

Ю. Ю. Завгородній

ПЕРІОДИЗАЦІЯ ТА ІСТОРИОГРАФІЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: ТАКІ РІЗНІ І ТАКИ НЕОБХІДНІ

Рецензія на: *Periodization and Historiography of Indian Philosophy / Ed. by Eli Franco. – Wien: Sammlung de Nobili – Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung, 2013. – viii, 388 p.*

“Періодизація й історіографія індійської філософії” – це охайно виданий збірник статей, який підсумовує один з останніх проектів професора Елі Франко, директора Інституту Індії та Центральної Азії Лейпцизького університету. До книжки увійшли доопрацьовані доповіді, свого часу виголошені на XIV Всесвітній санскритологічній конференції в Кіото у вересні 2009 року. Збірник містить передмову, дванадцять статей, кілька покажчиків: загальний, санскритської термінології, цитованих санскритських текстів зі збереженням нумерації та дані про залучених авторів, включно з їхніми електронними адресами.

Для розкриття непростой й енциклопедичної теми з історії індійської філософії професор Е. Франко об’єднав фахівців із відомих університетів та наукових установ Західної Європи, США та Японії: École pratique des hautes études, Université de Lausanne, School of Oriental and African Studies, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Cambridge University, Universität Wien, Cornell University, Shinshu University, Stockholm University, Harvard University, Centre National de la Recherche Scientifique. І хронологічне, і тематичне охоплення наявних статей якщо не максимальне, то досить широке. У першому випадку вони торкаються часового діапазону від становлення індійської філософії до початку XXI ст. з наголосом на періоді від перших століть до н. е. до орієнтовно XII ст., у другому – зосереджені на різних школах індуїстської філософії (санх’ї, йозі, ньаяї, вайшешиці, мімансі, веданті, кашмірському шиваїзмі), а також буддійській і джайнській думці. Більшість статей вирізняє скрупульозний і належно аргументований виклад, який спирається на репрезентативне коло індійських першоджерел і дослідницької літератури.

З наявних статей у книзі пропоную зупинитись тільки на тих, які, на мою думку, найважливіші з огляду на становлення (відновлення після 1930-х років) професійного інтересу до індійської релігійно-філософської думки в сучасній вітчизняній науці.

Збірник відкриває ключова і панорамна стаття Е. Франко “Про історіографію і періодизацію індійської філософії” (р. 1–26) з додатком-оглядом, присвяченим висвітленню періодизації індійської філософії в чотирьох японських виданнях, які вийшли в період між 1932 і 1992 роками (р. 26–31). Додаток-огляд підготовлено Ш. Моріямою (Shinshu University, Japan). Матеріал у статті структуровано. Вона складається із семи окремих пунктів. Публікація завершується спільним списком скорочень з бібліографією.

Стаття розпочинається зі своєрідних методологічних настанов і міркувань автора. Насамперед він звертає увагу на той факт, що, на відміну від усталеної періодизації і термінології західної філософії (тобто досократики, еллінізм, Середньовіччя, Ренесанс, модерна філософія), серед дослідників індійської думки не існує згоди

щодо її періодизації. Проте це слушне міркування зазвичай залишається поза увагою не тільки дослідників європейської, а й навіть індійської філософії.

Е. Франко розглядає п'ять відомих варіантів періодизації індійської філософії від кінця XIX – початку XX ст. до кінця XX ст., які належать не неіндологічним спробам періодизації індійської філософії, а її професійним дослідникам: Паулю Дойссену, Еріху Фрауваллнеру, Вальтеру Рубену, Мадлен Біардо та Джону Плотту разом із Джеймсом Дуліном і Полом Мейсом.

Як переконливо показує автор, кожна з названих спроб характеризується своєю специфічною зумовленістю, й її необхідно помічати. Фактично періодизація – це макрозріз, своєрідний маркер, який засвідчує бачення дослідником всього феномену індійської філософії і є надзвичайно важливою складовою історико-філософського процесу.

Свій виклад професор Франко розпочинає з періодизації Пауля Дойссена (1845–1919), викладеної ним у семитомній “Загальній історії філософії” (1894–1917), за якою всю індійську філософію можна розділити на три частини: 1) загальний вступ і філософію Вед до упанішад, починаючи від 1900 р. до н. е.; 2) філософію упанішад, закінчуючи 500 р. до н. е., і 3) постведійську філософію індійців від 500 р. до н. е. до 1500 р. Залучає Е. Франко і невелику роботу “Нарис індійської філософії” (1907)¹. У нарисах Дойссен також виділяє три етапи в історії індійської філософії і пов’язує кожен із них із конкретним географічним регіоном: період Рігведи – з Пенджабом, пізніший період Вед, насамперед упанішади, – з рівниною Ганги, третій і останній, який ще називається періодом сутр і відомий тим, що в ньому жили Будда Шак’ямуні і Джина Магавіра, – з Декканським плоскогір’ям. Як зауважує Е. Франко, періодизації Дойссена властива не тільки хронологічна обмеженість, бо вона не сягає пізніше XVI ст., а й відсутність історичного (точніше, історико-філософського) розвитку в межах окреслених періодів. Вбачає він і вплив на періодизацію Дойссена, особливо на третю її частину, доксографічного трактату “Сарва-даршана-самграхи” (sarva-darśana-saṃgraha), який багато в чому ліг в основу роботи німецького філософа. Окрім того, Е. Франко вважає, що індійську філософію Дойссен викладає у специфічний спосіб, вбачаючи відображення однієї великої ідеї в упанішадах, Біблії і філософії Шопенгауера, якою був захоплений. Відтак індійська філософія постає у вигляді етичного чи альтруїстичного монізму. На думку Е. Франко, виклад індійської філософії Дойссена порушує два цікавих та актуальних питання: 1) чи необхідно здійснювати опис індійської філософії, маючи етичне бачення; 2) чи може історія індійської філософії бути написаною у вигляді хронологічного чи систематичного викладу.

Звертаючись до періодизації індійської філософії Е. Фрауваллнера (1898–1974), Е. Франко починає з того, що побіжно зауважує про його непрості стосунки з націонал-соціалізмом. Роботи, в яких Фрауваллнер докладно викладає періодизацію індійської філософії, були ним видані в нацистській Німеччині: “Арійська складова індійської філософії” (1939) та “Значення індійської філософії” (1944). В індологічних історико-філософських публікаціях 1950-х років Фрауваллнер до них повертатиметься, але вже побіжніше. Всю індійську філософію він поділяє на два періоди: арійський та не-арійський. Перший період починається у ведійські часи, досягає свого піку в першій половині I тис. н. е. з появою філософських систем і завершується занепадом наприкінці цього ж тисячоліття. Другий період починається з філософії Шанкари і триває до XVIII ст., коли завдяки знайомству із західними ідеями завершується властивий індійській філософії розвиток. Різниця між двома періодами, за Фрауваллнером, принципова і полягає в тому, що на зміну старим атеїстичним школам (санкх’ї, вайшешиці, локаяті, буддизму і джайнізму) приходять теїстичні (вайшнавські та шайвістські). Якщо перші були результатом творчості аріїв, то останні – неарійських народів.

Для Е. Фрауваллнера індійська філософія не так поступається європейській, як їй сумірна, бо їм обом властивий науковий характер, який, у свою чергу, ґрунтується на спільній расовій основі. Натомість китайську традицію він позбавляє науковості. Як позбавляє науковості неарійські населення Індії, завдяки якому відбуваються поступове придушення і маргіналізація старих філософських систем. Індійська філософія для нього – це типова творчість арійського народу (“Volk”).

Специфічна періодизація індійської філософії Е. Фрауваллнера знаходить засудження у Е. Франко, який вважає її “морально нікчемною і фактично хибною”. Серед його аргументів, наприклад, наявність в індійському епосі “Магабгараті”, який, за Фрауваллнером, належить до класичного періоду, не тільки імовірно арійських шкіл санх’ї і вайшешікі, а й відчутної ролі Вішну та Крішни. Застосування таких характеристик, як “науковий”, “без пресупозиційний”, “атеїстичний”, у звичайному для нас значенні щодо індійської філософії раннього і класичного періодів також навряд чи є прийнятним.

Найбільш інтригуючими міркуваннями Е. Фрауваллнера про періодизацію індійської філософії, як пише Франко, є його судження про те, що друга половина I тис. н. е. для індійської філософії є періодом занепаду, “періодом логіко-епістемологічної спекуляції”. Але саме в цей-таки час індійська логіка набуває бурхливого розвитку: активно працюють такі видатні індійські логіка та філософи, як Дігнага, Прашастапада, Уддйотакара, Прабгакара, Кумарила, Дгармакірті та багато інших. Пояснення цієї контрверсійної позиції німецького історика філософії Е. Франко вбачає в тому, що Фрауваллнер справжньою філософією вважав систематичну метафізику.

Спираючись на порівняльний текстологічний аналіз роботи “Література давньої Індії” відомого німецького індолога Германна Ольденберга (1854–1920) з роботами Е. Фрауваллнера, Франко робить висновок про її безпосередній вплив на формування расового підходу. Так, якщо Дойссен у своїх індологічних розвідках перебував під впливом неіндолога Шопенгауера, то Фрауваллнера надихав класичний індолог Ольденберг.

Наступна періодизація належить Вальтеру Рубену (1899–1982), ще одному німецькому історіку індійської філософії, який, на відміну від Фрауваллнера, будучи євреєм за походженням і марксистом за переконаннями, був змушений емігрувати з нацистської Німеччини: спочатку до Туреччини, а згодом до Чилі. Свою наукову кар’єру він завершує найвідомішим індологом Німецької Демократичної Республіки (НДР).

Е. Франко докладно, крок за кроком знаходить і аналізує усі варіанти періодизації індійської філософії, які зустрічаються в роботах Рубена: від перших фрагментарних спроб у 1954 р. і до останньої всеохопної – в 1971 р. Марксистське забарвлення надзвичайно помітне вже в перших спробах дослідника. Наприклад, Рубен закидає західним дослідникам йоги, що замість того, аби збагнути її внутрішній досвід, вони віддають перевагу вивченню її руйнівного впливу на мільйони індійських робітників і дрібних буржуа.

Завершальна періодизація індійської філософії В. Рубена викладена в роботі “Розвиток філософії в Давній Індії” (1971) і складається з шести етапів: 1) міфологія Рігведи (1200–900 рр. до н. е.); 2) виникнення філософії в упанішадах (900–500 рр. до н. е.); 3) виникнення найдавнішої класичної філософії природи / натурфілософії (550–325 рр. до н. е.); 4) дозрівання натурфілософії в Маур’я період (325–236 рр. до н. е.); 5) поява головних філософських систем (236 р. до н. е. – 300 р. н. е.); 6) розвиток епістемології (300–500 рр.). Починаючи з VI ст., в результаті виникнення феодалізму індійська філософія, як вважає Рубен, припиняє свій розвиток. Власне, вся історія індійської філософії найтіснішим чином обумовлена суспільними соціально-економічними умовами: від відсутності земельного воло-

діння в перший період до феодальної стагнації в останньому. Марксистський соціально-економічний детермінізм В. Рубен застосовує не тільки до давньоіндійської, а й до давньогрецької філософії. Згідно з марксистським істориком філософії, філософія як така виникає не завдяки здивуванню, а завдяки тому, що з'являються експлуатація, держава і законодавство.

Всі відомі школи індійської філософії В. Рубен поділяє на наукові, які більшою або меншою мірою тяжіють до матеріалізму, та ідеалістичні. До перших потрапляє вайшешика, ньяя, санкх'я, ранній буддизм, джайнізм, один із варіантів міманси і навіть йога. До других – буддійські школи мадг'ямака й йогачара, а також веданта. Симпатії Рубена беззастережно на боці наукових філософських шкіл. Звільнення, як один із найвищих сотеріологічних ідеалів традиційного індійського суспільства, він категорично не сприймає, як і ірраціональну інтуїцію йоги.

Перед тим як перейти до періодизації індійської філософії Мадлен Біардо (1922–2010), Е. Франко відзначає, що її варіант не такий відомий. Проте роботу, в якій наводиться періодизація Біардо, а це – “Філософія Індії” (1969), він називає блискоучою й оригінальною. У статті також вказується, що авторка є католичкою і плекала гегельянські та марксистські ідеї (“even entertained Hegelian or Marxist ideas”).

М. Біардо виділяє чотири періоди в історії індійської філософії: 1) виникнення систем філософської думки – від їхніх витоків до V ст. н. е.; 2) зникнення буддизму – від Дігнаги до Рамануджи (кінець V–XI ст.); 3) індуїзм у пошуках власної філософії – від часів Рамануджи до XVI ст.; 4) починаючи з XVI ст., індійська філософія втрачає творчий імпульс. Професор Франко пише про три риси, які характеризують періодизацію французької дослідниці. Це – вплив відомої роботи Луї Дюмона (1911–1998) “Людина ієрархічна”; сприйняття індійської традиції з емічної й етичної перспективи та епістемологічне забарвлення, сформоване під впливом індійського середньовічного мислителя Бартригарі та веданти.

Розвиваючи тезу Л. Дюмона про відсутність індивідуальності у варно-кастовому індійському суспільстві, М. Біардо говорить про мінімальну імовірність стати філософом в Індії з власного покликання. Очевидно, підкреслює Е. Франко, ця теза сформована під впливом знайомства насамперед із брагманічною індуїстською думкою, а не неортодоксальною буддійською, джайнською, тим більш школи чарваків. Проте саме в останніх школах можна було зустріти представників різних верств індійського суспільства. Водночас школу чарваків Біардо взагалі не вважає філософською.

Стислий огляд поглядів М. Біардо на індійську філософію, до яких переходить Е. Франко, засвідчує, що дослідниця спиралась на ключові положення, властиві традиційному індійському суспільству. Так, вона вважала, що Індії не властива історія. При цьому, вкрай прикметно, Біардо посилалась на академічну індологію: “Це загальне місце в індологів, що індійська думка, як, власне, [індійські] соціальні та економічні утворення, є без історії” (р. 18). Відсутність історії в традиційній Індії М. Біардо транслює і на відсутність історичного мислення².

Серед інших положень французької дослідниці, на які звертає увагу Е. Франко, це її спостереження про те, що індійським мислителям властиві не так два види пізнання, як дві різні сфери: видима і невидима. Відповідно, взаємодія з першою відбувається завдяки сприйняттю, тоді як з другою – завдяки Одкровенню. На її думку, раціональність та “людська природа”, ключові для європейської думки, не є такими в індійській філософії.

Останній варіант періодизації, який зустрічається у статті Е. Франко, належить Джону Плотту (?–1990) і підготовлений ним разом із Джеймсом Дуліном та Полом Мейсом для амбітного, проте не завершеного видання “Глобальна історія філософії” (1989)³. Професор Франко окремо зупиняється на біографії Дж. Плотта, яка

допомагає краще зрозуміти, чим був обумовлений його задум всеохопного історико-філософського проекту. Так, Плотт здобув вищу освіту в університетах США, захистив Ph. D. в Індуїстському університеті у Варанасі, брав участь у протестах проти війни США у В'єтнамі, виступав за мир у всьому світі, міжкультурний діалог та глобальне вивчення історії філософії. Періодизація Плотта цікава насамперед тим, що вона не виділяє окремо індійську чи якусь іншу регіональну історію філософії, а пропонує універсальний підхід для всіх відомих варіантів історії філософії. На думку Е. Франко, періодизація Плотта містить кілька переваг: по-перше, вона більш виважена й адекватна в порівнянні з відомими постгегельянськими чи постмарксистськими періодизаціями; по-друге, більш тісно ув'язує світову історію філософії зі світовою історією; по-третє, вказує та пояснює складні моменти, властиві спробам періодизації світової історії.

Періодизація Плотта і його колег складається із шести великих періодів:

- 1) вісьового (750–250 рр. до н. е.);
- 2) ханьсько-елліністично-бактріанського (250 р. до н. е. – 325 р. н. е.);
- 3) патристики та сутр (325–800 рр.);
- 4) схоластики (800–1350 рр.);
- 5) зустрічей (1350–1850 рр.);
- 6) тотальної зустрічі (XIX та XX ст.).

Е. Франко не пропонує докладного огляду періодизації Плотта. Таким чином, читач залишається непроінформованим щодо специфіки представлення індійської філософії в глобальній історико-філософській ретроспективі.

Водночас він звертає увагу на два важливі теоретичні судження Плотта. Перше з них – “Без періодизації ми не можемо історизувати взагалі” – Франко вважає хибним, окрім випадку, якщо розглядати поняття “історизування” в дуже вузькому сенсі. Натомість друге – “Ми повинні мати метафізику за будь-якою наукою періодизації” – слушним. Те, що Е. Франко наводить саме ці дві цитати Дж. Плотта, свідчить, що він не тільки не абсолютизує періодизацію в історико-філософських дослідженнях, а й визнає її зв'язок із граничними засадами людського буття.

Наприкінці статті Е. Франко пропонує власну періодизацію історії індійської філософії, яка складається з трьох великих періодів: 1) до Дигнаги; 2) між Дигнагою та Удаєюю і 3) нав'я ньяї. Перший період професор Франко називає онтологічним, другий – епістемологічним, він же золота доба індійської філософії, третій – характеризується розвитком нав'я ньяї (фактично логіки) і поступовим зникненням буддизму зі сцени індійської філософії. Змагання між буддійськими і брагманічними школами філософії Франко вважає однією з наскрізних особливостей історії індійської філософії. Як попередні, так і свою періодизацію він вважає не останньою і беззастережною спробою, а такою, що неминуче передбачає і залежить від перспективи.

Додаток до статті заслуговує на окрему увагу, бо він пропонує унікальну можливість ознайомитися з япономовними варіантами періодизації індійської філософії. На превеликий жаль, про японську індологію в Україні майже нічого невідомо, тому огляд запропонованих періодизацій сприятиме поліпшенню ситуації, хоча б у цьому конкретно взятому важливому питанні.

Періодизація індійської філософії Хакудзю Уї (Накуїу Уї), викладена в “Історії індійської філософії” (1932), складається зі вступу і трьох періодів та охоплює час від 800 р. до н. е. по 800 р. н. е. Додаток розглядає індійську філософію після 800 р. Самгіти і брагмани вважаються передфілософськими текстами. Найбільша увага приділяється історії буддійської філософії, зокрема таким мислителям, як Нагарджуна, Майтрея, Асанга, Васубандгу. Перший період вважається підготовчим. Другий період (350 р. до н. е. – 150 р. н. е.) – чи не найважливіший. Саме в цей час

дозрівають ключові ідеї індійської філософії. У третій період (150–800 рр.) Індія стає буддійською країною. Індійська філософія після 800 р. вже переважно індуїстська, доксографічна та коментаторська.

Книга Енсьо Канакури (Enshō Kanakura) “Історія індійської філософії” (1962) представлена одним стислим абзацом. Її автор звертає увагу на принципову різницю між історією західної й індійської філософій. Якщо в першому випадку античний, середньовічний і модерний періоди відокремлені, то у другому – різні періоди гармонійно об’єднані.

У книзі “Історія індійської філософії” Кьоосеі Хаясіма (Kyōsei Hayashima), Дзікідо Такасакі (Jikidō Takasaki), Мінору Хара (Minoru Hara) і Сенгаку Маеда (Sengaku Maeda) пропонують докладну періодизацію індійської філософії. Вона складається з трьох великих частин, кожна з яких охоплює великий часовий період. Перша частина “Давня доба” охоплює період із 1200 р. до н. е. по 600 р. Автори вважають, що філософія зустрічається вже у Ведах. Окрема увага приділяється філософії звичайних / пересічних людей в індійському епосі і пуранах. У період між 120–600 рр., тобто часи династій Кушан – Гуптів, виникли усі головні філософські школи. Друга частина “Середньовічна доба” охоплює період із 600-го по 1800 р. Зокрема, в ній розглядається філософська думка шайвізму, тантризму і вайшнавизму, а також індійський розвиток іноземного мислення. У цей час припиняється оригінальний філософський розвиток. Відбувається помітний вплив ісламу на індуїстську думку і культуру. Третя частина “Модерна і сучасна доба” розпочинається з 1800 р. У ній розповідається про філософські рухи у Британській Індії, а також про сучасні рухи в індійській філософії і буддійські рухи в Південно-Східній Азії. Автори звертають увагу на наступні чотири фактори, які вплинули на формування модерної думки Індії в колоніальний період: 1) модернізація індуїзму; 2) націоналізм; 3) відродження старої традиції та 4) ворожнеча між індусами і мусульманами. У незалежній Індії вони виділяють чотири напрямки: 1) традиційну індійську філософію, включаючи нав’я-ньяю; 2) порівняльну філософію; 3) аналітичну філософію і філософію мови та 4) феноменологію й екзистенціалізм. Марксистська філософія не знайшла послідовників серед академічних філософів⁴.

Мусасі Татікава (Musashi Tachikawa) в “Індійській філософії для початківців” (1992) виділяє шість етапів в історії індійської філософії. Його періодизація – одна з найвсеохопніших і складається з шести періодів, які охоплюють: 1) добу цивілізації річки Інд (2500–1500 рр. до н. е.); 2) добу панування брагманів (1500–500 рр. до н. е.); 3) добу неортодоксальних шкіл, наприклад буддизму (500 р. до н. е. – 600 р. н. е.); 4) добу піднесення індуїзму (600–1200 рр.); 5) добу індуїзму під ісламським пануванням (1200–1800 рр.) та 6) добу відродження індуїзму (від 1800 р.). М. Татікава вважає, що філософія з’являється в упанішадах, тобто у другій половині другого періоду. У Рігведі філософія зустрічається тільки в одному гімні (очевидно, це Х. 129). З усіх індуїстських філософських шкіл веданта визнається найвпливовішою. Після 1200 р. розвиток індійської філософії припинився. Історію індійської філософії Татікава розглядає як конфлікт між арійською і неарійськими культурами. Якщо арійська культура переважала у 2, 4 і 6 періодах, то неарійські культури – відповідно у 1, 3 і 5. Весь цей час між ними тривав процес взаємовпливів, адаптації та асиміляції.

Поза сумнівом, щойно розглянута стаття Е. Франко є вкрай корисною, вона надає читачу гарну можливість створити необхідні уявлення про ключові підходи до періодизації індійської філософії, наявні у світовій індології за останні сто років, як і зрозуміти суб’єктивність будь-якої періодизації. Однак внесок професора Франко в дослідження індійської релігійно-філософської думки у самій книзі помітний не тільки з його статті “Про історіографію і періодизацію індійської філософії” ще і

тому, що сам збірник виходить за його редакцією. Е. Франко – один із найцитованіших сучасних авторів у збірнику. Майже в усіх наявних статтях зустрічаються посилаання на видані ним раніше роботи.

Звісно, в статті існують і місця, які викликають питання. Це, наприклад, відсутність прикладів періодизацій індійських, східноєвропейських та російських істориків індійської філософії⁵. Пояснень їхньої відсутності, як і присутності наявних у статті періодизацій ми не знаходимо. Також у статті не пояснюється верхня хронологічна межа. Чому, наприклад, до уваги не беруться роботи, які вийшли після початку 1990-х років?

Враховуючи дедалі зростаючий інтерес до філософії йоги в Україні, стаття “Стисла історіографія філософії класичної йоги” (р. 53–90) Філіппа Мааса (*Philipp A. Maas*) із Віденського університету безперечно важлива. Матеріал статті структуровано: вона складається зі вступу, двох розділів і висновків.

Свою статтю П. Маас розпочинає із загального вступу, в якому відразу ж вказує на неабияке зацікавлення йогою в сучасному світі, відносячи його до характеристик глобального світу (“the global yoga boom”) (р. 53). Окремо автор звертає увагу на ті істотні зміни, які відбулись у переосмисленні йоги в Британській Індії. Так, у ХІХ ст. завдяки поєднанню кількох чинників: власне індійської йогічної традиції, європейської гімнастики і бодібілдингу, а також впливам індійського націоналізму і політичного індуїзму формується сучасна, орієнтована на асани, йога. Наприкінці ХІХ ст. свою власну філософію йоги розвиває Вівекананда. У 1896 р. він видає “Раджа йогу”, а також оригінальний текст “Йога-сутр” на деванагарі зі своїм коментарем. Як пише Маас, у цьому коментарі Вівекананда цілковито виокремив “Йога-сутри” з властивого йому культурного й історичного контексту. Тим самим було закладено прецедент на майбутнє.

Далі у статті характеризуються приклади звернення до філософії йога даршани П. Дойссена, Т. Кольбука, Д. І. Вайта, кожен з яких заклав певну специфіку, включаючи й помилкову, у сприйнятті цієї школи в індологічному світі. Наприклад, досі залишається актуальним висновок про те, що всьому філософськи значущому йога даршана зобов’язана філософії іншої школи – санх’ї. Усе відмінне від санх’ї у йозі вважається неважливим. Окремо Маас наголошує на суперечливих процесах, з якими зіштовхнулось дослідження філософії йоги: негативним описам йогів першими європейськими мандрівниками, як і негативним поглядам європейських дослідників на практику гатха-йоги, протиставлялося захоплення йогою теософськими й езотеричними колами. Але останні увагу звертали не так на філософію йоги, як на її культурні й історичні особливості. Щоб сприяти подальшим виваженим і плідним дослідженням філософії йоги, автор статті звернув увагу на одне з ключових питань цієї школи. Так, П. Маас висловлює головну мету статті, яка полягає в тому, аби повернутися до питання про авторство йога-шастри (тобто сутр і головного коментаря на них, бгаш’ї) Патанджалі.

У розділі “Патанджалі й авторство йога-шастри Патанджалі” автор статті аналізує приклади як індійських філософських текстів, так і арабських, які свідчать на користь того, що автором сутр і бгаш’ї була одна особа, тобто Патанджалі. Залучені П. Маасом санскритські тексти: коментар Вришибгадеви (бл. 650 року) на “В’як’япадію” Бгартригарі, в якому зустрічається найраніша згадка йога-шастри Патанджалі, “Шішупалавадга” Маггі (бл. 750 року), безіменні двадцять п’ять манускриптів свідчать про те, що автором йога-шастри був Патанджалі. На користь Патанджалі, як одного автора сутр і бгаш’ї, свідчать і арабські джерела (наприклад, “Індія” аль-Біруні (1030 р.). Окремо Маас наголошує на кількох текстологічних фактах ХІ ст., в яких Патанджалі вважався автором робіт з граматики, йоги і медицини. Проте, починаючи з більш пізнього доксографічного тексту “Сарвадаршана-

самграги” Мадгави-Відьяранї (бл. XIV ст., згідно з Гальбфассом), почала невинуватим переважати точка зору про Патанджалі – автора сутр і В’ясу – автора бгаш’ї, яка й була сприйнята індологічною спільнотою.

Наступний розділ “Історія індологічного дослідження йога-шастри Патанджалі” розпочинається зі згадки про публікацію Т. Кольбука “Про філософію індусів. Частина 1. Санкх’я”, в якій англійський індолог називає окремо “Йога-сутру” і “Йога-бгаш’ю”. Автором останнього тексту в нього виступає В’яса. Далі П. Маас робить огляд ключових видань “Йога-сутри”, починаючи з видання Баллантайна (1852), а також академічних досліджень, повністю чи частково присвячених йозі (наприклад, роботи Гарбе, Мюллера, Дасгупти, Сенара, де Ла Валле-Пуссена, Фрауваллнера).

При цьому деякі міркування автора статті вказують на актуальні напрямки можливих подальших досліджень йоги. Це, зокрема, глибокі дослідження взаємодії між класичною йогою і буддизмом, як і між йогою та джайнізмом. Водночас його думка про те, що “Еліаде особливо не цікавився філософією йоги, про яку він думав, що все вже було сказано Дасгуптою”, нам видається щонайменше дискусійною.

Високо оцінює П. Маас вихід повного видання “*pātañjalayogaśāstravivaraṇa*” коментаря “Йога-сутри” з бгаш’єю (скорочено відоме як *vivaraṇa*) у 1952 р. в Мадрасі завдяки Полакаму Шри Рамі Шастрі та С. Р. Крішнамурті Шастрі. За значущістю для інтерпретації йога-шастри Патанджалі автор статті порівнює це видання з “Юктидипікою” (*yuktidīpikā*) для розуміння філософії “Санкх’я-карик” (*sāṅkhya kārikās*). Чимало уваги Маас приділяє дискусії щодо датування *vivaraṇa* (Гальбфасс, Рукмані).

По-своєму змістовно і цікаво у статті викладається складне питання впливу йоги на Шанкару (Гакер, Гальбфасс).

Також високої думки Маас про видання дослідження “Структура йогічної медитації” Обергаммера (1977), в якому автор виділяє чотири види медитації.

Завершується другий розділ міркуваннями автора статті щодо перспективних текстологічних та історико-філософських досліджень йога-шастри Патанджалі і філософії йоги. У першому випадку П. Маас спирається на текстологічно-генеалогічні дослідження максимально усіх дотичних індійських манускриптів, написаних різними мовами, а в другому – пропонує максимально розширити текстологічну базу залучених текстів інших даршан: ортодоксальних і неортодоксальних.

Із висновками П. Мааса складно не погодитись. Так, коли він стверджує, що “навіть після двохсот років обізнаності індологічні дослідження класичної йоги досі перебувають у зародковому стані” (р. 80), з’являється надія на можливість долучитись до нових відкриттів у цій науковій царині. Його наголос на подальших всебічних і стійких міждисциплінарних дослідженнях відповідає сучасним світовим методологічним тенденціям.

Стаття “*Внесок недовоїстога кашмірського шиваїзму в дебати про дживанмукті: тематична точка зору на питання періодизації*” (р. 307–326) Лін Банса-Будон (*Lynne Bansa-Boudon*) зі Школи вищих студій у соціальних науках цікава тим, що торкається одного, але ключового метафізично-сотеріологічного питання для індійської філософії у площині окремо узятій течії. Автор розглядає, як трансформується поняття “звільнений за життя” (*jīvanmukti*) від тантричних й агамічних текстів двох шкіл, спанди і пратья-бгіджни до творчості Абгінавагупти (950–1020 рр.) включно. Може здатися дивним, але конкретних текстологічних досліджень, присвячених проблемі звільнення в тій чи іншій індійській даршані (школі), не так вже й багато. Більшість з існуючих публікацій розглядають звільнення в адвайта-веданті. Про це, зокрема, свідчить бібліографія до статті Банса-Будон⁶.

Автор статті висуває і розвиває тезу про те, що одне з перших доктринальних обґрунтувань поняття дживанмукті відбулось у кашмірському шиваїзмі (*trika*,

трика), як і перші випадки вживання таких ключових слів, як “дживанмукті” і “дживанмукта”, також зустрічаються в ранніх шайвістських текстах не пізніше X ст. (наприклад, “*niśāṭana*”, “*kularatnamālā*”, “*kālikākrama*”) і мають свою історію, а відтак заслуговують на докладне вивчення. Надалі це поняття закріплюється, і вже у трактатах Утпалавайшнави (IX–X ст.) і Кшемараджи (X–XI ст.) дживанмукті стає реальним суб’єктом. Його можуть називати “володарем колеса енергій”. У трактаті “*tantrāloka*” Абгінавагупти зустрічається таке розуміння звільненого за життя: «Як тільки вплив невігластва на розум зникає завдяки правильному знанню, “звільнення за життя” з’являється на долоні» (р. 317).

Окрему увагу автор приділяє спільним місцям кашмірського шиваїзму з іншими ортодоксальними даршанами. Наприклад, спільною позицією трики і санкх’ї є те, що обидві школи шляхом до звільнення вважають не ритуал, а знання, що розрізняє, тобто віджньяну (*vijñāna*). Натомість визнання “блаженства” (*ānanda*) споріднює кашмірський шиваїзм з адвайта-ведантою і відрізняє від санкх’ї.

Наприкінці статті Л. Банса-Будон висловлює кілька узагальнюючих думок. Зокрема, автор пише про те, що кашмірський шиваїзм розвиває оригінальне вчення про звільнення. Це підтверджується положенням, що звільнення залишається недосяжним без *śaktipāta*, тобто “низхідних енергій”, милості, благодаті Господа Шиви. “Саме це підпорядкування звільнення Божій благодаті <...> становить першість шляху шайвізму в порівнянні з іншими системами” (р. 321). Нам узагальнення в наведеній цитаті видається перебільшенням. Безперечно, докладно виписана енергійність – одна з чільних складових трики, проте важливу роль у досягненні вищого сотеріологічного ідеалу відіграє Господь, як, власне, й енергії, наприклад, і у вайшнавизмі.

Якщо зупинитись на загальних зауваженнях, властивих виданню, то більшість наявних у книжці недоглядів належить до технічних. Так, зустрічаються випадки, коли санскритські слова набрані Sanskrit Roman з помилками (р. 55), посилання в тексті статті можуть бути відсутніми у списку скорочень і бібліографії (наприклад, Killingley: 1977: 24–6, р. 153), замість 163 сторінки додатково вставлена сторінка 171. Не до кінця укладений покажчик. Наприклад, у ньому відсутня назва відомого тексту *ātmabodha*, не згадується К. Регамей (C. Regamey), не повністю вказуються випадки вживання слова “звільнення” (*liberation*), інше слово, яким позначається звільнення у статтях (*salvation*), у покажчику відсутнє. Викликає щире здивування той факт, що в покажчику не зустрічається прізвище Е. Франко, хоча в різних статтях його згадують загалом понад два десятка разів. Окрему увагу привертає непропорційний обсяг статей: від неповних семи (Й. Бронкхорст. “Періодизація індійських онтологій”) до понад ста (В. Ельтшінгер. “Буддійський езотеризм та епістемологія: два нововведення шостого століття як буддійська відповідь соціальним і релігійно-політичним трансформаціям”).

Хочеться сподіватися, що пройде не так багато часу і власні наукові міжнародні видання, присвячені дослідженню історії індійської філософії, з’являться в Україні. На цьому шляху збірник “Періодизація й історіографія індійської філософії”, виданий професором Е. Франко, є гарним дороговказом.

¹ Як ця періодизація П. Дойссена, так і наступні варіанти інших індологів багато в чому застарілі (так чи інакше). Не всі їхні міркування відповідають сучасному стану досліджень індійської філософії. Ми цього свідомі і рухаємося за викладом Е. Франко, який віддає перевагу викладу інших концепцій перед їхньою критикою.

² Е. Франко робить спеціальну примітку щодо загального місця у французькій індології стосовно відсутності історії в традиційній Індії. Зокрема, він цитує важливу думку відомого французького індолога Сільвена Леві (1863–1935): “L’Inde n’a pas d’histoire” (р. 18).

Франко вважає, що Біардо помилялась, коли стверджувала, що традиційна Індія не мала власної історії. Потрібно говорити про те, що давні індійці не володіли своєю власною історією, хоча й мали її. Як припускає Франко, саме так і вважав Леві. Зауважимо, що на початку 1920-х років С. Леві відхилив дослідження Рене Генона (1886–1951) “Загальний вступ у дослідження вчень індуїзму”, подане ним як дисертація для захисту. Відхилив тому, що робота Генона не містила достатнього історизму та історичної критики. Див.: [Sedgwick 2004, 22].

³ Встигло вийти тільки п’ять томів, які охоплюють період від вісьової доби до схоластики.

⁴ Візьмемо до уваги, що у Радянському Союзі видавали роботи індійського історика філософії Дебіпрасада Чаттопадг’яї, якого вважали “крупним індійським істориком-марксистом”. Див.: [Чаттопадхья 1966; 1973].

⁵ Питання періодизації індійської філософії потрапляло в поле зору наших досліджень. Якраз аналізувались відсутні у Е. Франко варіанти, зокрема індійські, чеські і російські [Завгородній 2013].

⁶ Див. також нашу розвідку: [Завгородній].

ЛІТЕРАТУРА

Завгородній Ю. Ю. Рецензії індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті роки). Київ, 2013.

Завгородній Ю. Специфіка звільнення у “Манав-дгарма-шастрі”. У друці.

Чаттопадхья Д. История индийской философии. Москва, 1966.

Чаттопадхья Д. Индийский материализм. Москва, 1973.

Sedgwick M. Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. New York, 2004.