



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467

## «ДИАЛОГИ ОБ ИНДУССКОЙ ФИЛОСОФИИ» КРИШНОМОХАНА БАНЕРДЖИ: ИСТОРИЯ МЫСЛИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИНДИЙСКОГО ХРИСТИАНИНА\*

Т.Г. Скороходова

ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет»  
ул. Красная, 40, Пенза, Россия, 440026

В статье рассматривается первое в Индии Нового времени исследование истории индийской философии, предпринятое ученым, теологом и общественным деятелем Кришномоханом Банерджи (1813—1885). Цель статьи — показать, как в «Диалогах об индусской философии» решается проблема выбора индийскими интеллектуалами основ понимания своей классической философии. Методологической основой исследования является феноменологический подход, выявляющий мотивы и интенции ученого, а также герменевтический анализ текста «Диалогов». В результате выявлена использованная К. Банерджи методология историко-философского исследования, включающая принцип историзма, анализ истории школ от первоисточников, анализ происхождения базовых категорий, межшкольное и межкультурное сравнение. Описано содержание «Диалогов», включающее определение содержания индуизма, истории становления брахманических школ и рассмотрение базовых категорий и положений школ ньяя, санкхья и веданта. Создавая образ индийской классической философии как самобытной мысли о бытии и мышлении, К. Банерджи решил методологическую проблему подхода индийцев к своей мысли как объективного, непривязанного к любой школе и основанного на строгом анализе источников.

**Ключевые слова:** история индийской философии, ортодоксальные школы, ньяя, санкхья, веданта, Кришномохан Банерджи, методология

Генезис современного изучения истории индийской философии индийскими учеными — тема в индологии недостаточно изученная, если не проигнорированная. По умолчанию первыми индийскими историками философии в XX в. считаются Сурендронатх Дасгупта и Сарвепалли Радхакришнан [См.: 1], а их фундаментальные труды — результатом влияния на них западной мысли и европейских исследований истории индийской философии. Однако одних западных влияний для появления и исследований такого масштаба было явно недостаточно. Дасгупта и Радхакришнан появились не на пустом месте, не как последователи западных научных методов, но как наследники того, что происходило в индийской мысли и культуре XIX — начала XX в., особенно того «Открытия Индии» (Дж. Неру), которое совершили интеллектуалы Индийского Ренессанса. И значимой частью открытия своей страны было открытие индийской философии: многообразия ее школ — с одной стороны, и ее исторической дина-

---

\* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», проект № 16-18-10427.

мики — с другой. Из ряда классических ортодоксальных школ интеллектуалы (Раммохан Рай, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош) выбрали веданту и сделали ее опорой своей религиозно-философской мысли и социокультурной практики; так появился неоведантизм как направление философского творчества [См.: 2; 3]. Открытое же многообразие ортодоксальных и неортодоксальных течений философской мысли само по себе оказалось достойным внимания и изучения — о чем заявили ведущие мыслители Бенгальского Возрождения — сначала Раммохан Рай, затем Бонкимчондро Чоттопаддхай [См.: 4].

Для появления индийских исследований истории философии Индии должна была первоначально быть решена проблема теоретического и методологического характера, возникающая перед интеллектуалами. Условно она начинается с вопроса о том, как индеец должен относиться к традициям мысли, развивавшимся с древности и сохранившимся по сей день — тем более что европейские ориенталисты уже предпринимают попытки их научного изучения.

Эта проблема впервые обозначилась в полемике Раммохана Рая с христианскими миссионерами, когда анонимный автор в газете миссии Серампура «Шомачар дорпон» (14 июля 1821) раскритиковал «хинду-шастры», т.е. даршаны веданты, мимансы, санкхьи и ньяи. В ответ Раммохан выступил в защиту даршан в «Брахманическом журнале № 1» [5. Р. 151—158], представил свое видение этих школ и призвал миссионеров строить рассуждения на анализе оригинальных источников, которые свидетельствуют, что индийские школы устремлены к истине и вполне сопоставимы с европейской христианской мыслью в решении религиозно-философских вопросов. Однако, выступая защитником даршан от нападок, Раммохан истолковал их в свете собственного представления о том, что сутью индуизма является монотеизм. Отсюда все астика-даршаны получались монистическими и теистическими. Сам Раммохан по полученному в Бенаресе санскритскому образованию и философским воззрениям был ведантистом [6. Р. 214], а точнее, основателем неоведантизма. В этом смысле он относится к другим даршанам как ведантист — и эта позиция была вполне традиционна: индийские философы, принадлежа к конкретной школе, рассматривали основные положения других школ и ради полемики, и ради дидактики [См.: 7], и в этом качестве выступали историками философии Индии, как Харибхадра и Мадхава. Но защищая даршаны, Раммохан уже не ставит целью доказать их недостатки для обоснования превосходства школы, к которой себя причисляет. Его цель — иная: показать, пусть и кратко, значимость индийской мысли во всей полноте — и в этом создается предпосылка формирования подхода к исследованию индийцами собственной философии. Но позиции защиты недостаточно для начала ее научного исследования — требовалась смена подхода к индийской философии и ее истории.

Проблему, которая возникла перед индийскими интеллектуалами, можно условно сформулировать в виде двух взаимосвязанных вопросов: 1) что должно лежать в основе понимания классической индийской философии — принадлежность к одной из ее школ или взгляд на нее «извне», сходный с взглядом западных ориенталистов; 2) как изучать и интерпретировать историю индийской философии.

Первая попытка ее решения и попытка представления истории индийской мысли была осуществлена в 1861 г., когда в Лондоне вышла книга «Диалоги об индусской философии, объемлющие ньяю, санкхью и веданту, с добавлением обсуждения авторитета Вед» — пятисотстраничный труд, написанный в форме бесед новообращенного христианина Сатьякамы (alter ego автора) с его друзьями-индустами. Автором книги был Кришномохан Банерджи (1813—1885) — англиканский священник и ученый.

Помимо того, что «Диалоги» считаются его главным апологетическим трудом о христианстве, это — первая книга, написанная индийцем об истории индийской философии и представляющая ее целостное понимание. При всей тенденциозности, обусловленной христианоцентричной позицией автора, «Диалоги» действительно представляют собой исходный пункт современного изучения истории индийской философии индийцами.

Кришномохан Банерджи (Бонддопаддхай) родился в семье небогатого брахмана-кулина и вырос в атмосфере ортодоксии. От деда-пандита он унаследовал интерес к санскритской литературе, был очень способен к языкам и наукам, но образование получил в одной из английских школ Калькутты. В 11 лет он поступил в Хинду колледж, параллельно обучаясь в открывшемся в 1823 г. Санскритском колледже. В Хинду колледже Кришномохан был учеником евразийского поэта и просветителя Г.В.Л. Дерозио и входил в дискуссионное общество «Академическая ассоциация» (1828), больше известное как «Молодая Бенгалия» [См.: 8. Р. 97—106]. Наблюдая за ортодоксальными установлениями индуизма, а некоторые испытывая на себе в семье (ранняя женитьба в 15 лет), осваивая в колледже западную философию, историю, литературу и другие науки, Кришномохан сначала сделался критиком индуизма, затем пришел к выводу, что Бога нет, и объявил себя атеистом. Жизненные перипетии, связанные с изгнанием из дома, смертью любимого учителя и друга Г. Дерозио, духовная борьба и кризис сделали Кришномохана искателем религиозной истины, восприимчивым к проповеди шотландского пресвитерианского миссионера А. Даффа. В 1832 г. он принял у него крещение, затем перешел в лоно англиканской церкви, в 1835 г. был рукоположен и служил в Церкви Христа в Калькутте вплоть до 1852 г. Он был пламенным проповедником христианства среди бенгальской молодежи, считая, что оно поможет возродить Индию [См.: 9]. Он был журналистом, просветителем, общественным деятелем, ученым-гуманитарием широкого профиля и теологом.

Созданию книги К. Банерджи предшествовало внешнее обстоятельство: в 1857 г. в Эдинбурге шотландский индолог-санскритолог Джон Мур/Мьюэр (1810—1882) предложил награду за лучшее опровержение «фундаментальных заблуждений, противных христианскому теизму, имеющих в философии веданты, ньяи и санкхьи». Есть мнение, что Кришномохан издал свою книгу по этому случаю, хотя и не участвовал в конкурсе [9, 95]. В пользу этого говорит посвящение — «Джону Муру, эсквайру». Нельзя в связи с этим не упомянуть позицию самого Мура в оценке индуизма — в 1839 г. он издал работу «Матапарикша: Очерк аргумента в пользу Христианства и против Индуизма», где последний

рассматривался как вполне сравнимая с христианством религия, несмотря на превосходство последнего в его всеобщности и высокой морали. Мур был создателем знаменитого собрания важнейших текстов религиозной и культурной истории Индии [10].

Рассмотрение индийской философии Кришномохан разворачивает в контексте ее отношения к другой философии и теологии — европейской и христианской. На его позицию безусловно влияет западное образование и научно-гуманитарная мысль, как и пройденный в Епископском колледже курс теологии. Его отношение определено векторным историзмом, прилагаемым к развитию идей и категорий. Он владел 9 языками — санскритом, хинди, ория, фарси, урду, английским, латынью, греческим, ивритом. Но не менее важно его санскритское образование, хотя он не обучался в конкретной традиции даршан (в отличие от Раммохана Рая). Как христианин он убежден, что именно в христианстве явлена вся полнота истины, с которой должно соотносить философское рассуждение, и что истина приходит из божественного откровения [11. Р. 19]. В этом смысле Кришномохан считает необходимым и похвальным философское осмысление истин Откровения христианства. Все вместе перечисленные влияния и обстоятельства обусловили смену позиции Кришномохана в отношении философии Индии (по сравнению с позицией Р. Рая): 1) дистанцирование от всех философских школ и отсюда — невозможность их защиты или апологетики одной из школ; 2) переход в пространство христианской теологии, дающий возможность смотреть на индийскую философию извне; 3) отношение к индийской мысли как заведомо устремленной к истине — лишь в этом ученый повторяет позицию Р. Рая.

К истине устремлена каждая философия — но с разными результатами: «...Человеческое общество, несомненно, очень многого достигло благодаря философским размышлениям о физических и духовных феноменах — на Востоке и Западе, — говорит К. Банерджи. — Определения, данные нашими предками, безусловно, внесли вклад в точность выражения истины» [11. Р. 22—23].

Кришномохан преследует своим трудом две цели: «Представить точное и достоверное изложение доктрин индульской философии» и «предложить такой образ действий с ними, который мог бы произвести впечатление на индуское сознание» [11. v]. И если вторая цель явно миссионерская — привлечь индуистов к христианству «от противного», то первая цель явно претендует на объективное рассмотрение индийской философии так, как это делает философ-рационалист и ученый-гуманитарий.

Мотивы, побудившие Кришномохана к объективному исследованию индийской философии в ее историческом развитии, прослеживаются по его указаниям на стереотипы восприятия не только индульской философии, но и самого индуизма и его священных текстов. Стереотипы эти разделяют не только современные последователи брахманизма, но даже христианские авторы трудов на эти темы. Это стереотипы о Ведах как в позитивном авторитете, полученном как откровение от Бога, о святых риши, создавших свои учения и школы для противостояния атеистическому буддизму, о школах, обосновывающих существование Верховного

Разума, Создателя и Правителя вселенной [11. vii—viii]. Кришномохан называет их «общим заблуждением, которое распространено повсеместно, и его никто не стремится развеять. Чтобы это сделать, достаточно тщательно исследовать оригинальные сутры — задача, которую со времен Г.Т. Коулбрука никто не взял на себя» [11. viii] и которую берется исполнить сам Кришномохан. Его ключевое намерение — объективно изучить и оценить достижения и неудачи индийских школ в поиске истины — без их превознесения или принижения в сравнении с другими мировыми философиями. Для этого надо только «позволить древним *риши* (мудрецам. — Т. С.) говорить самим» [11. v]. Это ставит вопрос о том, как изучать индийскую философию, т. е. о методологии.

Методология Кришномохана прочитывается как по тексту «Диалогов», так и по его высказываниям по теоретическим вопросам. Еще в 1838 году в лекции «О природе и важности исторических исследований» он назвал анализ первоисточников в качестве основания изучения истории и предложил принципы их критики: опора на здравый смысл, сравнение данных из разных источников и избегание слепой доверчивости и чрезмерного скептицизма [12. Р. 12—14]. В «Диалогах» описание школ и объяснение их категорий и содержания строится на анализе широкого круга санскритских текстов; каждый аргумент подтверждается в сносках цитатой и ссылкой на английском и санскрите. Благодаря этому устраняются не только стереотипы восприятия индийской мысли, укорененные в незнании ее точного содержания, но и характерное для реформаторов индуизма «вчитывание» нового содержания в традиционные тексты, привлеченные для обоснования социорелигиозных изменений в индуистской общине.

Помимо этого Кришномохан широко использует метод сравнения — как внешнего, с западной философией (ньяя Готама сравнивается с теорией Платона, онтология веданты — с философией Дж. Беркли) [См.: 11. Р. 95—114, 287—296], так и внутреннего, межшкольного — и делает очевидными их несогласия и острые конфликты друг с другом. Не менее значим метод анализа происхождения базовых категорий школ. В частности, категорию *майи* нельзя обнаружить в Ведах и ранних упанишадах — только в Шветашватаре, созданной в постбуддийский период; отсюда Кришномохан сделал вывод о ее буддийском происхождении, а позже она была усвоена адвайта-ведантой Шанкарачарьи [11. Р. 307—326]. Наконец, базовый принцип, прилагаемый к предмету исследования, — историзм, рассмотрение в развитии не только философии, но и самого индуизма.

Структура основного содержания книги включает 10 диалогов, организованных проблемно-тематически. Первый посвящен выяснению того, что собой представляет в действительности индуизм, второй — очерк истории становления брахманистских школ с выяснением роли Вед и упанишад и буддизма в этом процессе и после краткого рассмотрения каждой из шести астика-даршан — вывод: «все они и правы, и неправы одновременно: правы в разоблачении ошибок друг друга и неправы в приверженности своим излюбленным догматам» [11. Р. 85]. Затем Кришномохан подробно рассматривает базовые положения и категории школ ньяя (3—5 диалоги), санкхья (6 диалог), веданта (диалоги 7—9). В 10-м диа-

логе подводятся итоги: индийские школы выявляют негативные истины, т.к. они не ставят, по мнению автора, вопроса о Творце мира, а рассматривают то, что создано — мир.

В первом диалоге между Сатьякамой и его друзьями брахманом Агамикой и Таркакамой понимание индуизма строится от оспаривания категорий, с помощью которых указывают на его суть, и самого слова «хинду». К их исследованию побуждает расхождение между поучениями брахманов и реальной практикой социорелигиозной жизни, которой они сами следуют и поощряют в обществе.

В итоге представление об индуизме у Кришномохана выстроено от противоположного. Ни Веды, ни философия не предписывают кастовой гордости брахманам, а моральное требование отношения ко всем божьим созданиям как к самому себе попирается третированием ближнего и всех, кто стоит ниже в варновой иерархии [11. Р. 10—11], а также кровавыми практиками жертвоприношений животных. Между тем и священство, и философы неизменно ссылаются на авторитет Вед как непогрешимый и истинный для оправдания и практики и теории, хотя при необходимости и Веды ничего для них не значат перед авторитетом святых или философов [11. Р. 14]. Вопрос состоит в том, являются ли действительно Веды откровением божественной мудрости, слова и закона Бога (Брахмана), чтобы служить высшим авторитетом и для верующих и для философов?

Категории «свадхарма», «дхарма», «санатана дхарма», «индусская религия» не выдерживают критики, основанной на знании содержания священных текстов, как и ссылки на Веды как общепризнанный авторитет для всех. Свадхарму отождествляют с индуизмом — «индусской религией», «религией народа Индии», — но этих терминов и даже представления нет ни в шрути, ни в смрити, а слово «хинду» — заимствовано от греков (Индия) и мусульман [11. Р. 26]. В священных текстах шрути и смрити отсутствует представление о религии праведных жителей страны — «пунья бхуми»; в Ведах говорится лишь об ариях и дасью. Для упоминаемых четырех варн от брахманов до шудр шастры не предусматривают общей дхармы — только для каждой варны. «Думать, что все индусы имеют общую дхарму, могут только невежественные люди», — заключает Сатьякама [11. Р. 28]. Но и кастовые правила и свадхармы тоже появились не сразу, и в современности они тоже трансформируются сообразно меняющимся обстоятельствам [7. С. 85]. Появление различных течений и групп (сект), почитающих *ишта-дэвата* (включая Вишну и Шиву), означало появление разных и новых свадхарм — но уже в средневековый период. Следовательно, «не существует никакой вечной *санатана дхармы*, выведенной из шастр» [11. Р. 33].

Веды, изучение которых доступно только дваждырожденным, авторитетны только для брахманов как опора их деятельности. «Шудры не могут ничего знать о Ведах, потому что им не дозволено даже слышать их чтение, и у них не может быть никакого *настоящего* почтения к писанию. Что же касается сект, они вполне довольствуются тем, чтобы ухватиться за любой фрагмент, который может быть приспособлен к обоснованию их мнений. Но очевидно, что их мало заботят те тексты Вед, которые противоположны их чувствам» [11. Р. 35].

В следующих диалогах Кришномохан использует термины «брахманизм», «брахманистская традиция», в т.ч. в оппозиции буддизму. Отсутствие общей религиозной основы для развития «индусской философии» и историческая эволюция религии, очевидная при обращении ко всему спектру священных текстов, ставят задачу выяснения ее происхождения — что тем сложнее, поскольку «наши древние авторы не оставили записей, которые можно было бы по праву назвать историческими» [11. Р. 39], и трудно определить хронологию событий, эпох и идей. Историк философии приходится «пролагать свой путь во тьме», поскольку во всех текстах по всем областям знания «гений поэзии имел абсолютную власть». «Все наши авторы были поэтами, — говорит Сатьякама. — Факты настолько смешаны в их сочинениях с вымыслами, что невозможно их разделить» [11. Р. 40].

И тем не менее, Кришномохан попытался восстановить «раннюю историю брахманистского разума (intellect) и пути происхождения различных школ философии» [11. Р. 40], отправляясь от идеи, что «брахманистский ум сформирован в матрице (mould) Вед», — поскольку они обладают высшим авторитетом во всех делах, хотя фактически известны «большой части только по имени». Если и есть в комплексе литературы действительно читаемые и изучаемые тексты, так это небольшие по объему Упанишады. Кришномохан ограничивает во всем ведийском комплексе мантры (т.е. самхиты) и брахманы от упанишад, поскольку первые два вида являются результатом религиозного вдохновения и догматического закрепления церемоний; это период «детства» национальной литературы, творение непросвещенных, но мистически одаренных людей, выражение религиозного благоговения [11. Р. 43]. Авторитет мантр нетрудно было распространить на весь ведийский комплекс, включая интерпретации церемоний в брахманах и упанишады. Упанишады появляются позже, и именно они могут «стать проводником в историю индусской философии» по причине наибольшей «зрелости» их в ведийском комплексе, выраженной претензии на обладание «высшим знанием» (*naravidyā*) по сравнению со знанием Вед (*aparā*) и появлением первозданных (*rude*) признаков философской мысли [11. Р. 42]. Но и здесь поэзия и воображение доминируют над логикой, и нет попыток выработать метод, аргументацию, классификации и систематизации знания. «Смелые идеи внезапно поражают ваше воображение, но вы не находите никакого пути мысли к связям, которые вели бы вас дальше к сознанию автора, и тщетно искать причины, на которых они (идеи. — Т.С.) основаны. В возвышенных мыслях нет недостатка, но они подобны внезапным вспышкам, на которые вы можете взглянуть на мгновение, но которые немедленно оставляют вас в еще большей тьме» [11. Р. 42].

Рождение философии Кришномохан связывает с «масштабной революцией в сознании людей», произошедшей в период между временем создания эпосов «Махабхарата» и «Рамаяна» и эрой даршан [11. Р. 46]. Предпосылки этой революции — сугубо социальные, связанные с появлением и укреплением монополии брахманов на толкование Вед. Основываясь на данных «Махабхараты», ученый говорит об отсутствии кастового деления в этот период (оно появилось из различий в занятиях) и изначальной возможности читать Веды для всех. Однако брахманы как жреческий класс постепенно присвоили себе право размышлять

о духовной реальности и толковать знание, что видно уже по «Рамаяне» [11. Р. 44—45]. Шудрам была запрещена интеллектуальная деятельность, а кшатриям разрешено только чтение, но не толкование Вед. В итоге кшатрии оспорили самые основы брахманской власти, высшего выражения этот духовный вызов достиг в буддизме.

«Революция в сознании», совершенная Буддой Шакья Муни, заключалась в том, что он резко раскритиковал сам авторитет Вед, на котором брахманы основывали свои притязания на духовное руководство обществом. И поскольку буддистам в условиях отсутствия у них самой возможности ссылаться на «откровение» и «традицию» требовалось рациональное обоснование их учения, они создали философию. «Изучение философии и метафизики, следовательно, было абсолютно необходимо — ради самого их существования» [11. Р. 47].

С буддизмом связано и происхождение и развитие логики и метафизики, которые затем были интегрированы в брахманистские философские школы. Антиведийский рационализм буддизма «посеял семена ереси в самом лагере ортодоксии и был выращен самими поборниками шастр» — дух несогласия с ритуалами» [11. Р. 48]. Буддизм был изгнан за пределы Индии, но во всех школах обнаруживаются признаки компромисса между брахманистским и буддийским сознанием. Из шести школ только две — миманса и веданта — являются строго ортодоксальными; остальные пропитаны теми буддийскими элементами, которых можно придерживаться без вреда для верховенства брахманов [11. Р. 49]. При этом все школы заявляют о приверженности Ведам — только ради противопоставления себя буддистам, хотя ритуалу Вед они так же враждебны, как и последние.

В концепции Кришномохана появление брахманистской философии оказывается, по сути, восстановлением монополии брахманов на знание и влияние в обществе. Во-первых, появление философии привело к «усовершенствованию брахманского интеллекта и созданию элитарного знания». «В большинстве систем брахманистской философии мы находим мыслителей, не только обращающихся к *немногим избранным* посредством загадочных сутр, — вместо того чтобы обращаться ко всем на языке, понятном всем, — но также защищающих авторитет Вед — не заботясь об их доктринах и ритуале и, вводя простые физические и метафизические темы, обещают своим ученикам, ни много ни мало — окончательное освобождение души как награду за их интеллектуальный труд» [11. Р. 52]. Во-вторых, эзотерический характер философского знания с формальной опорой на авторитет Вед служили поддержанию пошатнувшегося в эпоху буддизма авторитета брахманов [11. Р. 50].

Затем Кришномохан дает краткие характеристики школам в порядке их появления, хотя и допускает, что его построения — это скорее вероятность, чем доказанная истина. «Первый плод брахманистской философии после поражения буддизма в Индии» — ньяя. Ее происхождение ученый связал с потребностью брахманов в применении метафизики для согласования противоречий и особенно — в опровержении критики. «Ньяя с ее методичным строем научных понятий, ее



логикой, физикой и метафизикой была явно приспособлена к обучению и развитию интеллектуальных способностей» [11. Р. 50]. Ее родоначальник Готама «проложил путь для развития брахманистской философии». Его достижения невелики — это открытие того же самого метода силлогизма, что и метод Аристотеля, хотя правила рассуждения и определения ложности суждений Готама «сослужили большую службу потомкам». Он открыл целый ряд областей знания и объединил их в 16 категорий (*topics* — *падарпха*), но, подчиненная авторитету брахманов, эта система не была развита и не распространила свои методы на другие области познания, и не развернула критику священных текстов и свидетельств риши.

Как продолжение системы ньяя Кришномохан истолковывает вайшешику — систему, основанную Канадой. Ее атомизм представляется ему сходным с атомистическими взглядами эпикурейцев. Теория вайшешики объясняет появление мира первоначальным воздействием *адришта* — т.е. незримых причин (огня, воздуха и др.) на атомы, которые вполне материальны. Несмотря на определение дхармы и заявление об авторитете Вед в первых двух сутрах (имеется в виду «Вайшешика-сутра» Канады), в ней нет ни упоминания о самосущем верховном разуме, творящем мир, ни тем более о Боге, религии и этике — это атеистическая система.

Атеистической (*ниришвара*) является и санкхья, основанная Капилой, — он «пришел к полному отрицанию самого существования божества» из-за недоказуемости его существования и его роли творца мира [11. Р. 65—66]. Санкхью Кришномохан оценивает как более метафизическую по характеру в сравнении с ньяей и вайшешикой, как школу, оказавшую серьезное влияние на «народное сознание». Чтобы преодолеть страдания жизни, Капила предложил путь различающего знания — постижение 25 элементов структуры бытия, начиная с *пракрити* (природы) с ее тремя гунами-характеристиками и *пуруши* (души) [11. Р. 67—68]. Этот атеизм санкхьи изменен в системе йоги Патанджали — или шешвара-санкхьи, хотя идея Ишвары выведена из характеристик, данных Капилой душе (пуруше) — «не связанный страстями, трудами, результатами или воздаянием». При этом и Патанджали «не приписывает творения мира своему Ишваре» — он лишь гуру, учитель, «старший из существ», т.е. дух, главенствующий над остальными [11. Р. 68]. Вся система йога по содержанию — «фактически пестрое собрание духовных и телесных упражнений. Благодаря им можно обрести выдающиеся физические и интеллектуальные силы» — ради ощущения присутствия Бога в человеческой природе [11. Р. 69].

Иными словами, ни в одной из четырех школ нет идеи Бога как Верховного Сущего и Творца мира, и содержание их физических и метафизических теорий, по мысли Кришномохана, позволяют признать, что их рассуждения нимало не способствовали ни росту религиозных чувств, ни развитию гуманитарных наук [11. Р. 70].

В этом смысле философы ньяя, вайшешики, санкхьи и йоги подобны философам-досократикам, которые также выдвигали теории происхождения мира, но не обращались к постижению природы Бога [11. Р. 71]. Индийские философы

не были свободны от скептицизма, впервые появившегося в буддизме, и были не меньшими еретиками, чем буддисты в отношении к существованию Бога; их отличало лишь почтение к Ведам и замена ведийского ритуала метафизическими размышлениями. Однако благодаря им стало возможно развитие индуизма. Так, космогония санкхьи усвоена в самых известных *пуранах*, а «народная теология» связывает пурушу и пракрити с мужской и женской энергиями, Шивой и Парвати, и т.п. [11. Р. 74—75].

Возникновение мимансы Кришномохан связал с возможным желанием Джаймини примирить мнения тех, кто до него высказывал разные взгляды на реальность, — с помощью перехода от размышлений к практике, понимаемой как провозглашение обязанности — т.е. этического наставления, как осмысление дхармы как поведения. Если этическую революцию в Европе в свое время совершил Сократ, который заявил, что этические принципы происходят из сознания человека, то Джаймини потерпел в этом неудачу — он не связал моральные принципы с Всемогущим, пребывающим в человеческом сознании: «Рабская приверженность к ведийскому ритуалу не привела его сознание к таким размышлениям, — замечает Кришномохан. — У Джаймини не было другой идеи обязанности, чем „предписание Шрути“, да и то — отделенное от его Вдохновителя и его Воли». Из-за отсутствия внешней цели в обязанности и ее источника в мимансе существует «закон без законодателя, откровение без Бога» [11. Р. 77]. Т.е. суть этой системы — атеизм, *ниршивара*; она ничего не говорит о том, кто — Создатель Вед, но «человеческому уму нужно нечто более существенное, чем жертвоприношения и ритуалы Вед — авторитет которых не может соперничать с Разумным Создателем» [11. Р. 80].

Веданта, созданная Вьясой, представляет попытку другого решения проблемы теологии и этики (уттара-мимансы). Однако и в теории веданты нет настоящего теизма — Вьяса воспроизводит древнюю пантеистическую доктрину Упанишад: Бог (Брахман) нейтрализован, если не сведен к нулю, идеей его идентичности со всем видимым миром. «Если Брахман — достаточная причина, или Творец мира, то он также и его *субстанция* — как золото в браслете. Эта идентичность вселенной с Богом устраняет саму идею обязанности творений в отношении Творца», — заключает Кришномохан [11. Р. 80]. Термин «дхарма» мимансы в веданте заменен термином «Брахман». Варианты ведантистского учения — *виварта-вада* (признание нереальности мира), и *паринама-вада* (признание мира как реального) не изменяют сути веданты и просто отрицают идеи обязанности и ответственности. «Если человеческая душа идентична Божественному Духу, то какая может быть обязанность одной части по отношению к другой?» [11. Р. 83—84]. Неудивительно, что достойное поведение и труд заявлены лишь как *полезные* для достижения истинного знания.

Обзор истории индийской брахманистской философии привел Кришномохана к выводу, что все шесть школ рассматривают проблему предсуществующей материальной причины мира и отвечают на вопрос о том, «из чего создан мир». Каждая школа называет свой «материал»: веданта — Брахмана как субстанцию,

нья и санхья предлагает материалистические гипотезы о происхождении мира из атомов или природы; но ни одна система не ставит вопроса о Творце — «кем была создана вселенная» [11. Р. 84]. В этом заключены многие затруднения философов и особенности развития философии и познания в Индии. Кришномохан также отметил, что в индийских школах «физика, метафизика и теология были смешаны в единую массу, в которой все предметы исследования признаются важными, что впоследствии привело к упадку научного познания и деградации знания о вечности» [11. Р. 55—56].

Христианское мировоззрение Кришномохана Банерджи вместе с осведомленностью в истории европейской философии парадоксальным образом способствовали появлению первой индигенной концепции истории индийской философии. Его убеждение в том, что философия должна в первую очередь заниматься вопросом творения мира Творцом (мало отличаясь в этом от теологии!), задало подход к анализу индийской философии от противного — выяснения предмета ее интереса по первоисточникам, с предельным вниманием к терминологии и ее содержанию, не «вчитывая» в нее более поздних добавлений или не существующих в ней идей. Это позволило раскрыть инаковость индийской философии по сравнению с западной, хотя сходство в их исторической эволюции также обнаруживается: в устремленности к объяснению материальных первооснов вселенной философы древней Индии и Греции похожи, как и в выдвигаемых ими гипотезах. Инаковость индийской мысли начинается с предмета философии — происхождения вселенной, которое связывается с первоначалом, и это первоначало не всегда названо Богом. Непроработанность вопроса о творении мира оборачивается трудноразрешимыми проблемами в трактовке человека, его отношения к миру и Богу, а также в области этики.

К. Банерджи не только удалось создать адекватный для своего времени и первый индигенный образ индийской философии, но и решить методологическую проблему отношения к традициям мысли. Оставаясь индийцем и владея санскритом, необходимым для изучения философских трудов в оригинале, Кришномохан полностью дистанцировался от объекта исследования и предложил равноудаленную от всех школ позицию, которая позволяет смотреть на все школы и течения мысли как на варианты объяснения мира.

Образ индийской философии, созданный в «Диалогах», — это образ мысли, занимающейся вопросами бытия и мышления и развивающейся самостоятельно и собственным путем. Это процесс эволюции философской мысли в своеобразном взаимодействии-и-противостоянии школ и традиций, отрывающихся от сходных, но по-разному реализованных идей, и — в контексте социальной истории.

Концепция К. Банерджи, как и весь его труд, стала необходимым шагом для возникновения научной истории индийской философии, поскольку в ней обозначены не только методы, но и векторы исследования. Это вектор анализа истории мысли от ее генезиса в предфилософский период в священных текстах и формирования в условиях конкуренции разных социальных сил и религиозных учений — к складыванию и развитию традиций философствования. Другой век-

тор — анализ содержания каждой школы от первоисточника (сутр) во всем многообразии проблематики и эволюции. Наконец, третий вектор — исследование индийской философии в диалоге с другими философиями мира, и этот диалог выстраивает сам историк философии.

© Скороходова Т.Г., 2018

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бурмистров С.Л.* Движущие силы историко-философского процесса в философии неоведантизма // *Вопросы философии*. 2008. № 12. С. 153—162.
- [2] *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.
- [3] Mukerji Bithika, *Neo-Vedanta and Modernity*. Varanasi, Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.
- [4] *Чоттопадхай Бонкимчондро.* Исследование индусской философии // *Вопросы философии*. 2016. № 11. С. 167—174.
- [5] *Roy Raja Rammohun.* The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982. Vol. I.
- [6] *Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany: SUNY Press, 1988.
- [7] *Псху Р.В., Крыштон Л.Э.* История индийской философии в средневековой Индии и начало рецепции индийской философии в европейском интеллектуальном пространстве // *Вопросы философии*. 2017. № 5. С. 148—160.
- [8] *Скороходова Т.Г.* Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012.
- [9] Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.
- [10] *Muir J.* Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions, Collected, Translated and Illustrated. In V vols. L.: Trübner & Co, 1860—1870.
- [11] *Banerjea Krishna Mohun.* Dialogues on the Hindu Philosophy. L.—Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.
- [12] *Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century.* Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467

## **‘DIALOGUES ON HINDU PHILOSOPHY’ BY KRISHNAMOHUN BANERJEA: HISTORY OF THOUGHT IN THE INTERPRETATION OF INDIAN CHRISTIAN**

**T. G. Skorokhodova**

Penza State University  
*Krasnaya str., 40, Penza, Russia, 440026*

**Abstract.** The first Modern attempt to research a history of Indian philosophy by Indian scholar, theologian and social activist Krishnamohun Banerjea (1813—1885) is considered in the article. The purpose of the article is to show how in ‘Dialogues on the Hindu Philosophy’ is solved the problem of a choice of the basis for understanding by Indian intellectuals their own classical philosophy. Methodology of the article’s author is phenomenological approach which makes clear intentions and motives of the scientist and hermeneutical analysis of ‘Dialogues’. As a result, methodology of historical-philosophical research used

in the book is exposed: viz. principle of historicism, analysis of philosophical schools' Sanskrit sources, intercultural and interschool comparison, analysis of basic categories' origin. The content of dialogue is described, including Hinduism's content, a history of genesis of Brahminical schools and analysis of basic categories and ideas of Nyaya, Sankhya and Vedanta. Creating the image of Indian classical philosophy as indigenous thought on a being and thinking, K. Banerjea had resolved methodological problem of Indians' approach to their own philosophical traditions — as objective, non-attached to any school and based on strict analysis of sources.

**Key words:** history of Indian philosophy, orthodox schools, Nyaya, Sankhya, Vedanta, Krishnamohun Banerjea, methodology

## REFERENCES

- [1] Burmistrov S.L. Dvizhuschie sily istoriko-filosofskogo processa v filosofii neovedantizma. *Voprosy filosofii*. 2008. № 12. S. 153—162.
- [2] Kostyuchenko V.S. Klassicheskaya vedanta i neovedantizm. M.: Mysl, 1983.
- [3] Mukerji Bithika, Neo-Vedanta and Modernity. Varanasi, Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.
- [4] Chottopaddhay Bonkimchondro. Issledovanie indusskoy filosofii. Per. s angl. *Voprosy filosofii*. 2016;11:167—174.
- [5] Roy Raja Rammohun. The English Works. Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982. Vol. I.
- [6] Halbfass W. India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany: SUNY Press, 1988.
- [7] Pskhu R.V., Krysh-top L.E. Istoriya indiy-skoy filosofii v srednevekovoy Indii I nachalo retseptsii indiy-skoy filosofii v evropeyskom intellektualnom prostranstve. *Voprosy filosofii*. 2017;5: 148—160.
- [8] Skorokhodova T.G. Mladobengaltsy. Ocherki istorii socialnoy mysli Bengalskogo Vozrozhdeniya. (Pervyi period, 1815—1857). SPb.: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 2012.
- [9] Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist. Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.
- [10] Muir J. Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions, Collected, Translated and Illustrated. In V vols. L.: Trübner & Co, 1860—1870.
- [11] Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.—Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.
- [12] Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents. Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.

### Для цитирования:

Скорородова Т.Г. «Диалоги об индусской философии» Кришномохана Банерджи: история мысли в интерпретации индийского христианина // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 4. С. 455—467. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467.

### For citation:

Skorokhodova, T.G. 'Dialogues on Hindu Philosophy' by Krishnamohun Banerjea: History of Thought in The Interpretation of Indian Christian. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (4):455—467. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-4-455-467.

### Сведения об авторе:

Скорородова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», Россия, 440026, г. Пенза, ул. Красная, 40 (e-mail: skorokhod71@mail.ru)