділ з назвою «Упанішади, Платон, Гегель». Це свідчить про обізнаність автора не лише в царині рідної філософії, але й західної. Читаючи його знамениту «Індійську філософію» постійно натикаємося на відсилки до європейців (Ф.Бекона, Р. Декарта, І. Канта, Г. Гегеля).

З іншого боку, крім того, що він порівнює ведичну спадщину з європейською, він також прагне зробити цю спадщину зрозумілою для європейця через посередництво перекладу.

Переклади «Бхагаватгіти», «Дхаммапади», «Брахма-сутр» та деяких упанішад він доповнив змістовними коментарями. Ця робота, за словами самого С. Радхакрішнана виявилась доволі складною і проблемною. Головна складність полягає в полісемантичності санскритських термінів. Це проблема, яка тепер стоїть і перед вітчизняними дослідниками індійської філософії. С. Радхакрішнан надав свій варіант її вирішення на базі англійської мови.

Можна з упевненістю сказати, що він побудував термінологічний міст. Адже «це не просто заміна слів однієї мови словами іншої, а перехід від однієї парадигми до іншої, від одного культурного контексту до

іншого, з однієї реальності в іншу» [67, с.20]. Вже самі намагання побудови такого мосту вимагають глибокої обізнаності не лише в мовах, якими оперують, але і в способі мислення їх носів. Варто відмітити, що індійському мислителю вдалося зламати бар'єр і відкрити значення термінів, які є ключовими для індійської філософсько-релігійної спадщини.

Першочерговою для нього була задача унаочнити філософічність індійської спадщини. Інакше кажучи, довести, що її можна назвати філософією. Якщо звертатися до ведичної традиції, то там ми знаходимо термін «даршана», який найчастіше перекладають як споглядання. В той час як «філософію» класично перекладають як «любов до мудрості». Така розбіжність і сьогодні дає підстави для деяких дослідників заперечувати наявність філософії в її рафінованому вигляді в стародавній Індії.

С. Радхакрішнан у дусі неоведантичної апологетики дещо коректує значення терміну даршана та наближає його до філософії. «Взагалі «даршани» означають критичний виклад, логічний розгляд чи філософські системи», – читаємо ми в другому томі «Індійської філософії». Та не лише в цій, можна сказати пропедевтичній роботі, знаходимо підтвердження такому зближенню понять «філософія» та «даршана». В «Погляді на життя ідеаліста» та «Індуїстському погляді на життя» він підтверджує свою думку розглядом проблематики обох. Питання місця людини в світі і Бога – це класичні питання європейської філософії.

Для С. Радхакрішнана важливо було показати спорідненість культур саме реальність, що має духовну природу, є спільною і єдиною. Тому для людини як східної, так і західної, важливо вміти розкрити цю єдність, проникнутися нею. Філософ стверджує першопорядковість духовного життя. Західна цивілізація з усім її прагненням до точності, науковості, доведеності втратила своє коріння. Прагнення змінити себе було замінено прагнення змінити навколишнє середовище. Замість того, щоб знаходити своє місце, західна людина прагне його завоювати в інших. Все це, як

зазначає С.Бурмістров, відбувається через розуміння людини своєї смертності. Вона прагне позбавитися від загрози. В свою чергу С. Радхакрішнан вказує для цього шлях – «вічну релігію». Відкриваючи Заходові таємниці індійських гуру, він показує ще один варіант знайти себе, але цей варіант не передбачає згубного ставлення до оточення. Самозаглиблення і самоспоглядання, на його думку, ефективніший метод.

Окрім академічного інтересу, спадщина С. Радхакрішнана цікава ще й своєю самобутністю. В своїх роботах він пропонує бачення індійської філософії, зрозумілої для західного читача. А з іншого боку, надбання європейців, робить доступними розуму індійця. Якщо оцінювати цю багатовекторність його поглядів, то можна сміливо сказати, що він поклав фундамент міжкультурного мосту. І цей фундамент тримає сучасні дослідження компаративістів, орієнталістів індологів, буддологів тощо.

Його праці сприяли поширенню зацікавленості спадщиною стародавньої та сучасної Індії у західній аудиторії. І це не лише увага до фактів чи текстів, це перенесення етичних цінностей, певних моральних констант. Крім цього, його діяльність як політика і просвітника сприяла становленню в тогочасній Індії якісно нової філософії та науки. Природничі науки активно студіюються в навчальних закладах Індії. А філософія крім сфери релігії поступово переноситься в політику, мистецтво, на соціальний пласт.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

Отже, ми бачимо, що західна спільнота й індійська стали реципієнтами філософії С. Радхакрішнана. Він відбувся як філософ, політик, соціальний діяч та науковець як в себе на батьківщині, так і в світі. Його «вічна релігія» з ідеями толерантності, терпимості та єднання стала міжкультурним мостом, який успішно поєднав дві, з першого погляду, полярні цивілізації. А його напрацювання в сфері історико-філософських дослідженнях є пропедевтичними для кожного індолога, особливо його праця «Індійська філософія».

У контексті розгляду його історико-філософської концепції варто відзначити її певні характеристики, що можна вважати визначальними. С. Радхакрішнан пране вписати індійську спадщину в загальну філософську скарбницю людства. Тому його підхід є дещо універсальським. Він накладає лінійну схему періодизації на індійську історико-філософську реальність. Звичайно, вона не може цілком виразити, яким чином відбувався філософський поступ в Індії. Адже ні точність історичних даних, ні датування написання різних джерел не дають повної інформації, що дозволила б чітко все розділити на періоди. Проте саме лінійність схеми періодизації дала С. Радхакрішнану можливість долучити індійську спадщину до європейської. Зробити відсилки до стану західної філософії того періоду. Говорити про точки дотику, запозичення чи взаємовпливи.

Головна його теза полягає в тому, що філософія в Індії однозначно мала місце. І відсутність терміну не означає відсутність явища. Саме тому ще наступним його кроком, поряд з періодизацією, стає розподіл на рубрики комплексу вчень даршан відповідно до прийнятого в Європі канону (етика, аксіологія, гносеологія, онтологія, логіка тощо). Це робить його історико-філософську концепцію академічною, такою, що має світський характер, а тому претендує на універсалізм. Адже його підхід працює не лише в рамках неоведантизму, але в царині наукових досліджень.

С. Радхакрішнан, розробляючи концепції історії філософії, що могла б бути застосована до індійської філософії, спирається на дві традиції (неоведантизм і гегельянство), що дозволяє йому досліджувати східний тип філософування відповідно до критеріїв визнаних західною наукою. Концепція історії філософії є частиною його проекту «вічна релігія», яка включає в себе теорію пізнання, вчення про буття, а найголовнішим для С. Радхакрішнанана є етика. Саме остання мала стати поєднуючим фактором для західної і східної культур. Заходу не вистачає духовності, і вона має бути привнесена з мудрості індійських гуру.

ВИСНОВКИ

У результаті проведеного дослідження було досягнуто поставленої мети. А саме здійснено комплексний історико-філософський аналіз філософської спадщини С. Радхакрішнана, зокрема, його праць з історії індійської філософії. Відповідно до проведеної роботи ми можемо зробити наступні висновки.

1. Встановлено, що індійська філософська думка в роботах європейських дослідників-орієнталістів XIX – поч. XX ст. була представлена у вигляді низки перекладів з санскриту сакральних текстів (наприкла, гімнів «Рігведи», «Бхагаватгіти», сутр тощо). Науковці звертаюся здебільшого до періодів формування індійської філософської традиції та розквіту даршан. У той час як, починаючи з XVст. і аж до культурного ренесансу XIX ст., в історії індійської філософії пробіл, що ніяк не пояснений дослідниками.

Складність розвідок у цій царині полягає не лише в відмінності типу мислення, потреби перекладу зі стародавньої мертвої мови, але і в неможливості накласти європейську лінійну схему на посуп індійської думки. Інакшість розуміння часу, а саме його циклічність, не дозволяє чітко розмежувати один період від іншого. Фактично до приходу мусульман індуси не мали своєї історії. Така ж проблема виникає, коли подивитися на філософію. Датування текстів Вед чи коментаторської літератури приблизне і неточне. Тому намагання європейських дослідників якимось чином класифікувати і рубрикувати увесь масив знань, що дійшли до нас від індійських гуру, не можуть претендувати на остаточність і всеохопність. Такі дослідники як Ч. Уілкінз, У. Джонс, Г.Т. Колбрук, М.Мюллер, П.Дойссен, А. Дюпперон, Г. Гегель, А. Шопенгауер, А. Дюпперон, Р. Гарбе стали піонерами індології в Західній Європі. О.М. Новицький, С.С. Гогольцький, І.Я. Франко, Леся Українка, П.Г. Ріттер, Д.М. Овсяннико-Куликовський, А. Гавронський, С. Шаєр, О.П. Рославський-Петровський, О.О.Козлов, В.В. Лесевич, Я.К.Попов,

Т.І.Буткевич, С.Стасяк – науковці, що працювали в київській, львівській та харківській школах сходознавства. Індологія і буддологія в Російській імперії та СРСР була представлена І.П. Мінаєвим, П.Я. Петровим, Ф.І.Щербатським, С.Ф.Ольденбургом та ін.

Особливо цікавими є дослідження саме індіями їх філософсько-релігійної спадщини. Більшість дослідників належали до неоведантизму і в їх роботах веданта посідає чільне місце серед інших шкіл та напрямів. Найвідомішими є праці С. Дасгупти, М. Хіріяни, С.Чаттерджи та Д.Датти, які присвячені викладу витоків філософії в Індії та аналізу вчень ортодоксальних та неортодоксальних даршан (вчень, шкіл). Відмінним є підхід Д. Чаттопадх'яї, який замість ідеалістичної традиції на перший план ставить матеріалістів чарваку та локаяту, і саме їх визначає показниками індійського духу.

Таким чином, індійська філософська думка стала предметом дослідження, в тому числі історико-філософського, для дослідників-орієнталістів починаючи з XIX ст. Коло їх наукових інтересів здебільшого стосувалося періоду Стародавності та Середньовіччя. Хоча перші переклади та дослідження були вагомим внеском у розвиток індології, буддології, філософії та лінгвістики. Проте вони не вичерпують всього го масиву учень, які дійшли до нас з індійської мудрості.

2. Визначено філософсько-релігійний статус веданти в поступі культури Індії. Веданта хоча й сформувалася як самостійна школа останньою з усіх ортодоксальних даршан, все ж за впливом вона стала чи не першою. Філософські витoki веданти можна прослідкувати ще з Упанішад, адже ця школа є чи не найближчою (після міманси) до текстів Вед. В упанішадах вперше здійснено спробу, не заперечуючи історично більш ранні міфологічні уявлення, пояснити світ на поняттєвому рівні. Високий рівень раціоналізації та антропоморфна спрямованість реалізувалися у вченні про знання, яке здобувається шляхом медитації і носить містичний характер. В упанішадах вперше здійснено спробу

абстрактно-логічного осмислення світогляду в поняттях Брахман – єдина абсолютна реальність та Атман – суб'єктивне духовне начало. Саме ці положення і стали основоположними у вченні веданти. Ця лінія прослідковується від Бадараяни, через Шанкару й Рамануджу до неоведантистів. Також ідейними джерелами веданти були «Бхагаватгіта» – філософська частина «Махабгарати» і «Брахма-сутри» Бадараяни, що є базовим текстом веданти і початком її самостійного філософування. Хоча самі тексти ставлять більше питань, ніж дають відповідей, коментарі до них стали одними з найвпливовіших текстів в філософському дискурсі Індії. Школа адвайти була заснована Шанкарою. Головною відмінністю вчення цієї даршани є основоположна теза про те, що Брахман і Атман єдині, і це істинна реальність. Рамануджа тлумачив вчення Бадараяни через призму вішнуїзму. Через це Абсолют позиціонується як Вішну, що є творцем світу емпіричного і не проявленого. Він різко не погоджується з Шанкарою стосовно неістинності матеріального. У вішиштадвайті пізнання емпіричного є не менш цінним, ніж духовні практики. Адже головне – це гармонізація людського Я з Брахманом та світом. Мадхва і його , двайта-веданта розуміє Брахман – як Вішну. Дживу і Атман – як душі. Світ і джива залежні від Брахмана, але він абсолютний і самодостатній. Найвищою формою стосунку дживи і Ішвари виступає бхакті. Це три основні школи, в подальшому ці ідеї трансформувалися та видозмінювалися. Але Бадараяна, шанкара, Рамануджа і Мадхва були найвпливовішими, їх ідеї переосмлювали неоведантисти в XIX ст.

3. Досліджено вплив неоведантизму на різні сфери культурного та соціального життя Індії XIX – п. XX ст. Неоведантизм – новий напрям філософської думки в Індії, що набирає своїх обертів в XIX ст. Нова філософія базується на класичному вченні веданти. Вслід за В.С.Костюченко ми погодимося, що цей напрям характеризується реформаторським, просвітницьким та гуманістично- відроджувальними настроями. Це пов'язано з політичною і соціальною ситуацією в країні.

Статус Індії як колонії сприяв розгортанню національно-визвольного руху. Тому слід зауважити заполітизованість мислителів того часу. Саме винесення політичного ведантизму свідчить про настрої, що склалися в середині країни. Такі неоведантисти як Вівекананда, Р.М.Рой, Даянанда, М.Ганді, Дж. Неру, Б.Тілак не просто звертаються до сакральних текстів, а переосмислюють їх в ключі створення національної ідеї. Індія має бути вільною від британської влади, і підтвердження цьому вони знаходять в традиції. В мистецтві неоведантизм представлений найяскравіше Р. Тагором, який в художній формі надав нового сенсу ідеям, що мають давню традицію (варново-кастовий поділ суспільства, місце людини в світі, ідеалу звільнення тощо). В філософії це був Шрі Ауробіндо, який не просто підлаштував традиційні мотиви до реалій тогочасної Індії, а створив цілісне й оригінальне вчення з онтологією, гносеологією та етикою. Загалом, неоведантизм виникає через необхідність самоідентифікації індусів як нації. Пошуки базису культурної єдності стали головним рушієм сучасної індійської філософії. Хоча залишається традиційне для Індії релігійне забарвлення філософії, та все ж вона переходить на абсолютно новий рівень від догматичності та схоластичності до переосмислення та індивідуалізації самого мудреця-філософа. Кожна, з розглянутих нами персоналій, не просто включена в традицію веданти, а є самобутнім мислителем, вчення якого тісно пов'язане з його іменем, а не просто коментатором в тіні гуру-попередника.

4. Досліджено зв'язок модерних європейських ідей та індійської філософсько-релігійної традиції у філософії С. Радхакрішнана. В системі “вічна релігія” філософські ідеї європейського Модерну та індійська філософсько-релігійна традиція стали рівноцінними складовими. Мислитель прагне побудувати культурний місток між Сходом та Заходом, як світоглядно відмінними, але єдиними в очах Вищого. С. Радхакрішнан не просто постулює єдність, він шукаючи їй підтвердження, піднімає цілий

пласт джерел (як ведичної традиції, так і філософії Європи). В двотомнику «Індійська філософія» наявні відсилки на європейців: Ф. Бекона, Р. Декарта, І. Канта, Г. Гегеля. З іншого боку, крім того, що він порівнює ведичну спадщину з європейською, він також прагне зробити цю спадщину зрозумілою для європейця через посередництво перекладу. Переклади «Бхагаватгіти», «Дхаммапади», «Брахма-сутр» та деяких упанішад він доповнив змістовними коментарями. Ця робота, за словами самого С. Радхакрішнана виявилась доволі складною і проблемною. Головна складність полягає в полісемантичності санскритських термінів. Це проблема, яка тепер стоїть і перед вітчизняними дослідниками індійської філософії. С. Радхакрішнан надав свій варіант її вирішення на базі англійської мови. Для С. Радхакрішнана важливо було показати спорідненість культур. Відмінність в термінології – це лише зовнішній атрибут. Але головне, а саме реальність, що має духовну природу, є спільною і єдиною. Тому для людини як східної, так і західної, важливо вміти розкрити цю єдність, проникнутися нею. Це основний мотив його «вічної релігії», що, по-суті, націлена на побудову концепції універсальної етики.

5. Досліджено історико-філософську концепцію індійської філософської думки С. Радхакрішнана та її місце в системі «вічної релігії». Індійський мислитель створює концепцію історії філософії і як самостійний напрям його теоретичних розвідок, і як частину та основу його власної філософської системи «вічної релігії» - методологічну її складову. Ця концепція тримається на двох стовпах. З одного боку традиціоналізм (адвайда-веданта Шанкари) та неоведантизм, а з іншого проникнення та вплив західних модерних ідей (особливо філософських ідей Г.Гегеля). Концепція історії філософії С. Радхакрішнана ділиться на наступні складові: теоретична основа, періодизація, рубрикація, конкретне застосування в описах кожного окремого вчення та джерелознавча складова. Всі вони в комплексі направлені на те, щоб довести і

обґрунтувати філософічність індійської думки. С. Радхакрішнан пране вписати індійську спадщину в загальну філософську скарбницю людства. Тому його підхід є дещо універсальським. Він накладає лінійну схему періодизації на індійську історико-філософську реальність. Звичайно, вона не може цілком виразити, яким чином відбувався філософський поступ в Індії. Адже ні точність історичних даних, ні датування написання різних джерел не дають повної інформації, що дозволила б чітко все розділити на періоди. Проте саме лінійність схеми періодизації дала С. Радхакрішнану можливість долучити індійську спадщину до європейської. Зробити відсилки до стану західної філософії того періоду. Говорити про точки дотику, запозичення чи взаємовпливи. Головна його теза полягає в тому, що філософія в Індії однозначно мала місце. Аналогом терміну філософія для мислителя є термін «даршана». З тлумачення останнього він розпочинає свою апологетику філософічності індійської думки. Наступним його кроком, поряд з періодизацією, стає розподіл на рубрики комплексу учень даршан відповідно до прийнятого в Європі канону (етика, аксіологія, гносеологія, онтологія, логіка тощо). Це робить його історико-філософську концепцію академічною, такою, що має світський характер, а тому претендує на універсалізм. Адже його підхід працює не лише в рамках неоведантизму, але в царині наукових досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аделунг Ф. О сходстве санскритского языка с русским / Ф.О. Аделунг; пер. с фр. Павел Фрейганг. - СПб. : Имп. тип., 1811. – 20 с.
2. Альбедиль М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда / М.Ф.Альбедиль – СПб: «Наука», 1991. 487 с.
3. Альбедиль М.Ф. Индуизм: творящие ритмы. / М.Ф.Альбедиль – 2-е изд. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское востоковеденье», 2004. – 256 с.
4. Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. / А.Н. Андреев — Улан-Удэ, 1992. – 128 с.
5. Аникеев Н. П. Предисловие. /Н.П. Аникеев // Чаттопадхья Д. П. История индийской философии [Текст] / Д.П. Чаттопадхья ; перевод с англ. В.А. Шишкина и В.П. Липеровского, ред. и вступ. статья, с. 5-22, канд. филос. наук Н.П. Аникеева. - М. : Прогресс, 1966. - 328 с.
6. Аникеев Н. П., Аникеева Е. Н. Философское наследие Индии и современная идейная борьба. / Н.П. Аникеев, Е.Н. Аникеева // Чаттопадхья Д. П. Живое и мертвое в индийской философии. - М. : Прогресс, 1966. - 328 с.
7. Антология мировой философии. Т. 1. Философия древности и средневековья / [Ред. коллегия: В.В.Соколов и др.]. – 572 с.
8. Атхарваведа (Шаунака) Т.1: Кн. I-VII / Пер. Т.Я. Елизаренкова. – М.: РАН. Восточная литература, 2005. – 572с.
9. Ашвагхоша. Жизнь Будды./ Пер. К. Бальмонта. Введение. Г. Бонгард-Левина. – М., 1990. 394 с.
10. Бергсон А. Здравый смысл и классическое образование / А. Бергсон // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 163—168.
11. Бергсон А. Собрание сочинений т. 1. / А. Бергсон — М., 1992.
12. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма./ За ред. Д. Збавител – М., 1985. 416 с.
13. Боднарчук Л. С. Історія східної філософії у дослідженнях Б.

Рассела [Дисертація] : дис. канд. філос. наук:09.00.05/ Л.С. Боднарчук; М-во освіти і науки України, Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ. – 2015.

14. Бокал Г.В. Категорії драв'я саманья і вішеша в даршані вайшешика / Г.В. Бокал // Дні науки філософського факультету-2011: Міжнародна наукова конференція (20-21 квітня 2011): Матеріали доповідей та виступів. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2011. – Ч. 1. – С.15-17.

15. Бокал Г.В. Категорії пракриті і пуруша в філософській спадщині даршани санх'я / Бокал Г.В.// Дні науки філософського факультету – 2010: Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2010): Матеріали доповідей та виступів. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2010. – Ч.1. – С. 9-11.

16. Бокал Г.В. Методологічні засади історико-філософського дослідження філософії тибетського буддизму/ Г.В. Бокал // Гуманітарні студії: Збірник наукових праць. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2012. – Вип. 15. - С. 3-10.

17. Бокал Г.В. Методологічні засади періодизації східних історій філософій / Г.В. Бокал// «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжнародна наукова конференція: [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.] . - К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Частина I. - С. 242-244.

18. Бокал Г.В. Перспективи філософської компаративістики та парадигмального підходу у вітчизняній історико-філософській науці / Г.В. Бокал // Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – Вип. 2(121). – К., 2016. – С.5-8.

19. Бокал Г.В. Сенс визначення «філософія сходу» у контексті протиставлення європейській історії філософії/ Бокал Г.В. // Філософські обрії. – Випуск 29. – Київ-Полтава, 2013. – С. 30-39.

20. Бокал Г.В.Тлумачення процесу пізнання у даршанах чарвака,

локаята та джайнізм / Г.В. Бокал // Вісник Київського університету. Серія: Філософія. Політологія. – Вип. 92. – К., 2009. – С. 83-86.

21. Бонгард-Левин Г.М. Буддологическое наследие Ф.И. Щербатского / Г.М. Бонгард-Левин // Индийская культура и буддизм. М., 1972 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://docplayer.ru/46752059-Indiyskaya-kultura-i-buddizm.html>

22. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. / Г.М. Бонгард-Левин, Г.Ф. Ильин – СПб., 2001.

23. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. / Г. М. Бонгард-Левин – М., 1980. 320 с.

24. Брахма-сутры / Перевод с английского и санскрита: Ишвара (В.Вернигора) [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://docplayer.ru/46752059-Indiyskaya-kultura-i-buddizm.html>

25. Бурмистров С. Л. Абсолют и история в историко-философских концепциях Дасгупты и Гегеля / С.Л. Бурмистров // Вестник Бурятского государственного университета. — Улан-Удэ: БГУ, 2010. — № 6. — С. 9-14. — ISSN 1994-0866.

26. Бурмистров С.Л. Брахман и история. Историко-философские концепции современной веданты / С.Л. Бурмистров– Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2006. – 149 с.

27. Бурмистров С. Л. Буддизм и неогегельянство Б. Кроне в историко-философской концепции С. Дасгупты / С.Л. Бурмистров // Компаративное видение истории философии / Под ред. А. С. Колесникова. — СПб.: Геликон Плюс, 2008. — С. 53-58.

28. Бурмистров С. Л. Буддийская философия и неогегельянство в компаративной аналитике С. Дасгупты /С.Л. Бурмистров // Вестник Российского университета дружбы народов, серия «Философия». — 2008. — № 2. — С. 32-42.

29. Бурмистров С. Л. Историко-философская концепция Сурендранатха Дасгупты: компаративистский анализ /С.Л. Бурмистров //

автореферат дис. ... доктора философских наук : 09.00.03. — С.-Петербург. гос. ун-т, 2010. — 43 с.

30. Бурмистров С. Л. Историко-философское наследие С. Дасгупты / С.Л. Бурмистров // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2008. — Т. 9, вып. 1. — С. 52-64.

31. Бурмистров С. Л. Неоведантская философия культуры: Сурендранатх Дасгупта / С.Л. Бурмистров // Горизонты культуры: от массовой до элитарной. Материалы IX международной конференции 16 - 17 ноября 2007 г.. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, Роза мира, 2008. — С. 62-68.

32. Бурмистров С.Л. Очерки индийской философии XIX—XX веков/ С.Л. Бурмистров [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/indianessays.html>.

33. Бурмистров С. Л. Религия, искусство и политика в социально-философской концепции С. Дасгупты / С.Л. Бурмистров // Путь Востока. Культура. Религия. Политика: Материалы IX молодежной научной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока (27 - 29.IV.2006, Санкт-Петербург). — СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2007. — С. 20-25.

34. Бурмистров С. Л. Санхья и йога в историко-философской концепции С. Дасгупты / С.Л. Бурмистров // Человек в третьем тысячелетии: Рабочие тетради гуманитарного семинара / Науч. ред. А. В. Дьяков. — Курск: Курский гос. ун-т, 2007. — С. 11-17.

35. Бурмистров С. Л. Сурендранатх Дасгупта и философия ноги / С.Л. Бурмистров // Дасгупта С. Философия йоги и её отношение к другим системам индийской мысли / Пер. с англ. О. В. Стрельченко. — СПб.: Наука, 2008. — С. 295-349.

36. Бурмистров С. Л. Философия как практика и поиск Реальности в историко-философской концепции С. Дасгупты/ С.Л. Бурмистров // Вестник Читинского государственного университета. — Чита: ЧитГУ,

2010. — № 4 (61). — С. 3-9.

37. Бурмистров С. Л. Философия Сурендранатха Дасгупты./ С.Л. Бурмистров — СПб.: Геликон Плюс, 2010. — 254 с.

38. Бурмістров Брахман и история. Историко-философские концепции современной веданты. / С.Л. Бурмистров // Монография. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2006. — 149 с.

39. Буткевич Т., протоиерей Зло, его сущность и происхождение. Том 1 / Т.Буткевич — К.: «Пролог», 2007. — 314 с.

40. Бхагавадгита / Пер. вводная статья и словарь Б.Л. Смирнова. — Ашхабад: «Ылым», 1978.

41. Бхагаватгита. Книга о Бхишме. / Пер. Б.Л. Смирнова. — СПб., 1994

42. Васильев Л.С. История религий Востока./ Л. С. Васильев — М., 1998 590 с.

43. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з. Дод., допов. на CD) / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. — К.: Ірпінь: ВТФ «Перун», 2009. — 1736 с.

44. Вивекананда С. Раджа-йога и афоризмы йога Патанджали / С. Вивекананда — Сосница, 1906.

45. Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. И сост. А. А. Грицанов. — М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. — 1312 с.

46. Ганди И. Вечная Индия/ И. Ганди // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М., 1987

47. Гегель Г.В Ф Об эпизоде Махабхараты, известном под названием Бхагавадгита Вильгельма Фон Гумбольдта / Г.В.Ф. Гегель — Берлин. 1826 // Вопросы философии.— 1994.— №10.— С. 131—137. 1994.— №11.— С. 141—171.

48. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1. / Г.В.Ф.

Гегель - СПб.: Наука, 1993.-350с.

49. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.2. / Г.В.Ф. Гегель - СПб.: Наука, 1993.-482с.

50. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. / Г.В.Ф. Гегель - СПб.: Наука, 1994.-584с.

51. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. // Г.В.Ф. Гегель // Сочинения Т. VIII. М., 1935

52. Гогоцкий С. С. Восточная философия / С.С. Гогоцкий // Философский лексикон- К.: в университетской типографии, 1857.- Том первый. А, Б, В.- V + 579 + IV ; С. 516. Шохин В.К. Дасгупта // Григорьев — Динамика. — М. : Большая Российская энциклопедия, 2007. — С. 341. — (Большая российская энциклопедия : [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов ; 2004—, т. 8).

53. Етимологічний словник української мови: В 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1982. Т. 1: А — Г / Укл.: Р. В. Болдирев та ін. — 1982. — 632 с.

54. Етимологічний словник української мови: В 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1985.Т. 2: Д — Копці / Укл.: Н. С. Родзевич та ін. — 1985. — 572 с.

55. Етимологічний словник української мови: В 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1983. — 552 с.

56. Завгородній Ю.Ю. Орієнталістична «Індійська філософія» С. Радгаркрішнана / Ю.Ю.Завгородній. — Східний світ № 2, 2015. — с.64-73

57. Завгородній Ю.Ю. Рецепція індійської філософії в Україні: лінія вед (1840 — 1930-ті рр.): монографія / Ю.Ю. Завгородній — К. Інститут ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2013. — 412с.

58. Завгородній Ю.Ю., Капранов С.В., Малахова К.В. та ін. Місце

філософії в інтелектуальних традиціях Сходу / Ю.Ю. Завгородній, С.В. Капранов, С.В. Малахова. – К.: Наукова думка, 2013. – 248с

59. Законы Ману. Манавадхармашастра / Пер. С.Д. Эльмановича, пров. и исправ. Г.И. Ильиным – М. «Эксмо-Пресс», 2002 – 496 с.

60. Зильберман Д. Б. Откровение в адвайти-веданте как опыт семантической деструкции языка. / Д.Б. Зильберман. «Вопросы философии» №5, 1972 117-129с.

61. Исаева Н. В. Учение Шанкары: Брахман как взгляд и хвост (на материале комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» Бадаряны 1.1.12-19)./ Н.В. Исаева [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page50545164.htm>

62. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия/ Н. В. Исаева – М.: «Наука», 1991. – 199с.

63. История философии: Запад – Россия – Восток. Философия древности и средневековья. – М., 1995

64. Иша-упанишада с комментарием Шанкары [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://sankara.narod.ru/isha.html>

65. Історія філософії./ За ред. Г.І. Волинки. Підручник. – К.: Каравела, 2012. – 480 с.

66. Історія філософії: Підручник / Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; [за ред. В.І.Ярошовця]. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 774 с.

67. Канаева Н. А. Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000. — С.13-25.

68. Керд Э. Гегель/ Э. Керд // [Пер. с англ. С предисловием и под ред. С.Н. Трубецкого]. – М.: Типо-литография Высочайше утвер. Т-ва И.Н.Кушнерев и К, 1898. – 349 с.

69. Кіхно О.В. Історіософські погляди Шрі Ауробіндо Гхоша / О.В. Кіхно// Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів]

/ редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. – Ч. 1. – 243 с

70. Комаров Э.Н. Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национального движения в Индии./Э.Н.Комаров // Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962

71. Комаров Э.Н. В России и Индии. Из воспоминаний и наблюдений индолога / Э.Н. Комаров. – М., 1998.

72. Кононенко Т. Парадигмальні виміри історико-філософського дослідження. Трансформація принципів / Т.П. Кононенко // Українознавство. – К., 2008. – №1. – С. 72–76.

73. Костюченко В.С. Вивекананда / В.С. Костюченко – М., 1977. – 190 с.

74. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм./ В.С.Костюченко. М.: Мысль,1983. – 272 с.

75. Кочергина В.А. Санскритско – русский словарь: Около 30000 слов / Под ред. И.В. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. – 2-е издание, испр. и доп. – М.: Рус. Яз., 1987. – 994 с.

76. Литман А.Д. Современная индийская философия / А.Д. Литман – Изд. «Мысль», 1985. – 400 с.

77. Литман А. Д. Сарвапалли Радхакришнан./ А.Д.Литман. – М., 1983. – 144с.

78. Лысенко В.Г., Терентьев Л.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма./ В.Г. Лысенко, Л.А. Терентьев, В.К. Шохин – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.

79. Махабгарата или сказание о великой битве потомков Бхараты./ Пер. с санскр. С.И. Липкин – СПб: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. – 384 с.

80. Махабгарата. Рамайна// Библиотека всемирной литературы. Сер.

1. Т.2./ пер. с санскр. П. Петров – М., 1974 312 с.

81. Махабхарата Т.2 Бхагават-Гита./ Пер. с санскр. Б.Л. Смирнов – Ашхабад, 1956. 240 с.

82. Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму / И.П. Минаев – М., Изд. Академии наук СССР, 1955 – 190 с.

83. Мундака-упанишада [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/upan-mun.htm> 18.03.2014

84. Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 года. / Пер. с англ., предисловие и комментарии Е.Элбакян. Под общей редакцией А. Н. Красикова — М.: Книжный дом «Университет»: Высшая школа, 2002. — 264 с.

85. Мюллер Ф.М. Шесть систем индийской философии/ М. Мюллер [Пер. с англ]. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2009. – 432 с.

86. Неру Д. Открытие Индии. Кн. 1./ Д. Неру [Пер. с англ.] – М., 1989

87. Новая философская энциклопедия. Том1-4 / Под ред. Степина В.С., Семигина Г.Ю. – М.: Мысль, 2010

88. Новицкий О.М. Очерк индийской философии. Статья третья. Ньяя / О.М.Новицкий // Журнал министерства народного просвещения. – 1846. – Ч. 52. – С. 1-53

89. Новицкий О.М. постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований / О.М. Новицкий. – К.: в университетской типографии, 1860.

90. О'Доннел К. Религии мира. Иллюстрированная энциклопедия./ К. О'Доннел – Белгород, Б. и. 2007. – 192 с.

91. Ольденбург С.Ф. Культура Индии./ С. Ф. Ольденбург – М., 1991. 267 с.

92. Петленко І.В. Філософсько-релігійна спадщина Індії в дослідженнях британських орієнталістів XVIII- XIX ст. / І.В. Петленко //

Гуманітарні студії. Збірник науково-практичних праць – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2017 – Вип. 30 – С. 53-60.

93. Петленко І.В. Індійська філософія ХІХ ст.: західний вплив та традиція / І.В. Петленко // Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». – 2015. – Вип. 6. – С. 112-115.

94. Петленко І.В. «Індійська філософія» С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2016 – Вип. 3(122) – С. 27-31.

95. Петленко І.В. Діалог Сходу і Заходу у «вічній релігії» С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ, 2016. – Випуск 2 (11). – С.137-144.

96. Петленко І.В. Історія індійської філософії в роботах Дасгупти, Чаттопадх'яї, Хіріяни, Чаттерджи та Датти / І.В. Петленко // Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». – 2016. – Вип. 13. – С. 47-50.

97. Петленко І.В. Специфіка тлумачення часу в індо-ведичні традиції та концепція історії індійської філософії С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2016 – Вип. 2(121) – С.32-35.

98. Проблема зла и теодицеи : материалы международной конференции 6–9 июня 2005 года.// Под общей редакцией В.К. Шохина / Российская Академия Наук Институт философии. – М. 2006. – С. 226-237

99. Радхакришнан С. Индийская философия. Том 1/ С. Радхакришнан. – М., 2005. – 387с.

100. Радхакришнан С. Индийская философия. Том 2/ С. Радхакришнан. – М., 2005. – 394 с.

101. Рамануджа. Шрибхашья 1.1.1 // Бхагавадгита. Пер. с

санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2е изд., испр. и доп. М.: Изд. фирма«Восточная литература» РАН, 1999. С. 218–220.

102. Ригведа / Пер. с санскр. Б.Л. Смирнова [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://scriptures.ru/vedas/rigveda01_001_023.htm 19.04.2012

103. Серебряный А.Я. И.П. Минаев как историк буддизма // Историческое знание в системе политики и культуры: Материалы IV междунар. науч. ист. чтений памяти проф. В.А. Козюченко. Волгоград, 21–22 марта 2005 г. / Под общ. ред. проф. Е.Г. Блосфельд. Волгоград, 2005. – С. 78-83

104. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. Учеб. Пособ./ Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М., 2001. 401 с.

105. Словник української мови: в 11 томах./ За ред. Б.Д. Грінченка – Том 4, 1973. – Стор. 590.

106. Словник української мови: в 11 томах./ За ред. Б.Д. Грінченка – Том 11, 1980. – Стор. 266.

107. Словник української мови: в 11 томах./ за ред. Б.Д.Грінченка – Том 4, 1973. – Стор. 17.

108. Словник української мови: в 11 томах./ За ред. Б.Д.Грінченка – Том 5, 1974. – Стор. 533.

109. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / Б. Спиноза. – М., Лен.: Соцэкогиз, 1932. – 223 с.

110. Степаняц М.Т Индийская философия: Энциклопедия / М.Т Степаняц – М.: Вост. лит., Академический проект, Гаудеамус, 2009. – 950 с.

111. Тагор Р. Садхана: творчество жизни / Р. Тагор // Амрита-Русь, 2012. – 172 с.

112. Тайттирия-упанишада / Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2-я. /Пер. предисл. и комм. А.Я. Сыркина. – М.: Наука, Ладомир, 1991. – С.75-

93.

113. Тилак Б. Г. Арктическая родина в Ведах/Б. Г. Тилак // Пер. с англ. Н. Р. Гусевой. – М., 2001 – 526 с.

114. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного./ Е.А.Торчинов – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007. – 334 с.

115. Торчино Е.А., Корнеев М.Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Е.А. Торчинов, М.Я. Корнеев – СПб.; 2001

116. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника) / Е.А. Торчинов — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. — 384 с.

117. Упанишады / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина – М.»Наука, 1967.

118. Упанишады /Пер. санскр. А.Я. Сыркина // Антология мировой философии. Т.1, ч.1. – М., Б.и., 1969. – 75-93 с.

119. Чанышев А. Н. Философия Анри Бергсона / А. Н. Чанышев. – М., 1960.

120. Чаттерджи Т, Датта Д. Введение в индийскую философию / Т. Чатетржи, Д.Датта – М.: Академический проект, Альма Матер, 2009. – 377 с.

121. Чаттопадхья Д. Локаята даршана. История индийского материализма./ Д. Чаттопадхья – М.: «Восточная литература», 1961. – 736 с.

122. Чаттопадхья Д. От санкхьи до веданты: Индийская философия: даршаны, категории, история ./ Д. Чаттопадхья - Москва, Изд. «Сфера»., 2003. – 308 с.

123. Челышева И.П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. /И.П. Челышева. – М., 1986

124. Шанкара Незаочное постижение// Пер. з санскриту Д. Б.

Зильбермана // Вопросы философии. 1972. № 5. С. 109-116.

125. Шанкарачарья. кометарий на Брахма-сутры / Пер. с санскр. Н.Исаевой [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://congress.advaita.org/svyaschennyie-teksty/kommentariy-na-brahma-sutryi.html>

126. Шлейермахер Ф.Д.Е. Герменевтика / Ф.Д.Е. Шлейермахер // Альманах «Общественная жизнь». – вып. IV, 1993

127. Шопенгауэр А. О ничтожестве и горестях жизни / А. Шопенгауэр метафизика половой любви – СПб.: «Азбука-классика», 2005. – с. 5-26,

128. Шопенгауэр А. Смерть и её отношение к неразрушимости нашего существа./ А. Шопенгауэр // Метафизика половой любви – СПб.: «Азбука-классика», 2005. – с. 27-94

129. Шопенгауэр А. мир как воля и представление // Собр.соч в пяти томах, Т. 1., М.: “Московский клуб”, 1992 [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.deir.org/libr/?go=book&id=494>

130. Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.) / В.К. Шохин Учеб.пособие.– СПб.:Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 423 с.

131. Шохин В.К. Учение о реинкарнации и карме: заметки востоковеда / В.К.Шохин. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/religii/induizm_buddizm/reinkarnatsiya/uchenie_o_reinkarnatsii_i_karme-all.shtml

132. Шохин В.К. Школы индийской философии : Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.) / В.К. Шохин ; Ин-т философии. – М.: Вост.лит., 2004.– 415с.

133. Шохин В.К. Щербатской Ф.И. и его компаративистская философия / В.К.Шохин – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://svitk.ru/004_book_book/7b/1657_hohin-filosofiya.php

134. Шри Ауробиндо. Йогическая садхана/ Ауробиндо Шри –

Л., 1990

135. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской – М. «Наука», 1988. – 426 с.

136. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий / К.Г. Юнг // Составитель В. Баскуев — М., «Медиум», 1994

137. Ясперс К. Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-цзи. Нагарджуна / К. Ясперс Рос.акад.наук, Инст-т философии. - М.: ИФРАН, 2007 - 236с.

138. Ясперс К. Всемирная история философии/ К. Ясперс – СПб.:Наука, 2000. – 271с.

139. Caesar L. Religions faiths and the problem of evil: a biblical perspective/ L. Ceasar // Andrews University 4th Symposium on the Bible and Adventist Scholarship Riviera Maya, Estado Quintana Roo, Mexico March 16-22, 2008

140. Cannon G. The life and mind of Oriental Jones : Sir William Jones, the father of modern linguistics / G. Cannon // Cambridge University Press, 2006 – 432 p.

141. Colebrooke H. T. On the Religion and Philosophy of the Hindus / H.T. Colebrooke – London: Williams & Norgate, 1858.

142. Chakravarti S. hinduism, a way of life / S. Charravarti// Delphi^ motilal banarsiddas, 1991.

143. Dasgupta S. A History of Indian philosophy Volume 1 / S. Dasgupta // Cambridge : University Press 1922 - 556p.

144. Dasgupta S. A History of Indian philosophy Volume 2 / S. Dasgupta // Cambridge : University Press 1932 – 644p

145. Dasgupta S. A History of Indian philosophy Volume 3 / S. Dasgupta // Cambridge : University Press 1940 – 642p

146. Dasgupta S. A History of Indian philosophy Volume 4 / S. Dasgupta // Cambridge : University Press 1949– 516p.

147. Dasgupta S. A History of Indian philosophy Volume 5 / S.

Dasgupta // Cambridge : University Press 1955

148. Dasgupta S. Philosophy of dependent emergence / S. Dasgupta // Contemporary Indian philosophy – 232p.

149. Devanandan P. D. The Concept of Maya./ P.D. Devanandan // L., 1950 32 p.

150. Hiriyanna M. Outlines of Indian philosophy. / M. Hiriyana //Bombay, 1973 – 425p.

151. Farquhar J.N. Modern Religious Movements in India. The Harford Lamson Lectures of 1913 / J. N. Farquhar // Munshiram Manoharal, New Delhi, 1967.

152. Gandhi M.K. All men are brothers / M.K. Gandhi // Paris (UNESKO), 1958.

153. Gandhi M. The last phase. Pyareal. vol. I. / M. Gandhi – Ahmedabad, 1956.

154. Joad C. E. M. Counter attack from the East. The philosophy of Radhakrishnan./ C.E.M. Joad // London, 1933.

155. Lebedeff H. A grammar of the pure and mixed East Indian dialects with dialogues affixed, spoken in all the eastern countries/ H. Lebedeff. — Calcutta: Firma KLM, 1988. — 116 p.

156. Mudgal S. Advaita of Shankara / S. Mundal // Reappraisal – Delhi, 1975. 23 p.

157. Mueller M. My Autobiography /M. Mueller // Delhi, Hind Pocket Books (P) Ltd., 1976

158. Murty T. R.V. Samvritty and Paramartha in Madhyamika and Advaita Vedanta / T.R.V. Murty // The problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta. – Dordrecht – Boston, 1973. 154 p.

159. O’Flaerty W.D. The origins of evil in Hindu mytholodgy / W.D. O’Flaerty// London, 1976. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://books.google.com.ua/books?id=Ug_9cVR4lW8C&pg=PA4&lpq=PA4&dq=Alan+Watts+the+origins+of+evil&source=bl&ots=mHz2RqMV6s&sig=tJrsu

tvH89F7QMLm6gAAiVnzYjo&hl=ru&sa=X&ei=FA TuTpWsNYnQhAem4Mz
NCA&ved=0CCsQ6AEwAg#v=onepage&q=Alan%20Watts%20the%20origins
%20of%20evil&f=false

160. Panikkar K.M Hinduism and the West / K. M. Panikkar // Chandigarh, Panjab University Publication Bureau. 1964 – p.24.
161. Radhakrishnan S. An idealistic view of life / S/ Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 19, 1932 – 350 p.
162. Radhakrishnan S. East and West in religion / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1933 – 142 p.
163. Radhakrishnan S. History of philosophy Eastern and Western. V II / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1953. – 462p.
164. Radhakrishnan S. Indian philosophy. V-I / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1948. – 738p.
165. Radhakrishnan S. Indian philosophy. V-II / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1948. – 810p.
166. Radhakrishnan S. Occasional Speeches and Writtings, series 3 / S. Radhakrishnan – Calcutta, 1956. – 482 p.
167. Radhakrishnan S. Selected writings on philosophy, religion and culture / S. Radhakrishnan - New York: E.P. Button and company, 1970. – 344p.
168. Radhakrishnan S. The Bhagavadgita / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1971. – 388 p.
169. Radhakrishnan S. The recovery of Faith / S. Radhakrishnan – Hind pocet books, 1967. – 196 p.
170. Radhakrishnan S. The brahma sutra. The philosophy of spiritual life / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1960 – 608 p.
171. Radhakrishnan S. The Concept of Man. A Study in Comparative philosophy / S. Radhakrishnan – London, 1960.
172. Radhakrishnan S. The Hindu View of Life / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1954 – 124p.

173. Radhakrishnan S. The Indian Approach to the Problem of Religion / S/ Radhakrishnan. – Philosophy and Culture of East and West. East – West Philosophy in Practical Perspective. Honolulu. 1962
174. Radhakrishnan S. The Principal Upanishads / S. Radhakrishnan // George Allen And Unwin Ltd. London, 1968 – 962p.
175. Radhakrishnan S. Toward a new world / S. Radhakrishnan. – Delhi, 1983
176. Radhakrishnan S., Moore Ch. A source book of Indian philosophy / S. Radhakrishnan – Princeton, New Jersey // Princeton university press, 1957 – 702 p.
177. Raman N. S. S. Is comparative philosophy possible? / N.S.S. Raman // Indian philosophy today. Delhi etc., 1975
178. Ross N.W. Three ways of Asian wisdom. Hinduism, Buddhism, Zen and their significance for the West / N.W. ross – N.Y., 1966.
179. Sarma D. S.Hinduism Though the Ages, Bombay, Bharatiya Vidya / D. S. Sarma – Bhawam, 1956
180. Schilpp P. A. The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan / P.A. Schilpp – Motilal Banarsidass Publ., 1992 – 899 p
181. Shri Aurobindo Birth centenary library, vol. 17 / Aurobindo Shri – Pondicherry: Sri Aurobindo Asram, 1972.– 406 p
182. Shri Aurobindo The future evolution of men. The divine life upon Earth / Aurobindo Shri – Madras – London, 1974
183. Tagore R. Towards Universal Man / R. Tagore – Asia Publishing house, 1962 – 199 p.
184. Tendulkar D. G. Mahatma; life of Mohandas Karamchand Gandhi. vol. I / D.G.Tendulkar // Illus., collected and arranged by Vithalbhai K. Jhaveri; foreword by Jawaharlal Nehru. – Bombay, 1951.
185. The correspondence between lord Monboddoo and sir William Jones // American Antropologist, 1968 – P. 559-562
186. The Vedantasutras with the commentary by Ramanuja./

Translated by George Thibaut // Part III. Sacred Books of the East, Volume 48, 1904.

187. Wilkins Ch. Bhagavat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon / Ch. Wilkins – London. C.Nourse, 1785.

ДОДАТОК 1

Список публікацій здобувача за темою дисертації:

Наукові статті

1. Петленко І.В. Індійська філософія ХІХ ст.: західний вплив та традиція / І.В. Петленко // Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». – 2015. – Вип. 6. – С. 112-115.
2. Петленко І.В. Діалог Сходу і Заходу у «вічній релігії» С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – Дніпропетровськ, 2016. – Випуск 2 (11). – С.137-144.
3. Петленко І.В. Історія індійської філософії в роботах Дасгупти, Чаттопадх'яї, Хіріяни, Чаттерджи та Датти / І.В. Петленко // Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології». – 2016. – Вип. 13. – С. 47-50.
4. Петленко І.В. Специфіка тлумачення часу в індо-ведичні традиції та концепція історії індійської філософії С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2016 – Вип. 2(121) – С.32-35. (Видання реферується у міжнародній наукометричній базі РИНЦ).
5. Петленко І.В. «Індійська філософія» С. Радхакрішнана / І.В. Петленко // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2016 – Вип. 3(122) – С. 27-31. (Видання реферується у міжнародній наукометричній базі РИНЦ).
6. Петленко І.В. Філософсько-релігійна спадщина Індії в дослідженнях британських орієнталістів ХVІІІ- ХІХ ст. / І.В. Петленко // Гуманітарні студії. Збірник науково-практичних праць – Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет, 2017 – Вип. 30 – С. 76-83.

(Видання реферується у міжнародній наукометричній базі РИНЦ).

Тези доповідей

1. Петленко І.В. Розуміння поняття «майя» у вченні даршани веданта// Дні науки філософського факультету – 2015, - Міжн. Наук. Конф.– К.: ВПЦ «Київський університет», 2015. – С.218-220.

2. Петленко І.В. Поняття атман та джива в адвайта-веданті Шанкари// V Всеукраїнська наукова конференція «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси», 21 березня 2015. –Дніпропетровськ, 2015. – С.146-147.

3. Петленко І.В. Філософія й історія філософії С.Радхакрішнана // Актуальні питання сучасної науки. Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 16-17 жовтня 2015 року). – У 2-х частинах. – Херсон : Видавничий дім «Гельветика», 2015. – Ч. II. – С.8-11.

4. Петленко І.В. Неоведантизм Свами Рамакрішні// Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 1. –

5. Петленко І.В. Філософські погляди Свами Вівекананди// Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м.Одеса, Україна, 13-14 травня 2016 року). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2016. – С.64-65.

6. Петленко І.В. Історія індійської філософії М.Хіріяні// Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25-26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 1. – 168 с.

Відомості про апробацію дослідження:

Брала участь у 6-ти міжнародних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету» (Київ, 2015р., 2016 р., 2017 р.), міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання сучасної науки» (Львів, 2015 р.), V Всеукраїнській науковій конференції «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (Дніпропетровськ, 2015р.), міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток сучасного суспільства в умовах глобальної нестабільності» (Одеса, 2016р.).