

Юрій Завгородній

КЛАСИЧНА ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ В ОКСФОРДСЬКІЙ СЕРІЇ «ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ БЕЗ ЖОДНИХ ПРОГАЛИН».

Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.¹

Нариси історії індійської філософії пишуться і видаються в різних країнах світу кілька останніх століть. За цей час стало очевидно, що підготувати всеосяжну, збалансовану і вичерпну історію індійської філософії (чи індійських філософій)² фактично не під силу жодному автору чи навіть окремому авторському колективу. Тому, на нашу думку, оглядові власне рецензованої книги мають передувати деякі зауваження.

Зокрема, багатотомове енциклопедичне видання «Енциклопедія індійських філософій» (далі – ЕІФ) – найяскравіше і найпереконливіше підтвердження висловленої тези. Цей унікальний проект у 1970-х роках започаткував відомий американський індолог й історик індійської філософії Карл Потер (1927 р. н.). ЕІФ покликана створити панорамне уявлення про історію індійської філософії, а точніше, конкретних її даршан (шкіл або течій, піднапрямів) від часу їхнього виникнення до наших днів. Станом на 2019 рік у серії ЕІФ вийшло двадцять п'ять фундаментальних томів, але проект ще не завершений [Potter 2019]. Хоча Потер залишається незмінним головним редактором видання, редакторами окремих томів стають ті чи інші фахівці з індійської філософії. І вже редакторський колектив конкретного тому залучає або дослідників окремої школи, напряму, проблематики чи періоду індійської філософії, або їхні праці. У результаті, долученими до видання виявились десятки й десятків відомих фахівців. Томи, з якими ми мали можливість ознайомитись, розпочинаються з передмови й розлогої вступної статті, підготовленої редактором окремого тому або головним редактором ЕІФ, або ними спільно. Основну частину кожного енциклопедичного тому становить публікація переважно фрагментів раніше перекладених і виданих праць відо-

© Ю. Завгородній, 2021

¹ Висловлюю щире вдячність за дружню допомогу під час роботи над текстом Олені Луцишиній (Лодзь-Варшава), Сергію Пахомову (Санкт-Петербург), Олені Огневій (Луцьк-Київ), Анастасії Стрелковій (Київ).

² Під індійською філософією ми розуміємо ті філософські традиції (школи), які виникли на території Індії, тобто індуїстську, буддистську, джайнську та сикхську, і вважаються дгармічними.

мих індійських філософів конкретно взятої даршани. Завершується книга прикінцевими примітками й термінологічним покажчиком. Згодом додалася бібліографія. Зрештою, видавцям ЕІФ вдалося зібрати понад тисячу текстів³ і сотні імен індійських філософів від часів виникнення індійської філософії до XX століття включно. Малоймовірно, щоб окремих дослідників міг опанувати за життя всі видані тексти індійської філософії в повному обсязі. Ба навіть прочитати всі вже видані двадцять п'ять енциклопедичних томів – завдання теж не з простих. Тобто текстологічна масштабність індійської філософії, яка наочно постала завдяки ЕІФ, засвідчує, що спроба підготувати всеосяжний, збалансований і вичерпний виклад індійської філософії неминуче призводить того, хто її здійснює, до редукції того чи іншого ступеня. Це, так би мовити, очевидний бік справи. Але є й інший, не такий очевидний.

Зокрема, у перших томах ЕІФ можна зустріти вкрай вважливу й рідкісну таблицю, яка істотно розширює як теперішні уявлення про масштабність індійської філософії, так і наявний рівень її вивчення. Вона називається «Узагальнена таблиця даних про філософів та їхні праці» й містить таку інформацію: 1) імена представників конкретної даршани, починаючи від часів її виникнення, 2) роки їхнього життя, 3) місце народження, а також 4) назви їхніх творів. При цьому всі відомі твори поділяються на а) перекладені з мови оригіналу, насамперед санскриту, і видані; б) не перекладені, але опубліковані та в) манускрипти. У тих випадках, коли тексти невідомі або втрачені, ставиться знак запитання.

Якщо переглянути таблицю Потера для другого тому, присвяченого розвитку двох близьких даршан – ньяї і вайшешики – за період від їхнього виникнення до часів Гангеші (XIV ст.), то виявиться, що перекладені твори становлять ледве десяту частину. Тобто видані, але не перекладені твори і манускрипти в даному випадку становлять переважну більшість філософської текстуальної спадщини. Подібна ситуація має місце у вивченні більшості індійських філософських шкіл. Якщо опанування усього наявного масиву текстів трьох вищезгаданих опцій (а, б, в) у межах однієї даршани ще може бути під силу окремо узятому досліднику, то стосовно текстів хоча б шести найвідоміших астика даршан це вже неможливо.

Власне, це не зовсім очевидний бік текстуального масиву індійської філософії. Але він має продовження. Наприклад, достатня кількість текстів індійської філософії вважається втраченою або такою, яка, імовірно, існувала (див. вищезгадану таблицю). Періодично ученим вдається знайти раніше невідомі манускрипти, які істотно впливають на існуюче уявлення про індійську філософію (наприклад, санскритський оригінал «Абгідгармакоші-бгаш'ї» було знайдено Р. Санкритьяною в 1935 році й видано П. Прадганом у 1967 році, а «Юктидипіку», найважливіший коментар на «Санх'я-карики», було вперше знайдено П. Чакраварті у 1930-х роках і видано у 1938 році). Водночас індійській традиційній текстології властиве чудесне об'явлення нових, раніше неведомих або втрачених текстів (наприклад, об'явлення «Йогагадья» Шрі Натхамуні Шрі Кришнамачар'ї на початку XX століття), що також не може не впливати і не змінювати уявлення про індійську думку.

Якщо підсумувати викладені нами обставини, то виявиться, що дослідник індійської філософії (і навіть більшість дослідницьких колективів, якщо не всі) має справу з

³ Свого часу написаних на санскриті, палі, пракритах. Ми не помітили в цьому виданні згадок про тексти, написані іншими індійськими мовами.

істотно обмеженим корпусом індійських філософських текстів. Тому до максимальних узагальнень як автору, так і читачу необхідно підходити обережно, надто коли ці узагальнення стосуються підручників, посібників, енциклопедичних і оглядових видань. Тобто видання з назвою «Індійська філософія» або «Історія індійської філософії» – це завжди вимушений компроміс автора або авторського колективу, досяжний за рахунок істотного звуження залученого корпусу текстів, обраних даршан і встановлених хронологічних меж. Якщо книга з такою назвою не містить необхідної підназви або пояснення в передмові, то це приклад невідрефлексованого професійного консенсусу, який ще досі трапляється, але якого бажано позбутися.

Кілька слів про авторів. Спираючись на вищевикладені засади, звернемося до рецензованої нами книги. Почнемо з імен її авторів і назви. Спочатку кілька слів про авторів книги, які є відомими і плідними сучасними істориками філософії.

Американський вчений Пітер Адамсон (р. н. 1972) володіє не тільки сучасними європейськими і класичними мовами, а й кількома східними⁴. Він обіймає посаду професора у двох університетах: Людвіга Максиміліана в Мюнхені й у Лондонському Кінгс коледжі, спеціалізується на античній і середньовічній філософії. П. Адамсон добре відомий не тільки своїми статтями (наприклад, [Adamson 2018]), монографіями (наприклад, [Adamson 2007], що вийшла друком в серії *Great Medieval Thinkers*) і книгами, де він постає як упорядник (наприклад, [Adamson, Taylor: 2004]), а й подкастом «Історія філософії без жодних прогалин» (започаткований у 2010 році). Наукова діяльність П. Адамсона була відзначена престижними і вагомими преміями. Наприклад, у 2010 році він отримав премію Філіпа Левергульма (*The Philip Leverhulme Prize*) у сумі близько 250 тисяч фунтів стерлінгів. За кілька років вищезгадана аудіопрограма набула величезної популярності: її було завантажено понад 4 млн разів. Власне, успіх подкасту «Історія філософії без жодних прогалин» спонукав Пітера Адамсона започаткувати однойменну книжкову серію. І вже у 2014 році вийшов її перший том під назвою «Класична філософія». За ним послідували «Філософія в елліністичному й римському світах» (т. 2, 2015), «Філософія в арабському світі» (т. 3, 2016) і «Середньовічна філософія» (т. 4, 2019). Усі чотири томи були написані самим П. Адамсоном і вийшли в престижному видавництві *Oxford University Press*. П'ятий том серії був створений П. Адамсоном і Джонардоном Ганері у співавторстві.

Професор університету Торонто Дж. Ганері спеціалізується на дослідженні філософії свідомості в Південно-азійській і буддистській філософській традиції. Як і П. Адамсон, він пише статті (наприклад, [Ganeri 2013]), видає монографії (наприклад, [Ganeri 2001]) і здійснює загальне редагування поважних видань (наприклад, [Ganeri 2017]). Ганері входить до редколегій таких відомих наукових журналів, як «*British Journal for the History of Philosophy*», «*Philosophy East and West*». У 2015 році його було обрано членом Британської академії, Національної академії гуманітарних і соціальних наук Сполученого королівства. Перед тим, як видати спільну з П. Адамсоном книгу, Ганері співпрацював із подкастом «Історія філософії без жодних прогалин», готуючи епізоди, присвячені історії індійської філософії.

На перший погляд виглядає дивним той факт, що одним із двох авторів «Класичної індійської філософії: історії філософії без жодних прогалин» є Пітер Адамсон зі своєю професійною спеціалізацією. У передмові внески співавторів не пояснюються. У са-

⁴ Біографічні дані про авторів узяті з відкритих ресурсів в інтернеті.

мій книзі матеріал індійської філософії розглядається в контексті, ширшому за винятково індійський. Це відбувається завдяки встановленню паралелей з європейською історико-філософською думкою. Дана особливість – майже наскрізна в книзі. У таких випадках доволі часто зустрічаються посилання на праці П. Адамсона [див., р. 72, 91, 123 та інші]⁵. Можна припустити, що саме він і був тим, хто переважно наповнював книгу історико-філософською компаративістикою. Інші очевидні приклади внеску Адамсона нам не вдалося помітити. Не виключено, що левову частку тексту «Класичної індійської філософії» написав Дж. Ганері.

Назва книги. На перший погляд назва книги може видатися стандартною, тобто такою, яка не викликає питань. Але чи так це? Тут варто зупинитись і звернутися до назв відомих видань, присвячених викладу історії індійської філософії. Виявляється, починаючи від витоків академічного вивчення індійської філософії, тривалий час не було жодної присвяченої їй книги, у назві якої словосполучення «індійська філософія» містило б уточнення «класична». Ця тенденція зберігається й сьогодні⁶, хоча в останні десятиліття вже можна знайти нариси з «Класичної індійської філософії»⁷. Можливо, назва видання «Класична індійська філософія» П. Адамсона і Дж. Ганері⁸ саме й відображає певні тенденції у світовій історико-філософській індології останніх десятиліть. На жаль, нам не відомі спеціальні наукові семінари або конференції, як і окремі історико-філософські публікації, присвячені феноменові саме класичної індійської філософії, її специфікації. Не пояснюють окремо своє розуміння класичної індійської філософії й Автори. Тому нам при розгляді цієї книги залишається припустити: те, що уявлення про класичну індійську філософію встигло сформуватися, уже не є предметом дискусій і стало загальним місцем для фахівців. Тоді зробимо наступний крок і від назви книги перейдемо до її змісту.

Передмова і допоміжні розділи. Книгу відкривають стислі й необхідні нотатки, що пояснюють прийняту в академічному світі вимову літер санскритської абетки. У першому ж реченні зазначається [р. ix], що в цьому питанні автори слідує за відомим сучасним санскритологом Майклом Коулсоном і спираються на його працю [Coulson 1976].

Наступна «Передмова», хоча і містить неповні три сторінки, досить змістовна і багато що прояснює в авторському задумі всієї книги. Розглянемо її уважніше. Насамперед Автори пояснюють вихід як окремого тому «Класичної індійської філософії», так і наскрізної назви для даної серії: «a History of Philosophy Without any Gaps». Виявляється, із самого початку книжкова версія популярної аудіопрограми замислювалась такою, що складалася б із чотирьох томів. Але під впливом слухачької (і читацької?) аудиторії постало цілком риторичне питання: «Хіба може “Історія філософії без

⁵ Тут і далі посилання на рецензовану книгу подаються у спрощеному вигляді: у квадратних дужках наводиться лише номер сторінки після скорочення р., без зазначення прізвищ авторів і року видання.

⁶ Див.: [Colebrooke 1837; Müller 1899; Chatterjee, Datta 1948; Dasgupta 1991; Frauwallner 1997; Gupta 2012; Hiriyanna 1994; Radhakrishnan 1948; Sharma 2009; Warder 1998]. У докладній статті «Про періодизацію та історіографію індійської філософії» Е. Франко наводяться інші варіанти такої періодизації. Серед не згаданих нами, зокрема, у періодизаціях П. Дойсена, В. Рубена, М. Біардо, Дж. Плото, Х. Уї, К. Наяшими та інших. У М. Тачикави також не згадується період класичної індійської філософії [Franco 2013].

⁷ Див.: [Mohanty 2000; Sarma 2011]. Звісно, ми не претендуємо на вичерпну вибірку, але сподіваємось, що нам вдалося, усе ж, відобразити наявні тенденції (щонайменше, в англomовному сегменті).

⁸ Надалі – Автори.

жодних прогалин” відбутися, не охопивши, скажімо, індійську або китайську філософію?» [р. xi]. Тож було прийнято рішення розширити серію, охопивши максимально повно світову (глобальну) історію філософських учень: «Нині метою є охопити філософію всіх історичних періодів і всіх культур» [р. xi]. Таким чином, назва серії вже спрямовує увагу читача не тільки на вичерпний виклад того матеріалу, якому присвячений окремий том, а й на повне охоплення всесвітньої історії філософії в часі і просторі.

У цьому зв’язку, важливою є авторська самокритична рефлексія, що вказує на усвідомлення складнощів, з якими доведеться зустрітись, втілюючи такий масштабний задум: «Це амбіція, яка, очевидно, ніколи не буде повністю здійснена» [р. ix]. Передбачається, що полегшити реалізацію проекту покликане залучення фахівців з різних філософських традицій. Власне, п’ятий том є першою такою спробою, що поєднує істотне географічне й тематичне розширення з появою співавтора. Можна припустити, що й у наступних томах П. Адамсон залишатиметься незмінним автором. Зокрема, це стосується того тому, який буде присвячено африканським *усним традиціям!* [р. 349]. Поява книги такого роду в історико-філософській серії – це досить рідкісна подія для сучасного інтелектуального життя, і вона додатково підкреслює амбітність задумів її засновника. При цьому, у передмові робиться слушна методологічна заувага, в якій наголошується на тому, що не скрізь і не завжди в глобальній історії філософії саме явище філософії позначається знайомим нам давньогрецьким словом, а з наявних текстів можна легко виокремити філософські. Як приклад, згадуються не тільки усні африканські традиції, а й вірування американських індіанців і фольклорні джерела, які виявляються вкрай важливими і змістовними, хоч і незвичними для історика філософії [р. xi]. Ми солідаризуємось із вищезгаданою інтенцією авторів, спрямованою на принципово якісне й виправдане розширення історико-філософської джерельної бази, зокрема, за рахунок залучення фольклорних текстів. Свого часу про непересічне значення фольклору писав видатний дослідник індійської традиційної думки Ананда Кумарасвами (1877–1947), вважаючи, що «фольклорні ідеї є формою, в якій метафізична доктрина отримується і передається народами» [Soomaraswamy 2004: 237].

Наголошуючи на філософському різноманітті й багатстві досягнень давньої Індії в різних галузях філософського знання, Автори звертають увагу як на спорідненість індійського філософського життя з тогочасним європейським (античним), так і на відмінності між ними. Якщо перша обставина виявляє універсальні засади, властиві філософським запитам незалежно від їхньої географічної локалізації, то друга демонструє можливі регіональні інваріанти відповідей на ці запити.

Окремо співавтори намагаються застерегти читача від надмірних очікувань, які може викликати назва книги. Вони не обіцяють вичерпного викладу історії класичної індійської філософії. Зміст п’ятого тому має свої особливості. Наприклад, якщо середньовічна думка викладалась за хронологічним принципом і після текстів попереднього філософа розглядалися тексти його наступника, то у випадку з індійською філософією перевагу мають не погляди окремих філософів, а філософські школи. Мали місце й особисті уподобання авторів. Необхідність звертатися не тільки до засадничого тексту окремої школи, а й до базових коментарів ускладнювала ситуацію. Тому, як зауважують Автори, вони обрали підхід, більше подібний до застосованого раніше при висвітленні елліністичної філософії [р. xii]. Розуміючи, що мають справу з величезним корпусом індійських філософських текстів, автори пропонують вважати свій виклад радше своєрідним філософським путівником, ніж вичерпною енциклопедією.

I, на відміну від давньогрецької філософії, де майже всі тексти належно відредаговані й надійно перекладені, а також існує величезний масив дослідницької літератури, дослідження індійської філософії, на їхню думку, тільки розпочалося [р. xii]. Не виключено, що в істориків античної філософії може бути інша точка зору на стан дослідження свого предмету, але озвучена оцінка стану вивчення індійської філософії збігається з викладеними нами спостереженнями у вступній частині даної рецензії і знаходить своє підтвердження в інших публікаціях⁹.

В останньому абзаці «Передмови» Автори пояснюють, що особливість утілення назви серії «Історія філософії без жодних прогалин» у даному випадку полягає в ширшому представленні тем і текстів з індійської філософії, ніж зазвичай це зустрічається в інших виданнях, покликаних дати вступ до даної тематики [р. xiii]. Цими темами є санскритська граматики, гендерна проблематика, Аюрведа (традиційна індійська медицина), космологічні уявлення про час, класичний індійський театр. Справді, означена тематика, тією чи іншою мірою дотична до традиційного історико-філософського процесу в Індії, не так часто присутня у відомих нам оглядових викладах, присвячених індійській філософії. Не виключено, що в одному виданні всі разом вони зустрічаються вперше. Присутність саме цих розділів у книзі, на думку авторів, покликана не тільки якомога ширше представити індійський філософський матеріал сам по собі, а й показати, як філософські ідеї проникали в індійське суспільство. Остання обставина заслуговує на особливу увагу, адже поки не часто зустрінеш індологічні історико-філософські видання, у поле зору яких потрапляють не тільки різні складові традиційного знання, а й їхня взаємодія з традиційним суспільством.

Але чи є наявність згаданих розділів у книзі достатньою для впевненості, що завдяки ним історія класичної індійської філософії може бути поданою без жодної прогалини? Очевидно, ні. І про це ми писали, згадуючи «Енциклопедію індійських філософій», яка відображає сучасний світовий стан вивчення індійської філософії. Тому, хоча назва серії і спонукає авторів видання до належного втілення амбітного задуму, виконати його, спираючись на індійський філософський матеріал, у короткостроковій перспективі неможливо в принципі. Можемо припустити, що назва серії була сформульована з урахуванням не тільки історико-філософської, але й маркетингової стратегії видання. Мабуть, останню обставину увиразнює і пропедевтичний жанр книги (див. перше речення сорок дев'ятого розділу [р. 340]), дозволяючи нам краще зрозуміти, яке коло читачів у першу чергу покликано охопити дане видання. Імовірно, ідеться не про вузьких фахівців з класичної індійської філософії, а про значно ширшу аудиторію.

Автори також звертають увагу на присутність у книзі двох останніх розділів, тобто ідеться про «48. Будда і я: індійський вплив на ісламську та європейську думку» та «49. Що сталося потім: індійська філософія після Дигнаги», які хронологічно охоплюють значно пізніший матеріал, ніж решта розділів. Наявність цих розділів у книзі не пояснюється.

Таким чином, передмова, хоч і прояснює авторський задум, але далеко не повністю, породжуючи водночас нові питання. Тому ми будемо змушені повернутися до «Передмови» пізніше.

У звичному для західних видань розділі «Подяки» обізнаний читач може зустріти прізвища відомих дослідників індійської філософії, як-то Браяна Блека, Френсіса

⁹ Наприклад, такої точки зору щодо індологічних досліджень класичної йоги дотримується П. Маас [Maas 2013: 80].

Клуні, Філіппа Мааса, Уджвала Джгу, В. Н. Джгу, Яна Вестергофа, що свідчить про тісну співпрацю авторів книги з провідними представниками світової історико-філософської інтелектуальної спільноти, про їхні зусилля здійснити відповідну апробацію видання ще на стадії його написання.

Книга також містить хронологічну таблицю й карту Індії. Перша складається зі семи розділів й охоплює період від витоків індійської філософії¹⁰ до 1970-х років, містять дані: ім'я філософа, його роки життя й назви ключових праць. Натомість у головній частині книги конкретні дати зустрічаються вкрай рідко. Мабуть, автори свідомо винесли більшість хронологічної конкретики у зведену таблицю, щоб не відволікати читача від викладу суто філософського матеріалу. Питання, наскільки такий підхід є виправданим, для нас відкрите. Автори зазначають, що таблицю взято з «Оксфордського довідника з індійської філософії» (2017), в якому Дж. Ганері був редактором. Враховуючи причетність Ганері до обох видань, не зовсім зрозумілим виглядає той факт, що хронологічна таблиця охоплює майже весь період індійської філософії, а не той, який присутній у назві книги. Ще одна особливість подачі матеріалу в хронологічній таблиці привернула нашу увагу. Так, у ній не пояснюється, чому імена «В'яса», «Ману», «Кундакунда», «Тируваллувар», «Бригаспаті», «Веданта Дешика», «Капіла» подаються в лапках. Відповідно, ця обставина створює умови для дезорієнтації читача, особливо того, хто тільки розпочинає своє знайомство з індійською філософією. Якщо припустити, що лапками були виділені імена тих осіб, які не вважаються історичними, то як бути, наприклад, із видатним джайнським філософом Кундакундою (між II–IV ст.)¹¹?

На карті, яка взята з «Нової історії Індії» Стенлі Волперта, зображена домусульманська Індія. Карту розміщено з дозволу видавництва Oxford University Press.

Зміст книги. Книга складається з чотирьох частин: «Витоки», «Доба сутри»¹², «Буддисти і джайни», «За межами давньої Індії». У свою чергу, вони нараховують сорок дев'ять розділів (нарисів). Найбільше розділів у другій частині – дев'ятнадцять, найменше у четвертій – тільки п'ять. У першій частині – чотирнадцять, у третій – одинадцять розділів. Назва кожного з нарисів подається у вигляді стислих образних формулювань, які складаються з двох частин. Як правило, перша з них у художній формі повідомляє загальну проблематику, тоді як друга її ілюструє на конкретному індійському матеріалі (наприклад, «Хованки: упанішади», «Краща половина: жінки у давній Індії», «Слідувати доказам: логіка Дигнаги», «Гарний смак: естетика раси»). Такий підхід до назв розділів із наголосом на їхній художньо-літературній складовій ще мало властивий загальним нарисам історії індійської філософії. Не виключено, що через відданість їхніх авторів стриманим академічним вимогам й орієнтації на академічну аудиторію¹³.

¹⁰ У таблиці не фігурують самгіти, включаючи Ригведу, хоча остання неодноразово згадується й цитується в книзі.

¹¹ Усі наведені в таблиці імена, включаючи дати й назви праць, ми не звіряли.

¹² На нашу думку, більш органічною для цієї частини була б назва «Доба сутр».

¹³ У лаконічних назвах розділів таких видань зазвичай фігурують назви індійських філософських шкіл, а також назви окремих текстів й імена філософів (наприклад, «Веди й упанішади», «Ньяя-вайшешика», «Віджнянавада», «Веданта до Шанкари», «Веданта. Вішиштадвайта»), і вони, як правило, істотно перевищують за обсягом нариси з «Класичної індійської філософії». Див.: [Chatterjee, Datta 1948; Hiriyanna 1994; Sharma 2009; Gupta 2012]. Щоби проілюструвати дану позицію, ми зверталися до однотомових видань.

Отже, у назві жодної з частин не згадується про «індійську класичну філософію». Не згадується вона й у назвах розділів. У змісті розділів, як раніше у передмові, також не йдеться про те, що автори розуміють під індійською класичною філософією. Ця ключова для всієї книги хронологічна й концептуальна особливість залишилася в ній без пояснень.

У відомих нам виданнях, присвячених класичній індійській філософії, де цей період винесений навіть у назву, також не пояснюється, що слід розуміти під «класичним періодом» в її історії. Ба більше, виникають питання щодо обґрунтування й дотримання запропонованої періодизації індійської філософії [Mohanty 2000; Sarma 2011].

Але відомі й інші випадки. Зокрема, в оглядовій енциклопедичній статті «Індійська філософія», написаній Родериком Нініаном Смартом (1927–2001) для першого видання багатотомової «Енциклопедії філософії», пропонується чітка періодизація історії індійської філософії. Під класичним періодом у ній розуміється період сутр, який тривав із 400 до н.е. – по 600 н.е. [Smart 1967: 155]¹⁴. У рецензованій книзі запропонованому Смартом періоду сутр за назвою відповідає друга частина, тоді як за змістом – більшість нарисів другої і третьої частин. Якщо в другій частині розглядаються ортодоксальні школи, то в третій – буддистські і джайнські філософські погляди. Якщо взяти за основу Смартову періодизацію індійської філософії, то автори рецензованої нами книги перетинають як нижню (Перша частина), так і верхню (наприклад, Друга частина, Розділ 20 про Шанкару і Адвайта-Веданту; Третя частина, Розділи 42-44, присвячені філософським поглядам Дигнаги) межі класичної індійської філософії. У хронологічній таблиці розділ «Доба сутри: філософія перед Дигнагою» йде другим після «Витоки: філософії шляху й мети». Власне, він найповніше відповідає другому періоду Смартової періодизації та може претендувати на охоплення індійської класичної філософії. У той час, як назви текстів і імена філософів, присутні в другому розділі хронологічної таблиці, відповідають першій, другій і третій частинам змісту книги.

Таким чином, складно говорити як про повну відповідність назви книги її змісту, так і про повну узгодженість логіки викладу матеріалу в хронологічній таблиці з логікою викладу змісту книги.

Перша частина. Назва першої частини «Витоки» налаштовує читача на те, що вона буде присвячена важливому періоду в історії індійської філософії, хронологічні межі якого, як і змістовне наповнення, досі залишаються відкритими і дискусійними в історико-філософській індології. Але нам не вдалося зустріти пояснення композиційного задуму цієї частини. Натомість наявні нариси демонструють не зовсім очікуваний підхід до наповнення її змістом, охоплюючи не тільки достатньо широкий корпус різножанрових текстів і тематичний спектр проблематики, а й часовий інтервал. Таким чином, у першій частині Автори звертаються, зокрема, до самгіти Ригведи, упанішад, «Аштадг'яї» Паніні, «Магабгарати», включаючи Бгагавадгіту, «Ману-сморіті», буддистського Палійського канону, Лотосової сутри, «Мілinda-панги», дгармасутр,

¹⁴ Період сутр у періодизації Н. Смарту вважається другим. Перший період індійської філософії, за британським ученим, розпочався у 800 р. до н.е. і тривав по 400 р. до н.е. Це був період, коли формувалися головні сакральні тексти провідних індійських традицій. У «Класичній індійській філософії» йому відповідає перша частина. Третій період характеризувався детальною систематизацією і тривав із 600 по 1600 роки. Останній, четвертий період розпочався у 1850 році і триває по сьогодні. Британський дослідник їх ще називає раннім, класичним, середньовічним і сучасним періодами [Smart 1967: 155]. Тією чи іншою мірою в рецензованій книзі йдеться про всі чотири періоди, запропоновані Н. Смартом. Цілком імовірно, що Автори могли орієнтуватися на Смартову періодизацію.

«Артхашастри» Каутилі, інших давньоіндійських текстів; торкаються метафізичних, етичних, соціально-політичних, гендерних, компаративістських тощо питань, орієнтовно охоплюючи період від XV ст. до н.е. по II ст. до н.е. Властива нарисам першої частини строкатість, панорамність і нестандартність, як для історико-філософського звернення, не може не привернути нашу увагу.

Раніше ми зауважували, що перша частина порушує композиційну стрункність книги, оскільки її тексти перебувають поза межами класичної індійської філософії. Але розділи даної частини дають привід і для інших питань. Насамперед вони стосуються витоків індійської філософії, тобто того, які тексти вважати першими філософськими (або релігійно-філософськими, якщо враховувати специфіку індійської традиційної думки) і, головне, чому? Знайти в книзі однозначну відповідь нам не вдалося. Зате впала в око ще одна невідповідність. На цей раз між назвами творів й іменами, які зустрічаються на початку хронологічної таблиці («Витоки: філософії шляху і мети»), і змістом чотирьох частин книги. Так, у таблиці фігурують імена Уддалаки, Яджнявалк'ї, Шандилі, Магавіри Джини, Будди, Макхалі Госали, Каутилі, Патанджалі та інших, а також Бригадараньяка і Чгандог'я упанішада, окремо згадуються пізніші упанішади, джайнська агама і буддистська нікая, «Артхашастра». «Магабгарата», «Мілінда-паньга», «Магабгаш'я», але відсутня Ригведа, «Аштадг'яї», як і не згадується Паніні. Тоді як «Ману-сміриті» значиться у добу сутри [р. xvii].

Хоча Автори не називають і не пояснюють, з яких саме давньоіндійських текстів і чому розпочався відлік давньоіндійської філософії, і завдяки яким критеріям істотно розширюється коло не філософських текстів у книзі, представлений матеріал дозволяє нам припустити, що Автори тяжіють до культурологічного підходу в історії філософії¹⁵. Оскільки вони знаходять у нефілософських текстах філософськи значущі ідеї та залучають їх до історико-філософського викладу. У такому разі нестандартно широкі, як для узагальнених викладів з історії індійської філософії, хронологічне і текстологічне охоплення стає в книзі зрозумілим і виправданим.

Мабуть, у першу чергу висловлене припущення стосується текстів упанішад. Власне, цитатою з Бригадараньяка упанішади (2.4.5.), в якій людину закликають скрізь і завжди бути зосередженою на своїй автентичній сутності, на Атмані, і розпочинається виклад першої частини книги. Ці рядки ведійського сакрального тексту (шруті) Автори розуміють як запрошення, навіть заклик до філософування [р. 3]. Проблематика й ідейний ряд упанішад висвітлюються не тільки в різних розділах першої частини. Вони належать до текстів, згадуваних у рецензованій книзі найчастіше, на відміну від багатьох філософських праць, але при цьому їх не називають філософськими: «Ми будемо обговорювати матеріал, який містить філософський інтерес уже в текстах Вед, особливо в упанішадах» [р. 4] та «Тож філософська проблематика упанішад, як і проблематика Бадараяни і веданти, яка слідує за ним, це: космічна єдність, *брагман* і прагнення відкрити *брагмана* всередині себе» [р. 107]. Можливо, такими є гімни Ригведи, до яких також неодноразово (хоч і не часто) звертаються Автори? Наприклад, відомий космогонічний гімн X.129. Його рядки наводяться в розділі другої частини, присвяче-

¹⁵ Під культурологічним підходом в історії філософії ми розуміємо запропонований Віленом Горським метод, апробований нами на індійському матеріалі під час звернення до «Манава-дгармашастри» [Завгородній 2017]. Звісно, Автори не були знайомі з публікаціями В. Горського. Тому їхнє самостійне (і стихійне?) тяжіння до культурологічного підходу в історії індійської філософії додатково засвідчує ефективність останнього.

ному індійському скептицизму. У підводці до цитати з гімну читаємо: «Історія скептицизму в Індії така ж давня, якщо не давніша за історію філософії в Індії» [р. 112]. Як бачимо, Ригведа не згадується взагалі. А якщо філософськими текстами вважаються всі Веди разом, а не окремі їхні частини? І в цьому випадку нам не вдалося знайти прямих відповідей. Хіба що натяки на філософську значущість Вед: «Як ми побачимо, Веди містять уривки, що стануть винагородою для тих, хто схильний до філософських роздумів» [р. 10] і «ми дійшли до центральних тем ведійської думки, тем із далекоюсяжними філософськими наслідками» [р. 18].

Така ситуація методологічної невизначеності спостерігається і стосовно інших давньоіндійських текстів, залучених до першої частини. Попри те, що їхній зміст аналізують, їх цитують, самі тексти безпосередньо філософськими, як правило, не називаються, як-от: «найбільш філософський із текстів, це абгідгамма (санскрит: абгідгарма) або “вище вчення”» [р. 50]. Хіба що на загальному тлі помітно вирізняється давньоіндійський епос «Магабгарата» з його «більш філософськими частинами» [р. 105]. Ними виявляється «Шанті парва», дванадцята книга: «великий за обсягом твір філософських роздумів» [р. 6] і найвідоміша частина шостої книги, себто Бгавадгіта: «Але “Магабгарата” є об’ємнішою працею, і має очевидніше значення для історії філософії, ніж грецькі епоси. У “Магабгарату” вбудована частина, яка називається “Пісня Господа”, що, як і “Ліада”, зосереджується на небажанні великого воїна битися; і це один з найвеличніших текстів давньої індійської філософії» [р. 78].

Тобто з усіх давньоіндійських творів, які ілюструють витoki індійської філософії, суто філософським текстом виявляється фрагмент давньоіндійського епосу, тоді як решта, тільки містить різноплановий філософський матеріал (чи такі філософськи значущі ідеї?), належачи при цьому до інших сфер знання, притаманних традиційному індійському суспільству. Складається враження, що автори або не надають значення тому, щоб чітко озвучувати й обґрунтовувати філософський (філософськи значущий) статус того чи іншого тексту, або свідомо цього не роблять із невідомих читачеві причин.

Якщо статус філософського тексту визнається виключно за Бгавадгітою, тоді виявляється, що філософом у ній постає Абсолют, Господь, оскільки більшість слів належить саме Йому, Кришні. При цьому не згадуються інші книги «Магабгарати», як-от «Мокшадгарма» і «Нараянія», рясно насичені філософськи значущим матеріалом, який зазвичай викладають святі й мудреці. Якщо за давньоіндійським епічним текстом визнати статус філософського, тоді такими можна вважати й епічні тексти інших традицій і народів? Чи «Магабгараті» властиві ексклюзивність і унікальність? Очевидно, Автори схилиються до останньої думки (див. цит. вище місце: [р. 78]). Висловлені міркування, безперечно, заслуговують на увагу й пожвавлюють дискусію щодо джерельної бази давньоіндійської філософії. У той час, як «Магабгарата» опиняється серед текстів, особливо важливих для Авторів, інший давньоіндійський епос, «Рама-яна», залишився поза їхньою увагою.

Водночас у всій книзі зустрічаються місця (їх не менше п’ятдесят), коли щодо нефілософських текстів уживається таке вкрай важливе поняття, як «мудрість», а до їхніх ключових героїв – «мудрець». Завдяки чому ми отримуємо своєрідну тріаду, якій властива ієрархічність: 1) мудрість (мудрець) – 2) філософське знання (філософ) – 3) інше не філософське, але також традиційне знання (інші інтелектуали). Поняття

«мудрість» (wisdom) і «мудрець, мудрий» (sage, wise) відносяться у книзі до наскрізних і відображають важливі аспекти авторського розуміння індійської філософії, починаючи з її витоків¹⁶. Проаналізуємо найпоказовіші приклади.

Прикметно, що один із перших прикладів ужитку поняття «мудрість» зустрічається у зв'язку зі зверненням до книги «Що таке антична філософія?» відомого французького історика філософії П'єра Адо (1922–2010), який розумів давньогрецьку філософію як «життєвий шлях», заснований на «духовних вправах». У зв'язку з цим Автори відзначають: «Як атлет береться до тренувань або як хворий приймає ліки в надії повернути фізичне здоров'я, так людина в пошуках мудрості звертається до філософії, метою якої є здоров'я душі або самості» [р. 5]. Наступний раз про мудрість ідеться при новому згадуванні Бригадараньяка упанішади (2.4.5). Зазначений текст вчить досягати мудрості [р. 6]. Також у книзі ідеться:

(а) про мудрість, властиву певним текстам і вченням: «давню мудрість Вед» [р. 10], «давню мудрість Вед і упанішад» [р. 340], мудрість упанішад езотерична [р. 23], мудрістю постає філософія санх'ї в Бгагавадгіті [р. 88], «основним джерелом мудрості» є упанішади [р. 130];

(б) про носіїв мудрості: «філософів, які намагалися кристалізувати свою мудрість у вигляді систематичних трактатів» [р. 12], анонімних мудреців упанішад [р. 19], брагманів [р. 21], Будду [р. 49];

(в) про позатекстуальні й нелюдські витoki мудрості: у «Чарака-самгіті», одному з найстаріших текстів Аюрведи, стверджується, що в ньому передається «мудрість, отримана вперше від богів, міфічних Ашвінів» [р. 155];

(г) про трансформуючу природу мудрості: «мудрі стають безсмертними» (цитата з Кена упанішади 1.2) [р. 26]; мудрість може йти в парі зі звільненням, коли йдеться про істину Вед [р. 215], шлях бодгісаттви [р. 234] або вчення тантри [р. 319];

(г) про зв'язок мудреців і мудрості зі владою: правителі повинні поважати мудреців [р. 68], царська мудрість [р. 89].

Зустрічається навіть і такий варіант: «філософська мудрість» [р. 70].

Якщо стисло окреслити наведені приклади вживання, то виявиться, що мудрець і мудрість – це вищий стан й одна з характеристик вищого стану, якого може досягнути людина. Стан філософа не завжди йому дорівнює, хоча філософ може вважатися мудрецем (наприклад, таким в §69. «Санх'я-карика-бгаш'ї» Гаудапада зображує Капілу)¹⁷. Очевидно, в останньому випадку як раз і досягається максимально можливий статус для людини, її вища мета, за індійською думкою, і людина звільняється, виходячи за межі сансаричного світу. Автори виокремлюють статус трансцендентного мудреця (the otherworldly sage), типологічно близького традиціям давніх Китаю й Греції, з-поміж інших інтелектуалів давньої Індії. Цей мудрець протистоїть решті пересічних людей [р. 7-8]. Близьким давньоіндійському (щонайменше буддистському) розумінню мудрості й мудреця виявляється давньогрецький філософський дискурс, як про це свідчить дослідження вищезгаданого П. Адо [Hadot 2002].

Філософом виявляється й засновник буддизму, якому присвячений окремий нарис: «8. Страждання й посмішка: Будда», про що свідчить наступна цитата: «Будда

¹⁶ При цьому в книзі не вказується, яка саме санскритська термінологія вживається на позначення слів «мудрість» і «мудрець» в індійських текстах.

¹⁷ У цьому випадку Автори згадують «Санх'я-карику» (§59-62) Ішваракришни [р. 148].

докладав зусиль, аби його учні це зрозуміли, і запропонував дві аналогії, щоб відобразити природу власної філософії: він порівняв її з плотом та отруйною змією» [р. 56, 59].

Припускається, що мудрецем міг бути не тільки чоловік, а й жінка (насамперед, маються на увазі упанішади і «Магабгарата») [р. 70, 73-76].

Окрім понять «мудрість» і «мудрець», у книзі також зустрічаються інші близькі ключові поняття та вирази, які допомагають краще зрозуміти спрямованість давньоіндійської думки. Це, зокрема: «мислитель» (thinker), «провидець» (seer), «шлях мудрості і звільнення», «філософії шляху й мети». Власне остання фраза, за Авторами, відображає сутнісну специфіку індійської філософії від VIII ст. до н.е. по II ст. до н.е., тобто до періоду сутр. Ця сфера духовної діяльності людини була спрямована на звільнення останньої та включала в себе давню мудрість Вед і упанішад, поетичне бачення єдності людства, ритуалу й космосу та, очевидно, вчення Будди і Магавіри [р. 10-11, 340]. З рецензованої книги випливає, що під сутрами, які безсумнівно вважаються першими філософськими текстами, розуміються перші індійські школоутворюючі (корінні) тексти. Водночас буддистський і джайнський канони також містять сутри, але їх або не згадують, або згадують украй рідко й побіжно. Зокрема, якщо казати про буддистські сутри, то, наприклад, Лотосова сутра (Lotus Sūtra) згадується один раз [р. 58], а Сутра пояснення прихованого наміру [Будди] (Samdhanirmocana-sūtra) – двічі [р. 275, 277]).

Таким чином, у першій частині книги, разом із вдалими авторськими новаціями, зустрічається матеріал, не досить чітко осмислений з методологічної точки зору й не завжди відповідний хронологічній таблиці, що призводить до різного роду непорозуміння і різночитань.

Додамо від себе кілька підсумкових коментарів. (1). Залучення якомога ширшого корпусу давньоіндійських текстів до історико-філософського аналізу – надзвичайно перспективна дослідницька інтенція, але вона має спиратися на коректну й релевантну методологію. Такою, на нашу думку, є культурологічний підхід в історії філософії. Саме він і легітимізує, наприклад, звернення історика філософії до різного типу текстів: сакральних, лінгвістичних, епічних, правових чи медичних, не перетворюючи їх при цьому на філософські. Це дозволяє зберігати демаркаційну лінію між філософськими й нефілософськими текстами та водночас збагачувати історико-філософську науку коректним зверненням до текстів із різноманітних сфер інтелектуальної діяльності людини. (2). Першими філософами ми пропонуємо вважати шраманів, а їхнє вчення – першими філософськими течіями або школами. У такому разі одним із найяскравіших прикладів перших філософів будуть адживікі (наприклад, один із лідерів адживіків Маккалі Гос(ш)ала). Останні неодноразово згадуються в «Класичній індійській філософії», але розрізнено, і свідцтва про них не систематизовані в межах окремого розділу¹⁸. Водночас Будда і Магавіра для нас не філософи, а постаті іншого онтологічного рівня або статусу.

Ці два аспекти (1-2) переплітаються з актуалізованою в книзі мудрістю, ще однією формою взаємодії зі світом, яка, як виявляється, властива й божественним істотам, і людині (наприклад, філософу або тому, хто спромігся реалізувати відповідний сотеріологічний ідеал). У багатьох давньоіндійських текстах (як філософських, так і нефілософських) мудрість і мудрець або мудреці перебувають у центрі уваги. Таким чином, виникає потреба систематизувати існуючі уявлення про філософію, мудрість і вищі стани людини в давній Індії, розібратися в наявній термінології. Хоча очевидно,

¹⁸ Докладніше про адживіків див.: [Basham 1951].

що від своїх витоків індійська філософія була спрямована на плекання мудрості й сотеріологічного ідеалу.

Друга-четверта частини. У нашій рецензії ми зупинились переважно на першій частині книги. Сподіваємось, другу, третю й четверту частини уважно розглянуть інші рецензенти. Але про деякі особливості, властиві як трьом іншим частинам, так і всій книзі, хотілось би ще дещо додати.

Не тільки в першій, а й у інших частинах є розділи, тематика яких не зустрічається в більшості підручників і оглядових видань з індійської філософії. Зокрема, це нариси, присвячені філософським поглядам Бгартригарі, філософськи значущим ідеям Аюрведи, давньоіндійським уявленням про час, філософським поглядам Дигнаги, давньоіндійській естетиці, впливу індійської філософії на давньогрецьку, ісламську та європейську думку. До певної міри тематичне охоплення розділів «Класичної індійської філософії» перегукується з рубрикацією «Оксфордського довідника з індійської філософії» [Ganeri 2017] та «Історії індійської філософії» [Bilimoria 2018], які були нещодавно підготовлені представницькими колективами авторів. Цілком імовірно, ми маємо справу з новою тенденцією висвітлення історії індійської філософії, коли в одному тому виданні відбувається істотне розширення охопленої кількості давньоіндійських шкіл і течій, їхніх ключових представників, проблематики та першоджерел¹⁹. Натомість поява гендерної тематики є сучасним західним запитом, сформованим за межами індологічного середовища і до нього привнесеним.

Тобто, назгал, широта тематичного охоплення в «Класичній індійській філософії» – одна з новаторських особливостей цього видання. Водночас ця обставина-перевага дещо врівноважується своєрідними «білими плямами», Наприклад, у книзі пропонуються звернення не до оригінальних санскритських і палійських першоджерел²⁰, а до їхніх перекладів. Сикхська думка не згадується жодного разу, навіть якщо в книзі йдеться про часи, коли в Індії сикхізм вже існував.

Якщо казати про авторські уподобання з числа даршан й індійських філософів, не виключено, що вони на боці ньїяї (їй повністю присвячено чотири нариси) та буддизму, а точніше, буддистських мислителів Нагарджуни (йому повністю присвячено три нариси) і Дигнаги (йому повністю присвячено також три нариси).

На думку авторів, із «Доби сутр», яка приходить на зміну «Витокам», розпочинається якісно новий етап в історії індійської філософії. Він характеризується «систематичними запитуваннями». Паралельно з появою сутр відбувається й укладання головних на них коментарів, тобто бгаш'ів. Відповідно, домінування «філософії шляху і мети» залишається в минулому [р. 102]. Пропозиція сприймати індійську думку в її витоках як шлях, зорієнтований на найвищий сотеріологічний ідеал (див. текст рецензії раніше), нам видається слушною. Водночас виникає питання: якою мірою і в який спосіб «філософії шляху і мети» співіснували в добу сутр зі систематичним філософуванням? Скажімо, Сарвепаллі Радгакрішнан (1888–1975) кожному школу систематичної індійської думки називає «мокша-шастрою, яка вчить шляху звільнення від *сансари* або залежності від часу» [The Brahma Sūtra 1960: 21]. Тоді як Дая Кришна

¹⁹ При цьому не всі індійські релігійно-філософські течії виявляються охоплені. Див.: [Mādhavāchārya 2000; Colebrooke 1837; Bhandarkar 2001]. Зокрема, наскільки нам відомо, поза увагою досі залишається індійська алхімія (rasāyana).

²⁰ Не пригадуємо, щоб доводилося раніше зустрічати англомовні нариси з індійської філософії, автори яких зверталися б винятково до перекладених джерел.

(1924–2007) піддає сумніву цей своєрідний мокшоцентизм індійської філософії [Krishna 1991]. У самій книзі дане питання ілюструється двома вкрай лаконічними відповідями. У першій з них йдеться про йогу, яка нагадує «філософії шляху й мети» [р. 105], у другій – про Бгартригарі (бл. 450–510), «найбільшого філософа з лінгвістів», який вважав, що «граматика являє собою “двері до звільнення”» [р. 142].

Випадок із Бгартригарі надзвичайно промовистий, оскільки демонструє, що все, до чого звертаються представники індійських філософських шкіл (хіба що за винятком чарвака-локаяти), перетворюється в них на сотеріологію. При цьому Автори висловлюють слушне спостереження про те, що свій шлях до звільнення Бгартригарі обирає не за допомогою медитації або етики, як деякі інші філософи, а покладаючись на інтелектуальний аналіз мови, тобто санскриту [р. 142–143]. Спираючись на зміст непересічного трактату «Вак'япадя» Бгартригарі й відповідні дослідження, насамперед публікації відомого данського індолога Й. Бронкхорста (р. н. 1946)²¹, Автори стисло відтворюють вчення індійського філософа, у центрі уваги якого знаходяться мовні універсалії (або ж спхота), які, урешті-решт, обмежуються першопринципом Брагманом (знімаються в ньому). Таке розуміння універсалій у вченні Бгартригарі, на думку Авторів, вимагає прояснень. Зокрема, того, чим можна вважати граматику: винятково «дверми до звільнення» чи тільки своєрідною допоміжною «драбиною», яку необхідно відкинути, щойно звільнення буде досягнуте [р. 143–147]? Наприкінці нариса наводяться критичні зауваження буддистського мислителя Дигнаги (бл. 480–540) стосовно надмірної довіри Бгартригарі до мови, адже остання здатна викривляти реальність, шмагуючи її на велику кількість фрагментів. Але вони не знаходять беззаперечної підтримки в авторів книги. Натомість пропонується озвучену критичну аргументацію розглянути з точки зору проникливого розуміння Дигнагою поглядів Бгартригарі. У цьому випадку дошкульна критика перетворюється на свою протилежність. Завершується нарис роздумами про те, що розуміння поглядів Бгартригарі залежить від конкретної інтерпретації [р. 147]. Запропонований авторський хід залишає читача у відкритій ситуації, спонукаючи шукати самостійної відповіді на порушені питання.

Книга вирізняється наскрізними різноплановими особливостями. До їхнього числа належать тематичні лінії, спільні для всіх розділів. Звернення уваги на проблематику мови в давньоіндійській думці – одна з них²². Так, уже в передмові Автори наголошують на вагомих здобутках в царині філософії мови. Точніше, ітиметься про санскрит, який, попри мовне різноманіття в Індії, упродовж кількох тисячоліть був і залишається ключовою філософською мовою в цій країні. Але не тільки. На думку авторів книги, через те, що у ведійську добу санскрит стає мовою сакральних текстів і ритуалу, він потрапляє у сферу професійної компетенції варни брагманів, уособлюючи владу останніх. Оскільки тривалий час сакральні санскритські тексти функціонували в усній формі і зберігалися завдяки їхньому вивченню напам'ять, велика роль в індійській культурі закріпилась за усним словом. Як приклад наголосу на значенні мови в упанішадах, у книзі згадується Бригадараньяка упанішада 1.5.3, де мова фігурує окремо від інших важливих характеристик людини: розуму й дихання [р. 42]. Проте першою відомою нам спробою формалізувати санскрит, здійсненою в окремій спеціальній праці, є граMATика «Аштад'яї» Паніні, що складалась із восьми розділів (звідки й

²¹ Наприклад, див.: [Bronkhorst 1995].

²² При цьому в'якарана у книзі не згадується.

походить її власна назва) і кількох тисяч стислих висловлювань або сутр²³. За кілька століть після укладання «Аштадг'яї» з'явиться «Магабгаш'я», тобто «Великий коментар» на неї, написаний граматистом Патанджалі. Більшість пізніших ортодоксальних давньоіндійських шкіл у своїй текстуральній основі будуть спиратися на засадничу пару текстів: корінні, витокові сутри – головний коментар, бгаш'я. У зв'язку з чим, Автори висловлюють слушне припущення про те, що коментар Патанджалі став моделлю для написання пізніших філософських коментарів [р. 102]. Дозволимо собі розвинути їхню думку, додавши, що це сталося в органічній зв'язці зі сутрами Паніні. До цього зв'язку між санскритом і індійською філософією Автори будуть повертатися ще не раз, зокрема, справедливо наголошуючи на запозиченні філософами поняттєво-термінологічного апарату санскритських лінгвістів [р. 317]. Очевидно, вплив граматик санскриту на формування індійської філософії ще далекий від вичерпного вивчення. І, усе ж, сподіваємось у недалекому майбутньому побачити в нарисах з історії індійської думки окремий концептуальний розділ, присвячений включенню санскритського граматичного досвіду формалізації до індійського історико-філософського процесу.

Книзі властива композиційна стрункність: переважна більшість нарисів складається зі семи сторінок. Кожен нарис супроводжується корисними примітками й літературою, рекомендованою для подальшого читання, включно з виданнями останніх років. Завершує книгу необхідний для зручного користування й роботи з текстом термінологічний, іменний і географічний покажчики. Тут доречно повернутися до питання, на яку аудиторію розрахована «Класична індійська філософія»? Якщо кількість приміток і літератури для подальшого читання наче помірна, як для студента, то згаданої літератури у примітках надто багато. До того ж, у своїй більшості, вона явно професійна. Хоча наступна цитата, наче зорієнтована на студентів: «Студенти, візьміть до уваги: коли Ви пишете філософські роботи, слідуйте прикладу цих сутр, тобто відразу переходьте до справи» [р. 109]. Їй суголосна згадка Авторів про те, що книга становить собою вступ до неосяжної філософської традиції давнини [р. 340]. Відсутність у виданні посилань на оригінальні давньоіндійські тексти може зупиняти фахівців з індійської філософії, тоді як широке й нестандартне тематичне охоплення, – приваблювати. Що ж до аматорів індійської філософії, які не є фахівцями, то вони завжди раді книжковій новинці. Так чи інакше, щонайменше три вищезгадані читацькі сегменти можуть бути цільовою аудиторією книги.

«Класична індійська філософія» сповнена багатьма (фактично – наскрізними) паралелями між давньоіндійською й античною, ісламською та європейською історіями філософії. Наприклад, потужний буддистський університет світового рівня у Наланді було відкрито на п'ять століть раніше за перший середньовічний європейський університет у Болоньї в 1088 році [р. 13]; філософські діалоги Платона порівнюються з діалогами упанішад [р. 22]; ідеї граматиста Паніні – з ідеями лінгвіста Ноама Чомського [р. 42]; розуміння Нагарджуною обмежень мови під час спроб за її допомоги описати кінцеву реальність – з Вітгенштайном [р. 242]; монотеїстичні тенденції в індійській філософії – з тим враженням, яке вони справили на Аль Біруні [р. 335]. Як окрема лінія, порівняння зустрічаються в усіх частинах книги. Більше того, їм навіть присвячено два окремі розділи («47. Дивлячись на Схід: індійський вплив на грецьку думку», «48. Будда і я: індійський вплив на ісламську та європейську думку»).

²³ В «Аштадг'яї» 3959 сутр.

Також не можна не відзначити, що в книзі періодично наводяться сповнені жартів паралелі зі сучасністю. Якщо такі порівняння періодично зустрічаються в інших оглядових виданнях, присвячених індійській філософії, то жарти, які б ще були пов'язані зі західною сучасністю, це велика рідкість на сьогоднішній день. Таким чином, перед нами ще одна своєрідна родзинка даного видання. Проілюструємо її кількома прикладами. Так, коли Автори звертаються до «Книги спокою» («Шанті парви»), де йдеться про аскетичну практику «тапас», вони застерігають читача від спроб порівнювати її з добрим іспанським рестораном, що має таку саму назву [р. 7]. Або пишуть, що представники школи чарваків, як і Мадонна, не ставили перед собою піднесених цілей, насолоджуючись приємним життям [р. 39]; що твердження давньоіндійського медика Сушрути про те, що «кров – це життя» (160), є максимою, яку досі поділяють кардіологи і вампіри [р. 158]. Найулюбленіший і часто-густо жартівливий персонаж, до якого звертаються автори – жирафа. Ця тварина явно не індійського походження згадується в книзі понад сто(!) разів. Індійські традиційні філософи у своїх творах також полюбили звертатися до тварин, але до типових для Індії, як-то слон, змія, черепаха. Наскільки виправдані всі ці численні, різноманітні й нестандартні жарти-відступи в книзі, гадаємо, покажуть відгуки читачів і час.

Ще не можемо не сказати про одну важливу і приємну обставину. Електронний варіант книги можна знайти у відкритому доступі в мережі.

Деякі підсумки на перспективу. Попри чималий обсяг цієї рецензії, у ній вдалося торкнутися далеко не всіх історико-філософських проблем, порушених у рецензованій книзі. Безперечно, «Класична індійська філософія» – по-своєму нестандартна і смілива спроба, що її вирізняє серед інших відомих нам оглядів індійської філософії. У таких випадках майже неможливо уникнути помилок і не наразитися на критику. Зрештою, вирішувати читачеві, чи Автори, усупереч багатьом об'єктивним обставинам, таки спромоглися здійснити свій амбітний і непростий задум, представивши «Індійську класичну філософію» без жодної прогалини.

В Україні, якщо не брати до уваги журнальні публікації Якова Новицького «Нариси індійської філософії» (сер. XIX ст.), ще ніколи не видавалися оглядові видання з історії індійської філософії. Будемо сподіватися, що досвід «Класичної індійської філософії» вдасться врахувати тим, хто рано чи пізно готуватиме такі видання в нас.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Завгородній, Ю. (2017). Індійська філософія і уявлення про звільнення (мокшу) у «Манавадгарма-шастрі». *Sententiae*, 36(2), 117-132. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.117>
- Adamson, P. (2007). *Al-Kindī*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001>
- Adamson, P. (2018). The Simplicity of Self-Knowledge After Avicenna, *Arabic Sciences and Philosophy*, 28(2), 257-277. <https://doi.org/10.1017/S0957423918000048>
- Adamson, P., & Taylor, R. C. (Eds.). (2004). *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439>
- Basham, A. L. (1951). *History and Doctrines of The Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Bhandarkar, R. G. (2001). *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Bilimoria, P. with Rayner, A. (Ed.). (2018). *History of Indian Philosophy*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315666792>
- Bronkhorst, J. (1995). Studies on Bhartṛhari, 7: Grammar as the Door to Liberation. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 76(1-4), 97-106.
- Chatterjee, S., & Datta, Dh. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
- Colebrooke, H. T. (1837). On the Philosophy of the Hindus. In H. T. Colebrooke. *Miscellaneous Essays* (Vol. I, pp. 227-419). London: W. H. Allen.
- Coomaraswamy, A. K. (2004). Primitive Mentality. In A. K. Coomaraswamy, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (pp. 225-246). (R. P. Coomaraswamy, Ed.). Bloomington: World Wisdom.
- Coulson, M (1976). *Sanskrit: An Introduction to the Classical Language*. Sevenoaks: Hodder & Stoughton.
- Cowell, E. B., & Gough, A. E. (Trans.). (2000). *The Sarva-darśana-saṅgraha of Mādhavāchārya or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dasgupta, S. (1991). *A History of Indian Philosophy* (Vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Franco, E. (2013) On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 1-34). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Frauwallner, E. V. M. (1997). *History of Indian Philosophy* (Vol. 1). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India. The proper Work of Reason*. London: Routledge.
- Ganeri, J. (2013). Well-Ordered Science and Indian Epistemic Cultures: Toward a Polycentered History of Science, *Isis*, 104(2), 348-359. <https://doi.org/10.1086/670953>
- Ganeri, J. (Ed.). (2017). *The Oxford handbook of Indian Philosophy*. Oxford, & New York: Oxford University Press.
- Gupta, B. (2012). *An Introduction to Indian philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom*. New York, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203806128>
- Hadot, P. (2002). *What is Ancient Philosophy?* Cambridge, London: The Belknap Press & Harvard.
- Hiriyanna, M. (1994). *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Krishna, D. (1991). *Indian Philosophy. A Counter Perspective*. Delhi, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Maas, Ph. A. (2013) A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 53-90). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Mohanty, J. N. (2000). *Classical Indian Philosophy*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Müller, F. M. (1899). *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans Green; L. and Bombay.
- Potter, K. (Ed.). (2019). Encyclopedia of Indian Philosophies. <http://faculty.washington.edu/kpotter/xencyclo.html>
- Potter, K. H. (1995). (Ed.) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* (Vol. 2). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (Vol. I). London: George Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1969). *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. London: George Allen & Unwin.
- Sarma, D. (2011). *Classical Indian Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Sharma, Ch. (2009). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Smart, N. (1967). Indian Philosophy. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4, pp. 155-169). New York: The Macmillan Company and Free Press, London: Collier-Macmillan Limited.
- Warder, A. K. (1998). *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Одержано 16.01.2021

REFERENCES

- Adamson, P. (2007). *Al-Kindī*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001>
- Adamson, P. (2018). The Simplicity of Self-Knowledge After Avicenna, *Arabic Sciences and Philosophy*, 28(2), 257-277. <https://doi.org/10.1017/S0957423918000048>
- Adamson, P., & Taylor, R. C. (Eds.). (2004). *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439>
- Basham, A. L. (1951). *History and Doctrines of The Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhandarkar, R. G. (2001). *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Bilimoria, P. et al. (Eds.). (2018). *History of Indian Philosophy*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315666792>
- Bronkhorst, J. (1995). Studies on Bhārtṛhari, 7: Grammar as the Door to Liberation. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 76(1-4), 97-106.
- Chatterjee, S., & Datta, Dh. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
- Colebrooke, H. T. (1837). On the Philosophy of the Hindus. In H. T. Colebrooke. *Miscellaneous Essays* (Vol. I, pp. 227-419). London: W. H. Allen.
- Coomaraswamy, A. K. (2004). Primitive Mentality. In A. K. Coomaraswamy, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (pp. 225-246). (R. P. Coomaraswamy, Ed.). Bloomington: World Wisdom.
- Coulson, M (1976). *Sanskrit: An Introduction to the Classical Language*. Sevenoaks: Hodder & Stoughton.
- Cowell, E. B., & Gough, A. E. (Trans.). (2000). *The Sarva-darśana-saṅgraha of Mādhvācārya or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dasgupta, S. (1991). *A History of Indian Philosophy* (Vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Franco, E. (2013) On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 1-34). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Frauwallner, E. V. M. (1997). *History of Indian Philosophy* (Vol. 1). Delhi: Motilal Banarsidass,
- Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India. The proper Work of Reason*. London: Routledge.
- Ganeri, J. (2013). Well-Ordered Science and Indian Epistemic Cultures: Toward a Polycentered History of Science, *Isis*, 104(2), 348-359. <https://doi.org/10.1086/670953>
- Ganeri, J. (Ed.). (2017). *The Oxford handbook of Indian Philosophy*. Oxford, & New York: Oxford University Press.
- Gupta, B. (2012). *An Introduction to Indian philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom*. New York, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203806128>
- Hadot, P. (2002). *What is Ancient Philosophy?* Cambridge, London: The Belknap Press & Harvard.
- Hiriyanna, M. (1994). *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Krishna, D. (1991). *Indian Philosophy. A Counter Perspective*. Delhi, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Maas, Ph. A. (2013) A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 53-90). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Mohanty, J. N. (2000). *Classical Indian Philosophy*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Müller, F. M. (1899). *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans Green; L. and Bombay.
- Potter, K. (Ed.). (2019). Encyclopedia of Indian Philosophies. <http://faculty.washington.edu/kpotter/xencyclo.html>

- Potter, K. H. (1995). (Ed.) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* (Vol. 2). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (Vol. I). London: George Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1969). *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. London: George Allen & Unwin.
- Sarma, D. (2011). *Classical Indian Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Sharma, Ch. (2009). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Smart, N. (1967). Indian Philosophy. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4, pp. 155-169). New York: The Macmillan Company and Free Press, London: Collier-Macmillan Limited.
- Warder, A. K. (1998). *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Zavhorodnii, Yu. (2017). Indian philosophy and the concept of liberation (mokṣa) in the “MānavaDharmaśāstra”. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 36(2), 117-132. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.117>

Received 16.01.2021

Yurii Zavhorodnii

Classical Indian philosophy in the Oxford series “History of Philosophy without any gaps”. Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Review of Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Юрій Завгородній

Класична індійська філософія в оксфордській серії «Історія філософії без жодних прогалин». Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Огляд Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Yurii Zavhorodnii, Doctor of sciences in Philosophy, Senior Researcher at H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.

Юрій Завгородній, д. філос. н., ст. наук. співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

e-mail: yuzavhorodnii@gmail.com
