

Ю. Ю. Завгородній

ОРІЄНТАЛІСТИЧНА “ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ” С. РАДГАКРІШНАНА

Початок творчого життя Сарвепаллі Радгакрішнана (1888–1975) – видатного індійського історика філософії, філософа, представника неоведанти (неоадвайтаведанти), політичного діяча – припадає на той час, коли велика індійська нація зазнавала приниження через тривале панування на її землі Британської імперії. Колоніальні реалії не влаштовували як мільйони знедолених рядових індійців, які перебували на межі голодної смерті, так і представників індійської еліти, насамперед брагманські родини, які були змушені коритися чужинцям не лише в політичній та економічній сферах, а й у релігійній, освітній, культурній. Тиск і панування британців в інтелектуальному житті Індії змусили брагманів шукати відповіді на загрозливі виклики. Процес інтелектуального опору, розпочавшись наприкінці XVIII ст., поступово набирив сили й окреслював різні тенденції – від радикальної боротьби до поміркованої співпраці з колоніальними властями. Не залишились осторонь і індійські філософи. Так, якщо видатний індійський мислитель Ауробіндо Ггош (1872–1950) на початку XX ст. вдається до революційних дій, то С. Радгакрішнан обирає інший шлях.

Якщо звернутися до фактів, пов’язаних зі здобуванням С. Радгакрішнаном середньої і вищої освіти, як і першими десятиліттями його професійної кар’єри, то вони свідчать про начебто цілковитий компроміс індійця з панівною чужоземною владою. Він навчається у Вуріс-коледжі у Веллорі і Мадраському християнському коледжі (Мадраський університет), по закінченні якого дістає ступінь магістра філософії, захистивши в 1907 р. магістерську дисертацію на тему “Етика веданти і її філософські передумови” (видана в 1908 році). З квітня 1909 р. С. Радгакрішнан працює в Департаменті філософії Мадраського президентського коледжу, з 1918 р. вже обіймає посаду професора філософії в Майсурському університеті, а з 1921-го по 1931 р. очолює кафедру імені короля Георга V з гуманітарних і суспільних наук в одному з найавторитетніших університетів Індії – Калькуттському [Hawley; Литман 1983, 14–19].

У 1926 р. С. Радгакрішнан бере участь у Конгресі університетів країн Британської імперії, який проходив у Лондоні в червні, а вже у вересні – в Міжнародному філософському конгресі в Гарвардському університеті. Активну роботу в обох конгресах індійський філософ поєднує з читанням лекцій на запрошення, які неодмінно викликають велике зацікавлення у присутніх. До Індії С. Радгакрішнан повертається, здобувши міжнародне визнання й авторитет.

У 1910–1920-ті рр. індійський мислитель активно друкується. Якщо в Індії виходять його статті (“Егоїзм й альтруїзм: рішення веданти” (1910), “Плюралістичний теїзм Джеймса Ворда” (1918), “Майбутнє релігії” (1920), “Метафізика упанішад” (1920), “Тілак як дослідник” (1921), “Сучасна філософія” (1922), “Індуїстська думка і християнська доктрина” (1924), то на Заході – окремо видані книжки (“Філософія Рабіндраната Тагора” (Лондон, 1918), “Влада релігії в сучасній філософії” (Лондон, 1920), “Індуїстський погляд на життя” (Лондон, 1921), “Філософія упанішад”

(Лондон, 1924), “Веданта згідно з Шанкарою і Рамануджею” (Лондон, 1928), “Калкі, чи Майбутнє цивілізації” (Лондон, 1929)) і низка статей у відомих журналах “The International Journal of Ethics”, “The Monist”, “The Mind”. Одними з перших західних журнальних публікацій С. Радгакрішнана були статті “Етика Бгагавадгіти і Кант” (1911), “Етика веданти” (1914), “Філософія веданти і доктрина майї” (1914), надруковані в “Міжнародному журналі з етики” [Hawley].

Водночас С. Радгакрішнан розвиває контакти з представниками індійської національної еліти. Так, перебуваючи в Калькутті, він поглиблює знайомство з Рабіндранатом Тагором, творчості якого встиг присвятити велику статтю “Філософія Рабіндраната Тагора” (вийшла в 1917 р. в Лондоні у двох числах журналу “The Quest”) і книжку з однойменною назвою (див. вище). У 1925 р. С. Радгакрішнан спільно з Р. Тагором виступають ініціаторами зі створення Індійського філософського конгресу – найпершої загальноіндійської філософської організації, що існує й сьогодні. Успішна діяльність індійського мислителя була помічена Дж. Неру, який спеціально зустрівся з С. Радгакрішнаном, проводячи в 1928 р. в Калькутті черговий з’їзд Індійського національного конгресу [Hawley; Литман 1983, 19–20].

20-ті роки ХХ ст. позначаються ще однією важливою подією у творчому житті С. Радгакрішнана, яка варта того, щоб на ній зупинитись окремо. У 1923 р. в авторитетному лондонському видавництві “Oxford University Press” виходить друком перший том фундаментального дослідження С. Радгакрішнана “Індійська філософія”, а кількома роками пізніше, у 1927 р., – другий том. “Індійська філософія”, фактично ставши *tagnum opus* мислителя, не тільки принесла всесвітнє визнання своєму автору, а й підсилила інтерес до самої індійської релігійно-філософської думки, насамперед в академічних колах Великої Британії, Західної Європи і Сполучених Штатів Америки. Але не тільки.

На нашу думку, “Індійська філософія” стала одним із тих видань, яке: а) істотно вплинуло на поступове подолання індійцями (насамперед це стосується інтелектуалів-гуманітаріїв) комплексу меншовартості, що упродовж тривалого часу прищеплювався європейською колоніальною владою; б) запропонувало принципово нові підходи і бачення розвитку індійської філософії; в) сприяло переосмисленню всесвітнього історико-філософського процесу, подоланню європоцентризму в історико-філософській площині. Водночас для індійської (індуїстської) традиції “Індійська філософія” виступила в ролі своєрідного інтелектуального “троянського коня”, істотно змінивши / переорієнтувавши традиційний історико-філософський дискурс¹. Розглянемо деякі з ключових змін.

Незважаючи на те що інтелектуальна спадщина С. Радгакрішнана досліджувалась у Радянському Союзі [Аникеев 1965; Литман 1983; 1985] і продовжує досліджуватись у Російській Федерації [История современной зарубежной философии 1998; Канаева 2000, Колесников 2004; Бурмистров 2002; 2007; 2008а,б], а його двотомна “Індійська філософія” перекладена російською мовою й уперше видана в 1956–1957 рр. [Радгакрішнан 1956; 1957], нам не відомі спеціальні роботи, присвячені її аналізу. Не вдалося зустріти досліджень “Індійської філософії” і серед англійських робіт зі спадщини англійського мислителя [Srivastava w/y; Braue 1984; Datta w/y; Harris 1988; The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan 1991; New Essays in the Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan 1995]. В Україні тексти Радгакрішнана ще не ставали предметом спеціальної уваги.

Враховуючи виняткове значення “Індійської філософії” С. Радгакрішнана як для інтелектуальної спадщини мислителя, так і для становлення індійської академічної історико-філософської науки в першій половині ХХ ст., ми пропонуємо розглянути деякі з аспектів двотомного дослідження. Останні, на нашу думку, не тільки залишаються актуальними й сьогодні, а й краще відображають істотні світоглядні зміни в розумінні історії індійської філософії, запропоновані / започатковані

С. Радгакрішнаном. Щоб здійснити задум, ми пропонуємо подивитись на “Індійську філософію” під дещо незвичним кутом зору, тобто – здійснити своєрідну її деконструкцію, долаючи існуючий авторитет як самого видання, так і його автора. При цьому переосмислення смислів, викладених в “Індійській філософії”, зіставлятиметься з позицією індійської (насамперед індуїстської) традиції. Саме до її лона і належить автор двотомного видання, і їй же воно і присвячене.

“Індійська філософія” за авторством С. Радгакрішнана, яка відтворює історію індійської філософії від її виникнення до XV ст. включно, була першою спробою цілісного викладу індійської філософії, підготовленою вітчизняним, а не іноземним автором, до того ж виданою не просто за межами Індії, а у самісінькому центрі метрополії. Перший том п’ятитомної “Історії індійської філософії” Сурендранатха Дасгупти (1887–1952), іншого відомого сучасника Радгакрішнана, як бачимо, також історика індійської філософії, хоча і вийшов роком раніше за перший том “Індійської філософії”, тобто в 1922 р. в Кембриджі (the Cambridge University Press) [Dasgupta 1992], проте поступався тематичному охопленню, представленому в обох томах “Індійської філософії”. У дев’яти розділах першого тому “Історії індійської філософії” С. Дасгупта спочатку розглянув філософську думку Вед (самгіти, брагмани, араньяки, упанішади), буддизму, джайнізму, санх’ї (йоги), ньяї-вайшешики, міманси і тільки потім розпочав виклад поглядів Шанкари. Видання чотирьох наступних томів фундаментального дослідження С. Дасгупти тривало кілька десятиліть і завершилося вже після смерті її автора в 1955 р.² Останній, п’ятий том автор “Історії індійської філософії” присвятив різним варіантам філософії шайвізму.

То що ж такого принципово нового містила “Індійська філософія” С. Радгакрішнана, якщо порівнювати її концептуально і змістовно, зі вже існуючими підходами до опису індійської думки як європейських, так і власне індійських авторів?

Спочатку порівняємо видання С. Радгакрішнана з традиційними санскритськими описами індійської філософії. Для цього звернемося до двох найвідоміших стислих систематичних викладів філософських учень Індії – “Зібрання шести даршан” (saddarśanasamuccaya) джайнського автора Гарібгадри (haribhadra, IX ст.) й “Огляду усіх даршан” (sarvadarśanasangraha) адвайта-ведантистського автора Мадгава Відьяраньї (mādhava vidyāranya, XIV ст.). Якщо в першому випадку здійснюється опис філософських поглядів буддистів, ньяї, санх’ї, джайнів, вайшешики⁴ і локаяти [Харібхадра 1969], то у другому – порядок викладу учень, навпаки, розпочинається з локаяти (чарваки), а далі послідовність така: буддизм, джайнізм, філософія Рамануджи, філософія Мадгви, пашупата, шайва, пратьябгіджня, расешвара, вайшешика (Аулук’я), ньяя (Акшапада), міманса (Джайміні), філософські погляди Паніні, санх’я, йога (Патанджалі), веданта (Шанкара) [Cowell, Gough 2000].

Розкриваючи погляди вищезгаданих індійських філософських учень, автори обох трактатів приділяють увагу тільки вітчизняній філософській думці, оминаючи при цьому навіть згадки про будь-яку іноземну філософію – чи то античну, з представниками якої мали місце контакти в минулому, чи то єврейську й ісламську, представники якої були не тільки сучасниками Гарібгадри (як євреї) і Мадгави (як євреї і мусульмани), а й мешкали в самій Індії. Таке ігнорування індійськими істориками філософії чужих, а не материнських щодо Індії філософських учень у цілому відображає специфіку традиційної індійської ксенології, відзначену свого часу В. Гальбфасом [Halbfass 1990, 172–196].

Ще однією важливою рисою “Зібрання шести даршан” й “Огляду усіх даршан” є те, що в обох текстах помітна власна симпатія їхнього автора. Так, Гарібгадра щонайменше двічі у трактаті – перед і після викладу учення джайнів – підкреслює його переваги: “Тепер розповімо по суті глибоко продуману філософію джайнів <...> Такий стислий виклад філософії джайнів, свобідної від помилок і від суперечностей між сказаним раніше і сказаним тепер” [Харібхадра 1969, 147, 148

відповідно]. У той час як філософські положення інших даршан викладаються без оціночних суджень. Натомість у творі Мадгави його ставлення до даршан, як відзначають дослідники, закладене структурно, вже на рівні послідовного викладу матеріалу: “Розділи розташовані так, що спочатку ідуть ті, які, на думку автора, найбільш віддалені своїми основними положеннями від системи веданти⁵, наприкінці розташовані найбільш близькі їй системи. Завершує виклад розділ, присвячений самій адвайта-веданті Шанкари” [Іванов 2000, 201].

Перше, що кардинально відрізняє “Індійську філософію” С. Радгакрішнана від трактатів Гарібгадри і Мадгави, це іноземна, англійська, мова, якою вона була написана, а не священний і споконвічний санскрит. Тобто автор “Індійської філософії” від самого початку розраховував ознайомити зі своїм задумом не так вітчизняну аудиторію, як іноземну. І тому виклад історії індійської філософії переставав бути надбанням у першу чергу вузького кола індійських пандитів певної даршани, а був спрямований на широке коло читачів у всьому світі. Завдяки цьому індійська філософія в концептуальному викладі представника її інтелектуальних кіл уперше стала доступною за межами самої Індії. Зрозуміло, що звернення до англійської мови відразу ж порушило проблеми перекладу і розуміння санскритських філософських реалій, які С. Радгакрішнану довелося розв’язувати.

Але мовна новація, попри свою вагомість, була не єдиною. С. Радгакрішнан здійснив ще кілька кроків, несумісних з позиціями традиційного індуїзму. Так, він пропонує розглядати Веди не як трансцендентні, метафізичні, надлюдського походження тексти, дотримуючись при цьому їхнього канонічного статусу шруті, а як філософські, історичні пам’ятки людського розуму, приділивши їм в “Індійській філософії” перші три розділи (“Hymns of the Rg-Veda”, “Transition to the Upanisads”, “The Philosophy of the Upanisads”). Тобто абсолютне ведійське знання, яке щонайменше мало б бути прирівняне до мудрості, в Радгакрішнана прирівнюється тільки до любові до мудрості. Відтак автор істотно занижує статус шруті, роблячи це в різний спосіб⁶: то відносячи їх до філософії – історично обумовленого, а відтак обмеженого в часі специфічного способу духовної діяльності людини (див. як мінімум названі вище розділи), то вважаючи їх “the earliest documents of the human mind” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 63].

Не виключено, що таке своєрідне “заземлення” Вед було обумовлене самим жанром “Індійської філософії”, тобто світським за характером науковим дослідженням. Прикметно, що традиційні індійські історико-філософські трактати, як ми могли в цьому пересвідчитися, свій виклад розпочинають із доби шраманів (тобто з буддизму і джайнізму), а не більш раннім етапом. Веди в них відсутні, власне, як і інші сакральні тексти⁷. Імовірно, намагаючись довести повноцінність індійської філософії, яка ні в чому не поступається європейській думці або ж навіть її перевищує⁸, С. Радгакрішнан міг прагнути максимально поглибити витоки вітчизняної традиції, спираючись при цьому на вже існуючі дослідження європейських учених (напр., Ф. М. Мюллера, П. Дойссена). Тож структурно, якщо порівняти “Індійську філософію” з традиційними історіями індійської філософії, вона відрізнялася ще й цілковито новими у смисловому і хронологічному сенсі розділами. Це не тільки “Hymns of the Rg-Veda”, “Transition to the Upanisads”, “The Philosophy of the Upanisads” першої частини “The Vedic Period”, а й восьмий “Epic Philosophy” та дев’ятий “The Theism of the Bhagavadgita” розділи другої частини “The Epic Period”.

По-своєму концептуально і змістовно важливим для нашого аналізу є “Introduction” – перший структурний розділ “Індійської філософії”. У ньому С. Радгакрішнан торкається загальних світоглядних, теоретичних і методологічних засад, на яких базується виклад дослідження. Завдяки вступу, наприклад, можна дізнатися, що під філософією індійський мислитель розумів науку, хоча й головну, і вважав, що в санскриті давньогрецькому слову “філософія” відповідають “брагма-відья”,

“сарва-відья-пратиштха” й “анвікшикі”: «In India philosophy stood on its own legs, and all other studies looked to it for inspiration and support. It is the master science guiding other sciences, without which they tend to become empty and foolish. The Mundaka Upanisad speaks of Brahma-vidyā or the science of the eternal as the basis of all sciences⁹, sarva-vidyā-pratisthā. “Philosophy”¹⁰, says Kautilya, “is the lamp of all the sciences, the means of performing all the works, and the support of all the duties”» [Radhakrishnan 1948, vol. I, 23].

Питання, яким власне словом і коли в індійській думці позначали те явище, яке в давньогрецькій мові з часів Піфагора почали позначати словом “філософія”, залишається відкритим в індології й сьогодні. Свою позицію з цього питання ми вже висловлювали [Завгородній 2013]. Наразі хотілося б звернути увагу на ті моменти, що характеризують розуміння філософії С. Радгакрішнаном. Як впливає з цитати, індійський мислитель вважав філософію не просто наукою, а “головною наукою”, про яку вже йдеться в упанішадах, хоча й під різними назвами. Тобто філософію, яка є тільки любов’ю, шляхом до мудрості, а отже, людським і обмеженим знанням, він прирівнює до браhma-відьї (“знанням Брагмана”) [Monier-Williams 1995, 740], тобто Абсолютного і священного знання. На нашу думку, замість слова “філософія” було б коректніше вживати інше давньогрецьке слово, а саме “метафізика” (можливо, “теологія”). Інакше відбувається відмова від ієрархії знання, властива традиційній індійській думці, як, власне, й давньогрецькій. Проте своєрідне заземлення метафізичної лінії Вед в “Індійській філософії” С. Радгакрішнана простежується й далі.

Так, наприкінці вступу С. Радгакрішнан пропонує свою періодизацію індійської філософії, яка містить чотири періоди: “1. The Vedic Period (1500 B. C. – 600 B. C.), 2. The Epic Period (600 B. C. to A. D. 200). 3. The Sutra Period (from A. D. 200). 4. The Scholastic Period also dates from the second century A. D.” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 58–59]. Як бачимо, до індійської філософії зараховуються і шруті, себто Веди, і смриті, себто “Магабгарата” (включно з Бгагавадгітою), а також “Рамаяна” і “Закони Ману”. Водночас, характеризуючи перший період, С. Радгакрішнан зауважує: “The views put forward in this age are not philosophical in the technical sense of the term” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 57]. Якщо порівняти зміст останньої цитати з попереднім викладом “Індійської філософії”, то не можна не помітити непослідовність С. Радгакрішнана у віднесенні ним Вед до філософії.

Окрім Вед, до філософських текстів зараховується і Бгагавадгіта, інший сакральний текст традиції індуїзму, більшість рядків якого складають пряму мову Абсолюту, Верховної Особи Господа, Кришни. Тобто лінія на “заземлення” трансцендентного й абсолютного має своє продовження. Але, окрім беззаперечно сакральних, до філософських текстів потрапляють і інші книги епосу “Магабгарата” і “Рамаяна”, а також “Закони Ману” – давньоіндійська збірка приписів релігійного, морального і суспільного плану, одна з давньоіндійських дгармашастр¹¹, що додатково свідчить про розмитість методологічних критеріїв, на підставі яких ті чи інші тексти С. Радгакрішнан зараховує до філософських. Зауважимо, що в наведених нами раніше двох традиційних викладах історії індійської філософії ні “Магабгарата” (включно з Бгагавадгітою), ні “Рамаяна”, ні “Закони Ману” не згадувались.

Тож можна зробити висновок про те, що, вважаючи Веди, як і “Магабгарату” (включно з Бгагавадгітою), “Рамаяну”, “Закони Ману”, текстами, в яких наявний філософський виклад, С. Радгакрішнан не спирався на чітко розроблену ним історико-філософську методологію, яка б містила обґрунтування і критерії по залученню до історико-філософського аналізу нефілософських текстів. А саме такими, на нашу думку, і є Веди, “Магабгарата” (включно з Бгагавадгітою), “Рамаяна” і “Закони Ману”. Скоріш за все, в цьому питанні С. Радгакрішнан спирався на вже існуючі дослідження європейських індологів, творчо їх розвиваючи¹². Якщо виклад індійської філософії у Ведах, особливо в упанішадах, був загальним місцем більшості

відповідних робіт тих європейських індологів кінця XIX – початку XX століття, хто спеціально займався дослідженням індійської філософії (напр., Ф. Мюллер [Müller 1899], П. Дойссен [Deussen 1996], Г. Ольденберг [Oldenberg 1991]), то про наявність філософії в “Магабгараті”, а тим більше в “Рамаяні” і “Законах Ману” писали одиниці (напр., М. Вінтерніц [Winternitz 1996]). Таким чином, С. Радгакрішнан був першим з індійських філософів, хто всупереч багатовіковій вітчизняній традиції до історико-філософського аналізу залучив не тільки Веди, а й “Магабгарату”, “Рамаяну” та “Закони Ману” саме як філософські (повністю чи частково) тексти.

І не лише поглиблення нижньої хронологічної межі індійської філософії, істотно розширення її джерельної бази, а й запропонована С. Радгакрішнаном періодизація історії індійської філософії – усе це нові дослідницькі характеристики в розумінні феномену індійської філософії. Традиційні індійські доксографи (напр., Гарібгадра, Мадгава) дотримувалися статичного, немовби позачасового викладу індійської філософії.

Звернення до частих паралелей, зіставлень тих чи інших позицій індійської філософії з положеннями античної, середньовічної, новочасної європейської думки і навіть ширше – ще одна важлива особливість, яка відрізняє “Індійську філософію” С. Радгакрішнана від традиційних викладів історії індійської релігійно-філософської думки. Наприклад, говорячи про Сур’ю як сонце, він робить ось такий відступ: “The worship of the sun is natural to the human mind. It is an essential part of the Greek religion. Plato idealised sun-worship in the *Republic*. To him the sun was the symbol of the Good. In Persia we have sun-worship” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 80], розглядаючи теорію Нагасени, звертається до робіт і думок Дж. Берклі, Д. Г’юма, Р. Декарта, Дж. Локка, В. Джеймса, І. Канта та інших новоєвропейських мислителів [Radhakrishnan 1948, vol. I, 390–399], викладаючи вчення ньайї про силогізми, порівнює його із силогістичним аналізом Аристотеля [Radhakrishnan 1948, vol. II, 84–85], а погляди Шанкари на атман – з роботами В. Гегеля, Р. Декарта, А. Бергсона, Дж. Джентіле та ін. [Radhakrishnan 1948, vol. II, 475–485]. Ця особливість введення індійської філософії у значно ширший інтелектуальний контекст супроводжує двотомний виклад фактично від перших сторінок до останніх.

Натомість, як ми вже зауважували раніше, до специфіки індійських історико-філософських викладів належить їхня замкнутість самих на себе, самодостатність, ігнорування будь-якої думки за межами Індії.

Окрім того, С. Радгакрішнан спирається на роботи багатьох дослідників-індологів, насамперед європейських (Т. Кольбрук, М. Мюллер, П. Дойссен, А. Кіт, Г. Якобі, Р. Девідс, Р. Гарбе, Г. Ольденберг, А. Авалон та ін.), а також японських (Д. Судзукі, Я. Соген та ін.), шрі-ланкійських та індійських (А. Кумарасвами, М. Шастрі, Відьябгушан, Р. Бгандаркар, А. Ггош, С. Банерджі, Д. Гупта, Г. Джга та ін.). Зрозуміло, що шукати подібні цитати у традиційних індійських історико-філософських трактатах не випадає. Як не знайти в них європейську філософську термінологію і посилання та примітки, які часто зустрічаються в “Індійській філософії” і є неодмінною складовою європейських академічних робіт. Тож очевидно, що “Індійська філософія” писалась як світське дослідження за формальними вимогами, прийнятими на Заході.

Прикметно, що при цьому індологів С. Радгакрішнан називає орієнталістами, високо оцінюючи їхній внесок: “It is a pleasure to acknowledge my obligations to the many eminent orientalist¹³ whose works have been of great help to me in my studies” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 11].

Один із важливих сутнісних моментів “Індійської філософії”, який споріднює виклад її автора з традиційними індійськими історико-філософськими трактатами, – очевидна симпатія С. Радгакрішнана до монізму адвайта-веданти. Власне, з цієї позиції розпочинається виклад двотомного видання, коли у “Вступі” Радгакрішнан віддає перевагу моністичному ідеалізму: “If we put the subjective interest of

the Indian mind along with its tendency to arrive at a synthetic vision, we shall see how monistic idealism becomes the truth of things. To it the whole growth of Vedic thought points; on it are based the Buddhistic and the Brāhmanical religions; it is the highest truth revealed to India. Even systems which announce themselves as dualistic or pluralistic seem to be permeated by a strong monistic character” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 31–32], а серед його варіантів – «недуалізму адвайта-веданти: “For our purposes monistic idealism is of four types: (1) Non-dualism or Advaitism; (2) Pure monism; (3) Modified monism; and (4) Implicit monism”» [Radhakrishnan 1948, vol. I, 32].

Чи не найяскравіше свою прихильність до позицій адвайта-веданти¹⁴ як вершини індійської філософської думки С. Радгакрішнан демонструє наприкінці другого тому “Індійської філософії” у восьмому розділі “Адвайта-веданта Шанкари”, який за кількістю сторінок істотно перевищує будь-який інший розділ у томі¹⁵. 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 десятитий розділ “Шиваїстський, шактистський і пізній вішнуїстський теїзм” – навіть менше 40 сторінок (с. 722–765).

Здійснена деконструкція “Індійської філософії”, як нам видається, переконливо продемонструвала, що дана робота С. Радгакрішнана виявилась не тільки принципово новою для традиційної індійської історико-філософської думки, а й неоднозначною. Так, з одного боку, завдяки “Індійській філософії” сама індійська філософія здобула широке визнання у світових академічних колах ще за часів колоніалізму, тим самим сприяючи національному пробудженню. З другого ж боку, видання “Індійської філософії” символізувало появу цілком нового етапу в історії індійської філософії, який багато в чому спирався не на вітчизняну традицію, а на чужий європейський орієнталістський дискурс¹⁶. І, наскільки ми можемо судити, цей чужий академічний досвід виявився настільки захоплюючим, що з появою “Індійської філософії” С. Радгакрішнана традиційні історико-філософські роботи відходять у тінь, поступаючись вітчизняним історико-філософським викладам, виконаним на західний манер (див.: М. Гіріянна, С. Чаттерджі, Д. Датта, Д. Чаттопадг’я та багато ін.).

Враховуючи той факт, що С. Радгакрішнан не тільки належав до кола тих індійських мислителів першої половини ХХ ст., яких дослідники відносять до неоведантизму і (нео)адвайта-веданти, а й значною мірою впливав на формування дискурсу цього напрямку індійської думки, його двотомна “Індійська філософія” може по праву вважатися першим авторитетним англійським викладом історії індійської філософії, написаним на засадах неоведантизму (неоадвайта-веданти)¹⁷.

¹ Сам С. Радгакрішнан досить скромно оцінював свою двотомну роботу з історико-філософських позицій: “This book professes to be no more than a general survey of Indian thought, a short outline of a vast subject” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 10].

² На відміну від “Індійської філософії” С. Радгакрішнана, “Історія індійської філософії” С. Дасгупти – видання незавершене.

³ Себто філософських шкіл.

⁴ У 72 шлоці Гарібгадра зауважує, що не всі визнають відмінність між ньаєю і вайшешикою. Мабуть, дотримуючись цього підходу, він згадав у назві про шість даршан, хоча в самому трактаті здійснив опис семи.

⁵ Точніше – адвайта-веданти.

⁶ “Індійська філософія” – не єдиний текст С. Радгакрішнана, в якому простежується відчутний вплив на індійського мислителя західних ідей. Наприклад, А. Шарма, коли звертає

увагу на критику Радгакрішнаном ідеї *sarvatukti*, посилається на його видання (переклад із коментарями) “Брагма-сутр” Бадараяни [Sharma 1999].

⁷ Тибетський буддійський автор Туган Лобсан-чойк’ї(чойчжи)-ньїма (1737–1802) в авторитетному історико-філософському творі “Кришталеве дзеркало добрих речей, яке показує принципи [погляди] і джерела усіх [релігійних систем]” (тибет. скорочено “Дубта-шелчжиг-мелон”, 1802), окрім буддизму, згадує ще такі даршани та їхніх послідовників: локаята, санкх’я, тих, що належать до Брагми (брагманісти), вішнуїти, тих, що належать до системи ньїя, шиваїти, вайшешика, міманса і джайнізм [Кузнецов 2002, 99]. Як бачимо, і буддійський автор не залучає ведійські тексти до філософських. Докладніше про Лобсан-чойк’ї(чойчжи)-ньїма і його згаданий твір див.: [Востриков 2007, 82–84, 210–211 та ін.].

⁸ У передмові до “Індійської філософії” зустрічаються висловлювання її автора, які докладніше розкривають висловлену нами тезу: “The intelligent student interested in philosophy will, however, find in Indian thought an extraordinary mass of material which for detail and variety has hardly any equal in any other part of the world. There is hardly any height of spiritual insight or rational philosophy attained in the world that has not its parallel in the vast stretch that lies between early Vedic seers and the modern Naiyāyikas” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 8], “My aim has been not so much to narrate Indian views as to explain them, so as to bring them within the focus of Western traditions of thought <...> To set forth the growth of Indian Philosophy the dim dawn of history in its true perspective” [Radhakrishnan 1948, vol. I, 10].

⁹ Цей фрагмент із Мундака упанішади “*brahma-vidyā sarva-vidyā-pratisthām*” (I. 1) С. Радгакрішнан перекладає у “Толовних упанішадах” як “the knowledge of *Brahman*, the foundation of all knowledges” і згодом додає в коментарі: “*brahma-knowledge*: A life without philosophy is not livable for man, in the view of Socrates. See Plato’s *Apology*. Aristotle observes: ‘All the other sciences which are not philosophy are more necessary, but none is more important than philosophy’” [Radhakrishnan 1953, 671].

¹⁰ Як бачимо, санскритське слово “*ānvīksikī*” С. Радгакрішнан пропонує перекладати як “філософія”. Зауважимо, що серед дослідників індійської думки не існує одностайності в цьому питанні. Наприклад, С. Ч. Відьябгущана, спираючись на ту саму цитату з “Артхашастри”, що і С. Радгакрішнан, “*ānvīksikī*” перекладає як “логіка” [Vidyabhusana 2002, vii], у той час як А. Вордер зупиняється на варіанті “філософія” [Warder 1998, 71]. У Дж. Граймса, безвідносно до тексту “Артхашастри”, зустрічаємо “наука логіки” [Grimes 1996, 45]. Чи не найповніше в дослідницькій літературі це питання розглянув В. Гальбфасс [Halbfass 1990].

¹¹ При цьому не згадуються назви пуран, як і відсутній їхній спеціальний аналіз.

¹² В “Історії індійської філософії” С. Дасгупти присутні окремі розділи, присвячені філософії Вед, але відсутні розділи, присвячені епічним текстам і “Законам Ману” [див.: Dasgupta 1992, vol. I].

¹³ Симптоматичне слово й оцінка.

¹⁴ Те, що С. Радгакрішнан написав коментарі на упанішади, Бгагавадгіту і “Брагма-сутри” Бадараяни, споріднює його з Шанкарою, який першим в історії індійської філософії залишив коментарі на згадані твори. Упанішади, Бгагавадгіта і “Брагма-сутри” Бадараяни становлять канон, або ж прастхана-траїю, веданти. Ось як прокоментував згадані коментарі Радгакрішнана Н. Чампават: “Він надрукував свій коментар на *Bhagavadgītu* (1948) і на *upanīshadi* (1953). Усі великі філософи школи адвайта писали коментарі на три класичні творіння, що посідають найважливіше місце у традиції веданти: на *Bhagavadgītu*, *upanīshadi* і *Brahma-sūtri*. Коли Радгакрішнан видав коментар на *Brahma-sūtri*, він посів своє місце серед індійських мислителів як найвеличніший представник веданти у ХХ столітті” [Чампават 1999, 363]. Додамо, що С. Радгакрішнан також написав коментар і на “Дгаммападу” (1950) – один із текстів буддійського Палійського канону, тобто зовсім не на адвайтський текст. Останній факт істотно відрізняє С. Радгакрішнана від традиційних мислителів веданти.

¹⁵ Таке своєрідне возвеличення адвайта-веданти в Радгакрішнана нагадує логіку історії філософії в Гегеля, яка увінчується його власною системою.

¹⁶ У статті К. Штункеля “Зустріч Сходу і Заходу в Кумарасвами і Радгакрішнана” добре показано, як А. Кумарасвами (1877–1947), таміл за походженням і водночас один із засновників та яскравих представників філософського традиціоналізму, неодноразово, ще за життя С. Радгакрішнана, писав про його прозахідні, вестернізовані погляди. Так, у коментарі (вийшов у 1942 р.) на роботу Радгакрішнана “Східні релігії і західна думка” (1939)

Кумарасвами, зокрема, зауважив, що в ній відображаються «домінуючі погляди вестернізованого індійця, який “забув, що таке бути індусом, і став ‘орієнталістом’» [Stunkel 1973, 518].

¹⁷ Після виходу “Індійської філософії” С. Радхакришнан продовжував активно працювати як історик філософії і як філософ ще близько п’ятдесяти років. Тож зрозуміло, що, аби дізнатися, наскільки погляди, висловлені ним у цьому виданні, зберігатимуться упродовж усього життя чи, навпаки, зазнаватимуть змін, потрібно залучити інші роботи мислителя. Не виключено, що колись таке дослідження буде проведено. Наразі ж вважатимемо, що поставлене нами завдання – спроба деконструкції “Індійської філософії” – виконано.

ЛІТЕРАТУРА

Аникеев Н. П. **Философские и социологические взгляды Сарвапалли Радхакришнана // Современная философская и социологическая мысль стран Востока.** Москва, 1965.

Бурмистров С. Л. **Сравнительный анализ историко-философских концепций С. Радхакришнана и С. Дасгупты.** Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. Специальность 09.00.03 (история философии). [СПб., 2002]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/abstract.html>

Бурмистров С. Л. **Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты.** Санкт-Петербург, 2007.

Бурмистров С. Л. Движущие силы историко-философского процесса в философии неоведантизма // **Вопросы философии**, 2008а, № 12.

Бурмистров С. Л. Историко-философское наследие С. Дасгупты // **Вестник Русской христианской гуманитарной академии.** Т. 9. Вып. 1. 2008б.

Востриков А. И. **Тибетская историческая литература / Состав., комм. А. В. Зорина.** Санкт-Петербург, 2007.

Завгородній Ю. Ю. **Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.).** Київ, 2013.

Иванов В. П. Мадхава “Сарва-даршана-санграха”. “Панини-даршана” // **История философии**, 2000, № 7.

История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. 3-е изд. Т. 1. Санкт-Петербург, 1998.

Канаева Н. А. Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана // **Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса.** Москва, 2000.

Колесников А. С. **Философская компаративистика: Восток – Запад. Учебное пособие.** Санкт-Петербург, 2004.

Кузнецов Б. И. **Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам /** Научная ред. и вступ. ст. В. М. Монтлевича. Санкт-Петербург, 2002.

Литман А. Д. **Сарвепалли Радхакришнан.** Москва, 1983.

Литман А. Д. **Современная индийская философия.** Москва, 1985.

Радхакришнан С. **Индийская философия.** Т. 1. Москва, 1956.

Радхакришнан С. **Индийская философия.** Т. 2. Москва, 1957.

Харибхадра. Шад-даршана-самучая // **Антология мировой философии.** Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. Индийская философия. Москва, 1969.

Чампават Н. Сарвепалли Радхакришнан // **Великие мыслители Востока / Пер. с англ.** Москва, 1999.

Braue D. A. **Māyā in Radhakrishnan’s Thought. Six Meanings Other Than Illusion.** Delhi, 1984.

Cowell E. B., Gough A. E. **The Sarva-darśana-sangraha of Mādhavāchārya or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy.** Delhi, 2000 (1882).

Dasgupta S. **A History of Indian Philosophy.** Vol. I. Delhi, 1992 (1922).

Datta D. M. **The Chief Currents of Contemporary Philosophy.** Calcutta, w/y.

Deussen P. **The Philosophy of the Upanishads.** New York, 1966 (1906).

Grimes J. **A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit terms defined in English.** Albany, 1996.

Halbfass W. **India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding.** Delhi, 1990 (1981).

Harris I. S. Radhakrishnan’s View of Christianity // **Neo-Hindu Views of Christianity.** Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, 1988.

- Hawley M. Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975) [**Internet Encyclopedia of Philosophy**]. – Режим доступу: <http://www.iep.utm.edu/radhakri/>
- Monier-Williams M. **A Sanskrit-English Dictionary**. Delhi, 1995 (1899).
- Müller F. M. **The Six Systems of Indian Philosophy**. New York and Bombay, 1899.
- New Essays in the Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan** / Ed. by S. S. Rama Rao Pappu. Delhi, 1995.
- Oldenberg H. **The Doctrine of the Upaniṣads and Early Buddhism**. Delhi, 1991 (1915).
- The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan** / Ed. by P. A. Schilpp. La Salle, Illinois, 1991.
- Radhakrishnan S. **Indian Philosophy**. Vol. I. London, 1948 (1923).
- Radhakrishnan S. **Indian Philosophy**. Vol. II. London, 1948 (1927).
- Radhakrishnan S. **The Principal Upaniṣads** / Ed. with Introduction, Text and Translation and Notes. London, 1953.
- Sharma A. Jīvanmukti in Neo-Hinduism: the case of Ramana Maharsi // **Asian Philosophy**. Vol. 9, № 2. 1999.
- Stunkel K. R. The Meeting of East and West in Coomaraswamy and Radhakrishnan // **Philosophy East and West**. Vol. 23, № 4. 1973 (Oct.).
- Srivastava R. Sh. **Contemporary Indian Philosophy**. [Delhi], w/y.
- Warder A. K. **A Course in Indian Philosophy**. Delhi, 1998.
- Winternitz M. **A History of Indian Literature**. Vol. I. Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantras. Delhi, 1996 (1905–1922).
- Vidyabhusana S. Ch. **A History of Indian Logic. Ancient, Mediaeval and Modern Schools**. Delhi, 2002 (1920).