

підпорядкувати. Тож початок звернений до прийдешнього, але майбутнє вже зараз кладе на нього свою печать. Цього майбутнього ми чекаємо. Отже, від моменту початку реалізації проекту час набуває форми очікування, сповненого то сумнівів, втрати віри у можливість реалізації, то її відродження; очікування, що надає часовості нашого існування змінних ритмів. І одночасно це звернення до майбутнього постійно супроводжується огляданням назад. І це оглядання є необхідним, адже ідучи до чогось іншого, до того, що має позначити новий момент у нашому житті, ми змушені це минуле або перекреслити, що є радикальним кроком, або принаймні так перетворити його образ, так пристосувати до нових цілей, аби можна було з нього видобути смисли, недостатньо розкриті або не повністю реалізовані, але істотні і такі, що потребують врахування та навіть продовження. Поворот до минулого не є його сліпим продовженням, увічненням в уже існуючій формі. Це радше перетворення, якого вимагає нова ситуація, нова площина досвіду і думка про майбуття. У цьому зверненні до минулого на початку справи міститься сила, яка очищує, і сила конструктивна, сила заперечення і сила, яка закликає до існування.

Тобто, для людської екзистенції початок, цей розрив у часі, цей стрибок, котрий порушує порядок, який ми схильні приписувати часові під впливом природничих теорій, має надзвичайне значення. Без цих різних початків людство застигло б у мертвому, немовби у вічному “тепер”, у якому час не породжує чекання, у якому майбуття стає порожнім словом. Початки приносять пробудження, початки змушують вдивлятися у майбутнє, відкривають перспективи. І – на закінчення наших роздумів – візьмімо до уваги один факт: оскільки ми існуємо, то повинен бути якийсь початок, хоча й не знаємо його точної дати.

**Ігор Карівець**

Національний університет “Львівська політехніка”

## **ДОСЛІДЖЕННЯ ІНДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ТА ЛІНВІСТИЧНИЙ ПІДХОДИ**

(Рецензія на монографію Завгороднього Ю. Ю. “Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.)”: Монографія. – К.: Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2013. – 412 с.)

© *Карівець Ігор, 2014*

Українська філософія має чимало “білих плям”. Однією із таких “білих плям” є дослідження індійської філософії в контексті інтеграції її ідей в українську філософію. Монографія Юрія Завгороднього покликана усунути цю білу пляму з метою відновлення студій індійської філософії в Україні.

Юрій Завгородній розглядає лише один аспект сприйняття індійської філософії в Україні, а саме ведичний. Рецензована монографія складається з передмови, вступу, шести розділів, висновків, списку використаних джерел та загального покажчика. У вступі автор обґрунтовує вибір напрямку дослідження та її методологію. У першому розділі вказуються бібліографія дослідження “Вед”, індійської філософії, в Україні, яка охоплює собою часовий період з 1840-х і до 1930-х рр. Ю. Завгородній згадує не лише українських дослідників, але й польських та російських, які жили в Україні, зокрема в Києві, Львові та Харкові. У другому розділі подано огляд літератури за темою, яка охоплює напрацювання різних дослідників індологів від часів Російської імперії і до незалежної України; у поле зору Ю. Завгороднього потрапляють також книги польських авторів, які працювали у Львівському університеті до 1939 року. У третьому розділі йдеться про суперечливе питання, коли ж виникла індійська філософія і які тексти можна вважати власне філософськими. Тут автор покликається переважно на зарубіжних дослідників. У четвертому розділі Ю. Завгородній розкриває особливості сприйняття відомого гімну Рігведи Х. 129, який вже традиційно називають “космогонічним”, його перекладу та інтерпретації такими авторами, як Д. Овсяником-Куликовським,

О. Козловим, Лесею Українкою, П. Ріттером, М. Колиновичем та В. Шаяном. У п'ятому розділі аналізується рецепція “Упанішад” від часів, коли з ними лише ознайомлювалися та інколи згадували, не заглиблюючись у їхній смисл, і до часів часткових перекладів та тлумачень. Очевидно, що найбільший внесок у поширення відомостей про “Упанішади”, зробив П. Ріттер, тому й не дивно, Ю. Завгородній звертає на його здобутки особливу увагу, а також підкреслює значення дослідження М. Калиновича “Концентри індійського світогляду” (1928), оскільки це “перша україномовна наукова публікація (на рівні статті), яка містить звернення до упанішад у широкому контексті філософського осмислення...” (с. 225). У шостому розділі аналізуються результати досліджень “Веданти” в Україні. У висновках подаються етапи дослідження індійської релігійно-філософської, ритуальної, літератури в Україні, а саме: перший етап, який, “розпочавшись у 1844 р., тривав до 1913–1914 рр.” (с. 303) і другий етап “розпочинається виходом чотирьох енциклопедичних статей П. Ріттера “Брагманізм”, “Брагма-Самадж”, “Буддизм” і “Веданта” у 1911 р. і триває до кінця 1930-х рр. – початку 1940-х рр., коли в 1936 р. виходить остання енциклопедична стаття П. Ріттера “Тантра”” (с. 304). Щодо радянської України, то Ю. Завгородній зазначає, що у 20-ті роки ХХ ст. індологічні студії були припинені, тому “фаховий інтерес до вивчення індійської філософії в Україні було перервано на понад п'ятдесят років” (с. 305).

Після короткого огляду змісту монографії Ю. Завгороднього перейдемо до її аналізу в методологічному, історико-філософському та лінгвістичному аспектах.

Надзвичайно важливим є питання про методологію дослідження індійських текстів духовного канону. Як видно з монографії, більшість дослідників Вед та Упанішад ХІХ – поч. ХХ ст. були класичними філологами, які застосовували лінгвістичні стандарти і методи під час читання, перекладу та тлумачення індійських текстів. Автор монографії звернув увагу на те, що “Нариси з історії філософії” О. Козлова завершують рецепцію веданти, започатковану професорами-філософами Університету Св. Володимира. У наступні три десятиліття інтерес до веданти в Україні, як і до індійської філософії загалом, переважно виявлятимуть філологи” (с. 275). Хоча в Німеччині кін. ХІХ – поч. ХХ ст. тривала суперечка про автономність наук про дух, про їхню методологічну незалежність від природничих наук, індологи продовжують вважати, що їхні методи є об'єктивними, а природничі науки є тим взірцем, на який філологія повинна орієнтуватися. Науки про дух ґрунтуються на розумінні, а науки про природу – на поясненні. Чи повинні дослідники індійських текстів пояснювати їх, чи вони повинні “вживатися” у ці тексти й розуміти їх? З монографії видно, що більшість дослідників-індологів намагаються пояснювати індійську думку з історично-філологічного погляду, а не з філософського.

Звернемо також увагу на поняття “індійська філософія”. Чи можна ним послуговуватися в історико-філософських дослідженнях? Це поняття проблематичне, бо чітко не визначене за обсягом та змістом. Що можна вважати “індійською філософією”, а що ні? Відповідь на це питання автор монографії шукає не лише у працях вітчизняних та іноземних індологів, але й у працях самих індійських науковців. Зрештою, Ю. Завгородній доходить висновку, що немає однозначної відповіді на вище-поставлене питання. Автор монографії висловлює власну позицію: “У нашому випадку текстами, в яких зосереджені філософські значущі ідеї (...) для усієї індійської філософії як ортодоксальної (астика), так і неортодоксальної (настика), від шаманів і до філософів ХХ ст. включно, виступають Веди” (с. 97). Тобто, самі Веди потрібно розглядати як “індійську філософію” чи як твори, в яких містяться лише окремі філософські ідеї.

Ми вживаємо поняття “філософія” у європейському значенні цього слова, вважаючи філософію дискурсивною, спекулятивною практикою, тому накидаємо це значення й на індійську інтелектуальну традицію. Однак, автор зазначає, що “в санскриті... відсутній еквівалент давньогрецькому слову “філософія”” (с. 98), тому він наводить сім можливих санскритських слів, близьких за значенням до слова “філософія”. Зрештою, Ю. Завгородній зупиняється на санскритському слові *tattvajñāna*: “Ми схилиємося до того, щоб у першу чергу, по відношенню до індійської філософії, вживати санскритське слово *tattvajñāna* (“знання істини”, реальності), можливо, що і *tattvavidyā* (“знання істини”, реальності) також, а щодо індійських релігійно-філософських шкіл – *darśana*” (С. 98-99). Однак, *darśana* означає також і споглядання, бачення (прояву) божественного. У такому значенні *darśana* тотожна давньогрецькому слову *θεωρία* (*theoria*), яке означає споглядання божої цілісності. Філософія як любов до мудрості (цілісності) є

шляхом до цього споглядання. Та й філософів в Індії називають *darśanas*, бо “даршана означає дивитися, а не думати” [див. 1]. Тому, першопочатково, як в давній Індії, так і в давній Греції, філософія була пов’язана із досягненням стану споглядання проявів Божества/Бога; одним із проявів є цілісність. Цей прояв грецькою називається “епіфанія”. Вважаємо, що таке визначення індійської філософії також має право на існування.

У монографії автор подає широкий та глибокий аналіз ключових термінів індійської філософії, а саме: майя, буддгі, манас, індрія, атман, Брагма, відья, авідья, бгакті тощо. Дуже добре, що Ю. Завгородній знає санскрит і може компетентно витлумачити значення вищенаведених термінів, виявляючи недоліки тлумачення та перекладу українських і польських (С. Шайер, С. Стасяк та ін..) індологів ХІХ – ХХ ст. (30-ті роки). Однак я би хотів звернути увагу на переклад термінів буддгі (*buddhi*) та манас (*manas*). Автор монографії вважає, що буддгі слід перекласти як “інтелект”, а не розум, а манас як “розум” (с. 209, 210). Такий переклад здається неадекватним. Шрі Ауробіндо тлумачить буддгі як “розум, що розуміє цілість, а також є принципом любові-мудрості”; Аліса Бейлі тлумачить цей термін як “чистий розум”, а Раммурті Мішра як “розум, наділений мудрістю” [2, с. 41]. Як бачимо, більшість авторів вважає буддгі розумом, причому вищим розумом, котрий вбачає (розуміє) божественну цілісність. Манас – це розсудок, глузд, “нижчий розум” або “конкретний розум”; більш загально – це ментальна здібність, тобто здібність думати, мати думки. Манас підпорядковується буддгі, інакше автономний манас впадає в ілюзію, тобто невігластво щодо божественної реальності, насміхається над священними текстами, вважаючи їх “дитячими” тощо [див.: там само, с. 95]. Це ще раз підкреслює важливість перекладу спеціальної термінології духовного канону Індії і не лише його.

Завершуючи рецензування монографії Ю. Завгороднього, слід зазначити, що вона систематизує та підсумовує досягнення досліджень Вед та Упанішад в Україні (до цих досягнень також причетні польські та російські індологи), які чекають свого відновлення. В монографії читач знайде ґрунтовний аналіз досліджень індійських священних текстів і зможе зробити висновки, де ці дослідження були глибокими, а де поверховими. Для нового покоління українських індологів дана монографія буде надзвичайно корисною і повчальною, бо вони зможуть, відштовхнувшись від вже наявних досліджень та перекладів, іти далі.

1. *Osho. The Mustard Seed: My Most Loved Gospel on Jesus (11.11.2013) // Electronic resource. Accessmode: [http://oshosearch.net/Convert/Articles\\_Osho/The\\_Mustard\\_Seed\\_My\\_Most\\_Loved\\_Gospel\\_on\\_Jesus/Osho-The-Mustard-Seed-My-Most-Loved-Gospel-on-Jesus-index.html](http://oshosearch.net/Convert/Articles_Osho/The_Mustard_Seed_My_Most_Loved_Gospel_on_Jesus/Osho-The-Mustard-Seed-My-Most-Loved-Gospel-on-Jesus-index.html)*; 2. Тлумачний санскритсько-український словник езотеричних термінів / Укл.: А.Б. Забава. – Львів: “Сполом”, 2007. – 192 с.