

nauk. prac. випуск 24, Vidavnicij centr KNLU publ, Kyiv.

Lichkovah, VA 1985, 'Problema «evokativnosti» kul'tury: kritika burzhuaznih koncepcij' [The problem of culture 'evokativnost': the concept of bourgeois criticism], *Ehtika i ehstetika* [Ethics and aesthetics], № 28, p. 99.

Markin, JuP 1995, *Pavel Filonov* [Pavel Filonov], Moskov.

Onishhenko, O 2008, *Hudozhnja tvorchist': proekt neklasichnoi estetiki* [Artistic creation: the project of non-classical aesthetics], Kyiv.

Ogden, CK & Richards, IA 1964, *The Meaning of Meaning*, New York.

Pavlova, NG n.d., *Idei pozitivizma v ruskoj hudozhestvennoj kul'ture 20–30-h godov XX v.* [The ideas of positivism in Russian artistic culture of the 20's and 30's of the twentieth century], viewed May, 30: <http://elib.altstu.ru/elib/books/Files/pa2001_1_2/pages/32/pap_32.html>

Vasil'jev, SA n.d., *Osoblivosti slovesnogo zhivopisu v lirike V. Majakovskogo ta V. Hlyebnikova* [Features verbal art in the lyrics of Mayakovsky and Velimir Khlebnikov], viewed May, 30: <http://reff.net.ua/40098/Osobnosti_slovesnoyi_zhivopisi_v_lirike_V_Mayakovskogo_i_V_Hlebnikova.html>

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 141.19:23

І. В. Сумченко

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФЕНОМЕНУ «СПРАВЕДЛИВІСТЬ» В ІНДІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

В статті проаналізовано еволюцію становлення та розвитку поглядів на справедливість, що склалися в індійській інтелектуальній традиції. Визначені особливості уявлень на справедливість як на підтримання моральної закономірності, відплату за праведне життя, духовно-моральну цінність.

Ключові слова: справедливість, несправедливість, ріта, драхма, карма.

Проблема справедливості виступає фундаментальним питанням для соціально-гуманітарного знання, передусім для філософії. У сучасній теоретичній думці тема справедливості набуває нового звучання, тому що її осмислення є спробою розв'язати цілу низку соціальних, економічних та екологічних проблем сьогодення, які супроводжують сучасний етап людської історії.

Неочікувано довготривала світова економічна криза, зростання та загострення соціальних конфліктів, які, в свою чергу, індукують питання невідповідності якості життя, неможливості визначення ідентифікації та самоідентифікації, з одного боку, та проблему недотримання принципів толерантності, відповідальності, довіри, солідарності, з іншого, – ставлять під сумнів позитивний потенціал аксіологічних засад власне західноєвропейської цивілізації, серед яких чільне місце займає тлумачення справедливості, оскільки саме вона покликана бути цільовим орієнтиром будь-якого західного демократичного соціуму.

Разом з тим справедливість як предмет теоретичного аналізу розглядається не тільки в межах західного соціально-гуманітарного знання, а виступає досить важливою темою, зокрема, для східної філософії, оскільки є універсальною будь-якої культури.

Однак європоцентристська інтенція, яка супроводжувала розвиток західної філософії, призводить до сумніву або навіть до відмови у статусі «справжньої» філософії індійській думці. Найбільш яскраво ця інтенція проявилася в філософсько-історичній концепції видатного німецького мислителя XIX ст. Г. В. Ф. Гегеля, який, підкреслюючи, що хронологічно першою є «так звана східна філософія» (Hegel 1993, p. 160) [4, с. 160], вважав, що її несправжність, «так званість» пов'язана з несвободою мешканців давнього Сходу: через існування «загального зв'язку політичної свободи зі свободою думки філософія виступає в історії лише там і остільки, де і оскільки утворюється вільний державний устрій ... для появи філософії необхідно усвідомлення свободи. Філософія тому починається лише в грецькому світі» (Hegel 1993, p. 143) [4, с. 143]. Ось чому в його «Лекціях з філософії історії» не було розділу, присвяченого аналізу східної філософії. Інший німецький філософ XX ст. Е. Гуссерль наголошував на тавтологічності поняття «західна філософія», оскільки крім неї, філософії як

«строкої науки» не існує (Husserl 2000) [6].

Але, на наш погляд, справедливою є думка С. Радхакрішнана про те, що «кожен, хто серйозно вивчає філософію, знайде в індійській думці надзвичайно щедрий матеріал, який за своїм багатством і різноманіттю навряд чи має щось рівноцінне собі в будь-якій іншій частині земної кулі. У світі навряд чи досягнута така вершина духовного прозріння чи раціональної філософії, яка не мала б своєї аналогії протягом величезного періоду, починаючи від стародавніх ведійських пророків і закінчуючи сучасними найійками» (Radhakrishnan 1994, p. 44) [14, p. 44].

Теоретичні розвідки вітчизняних та зарубіжних дослідників, які б обґрунтовували самоцінність філософії Індії, а, отже, містили її неупереджені розуміння та інтерпретацію, почали з'являтися лише у другій половині XX століття.

Різноманітні аспекти культури та релігій Індії у своїх роботах розглядають: М. Ф. Альбеділь, Г. М. Бонгард-Левін, О. Ю. Ваніна, Д. Гонда, Ж. Дюмезіль, Ф. Б. Кьойпер, С. Кеткар, М. К. Кудрявцев, Р. К. Нарайан, С. Ф. Ольденбург та ін. Серед сучасних відомих дослідників окремих напрямків індійської філософської традиції можна назвати таких як: Н. О. Железна, М. А. Канаєва, В. С. Костюченко, В. Т. Лисенко, А. Д. Літман, Т. М. П. Махадеван, К. С. Мурті, Т. Р. В. Мурті, С. В. Пахомов, Р. Прасад, С. Радхакрішнан, М. Т. Степанянц, М. Чатгерджі, В. К. Шохін тощо.

Окрім цього, розгляд питань історії та сутності права в Індії (який побіжно торкається і проблеми соціальної справедливості) в загальному контексті аналізу держави і права містяться в роботах Р. Давіда, З. Добоша, О. А. Жидкова, К. Жоффе-Спінозі, М. А. Крашенинкової, В. С. Нерсесянца та ін.

Проте проблема справедливості в філософській думці Індії вивчена недостатньо. Не існує спеціальних досліджень з даного питання. Тому, на нашу думку, звернення до східної інтелектуальної традиції, принаймні, до осмислення уявлень про справедливість, які склалися в індійській філософії, що містить оригінальні ідеї і концепції, є достатньо актуальною.

Таким чином, теоретична нерозробленість та практична значущість цієї проблеми обумовили вибір цілі даного дослідження – аналіз особливостей інтерпретації

справедливості в релігійно-філософській традиції Індії.

Разом з цим необхідно, передусім, вказати на її складнощі, з якими стикається дослідник інтелектуальної індійської традиції.

Перш за все, це особливості стилістики релігійно-філософських творів Індії, які пов'язані з полемічно-діалогічним характером їхнього викладу. Тому досить популярним жанровим різновидом індійської інтелектуальної традиції виступає коментар, який, як правило, складається з тези (стислий виклад основних ідей, які критично розглядаються) та антитези (критика та виклад власної точки зору). Крім того, своєрідністю також відрізняються форми умовиводів: «п'ятичленний індійський силлогізм <...> є, на відміну від тричленного аристотелівського, діалогічним, представляє скоріше переконання, ніж доведення, і містить компоненти риторичного мовлення у вигляді наочного прикладу і застосування до розглянутого випадку перед лицем опонента, аудиторії та арбітра спору (у семичленних і десятичленних індійських силлогізмів експлікуються і «вuzzi» самої дискусії з опонентом)» (Shokhin 2010b, p. 108) [22, с. 108].

У даному випадку конкретне уявлення виступає як «репрезентативна абстракція», тобто як певний понятійний образ. Отже, відмова авторів релігійно-філософських текстів від використання артикульованої раціональної аргументації доведення свідчить про таку характерну рису індійського способу мислення як образний схематизм.

Друга складність розуміння індійської філософії (яка впливає з першої), пов'язана з полісемантичністю багатьох її базових понять і концептів, що породжує цілий масив паралельних, інколи протилежних значень, інтерпретацій, сенсів, означень. «Мова східних мудреців (будь то буддійські сутри, даоські або конфуціанські тексти) свідчить про недуральні принципи мислення, коли сутність невіддільна від явища, суб'єкт від об'єкта, ідея від образу. Звідси – його художньо-образна форма. Образ стає засобом вираження ідеї, способом досягнення істини. З цим пов'язана і своєрідність східних термінів, їхня неоднозначність, ситуативність – залежність від місця і часу. Вони рухливі, бо відбивають світ-процес, ситуативні, бо несуть на собі відтінок того стану або тієї людини, до якої відносяться» (Hrighoreva 1979, p. 34) [5, с. 34].

Ще одна обставина, яка певним чином ускладнює осмислення індійських концепцій – це наявність поряд із звичними для західного читача жанрів філософування – таких, як спеціалізовані трактати й коментарі на багатьох мовах Індії (передусім на санскриті, мовах пракриті, палі тощо), ще і дещо незвичних – різноманітних оригінальних видів релігійно-філософського дискурсу (які, причому, включають не тільки писемну, але і усну традицію). Цей феномен отримав назву «традиціоналістський поліморфізм», бо «включає як конфесійні зв'язки індійських філософів – у рамках джайнізму, буддизму, індуїзму, так і форми та літературні жанри філософування – у вигляді традиційного диспуту, а також текстів-індексів типу абхид-хармічних матрик, базових текстів (прозові сутри, віршовані каріки)...» (Shokhin 2010b, p. 108) [22, с. 108].

Нарешті, четверта складність інтерпретації текстів мислителів Індії обумовлена ще однією причиною – своєрідністю світоуявлення індійського народу. Характерними рисами традиційного індійського мислення виступають:

- Нерозривна єдність і взаємопереплетіння міфологічного, релігійного та раціонального аспектів світогляду, тому жодне явище індійської культури не можна зрозуміти, не враховуючи пов'язаність семантики різноманітних контекстів. «Гіта й упанішади далеко не відійшли від народних вірувань. Вони є видатними літературними пам'ятками країни і в той же час засобом висловлювання великих філософських систем. Пристосовуючись до слабого розуміння більшості, пурани містять істину, висловлену у формі міфів і сказань. В Індії було розв'язане важке завдання – викликати в народі інтерес до метафізики. <...> Саме тісний зв'язок між філософською істиною і повсякденним життям народу робить релігію завжди живою і дієвою» (Radhakrishnan 1994, p. 45) [14, с. 45].

- Схильність до спиритуалізму, який, однак, не просто розглядає дух як першооснову дійсності, але акцентує увагу на цілісності проявів духовного універсуму. Ця риса виступає підґрунтям формування особливих поглядів на справедливість, оскільки «функція соціальної регуляції є основною для індійської філософії, чий розвинений спиритуалізм можна повноправно вважати основою соціальної організації на протигагу відсутності на індійському ґрунті розвиненої політичної структури управління. Така нетрадиційна роль філософії в Індії була обумовлена уявленням про божественну природу соціуму, яка була закладена в ведах» (Smirnov 2002, p. 11) [18, с. 11].

- Ідейний плюралізм, релігійна толерантність. Аксиомою для всіх індійських мислителів є твердження про існування багатьох різних, проте рівноправних і незалежних шляхів досягнення істини, форм та методів пізнання, оскільки «індієць відчував, що істина багатогранна і що різні погляди являють собою лише різні сторони істини, яка не може бути виражена повністю. Тому він відрізнявся сприйнятливостю і терпимістю до інших поглядів. <...> Якщо це було в його силах, індієць не дозволяв загинути самій незначній із традицій, але намагався їх усіх узгодити» (Radhakrishnan 1994, p. 39) [14, с. 39]. Індійська інтелектуальна традиція демонструє надзвичайно високий ступінь адаптивності, гнучко пристосовуючись до змін та водночас зберігаючи свої засадничі принципи.

- Холістичні тенденції, тяжіння до синтетичного бачення світу, яке проявляється в філософії у вигляді моністичного ідеалізму. На думку С. Радхакрішнана, «навіть ті системи, які прямо проголошують себе дуалістичними або плюралістичними, мабуть, просякнуті сильним монізмом. Якщо ми абстрагуємося від множини думок і звернемося до загального духу індійської думки, ми побачимо, що вона схильна пояснювати природу і життя на основі моністичного ідеалізму, хоча ця тенденція є настільки гнучкою, живою і багатогранною, що приймає багато форм і проступає навіть у взаємно ворожих навчаннях» (Radhakrishnan 1994, p. 40) [14, с. 40].

Тому індійська релігійно-філософська думка прагнула виробити світоглядні константи через їх акумуляцію у концептах, ідеологемах, філософських напрямках.

Нарешті, останнім складним моментом, який вже безпосередньо пов'язаний з темою нашого дослідження, виступає той факт, що феномен справедливості в філософії Індії не став предметом явно вираженої рефлексії, в ній не існує цілісного вчення про справедливість, воно, є, так би мовити, латентним, тому його необхідно не просто описати та інтерпретувати, а, перш за все «знайти» та

«проявити».

Справедливість виступає полісутнісним феноменом, який ще в давні часи, в епоху домінування міфологічного світосприйняття отримав особливий статус регулятора суспільних відносин та розглядався як в теоретичній, так і в практичній площині. «Переважаючі всі системи індійської філософії – ведичні і неведичні, теїстичні і атеїстичні, окрім лише чарваки – розвивалися в душі віри у «вічний моральний порядок», тобто у закон, який встановлює впорядкованість та справедливість» (Dobosh 2011, р. 11) [8, с. 11].

Проте функціонування цього закону, який в «Ведах» іменується як «ріта» («рта») носить космічний масштаб, адже його дія розповсюджується на тільки людину і Всесвіт, а і на богів, ріта виступає початком та гарантом всього існуючого:

«Закон (*ṛita* – прим. автора) та істина народилися
Зі займистої спеки.
З неї народилася ніч,
З неї гамірний океан.
З гамірного океану
Народився рік. <...>

Послідовно встановив по порядку,
І небо, і землю,
І повітряний простір, потім світло» (Rigveda X, pp. 321–322) [17: X, 190; p.321–322].

Однак розгортання цього універсального закону відбувається всередині ріти, а не поза її межами, тому пересічні люди нічого не знали про її існування, бо: «законом прихований ваш кремезний закон» (Rigveda V, р. 69) [16: V, 62; р. 69], тобто ріта не тільки визначає сутність всього сущого, але і, власне, самої себе.

Подібне розуміння космічного закону можна зустріти і в інших давньосхідних релігійно-філософських напрямках, зокрема, подібними функціями характеризується Дао у давньокитайській філософії. Зокрема, наголошуючи на «природності» і неминучості дії цього закону, Лао-цзи підкреслює, що «Дао вічне і безіменне. Хоча воно є мізерним, але ніхто в світі не може його підпорядкувати собі» (Drevnekitaiskaia filosofii, р. 206) [9, с. 206].

Ще одно, що об'єднує ці дві східні інтелектуальні традиції стосовно універсальної закономірності – ріта / дао – це подібне тлумачення їх етичного компонента як домінанти. Поступово ріта почала уособлювати такі моральні якості як правдивість, чесність, справедливість й норми поведінки як «вірність обов'язку, хоробрість, працьовитість і т. п.» (Bonhard-Levin 2000, р.48) [1, с. 48]. У «Ригведі» підкреслюється, що: «пізнання закону розбиває (всі) хитросплетіння. Поклик закону пронизав глухі вуха людини, пробуджуючи, палаючи» (Rigveda IV, р. 387) [15: IV, 23; с. 387].

Навіть більше, вже в наступному філософському творі стародавньої Індії – «Упанішадах» – акцент тлумачення ріти як космічної сили переміщується на роздуми про вплив людської поведінки на Всесвіт: «ріта водночас є й етичним законом в суспільстві арійів. Добрим і правильним є те, що цьому закону відповідає: шанування арійських богів і принесення їм жертв; нагородження жерців, що здійснюють жертвоприношення, і поетів-ріші, що створюють молитви; підкорення племен, що не почитали арійських богів, а захоплення їхніх багатств. Всі ці поняття з від'ємним значенням відносяться до області *ánṛta*. Тобто погано і несправедливо нешанування арійських богів, неприношення їм жертв, скнарність стосовно жерців і ріші і т.д» (Elizarenkova 1999, р. 457) [10, с. 457]. Разом з цим, ріта ритуалізує, задає своєрідну

схему людських вчинків, тобто поза ритуальну практику добродійності позбавляється сенсу.

Охоронцями та спостерігачами за дотриманням ріти послідовно виступали: Варуна (або ж Варуна – Мітра, бо Варуну завжди супроводжував Мітра), Індра, Дхарма. У ведичний період Варуна розглядався в якості верховного божества, який виступив творцем и охоронцем. Він також виконував функції верховного судді, тому Варуну зображували з петлею в руці, призначеною для вилучення грішників. Найстрашнішими з гріхів проти цього бога вважалося порушення справедливості, клятви, брехня тощо. За погану поведінку Варуна карав винних, насилаючи на них тяжкі хвороби, але тих, хто розкаявся, він же і виліковував.

Місце верховного бога замість Варуни зайняв Індра, який уособлював «передусім військову функцію. Він народжений для битв, відважний, войовничий, переможець; він – бог битви, бере участь в багаточисельних боях проти демонів або проти чужих для арійів племен» (Торогов 1991, р. 533) [19, р. 533]. Разом з цим Індра перебрав на себе космологічну функцію, охороняючи виконання світового устрою.

Ще одним богом, який уособлював дхарму – справедливість та моральний закон – був бог Дхарма. Складність інтерпретації значення слова «дхарма» пов'язана передусім з його смисловою «навантаженістю», бо за його допомогою в індійській філософії позначають ««порядок», «парадигму», «норму» існування та розвитку як космосу, так і суспільства; регулятивний духовний, соціальний і моральний «закон». Обсяг поняття «дхарма» містить, таким чином, значення і «релігії», і «права», і «моралі»» (Shokhin 2010a, р. 714) [23, с. 714].

Разом з цим, інтегративним значенням поняття дхарми виступає моральна нормативність. Під час вживання цього слова проявляється певне його значення (наприклад, дхарма як істина), однак в цьому окремому випадку дхарма містить в собі й інші її значення: «добродійність» як «дхарма» – це, отже, і «борг», і «обов'язок» і «правда», і «справедливість», і «право», і «закон», і «правосуддя» (тобто характеристика його сутності), і «релігійна мета» і т. д. З іншими значеннями поняття «дхарма» стан справ подібний: кожне окреме значення як прояв сукупного цілого має якості всіх інших його складових» (Nersesyanc 1983, р. 29) [13, с. 29].

По-друге, щодо розуміння дхарми в історії індійської філософії склалася традиція різного її тлумачення в буддизмі, джайнізмі, вайшешіці, мімансі, веданті, індуїзмі.

Уже у «Ведах» поряд із рітою зустрічається вживання іншого слова – «дхарма» («дхамма»), яке виступає надзвичайно важливим поняттям індійської інтелектуальної традиції. Надзвичайно популярним воно стає в «Упанішадах», де його тлумачать як певну добродійність: «Кшатра кшатри – ось що таке дхарма. Тому немає нічого вище за дхарму. І безсилий сподівається [здолати] сильнішого за допомогою дхарми, немов за допомогою царя. Бо, воістину, дхарма є правда. Тому і вважають, що той, хто говорить правду, говорить дхарму, той, що говорить дхарму, говорить правду. Адже обидві вони – одне й те ж» (Brikhadaraniaka-upanishada: 1.4.14) [2: 1.4.14]. Отже, зі вченням про драхму пов'язані також давньоіндійські уявлення про варновий устрій суспільства, бо драхма вважається найкращою чесною та асоціюється з варною брахманів. Належність ж до варни є наперед зумовленою.

Також в індуїзмі дхарма пов'язувалася з пурушартхою

– основними цілями існування людської особистості. Спочатку їх нараховувалося три – це кама (чуттєвий аспект), артха (матеріальний аспект) та драхма (духовний аспект), причому остання вважалася пріоритетною. Крім того, ці три цілі людського життя інколи співвідносили з періодами життя. Тим не менше дхарма виступає як об'єднуюче начало: «ось три гілки обов'язку: жертвопринесення, вивчення [вед], подаяння – це перша; подвижництво – друга; учнівство, перебування в будинку вчителя, постійне умертвіння плоті в будинку вчителя – третя. Всі вони ведуть до світів добродетельності; той, хто міцно затверджений у Брахмані, досягає безсмертя» (Chkhandohia-upanishada: 2.23.1) [21: 2.23.1].

У книзі «Манавадхармашастра» («Закони Ману») міститься сукупність кореляцій між гунами (субстанціальними властивостями) та пурушартхою: так, гуні «саттва» (благо) відповідає драхма, «раджас» (пристрасть) – кама, «тамас» (темрява) – артха: «24. Вважається, [що] благість [проявляється] в знанні, темрява - у невігластві, пристрасть - в любові і ненависті; такий зовнішній їх прояв (урус), що проникає [всюди і] властиве всьому живому. 27. Коли [людина] відчуває в душі щось, що поєднане з радістю, те, що утихомирює, що складається з чистого світла, - це треба вважати «благістю» (sattva). 28. Але те, що пов'язане зі стражданням, заподіює незадоволення для душі, треба вважати «пристрастю» (rajas), що не може бути утримана, що завжди захоплює тих, хто володіє тілом. 29. Але те, що пов'язане з помилкою, є невизначеним, мирським, неозначеним, непізнаваним, – це треба вважати «темрявою» (tamas)» (Zakonih Manu (Manavadkharmashastra): 24, 27, 28, 29) [11: 24, 27, 28, 29]. Пізніше до трьох цілей людини була додана четверта – мокша (звільнення).

Буддизм виступив із критикою не тільки існуючого варнового диференціювання суспільства, а і з розповсюдженою думкою про те, що така нерівність є природною та справедливою. Буддиське розуміння драхми базується на її обумовленості людським розумом. Однак і буддизм акцентує увагу на етичній складовій драхми, підкреслюючи, що вона складається із шили (правильної поведінки), праджні (мудрості) та дхьяни (медитації). Справедливість, з точки зору буддизму, пов'язане із ненасиллям, доброзичливістю та іншими чеснотами, тому що людина, покращує свою матню долю та водночас допомагає оточуючим.

Отже згідно з індійською інтелектуальною традицією, кожна людина має індивідуалізований моральний обов'язок, що, однак, є проєкцією загальної закономірності – дхарми. Справедливість у цьому контексті розглядається як дотримання дхарми, що передбачає відповідальне, чітке виконання соціально-статусних обов'язків кожною людиною. Із справедливістю пов'язана також нагорода за дотримання або відплата за порушення правил, що проявляється у сансарі (концепції переселення душ) та кармі (принцип відплати людині за минулі діяння). Особливістю кармічної закономірності є те, що «вона не є нагородою чи покаранням, призначеним божественними суддями живій істоті, а є результатом її минулих дій» (Burmistrov 2006, p. 67) [3, с. 67].

Багато основоположних понять індійської філософії було переглянуто представниками неоіндуїзму (неоведантизму), що виник як «наслідок реформаторського руху на рубежі XIX–XX ст. і був викликаний бажанням позбавити давню релігію (індуїзм – прим. автора) від незрозумілих, застарілих положень і антигуманних звичаїв, вдихнути в неї нове життя,

привести її у відповідність з вимогами розуму і здорового глузду» (Kanaeva 2009, p. 564) [12, с. 564]. Тут повному інтерпретуються такі поняття як карма, сансара, переосмислюються уявлення про природу моралі, релігії, права.

Неоіндуїзм виступає за побудову справедливого суспільства, не відкидаючи при цьому духовної складовою. Так, відомий історик індійської філософії XX ст. С. Дасгупта підкреслив, що «вища мораль, що виникає з релігії, не задовольняється ні розглядом інших людей як рівних, ні інтерпретацією людини як самоцілі, ні навіть інтелектуальною насолодою єдністю, – але тільки інтенсивним почуттям любові, дружби і співчуття. Для цієї мети слід привчити себе протистояти всім тенденціям жадібності, прихильності і антипатії за допомогою прийняття відповідного способу мислення і медитації, щоб контролювати всі тваринні та антисоціальні пристрасті. Найважливіші, кардинальні добродетельності – праведність, чистота, почуття задоволення і відданість Богові у всіх інтересах і діях» (Dasgupta 2006, p. 147) [7, с. 147].

Розгляд теми справедливості у своїй книзі «Ідеї справедливості» (2009 р.) продовжив відомий індійський мислитель сучасності А. Сен, лауреат Нобелівської премії з економіки (1998 р.). А. Сен виступив критиком досить популярної в західній філософії лібертагної концепції справедливості Д. Роулза, причому виступаючи з позицій індійської філософії.

Передусім А. Сен спростовує широко розповсюджений стереотип відносно містичності та відповідно відсутності в класичній індійській філософії соціально-філософського дискурсу. На його думку, вже в стародавніх індійських творах, зокрема в «Законах Ману» та «Бхагаватгіті» міститься концепція справедливості, яка ґрунтується на національних аргументах та ідеї толерантності.

Ще один стереотип, який індійський мислитель намагається спростувати – думку про наявність демократії як засадничого принципу справедливого суспільства тільки на Заході. А. Сен підкреслює, що демократія, принаймні, її зачатки можна зустріти також в історії Індії (наприклад, едикти царя Ашоки), Японії та навіть в ісламській думці. На думку мислителя, демократію слід розуміти не тільки як наявність сукупності громадських та державних інституцій (таке розуміння природи демократії був названий А. Сенем «нігі-підходом» (Sen 2009, p. 56) [24, p.56]), але передусім як реальну можливість безперешкодного доступу до інформації й її циркуляції та вільного обговорення суспільних проблем («ньяя-підхід» (Sen 2009, p. 57) [24, p.57]). На думку мислителя, найбільш бажаний і водночас імовірний та реальний проект майбутнього – це всевітня демократія («global democracy» (Sen 2009, p. 213) [24, p.213].

А. Сен критикує підхід Д. Роулза на справедливість за її «надлишковість». Він підкреслює, що «якщо теорія справедливості є для керівництва продуманим вибором політики, стратегії або установи, то ідентифікація повністю справедливих соціальних механізмів не є ані необхідним, ані достатнім» (Sen 2009, p. 15) [24, p.15].

На відміну від трансцендентального підходу відносно справедливості, що був запропонований Д. Роулзом, індійський мислитель пропонує інший, компаративістський підхід, тому що, згідно з його поглядами, немає універсальної форми справедливості, поняття справедливості носить відносний (локальний, регіональний), а не універсальний характер. Немає єдиного «правильного» розуміння справедливості, кожна

концепція справедливості, на думку мислителя, містить те ідеї, до яких треба прислухатися. Порівняльна концепція А. Сена ґрунтується на оцінці зменшення ступеня несправедливості, причому прояви несправедливості (масовий голод, перенаселення, авторитарний державний устрій, ігнорування прав людини тощо) є її об'єктивними параметрами. Отже, шлях до справедливості, до справедливого суспільства, на думку А. Сена – це боротьба з несправедливістю.

Проаналізувавши особливості інтерпретації справедливості в індійській філософії, можна зробити такі висновки.

Проблема справедливості є досить важливою темою для індійської філософії протягом всього її довготривалого існування. Індійській філософії притаманний антропологічно–сотеіологічний акцент. Особливістю індійської концепції про справедливість виступає той момент, що погляди на неї пройшли тривалу еволюцію від космологічного варіанту (з його ідеєю про справедливість як дотримання універсального закону – рита) і теологічного варіанту (коли справедливість розуміється як реалізація відплати за слідування праведним шляхом – карма та виконання дхарми) до антропологічного варіанту в новітній індійській філософії (наголошення на відносності поняття справедливості, гуманістичні інтенції), причому з паралельним існуванням елементів всіх трьох варіантів розуміння даного феномена. Таким чином, концепція справедливості в індійській філософії носить синкретичний, космологічно-теологічно-антропологічний характер. У подальших теоретичних розвідках, присвячених даній темі, необхідно провести більш детальний компаративістський аналіз поглядів представників неоіндуїзму.

Бібліографічні посилання

1. Бонхард-Левин Г. Древнеиндийская цивилизация / Г. Бонхард-Левин, М.: Восточная литература. – 2000. – 496 с.
Брихадараньяка-упанишада [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://upanishads.ru/brihadaranyaka.htm>
2. Бурмистров С. Л. Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты / С. Л. Бурмистров – СПб: Изд-во СПбГУ. – 2006. – С. 149.
3. Гегель Г. Лекции по философии истории / Г. Гегель – СПб: Наука. – 1993. – 480 с.
4. Григорьева Т. Японская художественная традиция / Т. Григорьева – М.: Наука. – 1979. – 368 с.
5. Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск, Москва: Харвест, АСТ. – 2000. – С. 668–743.
6. Дасгупта С. Индуистский взгляд на религию / С. Дасгупта // Бурмистров С. Брахман и история: Историко-философские концепции современной веданты – СПб: Изд-во СПбГУ, 2006. – С. 142–149.
7. Добош З. Идея справедливости у правовой думці стародавнього Сходу / З. Добош // Вісник львівського університету. Серія юридична. – 2011. – Вип.54. – С. 9–15.
8. Древнекитайская философия: собр. текстов в 2-кн. – М.: Мысль, 1972. – Т.1.– 363 с.
9. Елизаренкова Т. Мир идеи ариев Ригведы / Т. Елизаренкова // Ригведа. Мандалы V–VIII. – М.: Наука, – 1999, – С. 452–479
10. Законы Ману (Манавадхармашастра) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://samorazvitie.e1.pf/Induizm/Vedi/Upavedi/Zakoni_Manu12.html
11. Канаева Н. Неоиндуизм / Н. Канаева // Индийская философия: Энциклопедия / М. Т. Степанянц. – М.: Вост. лит.;

Академический Проект; Гаудеамус, – С. 564–565.

12. Нерсисянц В. Право и закон. Из истории политических учений / В. Нерсисянц – М.: Наука, 1983. – 366 с.
13. Радхакришнан С. Индийская философия. / С. Радхакришнан – М.: Изд-во иностранной литературы, 1994. – Т.1. – 623 с.
14. Ригведа. Мандалы. I–IV – М.: Наука, – 1999. – 768 с.
15. Ригведа. Мандалы. V–VIII – М.: Наука, – 1999. – 744 с.
16. Ригведа. Мандалы. IX–X – М.: Наука, – 1999. – 552 с.
17. Смирнов М. Философия Мадхава Садашива Говалкара / М. Смирнов, дисс. на соискание уч. степени канд. филос. н., 09.00.03. – УГУ им. А. М. Горького. – 2002.
18. Топоров В. Рита, Т. 2 / В. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. – М.: Сов. Энциклопедия. – 1992. – С. 384.
19. Топоров В. Индра, Т. 1 / В. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. – М.: Сов. Энциклопедия. – 1991. – С. 533–535.
20. Чхандогья-упанишада [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://upanishads.ru/chhandogya.htm#2.23>
21. Щокин В. Индийская философия / В. Щокин // Новая философская энциклопедия: в 4 т.– М.: Мысль. – 2010. – Т. 2. – С. 107–113.
22. Щокин В. Дхарма / В. Щокин // Новая философская энциклопедия: в 4 т.– М.: Мысль. – 2010. – Т. 2. – С. 714–715.
23. Sen A. The Idea of Justice / A. Sen – Cambridge: Mass.: Belknap Press/Harvard University Press. – 2009. – 496 p.

Сумченко И. В. Интерпретация феномена «справедливость» в индийской религиозно-философской традиции.

В статье проанализирована эволюция становления и развития взглядов на справедливость, которые сложились в индийской интеллектуальной традиции. Определены особенности представлений на справедливость как на: поддержание нравственной закономерности, воздаяния за праведную жизнь, духовно-нравственную ценность.

Ключевые слова: справедливость, несправедливость, рита, дхарма, карма.

Sumchenko I. V. The interpretation of the phenomenon of «justice» in Indian religious and philosophical traditions.

The article analyzes the evolution of the formation and development of the views of justice that have been established in Indian intellectual tradition. The problem of justice is a very important topic for Indian philosophy throughout its long existence. Indian philosophy inherent in anthropological-soteriological emphasis, it has such features as figurative schematics, metaphoric and polisemantically of language, traditionalist polymorphism (presence of original genre of philosophical discourse as a debate, text-index (Matrikom), Sutra, Caricom, etc.). Characteristic features of traditional Indian thought are: the indissoluble unity and interweaving mythological, religious and rational aspects of the world, the tendency to spiritualism, which focuses on the integrity of the manifestations of the spiritual universe, ideological pluralism, religious tolerance, and attraction to the synthetic vision of the world, which manifests itself in philosophy as monistic idealism.

The peculiarity of the Indian concept of justice is the moment that looks at it was a long evolution of cosmological version (with its idea of justice as a universal law compliance – Rita) and theological option (when justice is understood as the realization of a righteous retribution for the following route from – Karma and performance dharma) to anthropological variant in modern Indian philosophy (emphasis on the relativity of justice, humanistic intentions), and with the parallel existence of elements of all three variants understanding of this phenomenon. Analyzed views on the fairness of modern Indian thinkers – Surendranath Dasgupta and Amartya Sen. The features of representations as to the validity of: maintaining the moral laws, the reward for righteous living, spiritual and moral value. Thus, the concept of justice in Indian philosophy is syncretic, cosmological and theological and anthropological

nature.

Keywords: justice, injustice, Rita, dharma, Karma.

References

- Bonhard-Levin, G 2000, *Drevneindiiskaia tsivilizaciia [Ancient Indian civilization]*, Vostochnaia literatura, Moskva.
- Brihadaranyaka-upanishada [Brihadaranyaka Upanishad] 2013, viewed May, 30: <<http://upanishads.ru/brihadaranyaka.htm>>
- Burmistrov, S 2006, *Brakhman i istoriia. Istoriko-filosofskie konceptsii sovremennoi vedantih [Brahman and History: Historical and contemporary philosophies of Vedanta]*, Izdatelstvo Gosudarstvennoho Universiteta, Sankt-Petersburh.
- Chkhandohia-upanishada, 2013, viewed May, 30: <<http://upanishads.ru/chkhandogya.htm#2.23>>
- Dasgupta, S 2006, 'Induistskii vzgliad na religiiu' ['Hindu view of religion'], *Brakhman i istoriia. Istoriko-filosofskie konceptsii sovremennoi vedantih*, Izdatelstvo Gosudarstvennoho Universiteta, Sankt Petersburg, p. 142–149.
- Dobosh, Z 2011, 'Ideia spravedlivosti u pravonii dumtsi starodavnoho Skhodu' ['Idea of justice in the legal opinion of the ancient East'], *Visnyk lvivskoho universytetu. Seriia yurydychna*, vyp. 54, p. 9–15.
- Drevnekitaiskaia filosofiiia. Sobr. tekstov v 2-kh tt. [Ancient Chinese Philosophy: Collected Works in 2 vol.]*, V.1, 1972, Misl', Moskva.
- Elizarenkova, T 1999, 'Mir idei ariev Rigvedih' ['World of ideas Aryan Rig'], *Rigveda. Mandalih V-VIII*, Nauka, Moskva, p. 452–479.
- Hehel, G 1993, *Lektsii po filosofii istori [Lectures on the Philosophy of History]*, Saint Petersburg: Nauka, p. 480.
- Hrihoreva, T 1979, *Yaponskaia khudozhestvennaia traditsiia [Japanese artistic tradition]*, Moskva: Nauka, p. 368.
- Husserl, E 2000, 'Filosofiiia kak strogaia nauka' ['Philosophy as a rigorous science']. In: Husserl, E. eds. *Logicheskie isledovaniia. Kartezianskie razmishleniia. Krizis evropeiskikh nauk i transcendentalnaia fenomenologiiia. Krizis evropeiskogo* УДК 298.9

chelovechestva i filosofii. Filosofiiia kak strogaia nauka, Kharvest, AST, Minsk, Moskva, p. 668–743.

- Kanaeva, N 2009, 'Neoinduizm' ['Neo-Hinduism'], in MT Stepanianc (ed.), *Indiyjskaya filosofiya: Ehnciklopediya*, Vost. lit., Akademicheskij Proekt, Gaudeamus, Moskva, p. 564–565.
- Nersesyanc, V 1983, *Pravo i zakon. Iz istorii politicheskikh uchenii [Right and the law. From the history of political doctrines]*, Nauka, Moskva.
- Radkhakrishnan, S. 1994, *Indiiskai filosofiiia [Indian philosophy]*, V. 1. 2nd ed, Izd-vo inostranoi literaturih, Moskva.
- Rigveda. Mandalih. I–IV*, 1999, Nauka, Moskov
- Rigveda. Mandalih. V–VIII*, 1999, Nauka, Moskov
- Rigveda. Mandalih. IX–X*, 2013, Nauka, Moskov.
- Sen, A 2009, *The Idea of Justice*, Belknap Press/Harvard University Press, Cambridge: Mass.
- Shokhin, V 2010a, 'Dkharna', in V Stepin, A Gusejnov, G Semigin (ed.), *Novaya filosofskaya ehnciklopediya: V 4 t., T. 1*, Mihs, Moskva, p. 714–715.
- Shokhin, V 2010b, 'Indiiskaia filosofiiia' ['Indian philosophy']. In V.Stepin, A. Gusejnov, G.Semigin (ed.), *Novaya filosofskaya ehnciklopediya: V 4 t., V. 2.*, Mihs, Moskva, p. 107–113.
- Smirnov, M 2002, *Filosofiiia Madkhava Sadashiva Golwalkara*, [Philosophy of Madhava Sadasiva Golwalkar], autoreferat of dissertation, kandidat nauk, UGU imeni A. M. Horkoho.
- Toporov, V. 1992, 'Rita', *Mifih narodov mira. Ehnciklopediya. V 2 tomakh. ['Rita' Myths of world nations. Encyclopedia in 2 vol.]*, V. 2. K-Ya, Sovetskaya Ehnciklopediya, Moskva.
- Toporov, V 1991, 'Indra', *Mifih narodov mira. Ehnciklopediya. V 2 tomakh ['Indra' Myths of world nations. Encyclopedia in 2 vol.]*, Sov. ehnciklopediya, Moskva, p. 533–535.
- Zakonih Manu (Manavadkharmashastra) 2009, viewed May, 30: <http://samorazvitie.e1.pl/Induizm/Vedi/Upavedi/Zakoni_Manu12.html>

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

Смутьський С. В.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

КОНЦЕПТИ МЕТАГЕНЕТИКИ ТА РАСОВОЇ СВІДОМОСТІ ЯК ЕЛЕМЕНТИ НЕЯЗИЧНИЦЬКОЇ ІДЕОЛОГІЇ

Автор розглядає концепти метагенетики та расової свідомості в неоязичницьких вченнях Asatru Folk Assembly та Родового Вогнища Слов'янської Рідної Віри відповідно. Дані концепти аналізуються на предмет проявів расової чи етнічної нетерпимості, розкривається їх зміст і місце у згаданих вченнях.

Ключові слова: неоязичництво, Асатру, рідновірство, расизм, метагенетика, расова свідомість

Серед новітніх релігійних рухів окреме місце займає неоязичництво, котре в своїй сучасній формі народжується в Європі та Америці другої половини ХХ століття. За період свого існування воно зайняло чільне місце на релігійній карті західного світу, і, відповідно, стало об'єктом значної кількості релігієзнавчих, культурологічних, соціологічних та інших наукових досліджень. Для пострадянського ж простору феномен неоязичництва видається досить новим, оскільки початок активного розвитку відповідних громад і течій (в першу чергу масо на увазі слов'янське неоязичництво) припадає на лише на 1990-ті роки. Безперечно, за ці два десятиліття українські нативісти неодноразово потрапляли в поле зацікавлень українських релігієзнавців (зокрема, варто згадати публікації Дмитра Базика та Анатолія Колодного), проте розвідки з даної проблематики переважно стосуються віровчення та культурної практики означених релігійних груп. Наше ж дослідження фокусується на визначенні, так би мовити, не суто релігійних елементів.

Часто можна почути звинувачення в нацизмі і расизмі, що лунають в бік послідовників неоязичництва, найчастіше – представників слов'янського та

північногерманського його різновидів (Skallagrímsson) [7]. Саме тому в даній статті ми пропонуємо розглянути два досить контраверсійних елементи із вчень *Asatru Folk Assembly* та Родового Вогнища Слов'янської Рідної Віри – концепти мета генетики та расової свідомості, відповідно – крізь призму вищенаведених звинувачень. Хоча на перших погляд може видатися, що задана нами проблематика дещо виходить за межі сфери зацікавлень релігієзнавця, в ході розгортання тексту ми зможемо побачити її нерозривний зв'язок із віровченням відповідних неоязичницьких течій.

Насамперед вважаємо за необхідне ввести дефініції двох основних понять, що винесені в назву даної статті, аби уникнути можливих непорозумінь та якомога чіткіше окреслити змістове поле нашого дослідження.

Неоязичництво – новітні релігійні рухи політеїстичного характеру, що тяжіють до релігійних традицій дохристиянської Європи. Дане визначення базується на підході американського дослідника Майкла Ф. Стрімски (останній, щоправда, здебільшого віддає перевагу терміну «сучасне язичництво») (*modern paganism*), не заперечуючи в той самий час релевантності терміну «неоязичництво» (*neopaganism*), і покладаючи