

Юрій
Завгородній

УДК 141.5

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ДЖИВИ ГОСВАМІ В ІНДОЛОГІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ XIX — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX сторіччя (ПРИКЛАД ОРІЄНТАЛІСТИЧНОГО СТЕРЕОТИПУ)¹

Вступ. Із позиції сьогодення важко уявити загальний і збалансований огляд історії індійської філософії, в якому була б відсутня хоча б 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 XIX — перша половина XX сторіччя? Розглянемо це питання, звертаючись до найвідоміших і найавторитетніших англомовних академічних оглядових історико-філософських видань зазначеного періоду, виданих як у європейських країнах, так і в Індії. Нас цікавитимуть

¹ Стаття становить доопрацьований варіант доповіді, зачитаної 31 січня 2018 року на IV Всеукраїнській індологічній конференції, а також лекції, прочитаної на V Міжнародній релігієзнавчій школі «Вайшнавська традиція крізь століття» у серпні 2016 року.

Висловлюю подяку за допомогу з пошуком літератури С. Лобанову (Москва), Аді Пуруші прабгу (Андрій Панасюк, Львів), Бріджабасі прабгу (Костянтин Перуну, Київ) та учасникам ФБ спільноти «Rare and Esoteric Vedic Literature» (Aleksandar Uskokov, Alex A. George-Arjuna Dasa, Fielding Mellish, David Buchta), а також Сіддгартхі прабгу (Євгену Смицькому, Дніпро).

ті видання, які можна вважати достатньо репрезентативними і такими, які формували уявлення про історію індійської філософії у широкої аудиторії впродовж тривалого часу.

Наскільки нам відомо, порушене питання ще не ставало предметом окремого дослідження [Gupta, 2007; Wong, 2015]. Водночас з'являються праці, автори яких намагаються здійснити деконструкцію тривалих і впливових стереотипів, існуючих у дослідженні історії індійської філософії. Такою, наприклад, є вкрай корисна книга «Об'єднавчий / Уніфікувальний індуїзм. Філософія та ідентичність в індійській інтелектуальній історії» Ендрю Ніколсона [Nicholson, 2010]. В обох випадках ознайомлення зі згаданою літературою вкрай продуктивне для нашої розвідки.

Пропонуємо зосередити увагу на таких п'яти аспектах: 1) спробувати зрозуміти логіку подання у конкретному виданні індійського історико-філософського матеріалу: чому наявні ті, а не інші даршани та їхні представники; 2) з'ясувати, чи наявний у виданні матеріал, безпосередньо присвячений творам Дживи Госвами і даршані, до якої він належав; 3) якщо такий матеріал присутній, спробувати зрозуміти, якою є особливість його подання, звертаючи увагу на той важливий факт, що Джива Госвами — це теїстичний (монотеїстичний) мислитель; 4) якщо такий матеріал відсутній, намагатись зрозуміти чому; 5) окремо звертатимемо увагу на можливі впливи (взаємовпливи) між авторами залучених нами видань.

Г.Т. Кольбрук. Британський учений Генрі Томас Кольбрук (1765–1837) належить до фундаторів академічної індології, зокрема досліджень індійської релігійно-філософської думки. У праці «Про філософію індусів» (1837) головну увагу він приділяє шести ортодоксальним школам: санхк'ї, йозі, ньяї, вайшешиці, мімаंसі 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 Г.Т. Кольбрук міг і не знати про цього індійського середньовічного мислителя та його інтелектуальну спадщину.

У праці Г.Т. Кольбука можна знайти кілька моментів, близьких інтелектуальному середовищу Дживи Госвами. Насамперед це згадування видатного вайшнавського теолога і засновника школи вішишта-адвайти Рамануджі (1017–1137) («the founder of a sect which has sprung as a schism out of the Védānta») [Colebrooke, 1837: p. 334], а також окремий нарис, присвячений панчаратрам або ж Вішну-бгагаватам (також бгагаватам), ранній формі вайшнавизму [Colebrooke, 1837: p. 413–417].

Упродовж майже всієї праці 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.

Нам не вдалося знайти пояснень, чим зумовлений перелік розглянутих філософських учень Г.Т. Кольбуком.

Ф.М. Мюлер. 1899 року виходить книга «Шість систем індійської філософії» німецько-англійського індолога Фридриха Макса Мюлера (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 подибуємо тільки Рамануджу, поглядам якого відведено зовсім небагато сторінок в окремому параграфі [Müller, 1899: p. 243–255]. Натомість, як і у Г.Т. Кольбука, найпопулярнішим філософом веданти є Шанкара. Саме з його позицій здійснено більшість викладу вчення цієї даршани. Але, на відміну від Ш.Т. Кольбука, Ф.М. Мюлер не розглядає вчення джайнізму, магешварів (пашупатів), панчаратрів (бгагаватів), натомість окремо звертається до Рігведи, Шатапатхабрагмани та упанішад.

На відміну від Г.Т. Кольбука, у Ф.М. Мюлера можна знайти деякі пояснення обраного ним переліку даршан для викладу. Так, у вступі, посиляючись на судження мислителя XVI сторіччя Віджняна бгікшу, він пише про те, що «різниця між шістьма системами приховує спільний фонд (запас) того, що можна назвати національною або народною (популярною) філософією» [Müller, 1899: p. xviii]. На початку третього розділу «Системи філософії» в окремому параграфі «Прастхана-бгеда» Ф.М. Мюлер згадує однойменний історико-філософський трактат (власне традиційний доксографічний) відомого представника адвайта-веданти Мадгусудани Сарасваті (бл. 1540–1640). Про цей трактат Ф.М. Мюлер високої думки, як і, за його словами, вже згаданий Г.Т. Кольбрук, а також видатний німецький історик філософії П. Дойсен (1845–1919) [Müller, 1899: p. 98–99]. Далі він стисло переповідає трактат Мадгусудани Сарасваті і непомітно зосереджується на згаданих вище шаддаршанах. Хоча Ф.М. Мюлер вважає, що «наш обов'язок як істориків філософії вивчати різні шляхи, якими різні філософи або за допомоги одкровення, або за допомоги 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» [Müller, 1899: p. 108–109]. У результаті свій виклад індійської філософії європейський дослідник буде на істотно обмеженому матеріалі, навіть якщо порівнювати його з тим, який подибуємо в адвайтоцентричній «Прастхана-бгеді» Мадгусудани Сарасваті [Шохин, 2010].

Власне, ці дві праці — нарис «Про філософію індусів» Г.Т. Кольбука та «Шість систем індійської філософії» Ф.М. Мюлера — істотно вплинули на подальший загальний виклад історії індійської філософії. Так, твір Ф.М. Мюлера був одним із найпопулярніших не тільки у Західній Європі, а і в Індії, де його неодноразово перевидавали. У сусідній Росії, наприклад, «Шість систем індійської філософії» Ф.М. Мюлера у перекладі російською виходили до 1917 року і після розпаду Радянського Союзу. Значною мірою завдяки цим працям упродовж тривалого часу (за рідкісним винятком) було

прийнято розглядати ортодоксальну індуїстську думку як поступовий розвиток згаданих вище шести шкіл. При цьому погляди представників веданти, як правило, обмежували вченням або тільки Шанкари, або Шанкари і Рамануджі.

На початку ХХ сторіччя під впливом сформованої в Європі академічної індології до огляду історії індійської філософії долучаються власне індійські автори. Примітно, що їхні тексти, які ішли врозріз з багатвіковою індійською історико-філософською традицією (буддійською, джайнською та індуїстською), видавали або у столиці метрополії, або в іншій європейській країні². Р.Г. Бгандаркар, С. Дасгупта, С. Радгакрішнан та інші видатні індійські історики філософії були першими серед тих, хто почав ефективно використовувати те, що Л. Вонг називає «колоніальними технологіями» [Wong, 2015: p. 320].

Р.Г. Бгандаркар. 1913 року у Страсбурзі вийшла друком книга «Вайшнавизм, шайвизм та незначні релігійні системи» індійського дослідника-сходознавця і соціального реформатора Рамакрішни Гопала Бгандаркара (1837–1925) [Bhandarkar, 2001]. Це була чи не перша розлога спроба викладу індійської думки в органічному зв'язку її представників із тим чи тим релігійним напрямком. Відтак читач отримував уявлення про те, що індійська філософія — це не утворення на кшталт новоєвропейської академічної секулярної думки, а типологічно наближене до середньовічної та античної філософії явище.

Окремий невеликий ХХІІІ розділ, який становить неповні чотири сторінки і складається з §§ 66–69, у книзі має лаконічну назву «Чайтанья». Це був один із перших, хоча і стислих академічних викладів релігійно-філософських поглядів гаудія-вайшнавизму. З відомих вриндаванських госвами у § 69 побіжно згадані тільки Рупа і Санатана: «Три прабгу, або три вчителі (пани)³ не залишили жодних творів. Проте учні Чайтаньї, особливо Рупа і Санатана, написали велику кількість. Праця Рупи під назвою “Расамрита-синдгу” (Rasāmṛtasindhu) 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» [Bhandarkar, 2001: p. 86].

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 сторіччя. Але Р.Г. Бгандаркар окремо не пояснює, чим зумовлений його вибір.

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

С. Радгакрішнан. Дещо пізніше, 1927 року, виходить другий том «Індійської філософії» Сарвепаллі Радгакрішнана (1888–1975), присвячений викладу історії індуїстської філософії, насамперед шаддаршанам від їхнього

² Докл. див.: [Завгородній, 2015].

³ Маються на увазі Крішна Чайтанья, Нітьянананда і Адвайтананда.

витоку до XVIII сторіччя. Завершує другий том десятий розділ під назвою «Шайвський, шактиський і пізній вайшнавський теїзм». Цей розділ налічує близько сорока сторінок (натомість поглядам Шанкари у книзі відведено понад двісті (!) сторінок). Не можна не помітити різної 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 має назву «Рух Чайтаньї» і 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, відведених вайшнавській думці, є дуже показовою і додатково вказує на наявний дисбаланс у поданні різних течій індійської філософії у дослідженні С. 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 «Бгагават-сандарбги» (Bhāgavatsandarbhā), фундаментальної праці Дживи Госвами. Але зі змісту посилань невідомо, яким саме виданням (чи рукописом) користувався С. Радгакрішнан.

У загальному вступі до параграфа «Рух Чайтаньї» С. Радгакрішнан хоч і стисло, але високо оцінює внесок Дживи Госвами та Баладеви Відьябгушани: «Джива Госвами (XVI сторіччя) і значно пізніше Баладева заклали філософське підґрунтя цього напрямку. Класичними філософськими текстами цієї школи є “Сатсандарбга” (Satsandarbhā) Дживи та його власний коментар на неї ж “Сарвасамвадіні” (Sarvasamvādinī), а також коментар “Говінда-бгаш'я” (Godindabāṣya) Баладеви на “Браhma-сутру” (Brahma Sūtra). Пізніша “Прамеятнавалі” (Prameyatnāvalī) (належить Баладеві. — Ю.З.) — також популярна праця» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 761]. 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, майю (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» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 761].

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

Заторкуючи теорію пізнання, С. Радгакрішнан зауважує, що «інтуїція Брагмана (Brahman), чиста і проста, для Дживи Госвами є незаперечним фактом свідомості, хоча і залишається трансцендентною» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 762]. Водночас вона виявляється підпорядкованою інтуїції Бгагавана: «Інтуїція Брагмана, як абстрактне всезагальне всього існуючого, є, згідно з Дживою, прелюдією до інтуїції Бгагавана (Bhagavān), конкретної реальності всього існування і життя» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 764].

Щодо Вищої або первинної реальності, то, «згідно з Дживою, Бог — єдиний, без будь-чого іншого. Він — Брагман, коли розглядається у Собі, і Багаван, коли розглядається як творець світу. Якщо перше абстрактне, то друге конкретне. Останнє Джива вважає більш реальним» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 762].

Окрему увагу С. Радгакрішнан приділяє значенню енергій у Дживи Госвами: «Згідно з Дживою, сварупашакті Господа підтримує Його джива шакті (яку також називають *tatasthasakti*), завдяки чому створюються душі» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 763]. Характеристика енергійної складової вчення Дживи Госвами, на думку С. Радгакрішнана, споріднює його з підходами Баладеви і дає підстави порівняти з поглядами Рамануджі: «Якщо Рамануджа вважає душі і речовину атрибутами (*viśeṣaṅga*) Господа, то Джива і Баладева розглядають їх як маніфестації Його енергії» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 763]. 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 С. Радгакрішнану зробити висновок про те, що «Джива намагається замінити теорію атрибутів, яку відстоює Рамануджа, власною теорією енергій» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 764].

Останні рядки у цьому розділі присвячені не тільки Дживі Госвами, а, знову таки, розумінню співіснування Господа та Його енергій: «У своїй “Сарвасамвадіні” Джива визнає, що ми не можемо розглядати Господа і Його енергії ні як тотожні, ні як відмінні» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 765].

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

Як і у Ф.М. Мюлеря, у С. Радгакрішнана також подибуємо пояснення обраного ним переліку шкіл індійської філософії. Так, у вступі до другого тому під назвою «Шість брагманічних систем» він згадує доксографічний трактат XIV сторіччя «Сарва-даршану-санграгу» Мадгави, окремо наголошуючи, що Мадгава розбирає «шістнадцять різних даршан»⁴. Далі С. 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: «У ньому ми пропонуємо розглянути ньяю, вайшешіку, санкх'ю, йогу, пурву-мімансу і веданту даршани. Чотири школи шайвізму, як і Рамануджі та Пурнапраджні, ґрунтовані на “Веданта-сутрі”, намагаючись її пояснити в різний спосіб. Система Паніні має незначну філософську вагу» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 28]. Власне ці рядки багато у чому пояснюють пріоритети С. Радгакрішнана. У наступних рядках він зауважує про те, що п'ять з шести даршан так чи так або втратили свої позиції в сучасній Індії (вайшешіка, санкх'я, йога), або звузили свій вплив (ньяя, пурва-міманса), «натомість веданта в її різних формах

⁴ Див.: [Mādhavāchārya, 2000].

пронизує всю атмосферу» [Radhakrishnan, 1948: vol. II, p. 28]. Саме тому виклад «Індійської філософії» С. Радгакрішнана, як ми зауважували раніше, пронизує прихильність до адвайти-веданти, що заважає збалансовано подати позиції різних шкіл і підшкіл.

У книзі подибуємо посилання на «Шість систем індійської філософії» Ф.М. Мюлера, «Систему веданти» та інші праці П. Дойсена, «Історію індійської філософії» С. Дасгупти. Але всі ці посилання знаходяться за межами десятого розділу.

Наскільки нам відомо сьогодні, вкрай стислий виклад поглядів Дживи Госвами, зроблений С. Радгакрішнаном, був першою академічною спробою на рівні докладного оглядового історико-філософського видання (підручника) звернутись до філософської (теологічної) спадщини видатного бенгальця⁵.

М. Гіріянна. У «Нарисах індійської філософії», що уперше були видані 1932 року, їхній автор, відомий індійський історик філософії Майсор Гіріянна (1871–1950), у другій частині «Доба систем», крім чарваки і пізніших буддійських шкіл, також розглядає попарно шість шкіл індуїстської думки: ньяя і вайшешику, санк'ю і йогу, пурва-мімансу і веданту (адвайта і вішишта-адвайту). Адвайта-веданта переважно репрезентована вченням Шанкари, а вішишта-адвайта — вченням Рамануджі. При цьому виклад адвайти майже вдвічі більший за виклад вішишта-адвайти.

М. Гіріянна не пояснює, чим зумовлений його вибір згаданого вище переліку даршан. Він тільки стисло зауважує, що «є багато таких шкіл філософської думки. Зазвичай їх нараховують шість» [Nigiyanna, 1994: p. 183].

Серед посилань у книзі — «Шість систем індійської філософії» Ф.М. Мюлера, «Філософія упанішад» П. Дойсена та «Індійська філософія» С. Радгакрішнана.

С. Чаттерджі і Д. Датта. Підручник з історії індійської філософії Сатишчандри Чаттерджі і Дгірендрамогана Датти «Вступ до індійської філософії» було видано 1939 року Калькуттським університетом. За короткий час він набув широкої популярності не тільки в Індії, а й за її кордонами як 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, санк'я, йога, міманса і веданта) шкіл. Веданта була репрезентована поглядами Шанкари і Рамануджі. При цьому зміст, відведений адвайта-веданті, майже в три рази переважав зміст, присвячений вішишта-адвайті.

⁵ 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 ченця Маганамабрата Брагмачарі (1904–1999). 1974 року її було видано окремою книжкою [Mahanamabrata, 1974]. Цілком можливо, вибір теми був зумовлений, зокрема, і появою згаданого вище розділу «Рух Чайтанья» в «Індійській філософії» С. Радгакрішнана.

У вступі, в окремому підрозділі «Школи індійської філософії», автори підручника спочатку знеособлено обґрунтовують розподіл усіх шкіл в індійській філософії на ортодоксальні та неортодоксальні: «Згідно з традиційним принципом класифікації, який приймає більшість ортодоксальних індійських мислителів, школи чи системи індійської філософії поділяють на дві великі групи — ортодоксальні (*āstika*) та неортодоксальні (*nāstika*)» [Chatterjee, Datta, 1948: p. 6]. Потім вони пояснюють те, чим зумовлений їхній вибір конкретних шкіл. На цей раз С. Чаттерджі та Д. Датта згадують конкретне ім'я відомого індійського доксографа XIV сторіччя: «Згадані вище шість систем — не тільки ортодоксальні, а ще й головні системи. Крім них є ще кілька інших, не таких важливих ортодоксальних шкіл⁶, наприклад, граматики, медична та інші, також відзначені Мадгавачар'єю (*mādhavācārya*)» [Chatterjee, Datta, 1948: p. 6–7].

Серед посилянь у підручнику наявні «Індійська філософія» С. Радгакрішна (обидва томи), «Історія індійської філософії» С. Дасгупти (т. 1), «Нариси індійської філософії» М. Гіріянни.

С. Дасгупта. П'ятитомна «Історія індійської філософії» Сарендрананди Дасгупти (1887—1952) — перше найповніше видання історії індійської філософії, підготовлене індійським автором і видане у Великій Британії (Кембридж). Його неодноразово перевидували. Складається враження, що завдяки своїй всеохопності виклад С. Дасгупти зорієнтовано на «Сарвадаршану-санґрагу» Мадгавачар'ї. Хоча нам не вдалося знайти пояснення вибору шкіл самим автором.

Четвертий том «Історії індійської філософії» має назву «Індійський плюралізм». Уперше його було видано 1949 року. У цьому томі С. Дасгупта розглядає філософські погляди Бгагавата-пурани, а також Мадгви та його школи, Валлабги, Чайтан'ї та його послідовників. Останній, двадцять третій розділ має назву «Філософія Дживи Госвами і Баладеви Відьябгушани, послідовників Чайтан'ї». Викладу вчення Дживи Госвами присвячено майже сорок сторінок розділу. Після цього С. Дасгупта стисло ознайомлює з трактатами «Бгакті-расамрита-синдгу» (*bhakti-rasāmṛta-sindhu*) і «Самкшепа-Бгагаватамрита» (*saṁkṣepa-bhāgavatāmṛta*) Рупи Госвами (1493—1564) та «Бригад-бгагавата-мрита» (*bṛhad-bhāgavatā-mṛta*) Санатани Госвами (1488—1558). І тільки потім розглядає філософію Баладеви Відьябгушани [Dasgupta, 1991: vol. IV, p. 396–438].

Отже, перед нами одна з перших не вкрай стислих, а більш-менш повних індологічних історико-філософських спроб подати вчення Дживи Госвами, яку подибуємо в підручнику з історії індійської філософії. Погляди вайшнавського мислителя С. 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.

⁶ Автори підручника даршану називають і школою, і системою.

Докладний аналіз вчення Дживи Госвами, запропонований С. Дасгуптою, потребує окремого дослідження, здійснення якого не увиходить у теперішні наші плани. Натомість спробуємо зрозуміти, чи звертав С. Дасгупта увагу на те, що у випадку Дживи Госвами він мав справу з теїстичним (монотеїстичним) вченням.

Зі змісту рубрики «Онтологія»⁷ випливає, що на позначення Вищої реальності Джива Госвами вживає три імені: Брагман (brahman), Бгагаван (bhagavān) і Параматман (paramātman), з яких тільки Бгагаван власне відповідає Богу («Bhagavān or God»). Натомість Брагман і Параматман є Його невіддільними аспектами (іпостасями?). Остаточно пізнати Вищу реальність людині неможливо, оскільки вона перебуває за її пізнавальними здібностями, тобто є ачинтьєю (acintya) [Dasgupta, 1991: vol. IV, p. 396–405].

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

Викладаючи вчення Дживи Госвами, С. Дасгупта наводить кілька десятків посилань на його фундаментальний трактат «Іїат-сандарбгу», власне за допомоги якого і здійснюється виклад поглядів мислителя. Також фігурує і деяка інша вайшнавська література, наприклад, Вішну пурана і Сканда пурана, згадано коментарі Шридгари, «Бгакті-расамрита синдгу» Рупи Госвами (1493–1564).

Водночас ми не зустрінемо жодного посилання на будь-яку дослідницьку літературу. Не згадано не тільки «Вайшнавизм, шайвізм та незначні релігійні системи» Р.Г. Бгандаркара, а й другий том «Індійської філософії» С. Радгакрішнана. Щоправда, у передмові до четвертого таки тому «Історії індійської філософії» С. Дасгупта окремо згадує про «важливі статті» свого індійського колеги С.К. Де, присвячені Дживі Госвами. І тут же ставить під сумнів їхнє філософське спрямування [Dasgupta, 1991: p. ix]⁸.

Висновки. Поміркуємо тепер над тим, про що свідчить відсутність поглядів Дживи Госвами, як і інших вайшнавських мислителів, у більшості розглянутих нами видань. Вайшнавська релігійно-філософська (теологічна) думка, яскравим представником якої був Джива Госвами, є не тільки теїстичною, а й монотеїстичною⁹. Натомість автори залучених праць наголошують

⁷ Виклад у книзі фактично відображає метафізику.

⁸ Нам 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 приділено теологічним і філософським поглядам Дживи Госвами [De, 1942]. Очевидно, це той самий дослідник, якого згадує С. Дасгупта. Чим пояснити висловлену оцінку праць С.К. Де, ми не знаємо.

⁹ У сучасному індологічному релігієзнавстві з приводу того, чи можна вважати вайшнавизм монотеїзмом, точаться жваві дискусії і пропонують різні підходи. Наприклад, Г. Швейг називає вайшнавизм «поліморфічним монотеїзмом» [Vaishnavism], на-

на тих філософських системах, які або не заторкують питання Вищої реальності, або роблять це побіжно, або 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, які проміжні висновки робить Олена Анікеєва у нещодавно виданій монографії «Проблеми індійського теїзму: філософсько-компаративний аналіз», спираючись на дослідження П. Дойсена та С. Радгакрішнана, які беззастережно сприймали індійську думку як насамперед моністичну та імперсоналістичну: «“Монізм проти монотеїзму” — ось остаточна формула брагманістсько-індуїстської релігійності, згідно з цими двома авторитетними вченими» [Анікеєва, 2013: с. 59]; «Отже, теїзм в індійській метафізиці належить не до її головного ядра, яке мокшо- і нірваноецентричне, а до периферійних її течій» [Анікеєва, 2013: с. 62]. А ось 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 нірваноецентрична» [Анікеєва, 2013: с. 223].

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

Спочатку зауважимо, що при всіх складнощах підрахувати точну кількість послідовників того чи того напрямку в Індії, подибуємо показники 641 млн [Vaishnavism, s.a.] та 200 млн [Jones, Ryan, 2007: p. 474] відданих вайшнавів у сучасній Індії станом на початок 2000-х років.

Якщо припустити, що Г.Т. Кольбрук та Ф.М. Мюлер могли і 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 відсутні погляди як Дживи Госвами, так і вайшнавів загалом, за винятком Рамануджі? Особливо це стосується поглядів С. Радгакрішнана, який пише про занепад індійської філософії в останні «три або чотири сторіччя» [Radhakrishnan, 1948: vol. I, p. 53; vol. II, p. 771—773], тобто у ті часи, що їх характеризує розквіт вайшнавської монотеїстичної думки. Примітно, що ця теза індійського історика філософії стане однією із загальноновживаних. На нашу думку, історико-філософська концепція С. Радгакрішнана була зумовлена його власною філософською позицією, яка, наскільки відомо, базована на імперсоналістичній адвайта-веданті. Очевидно, що й інші індійські історики філософії також мали ту чи ту зумовлену або упереджену позицію, яка сприяла тому, аби філософія (теологія) Дживи Госвами не потрапила на сторінки їхніх видань. У результаті впродовж тривалого часу, щонайменше від 1830-х років і до середини ХХ сторіччя, вайшнавська монотеїстична думка, за рідкісними винятками,

томість К. Окіта вважає, що вайшнавизм — це таке явище, якому властиві теїзм, пантеїзм і панентеїзм [Okita, 2010].

залишалась поза увагою академічних істориків індійської філософії. Причинами того були або їхня необізнаність, або упередженість, або поєднання необізнаності з упередженістю. Цю дослідницьку позицію необхідно з'ясувати у кожному конкретному випадку.

Як бачимо, розгляд відносно 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 поділяли позиції адвайта-веданти. Тому ігнорування вчення Дживи Госвами, на нашу думку, належить до найпоказовіших прикладів орієнталістичних стереотипів у сприйнятті індійської філософії, який, виникнувши не пізніше початку ХІХ сторіччя, з певними модифікаціями дожив до середини ХХ сторіччя. Представники академічної спільноти, покликані здійснювати неупереджені та об'єктивні дослідження, натомість упродовж тривалого часу продукували і відстоювали істотно викривлену концепцію історії індійської філософії.

ДЖЕРЕЛА

- Аникеева, Е.Н. (2013). *Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ*. Москва: Изд-во ПСТГУ.
- Завгородній, Ю. (2015). Орієнталістична «Індійська філософія» С. Радгакрішна. *Східний світ*. 2, 64–73.
- Шохин, В.К. (2010). Мадхусудана Сарасвати и его адвайтистское науковедение. *Вопросы философии*, 5, 139–154.
- Bhandarkar, R.G. (2001). *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- 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: Colebrooke, H.T. *Miscellaneous Essays*, in 2 vols. (vol. I, pp. 227–419). London: Wm. H. Allen and Co.
- Dasgupta, S. (1991). *A History of Indian Philosophy* (vol. IV. Indian Pluralism). Delhi: Motilal Banarsidass.
- De, S.K. (1942). *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal (from Sanskrit and Bengal Sources)*. Culkutta.
- Gupta, R.M. (2007). *The Chaitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When Knowledge Meets Devotion*. London, New York: Routledge.
- Hiriyanna, M. (1994). *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jones, C.A., Ryan, D.R. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File.
- Mādhavāchārya. The Sarva-darśana-saṅgraha* (2000), tr. by Cowell, E.B., Gough, A.E. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mahanamabrata Brahmachari (1994). *Vaiṣṇava Vedānta (The Philosophy of Śrī Jīva Gosvāmī)*. Calcutta: Sri Mahanamabrata Cultural and Welfare Trust Sri Sri Mahanam Angan.

- Müller, F.M. (1899). *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans Green and Co.
- Nicholson, A.J. (2010). *Unifying Hinduism Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press.
- Okita, K. (2010). Theism, Pantheism, and Panentheism: Three Medieval Vaishnava Views of Nature and their Possible Ecological Implications. *Journal of Vaishnava Studies*, 18 (2), 5–26.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (vol. I). London: George Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (vol. II). London: George Allen & Unwin.
- Vaishnavism* (s.a.). Retrieved from: <https://en.wikipedia.org/wiki/Vaishnavism>.
- Wong, L.P. (2015). Gaudīya Vaiṣṇava Studies: Mapping the Field. *Religions of South Asia*, 9 (3), 305–331.

Одержано 15.07.2018

REFERENCES

- Anikeyeva, E. N. (2013). *Problems of Indian Theism: Philosophical-Comparative Analysis* [in Russian], Moscow: Izdatelstvo PSTGU. [= Аникеева 2013]
- Zavhorodnii, Yu. (2015). Orientalistic “Indian Philosophy” [in Ukrainian], S. Radhakrishnan, *Skhidny svit*, 2, 64-73. [= Завгородній 2015]
- Shokhin, V.K. (2010). Madhusudana Sarasvati and His Advaita Science Study [in Russian]. *Voprosy filosofii*, 5, 139-154. [= Шохин 2010]
- Bhandarkar, R. G. (2001). *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. — New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers. [= Bhandarkar 2001]
- Chatterjee, S., Datta, Dh. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. — Calcutta: University of Calcutta. [= Chatterjee, Datta 1948]
- Colebrooke, H. T. (1837). *On the Philosophy of the Hindus: Miscellaneous Essays*. In Two Volumes. L.: Wm. H. Allen and Co., Vol. I. [= Colebrooke 1837]
- Dasgupta, S. (1991). *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, Vol. IV. Indian Pluralism. [= Dasgupta 1991]
- De, S. K. (1942). *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal* (from Sanskrit and Bengal Sources). Calcutta. [= De 1942]
- Gupta, R. M. (2007). *The Chaitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When Knowledge Meets Devotion*. London and New York: Routledge. [= Gupta 2007]
- Hiriyanna, M. (1994). *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass. [= Hiriyanna 1994]
- Jones, C. A., Ryan, D. R. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File. [= Jones, Ryan 2007]
- Mādhavāchārya. *The Sarva-darśana-saṅgraha*. Translated by E. B. Cowell and A. E. Gough. Delhi: Motilal Banarsidass. [=Mādhavāchārya 2000]
- Mahanamabrata, Brahmachari. *Vaiṣṇava, Vedānta* (1994). (The Philosophy of Śrī Jīva Gosvāmī). — Calcutta: Sri Mahanamabrata Cultural and Welfare Trust Sri Sri Mahanam Angan. [=Mahanamabrata Brahmachari. *Vaiṣṇava Vedānta* 1994]
- Müller, F. M. (1899). *The Six Systems of Indian Philosophy*. — N. Y.: Longmans Green, and Co; L. and Bombay. [= Müller 1899]
- Nicholson, A. J. (2010). *Unifying Hinduism Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press. [=Nicholson 2010]
- Okita, K. (2010). Theism, Pantheism, and Panentheism: Three Medieval Vaishnava Views of Nature and their Possible Ecological Implications, *Journal of Vaishnava Studies*. Vol. 18, no. 2, 5-26.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin, Vol. I. [= Radhakrishnan 1948]

Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin, Vol. II. [=Radhakrishnan 1948]

Vaishnavism // [URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Vaishnavism>]

Wong, L. P. (2015). *Gauḍīya Vaiṣṇava Studies: Mapping the Field. Religions of South Asia*, Vol. 9, no. 3, 305–331.

Received 15.07.2018

Юрій Завгородній

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ДЖИВИ ГОСВАМІ В ІНДОЛОГІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ ХІХ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОРІЧЧЯ (ПРИКЛАД ОРІЄНТАЛІСТИЧНОГО СТЕРЕОТИПУ)

У статті розглянуто впливові індологічні видання, присвячені історії індійської філософії: Н.Т. Colebrooke «On the Philosophy of the Hindus» (1837), F.M. Müller «The Six Systems of Indian Philosophy» (1899), R.G. Bhandarkar «Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems» (1913), S. Radhakrishnan «Indian Philosophy» (vol.2, 1927), M. Hiriyanna «Outlines of Indian Philosophy» (1932), S. Chatterjee Dh. Datta, «An Introduction to Indian Philosophy» (1939), S. Dasgupta «A History of Indian Philosophy» (vol. IV, 1949). Аналіз їх показує, що теїстична релігійно-філософська думка Дживи Госвами впродовж тривалого часу або не була відображена взагалі (напр.: Colebrooke, Müller, Hiriyanna, Chatterjee & Datta), або її відображали вкрай стисло (напр.: Bhandarkar, Radhakrishnan) чи без належної оцінки (напр.: Dasgupta). Цей конкретний випадок показує загальну помилкову тенденцію в індології ХІХ–першої половини ХХ сторіччя, згідно з якою індійську філософію вважали насамперед моністичною та імперсоналістською, тобто адвайтистською. Біля витоків цього стереотипу були європейські орієталісти.

Ключові слова: адвайта, адвайта-веданта, Джива Госвами, монізм, моністичний, монотеїстичний теїзм, теїстичний.

Yurii Zavorodnii

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT OF JĪVA GOSWĀMĪ IN THE INDOLOGICAL LITERATURE OF THE 19th – THE FIRST HALF OF THE 20th CENTURY (AS AN EXAMPLE OF THE ORIENTALISTIC STEREOTYPE)

The article deals with such influential Indological publications devoted to the history of Indian philosophy as: H. T. Colebrooke. “On the Philosophy of the Hindus” (1837), F. M. Müller. “The Six Systems of Indian Philosophy” (1899), R. G. Bhandarkar. “Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems” (1913), S. Radhakrishnan. “Indian Philosophy” (Vol. 2, 1927), M. Hiriyanna “Outlines of Indian Philosophy” (1932), S. Chatterjee, Dh. Datta. “An Introduction to Indian Philosophy” (1939), S. Dasgupta. “A History of Indian Philosophy” (Vol. IV, 1949).

The analysis of those books shows that Jīva Goswāmī’s religious and philosophical thought, which was theistic, for a long time was either not reflected at all (e.g., Colebrooke, Müller, Hiriyanna, Chatterjee & Datta), or displayed very briefly (e.g., Bhandarkar, Radhakrishnan), or without proper assessment (e.g., Dasgupta). This particular case illustrates a general erroneous tendency in Indological studies of the 19th-the first half of the 20th

century, according to which the Indian philosophy was considered, first of all, as monistic and impersonalized or advaitic. European Orientalists were at the root of this stereotype.

Keywords: advaita, advaita-vedānta, Jīva Gosvāmī, monism, monistic, theism, theistic.

Завгородній, Юрій — доктор філософських наук, старший науковий співробітник сектору історії східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Сфера наукових інтересів — історія релігійно-філософських учень Індії, сакральні тексти, реценція індійської думки, традиціоналізм, змінені стани свідомості (синхронічність), сакральна географія.

Zavhorodnii, Yurii — Doctor of Sciences (Philosophy), senior research worker of the Sector of the History of Eastern Philosophy at the Department of the History of Foreign Philosophy of H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. Sphere of scientific interests — the history of Indian religious-philosophic thought, sacred texts, reception of Indian philosophy, traditionalism, altered states of consciousness (synchronicity), sacred geography.
