

ВЕДАНТА У ПРАЦЯХ СИЛЬВЕСТРА ГОГОЦЬКОГО

У статті розглянуто вчення веданти, індійської релігійно-філософської школи, професором Університету Св. Володимира С. Гогоцьким. Автор доходить висновку, що погляди С. Гогоцького на веданту формувалися під впливом Г. В. Ф. Гегеля, Т. Кольбрука, О. Новицького і були виразно європоцентричними.

Ключові слова: адвайта-веданта, Бадараяна, веданта, Гегель, Гогоцький, індійська філософія, Кольбрук, Новицький, Шанкара.

Професор Університету Св. Володимира Сильвестр Гогоцький (1813–1889) був другим після свого попередника, Ореста Новицького (1806–1884), хто звертався в Україні до вчення веданти – однієї з найдавніших і найвпливовіших донині індійських релігійно-філософських шкіл.

У фундаментальному багатотомному енциклопедичному виданні С. Гогоцького «Філософський лексикон», першій завершній філософській енциклопедії на теренах Російської імперії, немає окремої статті, присвяченої веданті. Натомість про неї двічі згадано у словниковій статті «Індійська філософія» [5]. Уперше – у загальному переліку шаддаршан, виклад якого важливий з історико-філософських позицій: «Зазвичай визнають у Давній Індії шість головних філософських учень чи теорій (*darśana*): санкія¹, йога, нійая, весешика, міманса, веданта. У такому порядку їх викладає Кольбрук. Перші чотири він називає гетеродоксальними, останні дві – ортодоксальними. Таке розділення ґрунтується на властивостях самого зарахування їх до священних книг індійських і, можливо, навіть на переказі індійському. Але саме називання цих систем ортодоксальними і гетеродоксальними не відображає сутності справи. З того, що філософська система вважає у підґрунті своєї теорії не текст Вед, а начала розуму, ще не впливає, що вона належить до гетеродоксальних. Кольбрук, як і Вард, починає з Санкх'ї» [5, с. 813].

Посилання Гогоцького на відомого англійського індолога і дослідника індійської релігійно-філософської думки Томаса Кольбрука (1765–1837) свідчить про те, що він, як і Новицький, спирався на працю «Про філософію індусів» [14], щонайменше у порядку викладу усіх даршан, в якому веданті відведено останню, шосту позицію. Згадування ж англійського місіонера Вільяма Варда (1769–1823) відсилає нас до його

чотиритомної роботи «Погляд на історію, літературу і міфологію індусів», виданої на початку XIX ст. в Індії. Справді, останній свій том Вард розпочинає зі звернення до індійської філософії. Проте, якщо бути точним, починає його не з поглядів санкх'ї, а зі згадки про прабатька людського роду Ману. До поглядів Капіли Вард звертається одразу ж після Ману [17, с. 1–2]. Утім, він не пояснює обрану ним послідовність для початку викладу, яка була вже винятком для дослідників XIX ст., не кажучи про XX ст.

Те, що С. Гогоцький завершує розгляд учень шаддаршан ведантою, автоматично не свідчить про визнання її авторитету українським філософом. Наприклад, за кількістю відведеного їй місця у статті «Індійська філософія» (трохи більше сторінки) веданта посідає п'яте місце, випереджаючи тільки йогу (неповна сторінка). Найбільше ж місця відведено санкх'ї (майже чотири сторінки).

Зауважимо, що і в О. Новицького² веданта поступалася місцем у дослідженні лише санкх'ї, хоча і не з такою відчутною різницею, як у С. Гогоцького. Натомість за змістом викладу у дослідженні О. Новицького було зрозуміло, що веданта – найбільший здобуток розвитку індійської філософії. Зовсім інша ситуація у С. Гогоцького. Його оцінку філософії веданти виявити не так легко, бо у більшості випадків він здійснює її відсторонено. Хіба що наприкінці статті «Індійська філософія» Гогоцький окремо розглядає класифікацію шаддаршан, яку запропонував французький філософ Віктор Кузен (1792–1867), і висловлює свою незгоду, наголошуючи при цьому саме на веданті: «Він засновує її на поступовому зростанні розумової незалежності від Вед, що послідовно виявляється у системах індійських учень. Перше місце у нього посідає мі-

¹ Тут і далі у цитатах санскритську термінологію та назви подано за авторським правописом.

² Ідеться про видання: Новицький О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований / О. Новицький. – Ч. 1 : Религия и философия Древнего Востока. – К., 1860. – XV, 326 с.

манса, за мімансою він розміщує веданту, потім ніяю, весесіку і нарешті санкію як найсмільвішу щодо вед. Із цим порядком можна погодитися за винятком Веданти, в якій неможливо не визнати вже пізніші прояви індійської думки, тому що у ній згадано положення буддизму й інших пізніших індійських учень» [5, с. 827]. Але у висловленому зауваженні С. Гогоцький радше звертає увагу на хронологічний аспект, ніж на якийсь сутнісний і оцінний.

У статті «Капіла» знаходимо підтвердження того, що з усіх шаддаршан С. Гогоцький таки надавав перевагу санкх'ї. Тож не випадково в «Індійській філософії» їй відведено найбільше місця. Ось як він пояснював високий статус санкх'ї і водночас обмежений статус інших даршан: «вона в Індії з усіх даршан (*darśanas*) заслуговує найбільшої уваги. За своїми початками вона ширша і глибша порівняно з іншими філософськими індійськими ученнями. Інші учення значно однобічніші; так Ніаяя представляє тільки систему логіки... Веданта – полеміку для захисту релігійного учення... а Санкія охоплює усі, зонайменше, головні питання філософії і ставиться до них із цілковитою свободою дослідження» [6, с. 100]. Із наведеної цитати однозначно зрозуміло, що Гогоцький вважав веданту не основним здобутком індійської філософії, а однією з даршан так би мовити другого рівня. Можливо, причиною такого ставлення міг бути тісніший зв'язок, на думку українського філософа, веданти з релігією. Якщо так, то для С. Гогоцького, як перед тим для О. Новицького, ступінь зв'язку філософії з релігією ставав визначальним критерієм повноцінного визнання філософії.

Вдруге у статті «Індійська філософія» С. Гогоцький згадує про веданту, коли переходить до опису її вчення. Свій виклад він розпочинає зі стислої оцінки і стану тогочасних досліджень веданти, а також загальної характеристики даршани у цілому: «Інша ортодоксальна індійська Веданта, чи друга Міманса, відрізняється більшим ступенем дослідження й умоглядності, де-що відоміша. Спираючись на Веди, вона намагається знайти їм метафізичні підстави, від чого і має саму назву Веданта як учення, що пояснює їхній початок і мету» [5, с. 822]. Після цього Гогоцький згадує про засновника веданти «Віасу»¹ і погоджується з тим, «що веданта досить давнього походження». Окремо Гогоцький звертає увагу на наявність у «Брагма-сутрах», першому й одному з базових текстів веданти, дискусійних моментів, які для Кольбрука були хронологічним орієнтиром у питанні про виникнення давньоіндійської філософської пам'ятки: «У ній (у «Браг-

ма-сутрах». – Ю. 3.) часто спростовуються положення інших філософських систем, як-от Патанджалі, Капіли, Канади, буддистів й інших, хто відступає від учення ортодоксального. На цій підставі Кольбрук міг стверджувати, що веданта складена пізніше від інших індійських систем» [5, с. 823].

На відміну від С. Гогоцького, О. Новицький питання появи «Брагма-сутр» не розглядав і майже не згадував наявні у них дискусійні моменти з іншими даршанами.

Увесь подальший виклад учення веданти у Гогоцького – це стислий переказ змісту «Брагма-сутр». Спочатку він характеризує усю пам'ятку: «Веданта містить у собі виклад і захист теоретичного вчення вед. Оскільки у ній основне місце посідає вчення про Бога, то усі її Брагма-сутри присвячені переважно цьому питанню. Усіх афоризмів у ній п'ятсот п'ятдесят п'ять, вони поділяються на чотири читання, а кожне читання поділяється на чотири розділи» [5, с. 823].

Якщо Новицький більшу увагу звертає на постать засновника веданти, то Гогоцький – на давньоіндійську пам'ятку. В останньому випадку маємо перший досвід опису «Брагма-сутр» в історії вітчизняної філософської думки.

Стисло викладаючи зміст кожного з чотирьох читань, С. Гогоцький зауважує, що, попри відмінності, перші два читання поєднує дискусійна складова: «У першому читанні йдеться про Бога і, крім того, ще спростовується матеріалізм Капіли і Канади. У другому читанні автор продовжує спростування різних незалежних чи самостійних індійських систем, а потім намагається згладити суперечності, що зустрічаються у ведах... Одне це прагнення до примирення колишніх учень свідчить про пізніше походження Веданти» [5, с. 823]. Якщо характеристика вчень Капіли і Канади як «матеріалістичних» із позиції сьогодення малоприйнятна, то застосування текстологічного методу для з'ясування часу появи пам'ятки, навпаки, актуальне і нині.

Переходячи до третього читання, Гогоцький, зокрема, звертає увагу на такі моменти: «викладено засоби, запозичені з вед для досягнення знання і внутрішнього звільнення» [5, с. 823], а потім характеризує останні, четверті читання, в яких «показано дії міркування; воно одне, за ученням Веданти, сприяє пізнанню істоти Божої, єднає душу з Брамою і занурює її у Брахму» [5, с. 823–824].

У згаданих працях Варда і Кольбрука варіанти викладу «Брагма-сутр» [див.: 17, с. 175–199; 14, с. 329–377] значно перевищують аналогічне, але надто стисле звернення Гогоцького. Тому, якщо український філософ і спирався на виклад англійських авторів, він був змушений його істотно скоротити, залишивши найголовніше. Хо-

¹ Під В'ясою С. Гогоцький розуміє автора Брагма-, або ж Веданта-сутр, також відомого як Бадараян (близько V ст. до н. е. – II ст. н. е.).

ча імовірно, що Гогоцький міг користуватися й англомовним перекладом «Брагма-сутр». Про це, зокрема, свідчать його рядки: «Сутри цього учення видані у Калькутті, 1818 року, під заголовком: Брама Сутра» [5, с. 823].

Запропонований С. Гогоцьким анований виклад «Брагма-сутр» не лишився суто історико-філософським фактом XIX ст. Наприклад, Сарвепаллі Радгакрішнан пропонує невеликий за обсягом переказ базового тексту веданти перед докладним аналізом давньоіндійської пам'ятки. Але його виклад різниться як кількісно, так і змістовно від аналогічного у Гогоцького. Зрозуміло, що ми звертатимемо увагу не на кількісний параметр викладу (у Радгакрішнана він дещо більший), а на змістовний. «“Веданта-сутра” має чотири розділи. Перший розглядає теорію Брагмана як основної реальності. Її метою є саманвая, чи примирення різних ведійських точок зору на цей предмет. ... Другий (авіродга) – спростовує заперечення, наведені проти певної точки зору, і критикує теорії супротивників. ... Третій розділ обговорює шляхи та засоби (садгана) досягнення брагма-відьї. ... Ми зустрічаємо у ній пояснення перевтілення і невеликі психологічні й теологічні міркування разом із численними пояснювальними коментарями. Четвертий розділ має справу з результатами (пхала) брагма-відьї. Він також описує якоюсь мірою докладно теорію віддалення душі після смерті двома шляхами – богів і предків – і природу позбавлення, з якої немає повернення» [11, с. 386]. До анованого викладу «Брагма-сутр» звертаються й у статтях сучасних енциклопедичних видань [15, с. 38].

Порівняння двох анованих варіантів викладу С. Гогоцького і С. Радгакрішнана зі змістом «Брагма-сутр» вказує на те, що останній варіант краще відображає провідні ідеї давньоіндійської пам'ятки. Зокрема, цього досягнуто не тільки через точніше виокремлення ключової проблематики кожного з розділів, а й завдяки зверненню до санскритського відповідника, який додатково уточнює основне смислове спрямування розділу. Як ми зазначали, певною перевагою варіанта Гогоцького є те, що він конкретизує опонентів Бадараяни. Водночас його постійне використання слова «Брама» замість «Брагман» без жодних пояснень є застарілим і відповідає реаліям запровадження індійської філософської термінології у XIX ст.

Якщо казати про особливості опрацювання наукової літератури під час висвітлення веданти, то, на відміну від О. Новицького, С. Гогоцький залучає значно ширше коло видань. Це праці не тільки Варда і Кольбрука, а й Віндішмана, Круга. Окремо він виділяє видання «Брагма-сутр»: одне, як пам'ятаємо, у змісті «Індійської філосо-

фії», ще одне – у списку літератури наприкінці цієї статті. До вихідних даних «Брагма-сутр», наведених у публікації, Гогоцький додає: «До видання долучено коментар Санкара-Тшаріи, який жив, за міркуваннями Кольбрука і Вільсона, близько IX століття після Р. Х-го (Різдва Христового. – Ю. З.)» [5, с. 823]. Власне у цьому реченні український історик філософії згадав у дещо спотвореному вигляді ім'я Шанкари – видатного індійського філософа, одного з авторитетних коментаторів «Брагма-сутр» і засновника адвайта-веданти (*advaita-vedānta*). Це перша відома нам згадка про Шанкару (*śaṅkara*) у вітчизняних філософів, якої у Новицького ще не було. Її поява фактично вказує на те, що Гогоцький приділяє увагу не тільки засновникові веданти, а і її подальшому розвитку. Проте філософ обмежується лише згадкою про Шанкару у назві перекладу. Тому питання: «Чи знав Гогоцький про те, що під назвою “веданта” з часом буде об'єднано різні підшколи єдиної даршани, зокрема й адвайта-веданта, ім'я засновника якої він назвав?» – залишається відкритим. Не згадує Гогоцький Гаудападу (*gauḍapāda*) і Говінду (*govinda*) – продовжувачів справи Бадараяни і попередників Шанкари. Схоже на те, що ні Новицький, ні Гогоцький не ставили собі за мету показувати розвиток веданти й інших даршан (окрім рідкісних винятків), а звертали увагу лише на їхні витоки й один із базових текстів. Цей статичний підхід українські філософи демонструють не тільки у перспективному напрямку веданти, а й у ретроспективному, не висвітлюючи формування даршани, її витоки у ведичних текстах. Тож у читача складається враження про веданту як про нединамічне, сталі філософське утворення, якому або невластивий розвиток узагалі, або притаманний лише мінімальний. Підтвердження сказаного знаходимо і в тому, що східна й індійська філософія для С. Гогоцького постають винятково давнім філософським утворенням, майже позбавленим хронології.

Специфіка окресленого підходу у висвітленні веданти, на нашу думку, вказує не так на європоцентричний підхід у зверненні до індійської філософії, як на його провінційність, яка додатково накладається на попередню особливість. Наприклад, у Т. Кольбрука веданту представлено такою, що більше здатна бути відкритою і динамічною як до впливів упанішад, так і до власного розвитку після «Брагма-сутр» Бадараяни (насамперед наголошено на появі адвайта-веданти Шанкари) [14, с. 327–377]. Утім, не варто забувати, що англійський індолог побудував свій виклад вчення веданти саме на аналізі тексту В'яси, високо його оцінюючи: «Вчення ранньої веданти – повне і послідовне, без цього щеплення пізнішого зростання» [14, с. 377].

Про те, що адвайта-веданту вже досліджували у Західній Європі у XIX ст., пише, наприклад, Н. Ісаєва: «Європейський читач уперше ґрунтовно ознайомився з адвайтою наприкінці XIX ст., хоча окремі дослідження, присвячені веданті, з'явилися значно раніше» [10, с. 4]. У примітці до наведеної цитати її автор називає чотири праці, присвячені адвайта-веданті, а саме: «латинський трактат Ф. Віндішманна (Windischmann F. *N. Sancara sive de theologumenis Vedanticorum*. Bonn, 1833), монографії Дж. Хафтона (Haughton G. C. *The Exposition of the Vedānta Philosophy*. L., 1835) і Т. Фаулкса (Foulkes T. *The Elements of the Vedāntic Philosophy*. Nadras, 1860), а також цікаве дослідження Дж. Баллантайна «Християнство, протиставлене індійській філософії» (Ballantyne J. R. *Christianity Contrasted with Hindu Philosophy*. Madras, 1860), де вчення Шанкари розглянуто крізь призму суб'єктивного ідеалізму Берклі» [10, с. 138].

Хоча назва першої з чотирьох праць у дещо спотвореному вигляді й під іншим роком видання фігурує у списку літератури до статті «Індійська філософія» С. Гогоцького, проте зі змісту статті випливає, що ця праця залишилася незапитаною. Можливо, Гогоцький і не був із нею обізнаний.

Водночас у списку літератури подано назву праці О. Новицького «Поступовий розвиток стародавніх філософських учень», що свідчить про формування вітчизняного кола посилок з теми звернення до індійської філософії в Україні.

Крім того, веданта фігурує у «Філософському словнику або стислому поясненні філософських та інших наукових висловів, які зустрічаються в історії філософії», але у невиразній і вкрай лаконічній статті: «Веданта – назва одного з давніх філософських учень в Індії, що вирізнялося протидією матеріалізму. Засновником вчення визнають В'ясу» [9, с. 9]. Й у цьому виданні веданту знову-таки визнано лише фактом давнього філософського життя Індії, не згадано про її підшколи і видатних представників. Незрозумілим є твердження про те, що веданта «протидіє матеріалізму», адже воно не містить жодної конкретики.

Додаткові особливості представлення веданти С. Гогоцьким можемо виявити, якщо подивимося на індійську філософію у значно ширшому контексті всесвітнього філософського процесу. Саме такий контекст наявний у статтях «Філософського лексикону» й у праці «Вступ до історії філософії».

У статті «Пантеїзм» Гогоцький так визначає характер індійської філософії: «Якими обмеженнями не були б наші свідчення про філософські індійські доктрини, котрі ми маємо на підставі досліджень Кольбука, Варда й інших учених,

можна сказати, щонайменше, що усі відомі нам філософські учення Індії відрізняються пантеїстичним характером... усі вони вищим, остаточним ідеалом людського життя, вищим її призначенням вважають повну байдужість до всього, що відбувається з нами, у нас і довкола нас, а відтак повне зникнення у лоні безкінечного, всеосяжного буття. Тільки у цьому самознищенні особистої, самосвідомої і діяльної істоти людської і полягає у них його смисл і призначення. Такий загальний характер індійських філософських доктрин» [8, с. 19]. Міркування, близькі до щойно наведених, Гогоцький висловлює і в інших статтях. Так, у статті «Аскетизм» він пише про «заглиблення в браму, перетворення людської особистості у ніщо» [3, с. 193], а у статті «Нігілізм» – про «індійський пантеїстичний нігілізм як перший із двох видів нігілізму, що існував у східній Азії, особливо у тих індійських доктринах... Усе блаженство, усе щастя людини полягало у них тільки у тому, щоби з теперішнього примарного буття перетворитися у ніщо» [7, с. 558–559].

Якщо виходити з сьогоденних дослідницьких позицій, то індійську ортодоксальну філософську думку краще характеризувати як пантеїстичну, ніж пантеїстичну. Що ж до таких сутнісних ознак індійської філософії, наведених Гогоцьким, як «нігілізм» і «ніщо», то тут варто зробити уточнення. З'явившись серед західноєвропейських авторів (наприклад, у В. Кузена), вони набули поширення й у Російській імперії. Чи не найчастіше у нігілізмі і розчиненні життя й особистості у пустоті (порожнечі) звинувачували буддизм. Мабуть, найвідоміша критика вищого ідеалу буддизму (нірвани) належить російському філософові Володимиру Соловйову. Він неодноразово пише про нірвану як про «чисте ніщо», «повне погашення будь-якого життя», «досконале знищення» [12, с. 68, 129, 198], згадує «індійський нігілізм» [12, с. 67], перелічує провідні песимістичні учення, зокрема і три індійські: «Веданта, Санкх'я, Буддизм» [12, с. 52].

Але серед західних дослідників формувався і критичний підхід до того, щоби сприймати індійську філософію нігілістичною і песимістичною. Наприклад, Фрідріх Макс Мюллер, вважаючи таку характеристику недоцільною, зазначає: «Їх (представників веданти. – Ю. З.) називали і нігілістами, але самі вони різко розмежовували шуньяваду, вчення про пустоту, від власного учення, яке, навпаки, сильно наполягало на реальності, що лежить в основі усього феноменального, тобто Брагмана, і вказували на обов'язки, які навіть цей удаваний світ накладає на всіх, хто ще не володіє вищою істиною» [16, с. 242].

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. з'являються роботи, в яких не тільки названо усі провідні історико-філософські підходи до вчення про пустоту (на прикладі буддійської школи мадг'ямаки), «шуньяту» (*śūnyatā*): нігілістичний, абсолютистський, релятивістський, анти-метафізичний (критичний), а й запропоновано новий – «магічний холізм» [13, с. 263–270]. У цьому переліку, як бачимо, нігілістична інтерпретація посідає першу позицію і відповідає найбільш ранньому етапу ознайомлення західних учених з буддійською і ширше – індійською філософською думкою у ХІХ ст. Тож такі сутнісні ознаки індійської філософії, як «нігілізм» і «самознищення особистості», які запропонував С. Гогоцький, цілком відповідають початковому етапу звернення європейських учених до індійської релігійно-філософської думки.

Якщо порівняти особливості представлення С. Гогоцьким індійської філософії як явища у «Філософському лексиконі» й у «Вступі до історії філософії» – одній з перших вітчизняних історико-філософських методологічних праць, то в обох випадках його позиція буде європоцентричною. Проте в останній роботі ця спрямованість помітніша.

У статті «Східна філософія» знаходимо таку характеристику індійської філософії разом із китайською: «східна філософія як наука за ступенем самовладання думки посідає ще нижчий щабель розвитку; у ній ще не помітно повної самостійності мислення» [4, с. 515–516]. Показово, що у «Філософському лексиконі» немає статті «Європейська / Західна філософія», але є «Східна філософія». При цьому індійську й китайську філософії згадано як такі, що істотно не відрізняються. Далі Гогоцький розглядає звернення індійської філософії до основного, на його думку, предмета філософії: «пізнання верховної сутності й ставлення його до світу». Виявляється, у цьому питанні східна філософія проявляє дві крайності: «змішування ідей Бога з природою» або ж «випаровування усього дійсного до повної порожнечі і нікчемності» [4, с. 516]. Такий невіривдано критичний дух притаманний усій стат-

ті. Завершується ж вона доволі промовистими рядками: «Унаслідок змішування східної філософії з міфічними віруваннями і поезією її інколи вилучають з історії філософії як окрему науку або якщо і згадують про неї, то тільки у вигляді вступу до історичного розвитку філософії» [4, с. 518], хоча з їхнього змісту і не впливає позиція самого автора.

Проте вона прояснюється у «Вступі до історії філософії», де С. Гогоцький чітко демонструє свої європоцентричні прогелівські позиції щодо східної філософії у цілому й індійської зокрема, які у нього виявляються лише давніми філософськими утвореннями. Серед найпоказовіших його тверджень такі: «Що стосується філософії східної і середньовічної, то перша за своєю злітністю з релігійними віруваннями може бути тільки вступом до історії філософії, яка отримала самостійне значення у межах класичного світу. Східна філософія становить вступ до самостійного періоду грецької філософії...» [2, с. 31], «І на сході, особливо в Індії, вже зустрічаються деякі пробіски філософського мислення; утім, певне начало історичного розвитку філософії можна покласти тільки у давній Греції, – з часу появи перших філософських шкіл на двох протилежних кінцях еллінського населення – в малоазійських колоніях і у великій Греції» [2, с. 32], «з давньої Греції і починається пряма і безперервна історія філософії» [2, с. 33], «пряме начало історії філософії можна віднести тільки до давньої Греції» [2, с. 34].

Як бачимо, ні індійській філософській думці, ні східній Сильвестр Гогоцький не відводить самостійного періоду в історії філософії, тим самим поділяючи погляди Гегеля на всесвітній розвиток філософії: «Начало філософії в Греції» [1, с. 92]. Таке розуміння С. Гогоцьким місця індійської філософії в періодизації історії філософії подібне і до концепції історії філософії О. Новицького.

Тож очевидно, що особливості представлення веданти у роботах українського історика філософії зумовлені його поглядами на всесвітні історико-філософські процеси.

Список літератури

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения / Г. В. Ф. Гегель. – Т. IX. – Кн. 1. – М.; Л.: Партиздат, 1932. – XXVIII, 313 с.
2. Гогоцький С. С. Введение в историю философии / С. С. Гогоцький. – К., 1871. – 68 с.
3. Гогоцький С. С. Аскетизм / С. С. Гогоцький // Философский лексикон / [С. Г.]. – Т. 1. – К., 1857. – С. 192–197.
4. Гогоцький С. С. Восточная философия / С. С. Гогоцький // Философский лексикон / [С. Г.]. – Т. 1. – К., 1857. – С. 515–518.
5. Гогоцький С. С. Индийская философия / С. С. Гогоцький // Философский лексикон / С. С. Гогоцький. – Т. 2. – К., 1861. – С. 811–827.
6. Гогоцький С. С. Капила / С. С. Гогоцький // Философский лексикон / С. С. Гогоцький. – Т. 3. – К., 1866. – С. 98–100.
7. Гогоцький С. С. Нигилизм / С. С. Гогоцький // Философский лексикон / С. С. Гогоцький. – Т. 3. – К., 1866. – С. 556–565.
8. Гогоцький С. С. Пантеизм / С. С. Гогоцький // Философский лексикон / С. С. Гогоцький. – Т. 4. – Вып. 1. – К., 1872. – С. 15–24.
9. Гогоцький С. С. Философский словарь, или краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии / С. С. Гогоцький. – К., 1876. – 144 с.
10. Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия / Н. В. Исаева. – М.: Наука, 1991. – 199 с.

11. Радхакришнан С. Индийская философия : в 2 т. / С. Радхакришнан. – Т. 2. – М. : Миф, 1993. – 731 с.
12. Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – 2-е изд. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – 892 с.
13. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада : познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петерб. востоковедение, 2005. – 480 с.
14. Colebrooke H. T. On the Philosophy of the Hindus / H. T. Colebrooke // Miscellaneous Essays : In Two Volumes / H. T. Colebrooke. – Vol. I. – L. : Wm. H. Allen and Co., 1837. – P. 227–419.
15. Gerow E. Bādarāyaṇa / E. Gerow // Encyclopedia of Religion / ed. in Chief M. Eliade. – Vol. 2. – N. Y. : Macmillan Publishing Company ; L. : Collier Macmillan Publishers, 1987. – P. 38–39.
16. Müller F. M. The Six Systems of Indian Philosophy / F. M. Müller. – N. Y. : Longmans Green, and Co ; L. and Bombay, 1899. – XXXII, 618 p.
17. Ward W. A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos : Including a Minute Description of Their Manners and Customs, and Translations from Their Principal Works in Four Volumes / W. Ward. – 3rd ed. – Vol. 4. – London : Black, Kingsbury, Parbury, and Allen, 1820. – XVIII, 505 p.

Yu. Zavhorodnii

VEDANTA IN THE WORKS BY S. HOHOTSKYI

The article deals with peculiarities of the Vedanta doctrine, the Indian philosophical school, as presented by as Sylvestr Hohotskyi, professor of St. Volodymyr University at Kyiv. The conclusion is made, that his views on Vedanta were influenced by Hegel, T. Colebrooke, O. Novytskyi, and were definitely Eurocentric.

Keywords: Advaita-vedānta, Bādarāyaṇa, Vedānta, Hegel, Hohotskyi, Indian philosophy, Colebrooke, Novytskyi, Śaṅkara.

Матеріал надійшов 04.03.12.

УДК 14:37.01](092)

Кузьміна С. Л.

ЧОМУ І ЯК МОЖЛИВЕ ВИХОВАННЯ: ПОГЛЯДИ КИЇВСЬКИХ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНИХ ФІЛОСОФІВ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

У статті виявлено філософсько-антропологічні ідеї та принципи, за допомогою яких Сильвестр Гогоцький, Памфіл Юркевич, Маркелін Олесницький, Василь Зеньковський обґрунтовують можливість виховання.

Ключові слова: виховання, можливість, Київська духовна академія.

Виховання – це насилля над дитиною чи, навпаки, в ній закладено потенціал, який не проявиться спонтанно, без зовнішнього впливу? На жаль, цьому питанню у наш час приділяють небагато уваги, хоча у суспільстві, що проголошує принципи поваги до прав дитини й свободи її розвитку, воно повинно бути надзвичайно актуальним. Уявлення про те, наскільки і як можливе виховання, визначає характер педагогічних стосунків у родині, модель шкільного навчання, образ професійної та вищої освіти, форми соціального захисту дітей та ідеологію соціальної робо-

ти з молоддю. Натомість в Україні сьогодні, реформуючи і розбудовуючи систему освіти, дослідники ґрунтуються не на чіткому розумінні цілей і можливостей виховання, а переважно на побутовій, як її називав Сергій Гессен, «домашній філософії», що некритично поєднує соціалістичні ідеали з капіталістичною прагматикою, атеїстичний світогляд з релігійним. Звісно, професійне осмислення можливості виховання на сучасному рівні передбачає використання багатого арсеналу педагогічної психології. Однак остання, залишаючись наукою емпіричною, під-