

УДК 1(129)

І. В. Петленко
аспірант

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ХІХ СТОЛІТТЯ: ЗАХІДНИЙ ВПЛИВ І ТРАДИЦІЯ

Постановка проблеми. Філософсько-релігійна традиція Індії має довгу історію і своїм корінням сягає ще Стародавності. І навіть на сучасному етапі дослідження в наукових колах часто поняття «філософія Індії» привірюють до терміна «філософія стародавньої Індії». На нашу думку, така позиція не є коректною, проблема ідентифікації індійської філософії має два вектори. По-перше, чи коректно накладати класичну європейську схему періодизації. По-друге, вплив на філософію в Індії британського правління та проникнення європейських філософських ідей. Ці два вектори задають широке поле для подальших історико-філософських розвідок.

У статті увага зосереджується на філософській традиції, зокрема неоведантизмі, як новому вияві класичної думки Індії в умовах сильних зовнішніх впливів. Нас передусім цікавить, як саме філософи-індуси змогли поєднати традицію й нові віяння загальних європейських філософських тенденцій.

Мета статті – виявити й проілюструвати особливості філософування індійських мислителів ХІХ ст.

Ступінь розробленості теми. Варто особливо відзначити внесок самих дослідників-індусів. Це стосується не лише звернення до класичних даршан. У роботах С. Радхакрішна, Д. Чаттопад'яї, Р.М. Роя, Д. Неру, М. Ганді й ін. знаходимо посилання на своїх сучасників.

Зацікавлення сучасною філософією Індії виявилось у працях О. Літмана «Філософська думка незалежної Індії», «Сучасна індійська філософія», «Сарвепаллі Радхакрішнан» та ін. Ґрунтовною є робота В. Костюченко «Класична веданта та неоведантизм». Цей список продовжують українські науковці, що сьогодні займаються індологією, – Г. Бокал, Ю. Завгородній, О. Кіхно й ін.

Отже, ми маємо певне поле напрацювань у галузі філософії Індії ХІХ–ХХ ст. Але залишається широкий спектр проблем, що потребують вирішення та історико-філософського аналізу. Зокрема, це особливості філософування неоведантистів як традиціоналістів, з одного боку, і як новаторів із європейськими ідеями – з іншого.

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 в урахуванням як моральних, так і раціональних критеріїв.

ХІХ ст. стало переломним для традиційного індійського укладу. Саме тоді починається Відродження. У цей час було остаточно встановлено британське панування в межах етнографічних і політичних кордонів Індії. Остання була офіційно проголошена складовою Британської імперії. В Індії розгортається широка кампанія, що включала в себе індустріалізацію й технологізацію. Але серед іншого тут починають відкриватися університети (Мумбаї, Мадрас, Калькутта). Освіта за британськими зразками 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 у світлі західного мислення. Саме тому ви-

никла потреба в розробленні методології. Цим займалися провідні індійські філософи на кшталт С. Радхакрішна.

Але перед тим як висвітлити основні напрями і тренди філософування цього періоду, варто зважати, які саме західні тенденції стали ключовими для Індії.

Однією з перших індологічних розвідок стала серія есе з індійської філософії, написана Т. Колбруком. Вона видавалася з 1824 по 1832 рр. Королівським азіатським товариством Великобританії та Ірландії. Подальша робота дослідників-індологів була здебільшого спрямована на переклад і тлумачення сакральних текстів європейськими мовами. Розвідки актуалізувалися й у самій Індії, здебільшого під егідою вже згаданого товариства. Так, у 1847 р. в Бегналі започатковується серія «Бібліотека Індика» («Bibliotheca Indica»). «Треба зауважити, що ХІХ ст. бачило розквіт орієнталістичної вченості» [1].

У Європі зацікавлення індійською спадщиною виявилось в творчості М. Мюллера, Г. Колбрука, М. фон Бетлінга, У. Джонса, А. Шлегеля та ін.

Європейські ж ідеї проникли в Індію через посередництво світської освіти (університети, коледжі тощо), що стала альтернативою традиційній брахманській освіті релігійного ґатунку. «Це має тверде переконання, що наші освітні плани підуть вгору, не буде жодного ідопоклонства 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» [2].

Отже, для індійських студентів навчальні заклади стали проходом у світ європейської науки й філософії. Учителі з Англії та Шотландії серед усього іншого привезли вчення Гегеля й Канта. Так англо-гегельянство було однією із найпоширеніших філософських тенденцій в індійських університетах того періоду.

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

Новий погляд на філософську систему Гегеля під впливом кантівського вчення чітко прослідковується в Е. Керда: «Неспроможність гегельянства дати цілісне місце вдовolenня релігійного почуття, з одного боку, й потреби практичної волі – з іншого, краще за усі розмисли показує справжні межі цієї філософії та відкидає її претензії на цілковиту істинність, повне й остаточно одкровення абсолютного духу. У такому статусі її вже ніхто не визнає в наш час; як всеохопна 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 всепроникного зв'язку одиничних явищ» [3].

Дещо не в такій радикальній формі переглядають і критикують Гегеля Стерлінг і Бредлі. 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. Головний вклад Гегеля у філософію, на їхню думку, – це розгляд пізнання як процесу, що має безпосередній зв'язок із дійсністю. Тому гносеологія необхідно містить діалектику як метод.

Англійські неогегельянці розвинули філософію вбачали в зближенні її з вимогами науки та особливостями нової епохи. Водночас збереглося зацікавлення релігією й сакральним. Це виявилось в зверненні до священних текстів, у тому числі східних релігій. М. Мюллер, приїхавши до Оксфорда, 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 довірився, як Лотце і Вайсе в Лейпцигу, Шеллінгу і Мішель у Берліні, ... переконав мене, що Старий і Новий Завіти були історичними книгами й трактуються згідно з критичними принципами, 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, чудесне було прийнято за історичну реальність просто тому, що було записано в цих книгах, – це позиція, від якої я давно відійшов» [4].

Філософська атмосфера Англії XIX ст. була різнонаправленою й відкритою до нового. Новий погляд на ідеї Гегеля відкривав широкі горизонти для розуміння мінливого світу. Гегель був представлений новою мовою, що містила теологію та натуралізм водночас, англо-гегельянство стало прикладом такого поєднання. Саме в такому вигляді ідеї німецького філософа потрапляють в Індію, зокрема онтологія Бредлі, котрий зосередив особливу увагу на розрізненні видимого та реального. Його ідеї були активно підтримані, тому що виявилися близькими одній із найпопулярніших даршан – веданті. А з ученням цієї школи пов'язують «відродження» Індії XIX – поч. XX ст.

Отже, англо-гегельянство стало одним із західних філософських трендів, що привезли в Індію британські колонізатори, і воно прижилося, хоча індійське гегельянство мало деякі суттєві відмінності від англійського.

Гегель хоч і не висловив особливого захоплення філософською спадщиною індуїстів, скоріше виявив зневагу, але С. Радхакрішнан відводить йому чільне місце серед усіх західноєвропейських мислителів.

Щоб зрозуміти особливості неоведантизму, варто, крім європейського впливу, розглянути й філософські настрої, які панували в самій Індії. Адже наукові студії, що здійснювалися в індійських університетах, поєднували в собі новаторство і традицію.

Індія не відмовилася від своєї багатой філософсько-релігійної спадщини. Але варто не забувати й про вестернізацію: «Це правда, що під впливом Заходу розпочалося те, що названо «Індійський реформаційний рух» і «доба відродження» [5]. 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 і переклади текстів іншими мовами.

Характерна особливість Індії – це те, що вона сприймала лише ті віяння із заходу, що відповідали її світоглядним установкам.

Саме тому для неоведантизму, особливо тих його представників, котрі були прихильниками адвайта Шанкари, виявилися чужими й далекими ідеї класичного британського сенсуалізму Д. Берклі та скептицизму Д. Г'юма, не підтрималися й емпіріокритицизм Е. Маха і Р. Авенаріуса, прагматизм В. Джеймса та Д. Дьюї [6].

Хоча деякі індійські мислителі звернулися до науки як джерела знання, але ці звернення виявилися чимось на зразок філософського натуралізму Дев Атми. Погляд англійських популяризаторів науки, таких як Т. Гекслі чи Д. Тіндаль, не вкладалися в світоглядну схему індійських мислителів. Для них Бог залишається субстанцією світобудови, що всеохопна і всюдисуща, тоді як Д. Тіндаль виключає Бога із царства природи.

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

Але індійський «філософський ренесанс» не обмежився лише новочасними європейськими ідеями. У праці «Великі європейці», що була видана І. Від'ясагаром, мова йде про Бруно, Коперника, Галілея. Загалом Індія стала на шлях просвітництва. Можливо, тому один із провідних мислителів-неоведантистів Р.М. Рой апелює до Ф. Бекона й закликає до боротьби зі сліпим догматизмом.

Для того щоб проілюструвати, як саме розвивалася філософія в Індії в XIX ст., ми звернемося до трьох ключових постатей цього періоду: Рам Мохам Рой, Данаяна Сарасвати, Свами Вівекананда. Саме ці філософи становили покоління, яке абсорбувало західні ідеї та адаптувало їх до індійської традиції.

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

Рам Мохам Рой (1772–1830) – освічена людина із широким колом знань. Він як виходець із варни брахманів отримав чудову освіту, багато подорожував. Побував у Тибеті й певний час працював в Ост-Індійській кампанії, він зміг ознайомитися з основами різних релігій, чи то буддизм, християнство, іслам. Крім того, відкривши для себе філософів-просвітників, Р.М. Рой проникся ідеалами раціональності й критицизму. Він убачав головним недоліком індуїзму 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, спочатку ведична релігія не мала в собі нічого подібного й лише пізніше жерці зі своїх меркантильних позицій додали подібні неприпустимі ритуали. Для Р.М. Роя головним є пошук сутності релігії, він прагне виділити спільне зерно в усіх релігій. І цим зерном стає єдиний Бог (Ішвара). Політеїзм індуїзму лише зовнішній, усередині 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 у глибині вікової ведичної традиції, очищений від зовнішніх нашарувань: «Найважливішою й найбільш очевидною характеристикою релігійного реформаторства Роя ... є його свідомо спрямованість на перетворення соціальних відносин. Думка про те, що певні устрої панівної релігії не лише не відповідають першопочатковому вченню Вед, а й «шкідливі для життя суспільства», червоною ниткою проходить через його телеологічні роботи...» [8].

Не всі індійські мислителі глибоко прониклися західними ідеями. Данааяна Сарасваті (1824–1883) причиною кризи в Індії вважав забуття витоків. Західна пропаганда позбавляє відчуття власного та близького. Саме Веди є носіями істинного, і його не треба шукати в ученні іноземних філософів чи чужих релігіях. Адже всі священні тексти містять лише малі частинки істин ведичних, усе інше в них – це домисли й вигадки. Більше того, усі інтелектуальні надбання європейців, на думку Данааяни, уже були відомі рishі.

Мислитель разом зі своїми однодумцями засновує «Ар'я самадж». Мета общини – боротьба із вестернізацією. У своїх ідейних роботах Данааяна обґрунтовує необхідність точного виконання всіх індуських релігійних обрядів і приписів. Саме це стане засобом, що допоможе зберегти Індії культурну єдність і самобутність. Він критикує Р.М. Роя за надмірний інтелектуалізм, незрозумілий звичайній людині. Але, варто зауважити, попри всі розбіжності, спільною рисою обох учень є монотеїстична направленість. Данааяна підкреслює, що всі деви, по суті, епітети єдиного Бога. Попри таке глибоке занурення в традицію, Данааяна не є сліпо заангажований нею. Він у дусі нового часу вносить нотки раціональності. Наприклад, варно-кастова система, на його думку, сформувалася як наслідок відбору в процесі навчання відповідно до здібностей і навичок.

І третій філософ, який став чи не найвпливовішим серед неоведантистів, – Свами Вівекананда (1863–1902). Справжнє ім'я – Нарендранатх Датта. Він був учнем Рамакрішні, й ім'я вчителя стало назвою заснованої Вівеканандою общини («Місія Рамакрішні»). Подорожі не лише територією Індії, а й країнами Європи та Америки, а також хороша освіта відкрили йому не лише спадщину Індії, а й надбання західних науковців і філософів. Його можна назвати «людиною двох культур» [9].

За основу своєї концепції філософ бере релігію, точніше «універсальну релігію». Вона незалежна від історичності, але в ній він знаходить свої конкретні вияви. Неоведантист обґрунтовує свої погляди через призму адвайти. Мета цієї релігії – співпраця й об'єднання, це місток між культурами Сходу та Заходу. Вівекананда виділяє загальні спільні риси всіх 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 й пов'язана з ним мораль – один план, а моральність, зумовлена внутрішнім боком учення, тобто власне метафізичними концепціями, – інший» [10].

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

Отже, філософське вчення Вівекананди – це потужна концепція, що своїм корінням сягає в традицію ведантизму, а кроною – модерних ідей Заходу.

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

- активна рецепція і трансформація просвітницьких ідей із їхнім ідеалом раціональності й застосування його

для вирішення проблем соціального та релігійного характеру в Індії XIX ст. (Р.М. Рой);

- критика європоцентризму й супротив змінам, що відбувалися в індійському суспільстві через політику Британської імперії. Традиція Вед – єдине джерело всякого знання (Данааяна Сарасваті);

- примирення та компроміс через виділення єдиного об'єднувального фактора – «універсальної релігії» (Свами Вівекананда).

Але це лише верхівка айсберга. Адже надалі неоведантисти значно розширили коло своїх інтересів і досліджень. Це стосується широкого пласту розвідок у сфері історії індійської філософії, розроблення методології, що дала б змогу викласти надбання індійських мислителів мовами Європи.

Ми вбачаємо актуальність подальших досліджень у виявленні особливостей побудови мовного та культурного «мосту» між Європою й Індією через твори неоведантистів. Ревізія класичного вчення веданти, особливо адвайта Шанкари, у поєднанні з новим розумінням людини, ідеалів рівності й свободи – це ще одна тема, що стала центральною для індійських філософів XIX ст. і є цікавим предметом історико-філософських розвідок.

Література

1. Farquhar J.N. Modern Religious Movements in India. The Harford Lamson Lectures of 1913 (published by Munshiram Manoharal, New Delhi, 1967). – p. 2.
2. Panikkar K.M. Hinduism and the West (Chandigarh, Panjab University Publication Bureau, 1964). – p. 24.
3. 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.
4. Max Mueller My Autobiography (Delhi, Hind Pocket Books (P) Ltd., 1976). – pp. 164–165.
5. Sarma D.S. Hinduism Though the Ages, Bombay, Bharatiya Vidya Bhawan, 1956. – p. 64.
6. Литман А.Д. Современная индийская философия / А.Д. Литман. – М.: Мысль, 1985. – С. 44.
7. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм / В.С. Костюченко. – М.: Мысль, 1983. – 272 с.
8. Комаров Э.Н. Рам Мохан Рай – просветитель и провозвестник национального движения в Индии / Э.Н. Комаров // Общественно-политическая и философская мысль Индии. – М., 1962. – С. 22.
9. Бурмистров С.Л. Очерки индийской философии XIX–XX веков / С.Л. Бурмистров [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/indianessays.html>.
10. Чельшева И.П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша / И.П. Чельшева. – М., 1986. – С. 20.

Анотація

Петленко І. В. Індійська філософія XIX століття: західний вплив і традиція. – Стаття.

У статті висвітлено особливості рецепції європейської філософії мислителя Індії в XIX ст. Саме в цей період починається індійський філософський ренесанс. Індійські мислителі звертаються до ведичної традиції в пошуках нових орієнтирів і шляхів виходу із кризи, що пов'язана із завоюванням країни, політичними й соціальними процесами. Авторка зупиняється на тому, як саме неоведантисти трансформують класичне вчення веданти відповідно до вимог нового часу. Особлива увага приділяється тому, які саме європейські філософські тенденції проникли в Індію та як вони були сприйняті такими мислителями, як Р.М. Рой, Данааяна та Вівекананда.

Ключові слова: індійська філософія, традиція, європейська філософія, неоведантизм.

Аннотация

Петленко И. В. Индийская философия XIX века: западное влияние и традиция. – Статья.

В статье представлены особенности рецепции европейской философии мыслителя Индии в XIX в. Именно в этот период начинается индийский философский ренессанс. Индийские мыслители обращаются к ведической традиции в поисках новых ориентиров и путей выхода из кризиса, связанного с завоеванием страны, политическими и социальными процессами. Автор останавливается на том, каким образом неоведантисты трансформируют классическое учение веданты в соответствии с требованиями нового времени. Особое внимание уделяется тому, какие именно европейские философские тенденции проникли в Индию и как они были восприняты такими мыслителями, как Р.М. Рой, Данаяна и Вивекананда.

Ключевые слова: индийская философия, традиция, европейская философия, неоведантизм.

Summary

Petlenko I. V. Indian philosophy of the XIX c.: Western influence and tradition. – Article.

The article clarifies the peculiarities of the reception of European philosophy by Indian thinkers of the XIX century. It was during that period that Indian philosophical renaissance began. Indian thinkers referred to the Vedic tradition in their search of new goals and ways out of the crisis that was connected with the conquest of the country, the political and social processes. The author dwells on the fact in what way the neovedantists transform the classical teaching of Vedanta according to the requirements of modern times. A special attention is drawn to the European philosophical trends that were penetrated in India and in what way they were perceived by such thinkers as R.M. Roy, Danayana and Vivekananda.

Key words: Indian philosophy, tradition, European philosophy, Neo-Vedanta.