

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ДЖИВИ ГОСВАМІ В ІНДОЛОГІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ ХІХ — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ ст. (приклад орієнталістичного стереотипу)*

Із позиції сьогодення важко уявити загальний і збалансований огляд історії індійської філософії, в якому була б відсутня хоча би стисла згадка, присвячена поглядам видатного вайшнавського мислителя і святого Дживи Госвами (1513—1598). Але чи завжди існувала така ситуація в історії індологічних релігійно-філософських досліджень, особливо якщо казати про період ХІХ — першої половини ХХ століть? Розглянемо це питання, звертаючись до найвідоміших і найавторитетніших англомовних академічних оглядових історико-філософських видань цього періоду, виданих як у європейських країнах, так і в Індії. Нас цікавитимуть ті видання, які можна вважати достатньо репрезентативними і такими, що формували уявлення про історію індійської філософії у широкій аудиторії впродовж тривалого часу.

Наскільки відомо, порушене питання ще не ставало предметом окремого дослідження¹. Водночас з'являються роботи, автори яких намагаються здійснити деконструкцію тривалих і впливових стереотипів, наявних у дослідженні історії індійської філософії. Такою, наприклад, є вкрай корисна книга «Об'єднуючий / Уніфікувальний індуїзм: філософія й ідентичність в індійській інтелектуальній історії» Ендрю Ніколсона². В обох випадках знайомство із цією літературою для нашої розвідки продуктивне.

Ми зосередимо увагу на таких п'яти аспектах: 1) спробуємо зрозуміти логіку подання у конкретному виданні індійського історико-філософського матеріалу: чому наявні ті, а не інші даршани та їхні представники; 2) з'ясуємо, чи наявний у виданні матеріал, без-

* У вигляді статті розділ друкувався раніше. Див.: Релігійно-філософська думка Дживи Госвами в індологічній літературі ХІХ — першої половини ХХ століття (приклад орієнталістичного стереотипу) // Філософська думка. 2018. № 4. С. 21—34. Нині публікується з незначними редакторськими правками.

посередньо присвячений творам Дживи Госвами й даршані, до якої він належав; 3) якщо такий матеріал присутній, спробуємо зрозуміти, яка особливість його подання, звертаючи увагу на той важливий факт, що Джива Госвами — це теїстичний (монотеїстичний) мислитель; 4) якщо такий матеріал відсутній, намагатимемося зрозуміти чому; 5) окремо звернемо увагу на можливі впливи (взаємовпливи) між авторами залучених нами видань.

Генрі Томас Кольбрук

Британський учений Генрі Томас Кольбрук (1765—1837) належить до числа фундаторів академічної індології, зокрема досліджень індійської релігійно-філософської думки. У роботі «Про філософію індусів» (1837) головну увагу він приділяє шести ортодоксальним школам: санх'ї, йозі, ньяї, вайшешиці, мімансі та веданті і другорядну — джайнізму, буддизму, чарвака-локаяті, магешварам (пашупатам), панчаратрам (бгагаватам), які часто називає сектами («sect»). Жодної згадки про Дживу Госвами не зустрічається. Цілком імовірно, що Кольбрук міг і не знати про цього індійського середньовічного мислителя та його інтелектуальну спадщину.

У роботі Кольбрука можна знайти кілька моментів, близьких інтелектуальному середовищу Дживи Госвами. Насамперед це згадування видатного вайшнавського теолога і засновника школи *вішніта-адвайти* Рамануджі (1017—1137; «the founder of a sect which has sprung as a schism out of the Védānta»)³, а також окремий нарис, присвячений панчаратрам або ж Вішну-бгагаватам (також бгагаватам), ранній формі вайшнавизму⁴.

Упродовж майже всієї роботи помітно, що її автор перебуває під відчутним впливом видатного мислителя *адвайта-веданти* Шанкари (788—820). Про це, наприклад, свідчать часті цитування його творів, які кількісно переважають цитати будь-якого іншого індійського мислителя.

Залишається незрозумілим, чим зумовлений перелік розглянутих Кольбруком філософських учень.

Фрідріх Макс Мюллер

У 1899 році вийшла книга «Шість систем індійської філософії» німецько-англійського індолога Фрідріха Макса Мюллера (1823—1900), який доклав чимало зусиль для досліджень і популяризації

індійської релігійно-філософської думки. Знову жодної згадки про Дживу Госвами. З близьких його лінії індійських мислителів зустрічається лише Рамануджа, поглядам якого відводиться зовсім небагато сторінок в окремому параграфі³. Натомість, як і у Кольбука, найпопулярнішим філософом веданти є Шанкара. Саме з його позицій здійснюється більшість викладу вчення цієї даршани. Але, на відміну від Кольбука, Макс Мюллер не розглядає вчення джайнізму, магешварів (пашупатів), панчаратрів (бгагаватів), зате окремо звертається до Рігведи, Шатапатха-брагмани й упанішад.

На відміну від Кольбука, у Мюллера можна знайти деякі пояснення обраного ним переліку даршан для викладу. Так, у вступі, посилаючись на судження мислителя XVI ст. Віджнйанабгікшу, він пише про те, що «різниця між шістьма системами приховує спільний фонд (запас) того, що можна назвати національною або народною (популярною) філософією»⁶. На початку третього розділу «Системи філософії» в окремому параграфі «Прастхана-бгеда» Мюллер згадує однойменний історико-філософський трактат (власне традиційний доксографічний) відомого представника адвайтаведанти Мадгусудани Сарасваті (бл. 1540 — 1640). Про цей трактат Мюллер високої думки, як і, за його словами, вже згаданий Кольбрук, і видатний німецький історик філософії Пауль Дойссен (1845—1919)⁷. Далі він стисло переповідає трактат Мадгусудани Сарасваті і непомітно зосереджується на вищезгаданих *шаддаршанах*, тобто шести школах. Хоча Макс Мюллер вважає, що «наш обов'язок, як істориків філософії, вивчати різні шляхи, якими різні філософи або за допомогою одкровення, або за допомогою звільненого від обмежень власного розуму намагались відкрити істину», проте надає перевагу тільки шести школам, оскільки «ці шість різних систем філософії зберігають власні позиції серед великого різноманіття філософських теорій, запропонованих мислителями Індії»⁸. Як наслідок, виклад індійської філософії європейський дослідник буде на істотно обмеженому матеріалі, навіть якщо порівнювати його з тим, який зустрічається в адвайтоцентричній «Прастхана-бгеді» Мадгусудани Сарасваті⁹.

Власне, ці дві роботи — нарис «Про філософію індусів» Кольбука і «Шість систем індійської філософії» Макса Мюллера істотно вплинули на подальший загальний виклад історії індійської філософії. Так, твір Мюллера був одним із найпопулярніших не лише в

Західній Європі, а і в Індії, де його не раз перевидавали. У сусідній Росії, наприклад, «Шість систем індійської філософії» Мюллера у перекладі російською виходили до 1917 року і після розпаду Радянського Союзу. Значною мірою завдяки цим працям тривалий час (за рідкісним винятком) було прийнято розглядати ортодоксальну індуїстську думку як поступовий розвиток вищезгаданих шести шкіл. Причому подання поглядів представників веданти зазвичай обмежувалося викладом вчення або одного тільки Шанкари, або ж Шанкари і Рамануджі.

На початку ХХ ст., під впливом сформованої в Європі академічної індології, до огляду історії індійської філософії долучилися власне індійські автори. Прикметно, що їхні тексти, які йшли врозріз з багатовіковою індійською історико-філософською традицією (буддійською, джайнською та індуїстською), видавались або у столиці метрополії, або в іншій європейській країні¹⁰. Рамакрішна Гопал Бгандаркар, Сарендрананда Дасгупта, Сарвепаллі Радгакрішнан та інші видатні індійські історики-філософії були першими серед тих, хто почав ефективно використовувати те, що Люсьєн Вонг називає «колоніальними технологіями»¹¹.

Рамакрішна Гопал Бгандаркар

У 1913 році у Страсбурзі вийшла друком книга «Вайшнавизм, шайвізм та незначні релігійні системи» індійського дослідника-сходознавця і соціального реформатора Рамакрішни Гопала Бгандаркара (1837—1925)¹². Це була чи не перша розлога спроба викладу індійської думки в органічному зв'язку її представників із тим чи іншим релігійним напрямом. Відтак читач отримував уяву про те, що індійська філософія — це не утворення на кшталт новоєвропейської академічної секулярної думки, а типологічно наближене до середньовічної та античної філософії явище.

Перші 26 розділів у книзі присвячуються вайшнавизму. Нас цікавитиме 23-й розділ, який становить неповних чотири сторінки, складається з §§ 66—69 і має лаконічну назву «Чайтанья». Це був один із перших, хоча і вкрай стислих академічних викладів релігійно-філософських поглядів гаудія-вайшнавизму. З відомих вриндаванських госвами у § 69 побіжно згадуються тільки Рупа і Санатана: «Три прабгу або три вчителя (пани)* не залишили жодних творів.

* Маються на увазі Кришна Чайтанья, Нітъянананда і Адвайтананда.

Проте учні Чайтаньї, особливо Рупа і Санатана, написали велику кількість. Робота Рупи під назвою “Расамритасиндгу” (Rasāmṛta-sindhu) містить аналіз почуття любові або бгакті, пояснюючи стани розуму, які до нього призводять, а також його різні форми. Навколо цієї системи релігії виникла значна кількість літератури»¹³.

Посилання на будь-яку дослідницьку літературу в § 69 відсутні.

Перелік розглянутих учень і течій у книзі (це понад двадцять позицій) доволі рідкісний як для традиційної індуїстської доксографії, так і для академічної індологічної літератури початку ХХ ст. Але Рамакрішна Бгандаркар окремо не пояснює, чим зумовлений його вибір.

Сарвепаллі Радгакрішнан

Дещо пізніше, у 1927 році, вийшов другий том «Індійської філософії» Сарвепаллі Радгакрішнана (1888—1975), присвячений викладу історії індуїстської філософії, насамперед шаддаршанам від їхнього витоку до ХVІІІ століття. Завершує другий том десятий розділ під назвою «Шайвіський, шактиський і пізній вайшнавський теїзм». Цей розділ налічує близько сорока сторінок. Натомість поглядам Шанкари у книзі відведено понад двісті (!) сторінок. Не можна не помітити разючої різниці між ставленням автора до адвайта-веданти як до провідного вчення та його ставленням до теїстичних учень індійської філософії як до другорядних і, за великим рахунком, мало властивих індійській думці.

Останній, сімнадцятий параграф згаданого вище розділу, який називається «Рух Чайтаньї», присвячений поглядам Дживи Госвами, а також іншому відомому вайшнавському мислителю Баладеві Відьябгушані (бл. 1700 — 1793), налічує всього неповних п'ять сторінок. Така мізерна кількість сторінок, відведена вайшнавській думці, є дуже показовою і додатково вказує на наявний дисбаланс у поданні різних течій індійської філософії у дослідженні Радгакрішнана. Зі змісту параграфа далеко не завжди можливо зрозуміти, який виклад стосується поглядів Дживи Госвами, а який — Баладеви Відьябгушани. Щодо наявних посилань, то два з них точно стосуються «Бгагаватсандарбги» (*bhāgavatsandarbha*), фундаментальної роботи Дживи Госвами. Але зі змісту посилань невідомо, яким саме виданням (чи рукописом) користувався Радгакрішнан.

У загальному вступі до параграфу «Рух Чайтаньї» Радгакрішнан, хоч і стисло, але високо оцінює внесок Дживи Госвами та Баладеви Відьябгушани: «Джива Госвами (XVI століття) і значно пізніше Баладева, заклали філософське підґрунтя цього напрямку. Класичними філософськими текстами цієї школи є “Сатсандарбга” (Satsandarbha) Дживи і його власний коментар на неї ж “Сарвасамвадині” (Sarvasamvādinī), а також коментар “Говінда-бгаш’я” (Godindabāṣya) Баладеви на “Брагма-сутру” (Brahma Sūtra). Пізніша “Прамеятнавалі” (Prameyatnāvalī) (належить Баладеві. — Ю. З.) — також популярна робота»¹⁴. Так само стисло він характеризує вплив на Дживу Госвами та Баладеву Відьябгушану попередніх мислителів і ключові засади їхніх учень: «Ці автори зазнали відчутного впливу поглядів Рамануджі і Мадгви. Вони визнають п’ять принципів: Бога, душі, маю (māyā) або пракриті (prakṛti), сварупашакті (svarūpaśakti) з її двома складовими: джняною (jñāna) чи знанням, та шуддгататтвою (śuddhatattva) чи чистою речовиною, та калу (kāla) чи час»¹⁵.

Зосередимось на тих місцях у розділі, з яких беззаперечно випливає, що вони стосуються поглядів Дживи Госвами.

Заторкаючи теорію пізнання, Радгакрішнан зауважує, що «інтуїція Брагмана (Brahman), чиста і проста, для Дживи Госвами є незаперечним фактом свідомості, хоча і залишається трансцендентною»¹⁶. Водночас вона виявляється підпорядкованою інтуїції Бгагавана: «Інтуїція Брагмана, як абстрактне всезагальне всього існуючого, є, за Дживою, прелюдією до інтуїції Бгагавана (Bhagavān), конкретної реальності всього існування і життя»¹⁷.

Щодо Вищої або первинної реальності, то, «за Дживою, Бог — єдиний, без будь-чого іншого. Він — Брагман, коли розглядається у Собі, і Бгагаван, коли розглядається як творець світу. Якщо перше абстрактне, то друге конкретне. Останнє Джива вважає більш реальним»¹⁸.

Окрему увагу Радгакрішнан приділяє значенню енергій у Дживи Госвами: «Згідно з Дживою, сварупашакті Господа підтримує Його джива шакті (яка також називається tatasthaśakti), завдяки чому створюються душі»¹⁹. Характеристика енергійної складової вчення Дживи Госвами, на думку Радгакрішнана, споріднює його з підходами Баладеви і дає підстави порівняти з поглядами Рамануджі: «У той час як Рамануджа вважає душі і речовину атрибутами

(viśeṣaṇas) Господа, Джива і Баладева розглядають їх маніфестаціями Його енергії»²⁰. Щодо безсвідомої пракриті (*prakṛti*), то Джива вважає її зовнішньою енергією Бога (*śakti*), яка хоч і не пов'язана з Ним безпосередньо, проте перебуває під Його контролем. Власне, наголос Дживи Госвами на шакті дає підстави Радгакрішнану дійти висновку про те, що «Джива намагається замінити теорію атрибутив, яку відстоює Рамануджа, власною теорією енергій»²¹.

Останні рядки в цьому розділі присвячені не лише Дживі Госвами, а, знову таки, розумінню співіснування Господа та Його енергій: «У своїй “Сарвасамвадині” Джива визнає, що ми не можемо розглядати Господа і Його енергії ні як тотожні, ні як відмінні»²².

При цьому Радгакрішнан не визначає погляди Дживи Госвами ні як теїстичні, ні як монотеїстичні.

Як і у Макса Мюллера, у Радгакрішнана також зустрічаються пояснення обраного ним переліку шкіл індійської філософії. Так, у вступі до другого тому під назвою «Шість брагманічних систем» він згадує доксографічний трактат XIV ст. «Сарва-даршану-сантрагу» Мадгави, окремо наголошуючи, що Мадгава розбирає «шістнадцять різних даршан»²³. Далі Радгакрішнан перераховує, які неортодоксальні даршани були ним розглянуті у першому томі. Це — погляди матеріалістів, буддистів і джайнів. І ще далі він викладає свої плани щодо другого тому: «В ньому ми пропонуємо розглянути ньяю, вайшешику, санкх'ю, йогу, пурву-мімансу і веданту даршани. Чотири школи шайвізму, як і Рамануджі та Пурнапраджні, засновані на “Веданта-сутрі”, намагаючись її пояснити в різний спосіб. Система Паніні має незначну філософську вагу»²⁴. Власне, ці рядки багато в чому пояснюють пріоритети Радгакрішнана. У наступних рядках він зауважує про те, що п'ять із шести даршан так чи інакше або втратили свої позиції в сучасній Індії (вайшешика, санкх'я, йога,), або звузили свій вплив (ньяя, пурва-міманса), «тоді як веданта в її різних формах пронизує всю атмосферу»²⁵. Саме тому виклад «Індійської філософії» Радгакрішнана, як ми зауважили раніше, пронизує прихильність до адвайти-веданти, що завадила збалансовано подати позиції різних шкіл і підшкіл.

У книзі зустрічаються посилання на «Шість систем індійської філософії» Макса Мюллера, «Систему веданти» та інші роботи Пауля Дойссена, «Історію індійської філософії» Сарендрананди Дасгупти. Проте всі ці посилання містяться за межами десятого розділу.

Наскільки відомо сьогодні, стислий виклад поглядів Дживи Говсамі, зроблений Радгакрішнаном, був першою академічною спробою на рівні докладного оглядового історико-філософського видання (підручника) звернутись до філософської (теологічної) спадщини видатного бенгальця^{*}.

Майсор Гіріянна

У «Нарисах індійської філософії», що вперше були видані 1932 року, їхній автор, відомий індійський історик філософії Майсор Гіріянна (1871—1950) у другій частині «Доба систем», окрім чарваки і пізніших буддійських шкіл, також розглядає попарно шість шкіл індіїстської думки: ньяю і вайшешику, санх'ю і йогу, пурвмімансу і веданту (адвайта і вішишта-адвайту). Адвайта-веданта переважно подана вченням Шанкари, а вішишта-адвайта — вченням Рамануджі. При цьому виклад адвайти майже вдвічі більший за виклад вішишта-адвайти.

Гіріянна не пояснює, чим зумовлений його вибір вищезгаданого переліку даршан. Він лише стисло зауважує, що «є багато таких шкіл філософської думки. Зазвичай їх нараховують шість»²⁶.

Серед посилань у книзі — «Шість систем індійської філософії» Макса Мюллера, «Філософія упанішад» Дойссена та «Індійська філософія» Радгакрішнана.

Сатишчандра Чаттерджи і Дгірендрамоган Датта

Підручник з історії індійської філософії Сатишчандри Чаттерджи і Дгірендрамогана Датти «Вступ до індійської філософії» був виданий 1939 року Калькуттським університетом. За короткий час він набув широкої популярності не лише в Індії, а й за її межами як

^{*} Зауважимо, що 1938 року в Чиказькому університеті було захищено PhD дисертацію з філософії на тему: «Vaiṣṇava Vedānta (The Philosophy of Śrī Jīva Goswāmī)» відомого бенгальського вайшнавського філософа і монаха Маганамбрата Брагмачарі (1904—1999). 1974 року її було видано окремою книжкою (*Mahanamabrata Brahmachari. Vaiṣṇava Vedānta (The Philosophy of Śrī Jīva Goswāmī)*). Calcutta: Sri Mahanamabrata Cultural and Welfare Trust Sri Sri Mahanam Angan, 1994 (1974). VIII+302 p.). Цілком можливо, вибір теми був зумовлений зокрема і появою вищезгаданого розділу «Рух Чайтанья» в «Індійській філософії» Сарвепаллі Радгакрішнана.

навчальне видання для багатьох університетів. 1954 року вийшло п'яте видання «Вступу до індійської філософії». Зміст підручника складено з трьох неортодоксальних (чарвака, джайнізм і буддизм) та шести ортодоксальних (ньяя, вайшешика, санх'я, йога, міманса і веданта) шкіл. Веданта була подана поглядами Шанкари і Рамануджі. Причому зміст, відведений адвайта-веданті, майже втричі переважає за обсягом зміст, присвячений вішишта-адвайті.

У вступі, в окремому підрозділі «Школи індійської філософії», автори підручника спочатку знеособлено обґрунтовують розподіл усіх шкіл в індійській філософії на ортодоксальні й не ортодоксальні: «Згідно із традиційним принципом класифікації, який приймають більшість ортодоксальних індуїстських мислителів, школи чи системи індійської філософії поділяються на дві великі групи — ортодоксальні (*āstika*) та неортодоксальні (*nāstika*)»²⁷. Потім вони пояснюють те, чим зумовлений їхній вибір конкретних шкіл. На цей раз Чаттерджі і Датта згадують конкретне ім'я відомого індійського доксографа XIV століття: «Вищезгадані шість систем — не тільки ортодоксальні, а ще і головні системи. Крім них є ще кілька інших, не таких важливих, ортодоксальних шкіл*, наприклад, граматиків, медична та інші, також відзначені Мадгавачар'єю (*mādhavācārya*)»²⁸.

Серед посилань у підручнику зустрічаються «Індійська філософія» Радгакрішнана (обидва томи), «Історія індійської філософії» Дасгупти (т. 1), «Нариси індійської філософії» Гіріянни.

Сарендрананда Дасгупта

П'ятитомна «Історія індійської філософії» Сарендрананди Дасгупти (1887—1952) — перше найповніше видання історії індійської філософії, підготовлене індійським автором, і видане у Великій Британії (Кембриджі). Його не раз перевидавали. Складається враження, що заради всеохопності виклад Дасгупти орієнтується на «Сарва-даршану-санґрагу» Мадгавачар'ї. Хоча пояснення вибору шкіл самим автором немає.

Четвертий том «Історії індійської філософії» називається «Індійський плюралізм». Уперше його було видано у 1949 році. У цьому томі Дасгупта розглядає філософське вчення Бгагавата-

* Автори підручника даршану називають і «школою», і «системою».

пурани, а також Мадгви і його школи, Валлабги, Чайтанї та його послідовників*. Останній, двадцять третій розділ має назву «Філософія Дживи Госвами і Баладеви Відьябгушани, послідовників Чайтанї». Викладу вчення Дживи Госвами присвячується майже сорок сторінок розділу. Після чого Дасгупта стисло знайомить з трактатами «Бгакті-расамрита-синдгу» (*bhakti-rasāmṛta-sindhu*) і «Самкшепа-Бгагаватамрита» (*saṁkṣepa-bhāgavatāmṛta*) Рупи Госвами (1493—1564) та «Бригад-бгагаватамрита» (*brhad-bhāgavatāmṛta*) Санатани Госвами (1488—1558). І тільки потім розглядає філософію Баладеви Відьябгушани²⁹.

Отже, перед нами одна з перших не вкрай стислих індологічних історико-філософських спроб подати вчення Дживи Госвами, яка зустрічається в підручнику з історії індійської філософії. Погляди вайшнавського мислителя Дасгупта розглядає у таких семи рубриках: 1) онтологія; 2) статус світу; 3) Бог та його енергії; 4) стосунки Бога зі своїми відданими; 5) природа бгакті; 6) кінцева реалізація; 7) радість бгакті. Докладний аналіз вчення Дживи Госвами, запропонований Дасгуптою, потребує окремого дослідження, здійснення якого не входить у теперішні наші плани. Натомість спробуємо зрозуміти, чи звертав Дасгупта увагу на те, що у випадку Дживи Госвами він мав справу з теїстичним (монотеїстичним) вченням.

Зі змісту рубрики «Онтологія»** впливає, що на позначення Вищої реальності Дживи Госвами вживає три імені: Брагман (*brahman*), Бгагаван (*bhagavān*) і Параматман (*paramātmān*), з яких лише Бгагаван власне відповідає Богу («Bhagavān or God»). Тоді як Брагман і Параматман є Його невід’ємними аспектами (іпостасями?). Остаточно пізнати Вищу реальність людині неможливо, оскільки ця реальність перебуває поза її пізнавальними здібностями, тобто є ачинтьєю (*acintya*)³⁰.

Фактично Дасгупта визнає вчення Дживи Госвами теїстичним і монотеїстичним: частіше, ніж Бгагаван, він вживає слово «Бог», яке написано з великої літери («God»). Проте при цьому Дасгупта жодного разу не називає думку вайшнавського мислителя «теїстичною» або «монотеїстичною».

* Третій том «Історії індійської філософії» (1940) переважно «вайшнавський». Так, Дасгупта розглядає погляди панчаратрів, альварів, Бгаскари, Рамануджі, Ямуначар’ї, Німбаркі і стисло зупиняється на викладі вчень деяких пуран, включаючи вайшнавські.

** Виклад у книзі фактично відображає метафізику.

Викладаючи вчення Дживи Госвами, Дасгупта наводить кілька десятків посилань на його фундаментальний трактат «Шатсандарбгу», власне за допомогою якого і здійснюється виклад поглядів мислителя. Також фігурує і деяка інша вайшнавська література, наприклад Вішну пурана і Сканда пурана, згадуються коментарі Шридгари, «Бгакті-расамрита-синдгу» Рупи Госвами.

Водночас ми не зустрінемо жодного посилання на будь-яку дослідницьку літературу. Не згадуються не тільки «Вайшнавизм, шайвізм та незначні релігійні системи» Рамакрішни Бгандаркара, а і другий том «Індійської філософії» Радгакрішнаана. Щоправда, у передмові до четвертого таки тому «Історії індійської філософії» Дасгупта окремо згадує про «важливі статті» свого індійського колеги Сушила Кумара Де, присвячені Дживі Госвами. І тут же ставить під сумнів їхнє філософське спрямування³¹ *.

* * *

Поміркуємо тепер над тим, про що свідчить відсутність поглядів Дживи Госвами, як і інших вайшнавських мислителів, у більшості розглянутих видань. Вайшнавська релігійно-філософська (теологічна) думка, яскравим представником якої був Джива Госвами, є не лише теїстичною, а й монотеїстичною^{**}. Натомість автори залучених праць наголошують на тих філософських системах, які або не торкаються питань Вищої реальності, або роблять це побіжно, або ж

* Відоме видання професора Сушила Кумара Де (1890—1968) «Рання історія вайшнавської віри і руху в Бенгалії (за санскритськими і бенгальськими джерелами)», в якому чимало уваги приділяється теологічним і філософським поглядам Дживи Госвами (*De S. K. Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal (from Sanskrit and Bengal Sources)*. Culkutta, 1942. VII+535 p.). Очевидно, це той самий дослідник, якого згадує Дасгупта.

** У сучасному індологічному релігієзнавстві з приводу того, чи можна вважати вайшнавизм монотеїзмом, точається жваві дискусії і пропонуються різні підходи. Наприклад, Грем Швейг називає вайшнавизм «поліморфічним монотеїзмом» (*Schweig G. M. Krishna: the Intimate Deity // The Hare Krishna Movement: The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant / edited by E. F. Bryant and M. L. Eklstrand. New York: Columbia University Press, 2004. P. 13—30*), тоді як Кійокадзу Окіта вважає, що вайшнавизм — це таке явище, якому властиві теїзм, пантеїзм і панентеїзм (*Okita K. Theism, Pantheism, and Panentheism: Three Medieval Vaishnava Views of Nature and their Possible Ecological Implications // Journal of Vaishnava Studies. 2010. Vol. 18, no. 2. P. 5—26*).

надають перевагу моністичному імперсоналістичному началу. Завдяки цьому формується уявлення про індуїстську філософію як таку, якій теїзм властивий побіжно, а монотеїзм або майже, або взагалі не властивий. Ось, наприклад, яких проміжних висновків доходить Олена Анікеєва у нещодавно виданій монографії «Проблеми індійського теїзму: філософсько-компаративний аналіз», спираючись на дослідження Пауля Дойссена і Сарвепаллі Радгакрішнана, які беззастережно сприймали індійську думку як насамперед моністичну та імперсоналістичну: «“Монізм проти монотеїзму” — ось остаточна формула брагманістсько-індуїстської релігійності, згідно цих двох авторитетних учених»³² та «Отже, теїзм в індійській метафізиці належить не до її основного ядра, яке мокшо- і нірваноцентричне, а до периферійних її течій»³³. А це її висновок у заключній частині: «В монографії обґрунтовано, що ядро індійської релігійності утворює не особистий Бог, а безособовий сотеріологічний ідеал / Абсолют чи безособове Божество: індійська релігійність не теоцентрична, а мокше- і нірваноцентрична»³⁴.

Чим пояснити щойно наведені висновки, які продовжують підняту нами раніше проблему?

Спочатку зауважимо, що за всіх складнощів підрахувати точну кількість послідовників того чи іншого напрямку в Індії, зустрічаються цифри майже 641 млн³⁵ і 200 млн³⁶ відданих вайшнавів від загальної кількості всіх прихильників санатана дгарми (*sanātana dharma*) в сучасній Індії станом на початок 2000-х років. Тобто вайшнавизм — це досить помітна релігійна течія, філософська (теологічна) думка якої заслуговує на увагу.

Якщо припустити, що Кольбрук і Макс Мюллер могли й не бути достатньою мірою обізнаними з багатоманітністю індуїстського інтелектуального світу, то цього не можна сказати про залучених нами індійських авторів. Чому ж і в їхніх творах зазвичай відсутні погляди як Дживи Госвами, так і вайшнавів загалом, за винятком Рамануджі, або вони подані вкрай стисло? Чим пояснити, що, скажімо, Радгакрішнан пише про занепад індійської філософії в останні «три або чотири століття»³⁷, тобто в ті часи, які характеризує розквіт вайшнавської монотеїстичної думки. Прикметно, що ця теза індійського історика філософії стане однією із загальноновживаних. На нашу думку, історико-філософська концепція Радгакрішнана була обумовлена його власною філософською позицією, яка,

наскільки відомо, спиралася на імперсоналістичну адвайта-веданту. Очевидно, що й інші індійські історики філософії також могли мати ту чи ту зумовлену або упереджену позицію, яка сприяла тому, щоби філософія (теологія) Дживи Госвами не потрапила на сторінки їхніх видань. У результаті впродовж тривалого часу, щонайменше від 1830-х років і до середини ХХ століття, вайшнавська монотеїстична думка часто залишалася поза увагою в оглядових виданнях академічних істориків індійської філософії. Причиною тому була або їхня необізнаність, або ж упередженість, або, можливо, поєднання необізнаності з упередженістю. Цю дослідницьку позицію необхідно з'ясовувати в кожному конкретному випадку.

Як ми бачимо, розгляд порівняно вузького питання, яким на перший погляд може видатися відсутність філософського (теологічного) вчення Дживи Госвами в історико-філософських виданнях, виводить на значно ширшу перспективу специфіки висвітлення всієї індійської історії філософії. Виникає розуміння, що майже сто п'ятдесят років загальний виклад історії індійської філософії перебував під домінуванням, був монополізований представниками двох зумовлених позицій: 1) європейських індологів, яких характеризує обмеженість знань про історію індійської філософії; 2) індійських дослідників, які так чи інакше відображали вплив адвайта-веданти. Тому ігнорування вчення Дживи Госвами належить, мабуть, до числа найпоказовіших прикладів орієнталістичних стереотипів у сприйнятті індійської філософії, який, виникнувши не пізніше першої половини ХІХ століття, з певними модифікаціями дожив до середини ХХ століття. Представники академічної спільноти, покликані здійснювати неупереджені та об'єктивні дослідження, натомість упродовж тривалого часу продукували і відстоювали істотно викривлену концепцію історії індійської філософії.

¹ De S. K. Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal (from Sanskrit and Bengal Sources). Calcutta, 1942. P. 21.

² Nicholson A. J. Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History. New York: Columbia University Press, 2010. XIV+266 p.

³ Colebrooke H. T. On the Philosophy of the Hindus // Colebrooke H. T. Miscellaneous Essays: in 2 vols. London: Wm. H. Allen and Co., 1837. Vol. I. P. 334.

⁴ Ibid. P. 413—417.

⁵ Müller F. M. The Six Systems of Indian Philosophy. New York: Longmans Green and Co; London and Bombay, 1899. P. 243—255.

⁶ Ibid. P. XVIII.

- ⁷ Ibid. P. 98, 99.
- ⁸ Ibid. P. 108, 109.
- ⁹ Див.: Шохин В. К. Мадхусудана Сарасвати и его адвайтистское науковедение // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 139—154.
- ¹⁰ Докладніше див.: Завгородній Ю. Орієнталістична «Індійська філософія» С. Раджакрішнана // Східний світ. 2015. № 2. С. 64—73.
- ¹¹ Wong L. P. Gaudīya Vaiṣṇava Studies: Mapping the Field // Religions of South Asia. 2015. Vol. 9, no. 3. P. 320.
- ¹² Bhandarkar R. G. Vaiṣṇavism, Saivism and Minor Religious Systems. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2001. 167 p.
- ¹³ Ibid. P. 86.
- ¹⁴ Radhakrishnan S. Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1948. Vol. II. P. 761.
- ¹⁵ Ibidem.
- ¹⁶ Ibid. P. 762.
- ¹⁷ Ibid. P. 764.
- ¹⁸ Ibid. P. 762.
- ¹⁹ Ibid. P. 763.
- ²⁰ Ibidem.
- ²¹ Ibid. P. 764.
- ²² Ibid. P. 765.
- ²³ Див.: Mādhavāchārya. The Sarva-darsana-saṅgraha / translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000. XII+281 p.
- ²⁴ Radhakrishnan S. Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1948. Vol. II. P. 28.
- ²⁵ Ibidem.
- ²⁶ Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994. P. 183.
- ²⁷ Chatterjee S., Datta Dh. An Introduction to Indian Philosophy. Calcutta: University of Calcutta, 1948. P. 6.
- ²⁸ Ibid. P. 6, 7.
- ²⁹ Dasgupta S. A History of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. Vol. IV: Indian Pluralism. P. 396—438.
- ³⁰ Ibid. P. 396—405.
- ³¹ Ibid. P. IX.
- ³² Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. Москва: Изд-во Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. С. 59.
- ³³ Там само. С. 62.
- ³⁴ Там само. С. 223.
- ³⁵ Johnson T. M., Grim B. J. The World's Religions in Figures An Introduction to International Religious Demography. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013. P. 26.
- ³⁶ Jones C. A., Ryan D. R. Encyclopedia of Hinduism. New York: Facts on File, 2007. P. 474.
- ³⁷ Radhakrishnan S. Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1948. Vol. I. P. 53; Vol. II. P. 771—773.