



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545

ОБРАЗ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ТРУДАХ БОНКИМЧОНДРО ЧОТТОПАДДХАЯ*

Т.Г. Скороходова

Пензенский государственный университет
440026, Пенза, Россия, ул. Красная, 40

В статье предпринята попытка реконструировать образ индийской философии, созданный в трудах индийского писателя, социолога и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопаддхая (1838—1894). Целью исследования стало выявление процесса превращения индийской философии в объект познания. Работа выполнена с использованием феноменологического подхода и герменевтического анализа текстов по истории общественной мысли Бенгальского Возрождения XIX — начала XX вв. В результате образ индийской философии, созданный Бонкимчондро Чоттопаддхаем, реконструирован как просветительское представление об истории и содержании индийской мысли в контексте мировой философии. В нем показаны отличия в плане целеполагания и содержания индийской философии — она ставит целью получение знания ради достижения высших духовных целей и культивирует пассивное отношение человека к миру, обществу и собственной жизни. Бонкимчондро Чоттопаддхай обосновал общий подход к индийской философии как особой традиции, воплощающей универсальный поиск истины, но ориентированной на обретение знания ради высшей цели освобождения от страдания, а не на производство полезного для общества знания.

Ключевые слова: история индийской философии, Бенгальское Возрождение, методология исследования истории философии, Бонкимчондро Чоттопаддхай, даршана, диалог Востока и Запада

Изучение индийской философии в Индии Нового времени и появление фундаментальных трудов по ее истории, принадлежащих С. Радхакришнану и С. Дасгупте, были результатом серьезных интеллектуальных трансформаций, которые происходили в сознании культурных элит разных регионов Британской Индии. Трансформации сознания элит способствовали, с одной стороны, выход Индии из состояния культурной изоляции благодаря знакомству с западной цивилизацией, ее мыслью и культурой, с другой — осмысление индийского социокультурного наследия, которое Дж. Неру назвал «открытием Индии». На рубеже XVIII—XIX вв. индийскую культуру, историю и «древнюю мудрость» открыли для себя европейские ученые-ориенталисты [См.: 1; 2. Р. 7—41], и их обнаружение «золотого века» в индийском прошлом [См. 3. Р. 21—38] вызвало интерес новых неортодоксальных интеллектуальных элит, получивших западное образование наряду с традиционным, а иногда и вместо него.

Открытие собственной страны и осмысление ее культуры, истории и мысли самими индийцами стало революционным поворотом в области самопознания индийской культуры и общества. Этот поворот пришелся на эпоху Индийского

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

Ренессанса XIX — начала XX вв. — национально-культурного возрождения, связанного с обновлением и развитием мысли, культуры и социума через синтез в них индийского и западного.

Открытие индийской философии было частью процесса открытия Индии интеллектуалами — и здесь передовые позиции среди других регионов занимали мыслители Бенгалии — наиболее развитого региона, ставшего пространством западно-восточного диалога. Бенгальский Ренессанс [См.: 2, 3] был общим контекстом процесса постижения и изучения индийской философии самими индийцами. Родоначальник ренессансных процессов Раммохан Рай (1772—1833) был первым, кто попытался дать интерпретацию индийской философии, точнее, ее ортодоксальных школ в полемике с христианскими миссионерами. Его трактовка была тенденциозна, поскольку Раммоханом двигало побуждение защитить *даршаны* от нападков, однако он указал на их равноценность инорелигиозным философиям благодаря их устремленности к истине — универсальной для всех культур [4. Vol. I. P. 147, 162].

Благодаря открытию индийской философской мысли интеллектуалы Бенгальского Ренессанса, во-первых, обрели опору в традиции для обоснования необходимых обществу духовных, моральных и социальных преобразований (и такой опорой стала веданта — Упанишады как завершение Вед и собственно философская школа), а во-вторых, поставили проблему постижения и изучения индийской философии, поскольку сам метод апелляции реформаторов к конкретной традиции предполагал «вчитывание» в нее идей, изначально ей не свойственных, тогда как научное изучение истории философии предполагает отношение к ней как объекту познания, а не как к средству решения практических задач. Решение проблемы лежало в плоскости выработки методологического подхода к исследованию истории индийской философии, но для выбора подхода требовалось более или менее целостное представление о ней самой.

Появление такого целостного и обобщенного представления связано с трудами Бонкимчондро Чоттопадхья (1838—1894) [5—8]. Писатель, социолог, публицист, а в последний период творчества — религиозный мыслитель, он не был профессиональным исследователем философии Индии, но был хорошо знаком с ее системами и читал их тексты на санскрите. Внук брахмана-пандита по материнской линии, он воспитывался в вишнуитской религиозной традиции и изучал санскрит. Отец, служивший сборщиком налогов, отдал сына в калькуттский Хугли-колледж, и Бонкимчондро был в ряду первых, кто выдержал экзамен на степень бакалавра в только что основанном Калькуттском университете (1857). Бонкимчондро работал в колониальном аппарате, по долгу службы хорошо знал проблемы народа и потому стал одним из первых индийских социологов [См. 9]. Его литературное творчество — романы, новеллы и сатирические очерки — за два десятилетия сделало его властителем дум читающей аудитории. Как издатель литературно-публицистического журнала «Бонгдоршон» («Зеркало Бенгалии», 1872—1879) Бонкимчондро стал в ряд ведущих просветителей, поднимающих общественные проблемы и открывающих читателям разные области знания и культуры.

Бонкимчондро владел европейскими языками и восхищался западным культурным наследием, научной мыслью и технологическими достижениями, и одновременно был знатоком традиционной культуры Индии. Независимо от темы в его трудах доминировал рационально-научный подход к любому предмету, что было обусловлено влиянием британского утилитаризма и позитивизма [10. Р. 7]. Вместе с тем он не принадлежал ни к одной из сохранившихся до Нового времени философских ортодоксальных школ, в которых философские истины транслируются от учителя к ученику — и потому все школы равным образом могли быть для него объектом изучения. Освоение рационально-научной европейской модели мышления вместе с принадлежностью к индийской культурной традиции создали предпосылки для осмысления Бонкимчондро индийской философии как области знания, — по его словам, «ради того философского знания, которое она производит» [11. Р. 114].

Амийо П. Сен полагает, что Бонкимчондро не интересовался исследованием индийской философии как таковой; скорее она была «интеллектуальной историей индусов, которая могла бы пристально рассмотреть воздействие индусской мысли на историю, социологию, религию и научные поиски индусов» [12. Р. 25]. Однако и в этом качестве, и как история философии, индийская философия предстает в трудах Бонкимчондро как многослойная и специфическая традиция, возникшая и развившаяся в индийском культурном пространстве.

Фактически Бонкимчондро решает две базовых проблемы — понимание своей философской традиции и вписывание ее в контекст мировой философии. Общим контекстом размышлений бенгальского писателя явилось присутствие и открытие *другой* — европейской — философии: знание о ее характерных особенностях и ее ведущих современных представителях побуждает к осмыслению своего типа мышления как иного, несходного с европейским.

Различия между двумя философиями зависят от значений терминов, которыми называют эту интеллектуальную деятельность в Европе и в Индии. «Что означает термин *даршана* в Индии? — с этого вопроса Бонкимчондро начинает очерк „Наши источники знания“. — Прежде чем предложить ответ на этот вопрос, важно осознать, что значение, которое мы придаем этому термину, — не то же самое, которым европейцы наделяют термин „философия“» [11. Р. 85]. Последний может применяться и к обозначению духовного мира (*spirituality*), и естественных наук, и морали; широту и нестрогость понятия философии Бонкимчондро объясняет тем, что ее единственная цель — приобрести знание во всех областях — духовной, материальной, моральной и социальной. *Даршана* также совпадает в цели приобретения и сохранения знания с философией, и в поле ее зрения также входят *любые* возможные объекты. Отличие «даршаны» от «философии» заключается в том, что она преследует и внутреннюю цель — «обретение состояния освобождения, по-разному называемого *мукти*, *нирвана* или др. сходными терминами. Для философии знание — это искомая цель, для даршан — это не что иное, как обретение чего-то высшего», — заключает Бонкимчондро [Ibid. Р. 85]. Отсюда — особенность индийской философии, по мнению писателя: получение знания как

средства достижения целей скорее религиозных, нежели интеллектуальных. В другой работе он говорит о «напряженном теологическом духе» индийской мысли и о более широком значении того, что в Индии может быть названо западным термином „философия“» [Ibid. P. 119].

При этом обе философии возникли из общего размышления о мире и проблемах человеческого существования. На этой трактовке явно сказалась общая мировоззренческая позиция Бонкимчондро, который на протяжении всей жизни пытался ответить на вопрос: «Что следует делать человеку, чтобы быть довольным своей жизнью, и как лучше сделать, чтобы он был счастлив?» [13. P. 112]. Поэтому происхождение философии Бонкимчондро также связал с опытом человеческого существования в мире, в котором человеку противостоит природа, и в схватке с ее силами он редко выходит победителем, и редко достигает состояния счастья — и его сложно сохранить [11. P. 85—86]. Общий поиск ответа на вопросы о возможности преодолеть власть природы над человеком и в средстве преодоления страданий привел европейцев и индийцев к разным результатам. Первые убеждены, что природу можно покорить — и делать это все более и более эффективно, в том числе используя сами ее силы, — отсюда выросло непрерывное исследование природы ради раскрытия ее тайн, установка на добывание знания, которое можно использовать так, чтобы заставить природу служить человеческому счастью. Индийцы же дали принципиально иной ответ: «...Природа непобедима, и человеческое счастье приходит только тогда, когда человек разрывает узы, связывающие его с природой. Считается, что это возможно только через применение знания. Отсюда — рождение индийской даршаны» [Ibid. P. 86].

Следовательно, подход к пониманию индийской философской традиции (как и к пониманию *другой* — западной) Бонкимчондро предлагает строить от понимания особенностей мировосприятия в конкретной культуре, поскольку они определяют и сознание людей, и специфику их философствования. «Запад убежден, что знание — сила, Индия убеждена, что знание освобождает. Два народа, таким образом, пошли по одной и той же дороге, но с полностью отличными целями в сознании. Народ Запада преследовал цель достижения власти и обрел ее; но надо задать вопрос: достигла ли Индия освобождения?» [Ibid. P. 96]. Сама универсальность пути, которым шли обе традиции мысли, вписывает индийскую философию в контекст мировой истории философии — тем более что в других философиях Бонкимчондро находит те же результаты, к которым пришли индийские мыслители собственным путем. В частности, он сопоставляет идеи и концепции индийских даршан с построениями европейских философов Нового времени — в пользу индийской мысли. О теории познания исключительно через восприятие у чарваков Бонкимчондро говорит: «Слава арийскому интеллекту! То, что только недавно установили Юм, Милль и Бэн, предвидел Брихаспати около двух тысяч лет назад» [Ibid. P. 89]. В *майяваде* веданты, по мнению писателя, содержит аналог критики эмпиризма у И. Канта. «...Современная Европейская философия, пройдя полный цикл, теперь вернулась к тому, что открыто в философии древней Индии. <...> В области высшей духовной мысли, в самом деле, очень мало того, что было от-

крыто Европой, и что не было бы раньше известно древним ариям» [Ibid. P. 90]. И хотя здесь и заявлено превосходство индийской мысли над европейской в области духовного познания и эпистемологии вообще, Бонкимчондро говорит и о необходимости оценить не только достижения, которые действительно составляют в ней «меру подлинного золота» [Ibid. P. 122], но также ее неудачи, позволяющие объяснить не только недостаточное развитие наук, но и очевидное отставание Индии от европейских стран и ее социальный упадок, отсутствие общественно-го прогресса.

Индийская философия, таким образом, представлена у Бонкимчондро как объект познания — не только научного, но и социального. Целям и принципам, субъектам и их методам он посвящает статью «Исследование индийской истории» [14]. «Индусская философия должна изучаться с определенными целями — или не изучаться вообще» [11. P. 116], — говорит Бонкимчондро. Эти цели детерминированы ее ценностью: 1) как культурного наследия — «высшей формы интеллектуальной активности, которая развилась в более поздний период индусской истории» [Ibid. P. 113], 2) как собственно философского знания и 3) «как важных оснований, которые повлияли на население Индии и которые сформировали национальный характер, приучающий индуса презирать блага земного существования и искать пассивности (inaction) как идеала человеческого счастья; говоря кратко, — оснований, к которым могут быть отнесены очень многие характеристики национальной жизни» [Ibid. P. 115]. Ключевое требование к целеполаганию в исследовании — ориентироваться на содержательность процесса для получения плодотворного результата, тогда как современные европейские исследования бесплодны из-за непонимания ее специфики, а индийцы заняты лишь «искусством словесной софистики», но не анализом истории мысли. Сам Бонкимчондро намечает три конкретных цели — отношение философии к мифологии, отношение философии к науке и воздействие философии на политическую и социальную жизнь индусов.

В статье Бонкимчондро определяет принципы исследования, причем ориентация на полезный результат для самопознания индийцев и для развития культуры оказывается, по сути, первым принципом. Другим принципом, пронизывающим все его работы об Индии, стало знание цивилизационной специфики и учет ее при анализе философских школ. «Индийцы ищут трансцендентного и потому не могут достичь какого бы то ни было примечательного успеха в своей мирской жизни. И есть сомнения в том, достигнут ли они какого-то успеха в будущей жизни» [Ibid. P. 97]. Третьим принципом, который писатель применил на конкретных примерах, стал анализ исторической эволюции философских идей. Так, источник представления о трех атрибутах Брахмана (*сам-чит-ананда*) писатель усматривает в идее троицы, появившейся первоначально в мифологии Вед, затем в пуранах [Ibid. P. 116—117]. Продуктивен и принцип сравнения индийской философии с другими, в первую очередь — европейской. Если в Европе дедуктивное получение знания сочетается с индуктивным, то в Индии «неудобства ошибочного метода» просто затормозили развитие науки и знания: «Напряженный теологический

дух редко приведет к чему-либо, кроме дедуктивного метода, и индусский метод был почти всецело и чисто дедуктивным. Наблюдение и эксперимент считались ниже достоинства философии и науки. И даже дедукция, как правило, не продвигалась к разумным следствиям» [Ibid. P. 119].

Адекватное познание индийской философии Бонкимчондро связал со способностью понимать ее дух, в свою очередь обусловленный особенностями мышления ее творцов. Поэтому более всего подходят на роль субъектов изучения индийской мысли сами индийцы — им «доступно вхождение в привычные русла мысли, которые усвоены ими со времен их начального образования» [Ibid. P. 115], тогда как европейцам с трудом дается понимание духа индийской мысли. Но индийцам, приступающим к исследованию своей философии, мало одного лишь благоговения перед нею — необходимы смелость, «широкая культура, которой может наделить только обстоятельное знакомство с Европейской наукой» [Ibid.], и знание культуры Индии.

Обобщенный образ индийской философии, возникающий в статьях Бонкимчондро, строится на представлении о том, что она происходит из поисков знания, которое способно освободить человека от несчастий этого мира. Поэтому понимание каждой из школ — классических, признающих (пусть и формально) авторитет Вед, и оппозиционных Ведам (буддизм) — писатель строит от анализа методов философствования.

В статье «Наши источники знания» Бонкимчондро описывает общие и специфические способы познания в индийской философии. Первый — прямое восприятие с помощью пяти органов чувств, к которым «арийские философы» добавили ум (*mind*) и потому «говорили о прямом духовном (*mental*) восприятии» — хотя ум и не является внешним органом чувств, он дает человеку «знание о нашей самости (*self*)» [Ibid. P. 86—87]. Другой способ получения знания — от непосредственного опыта к выводу (*анумана*). «Большая часть человеческого знания покоится на выводе. Повседневная жизнь в мире протекает на его основе. Наука и философия — также порождения вывода». Ограничения в применении вывода преодолеваются «свидетельством тех, кто пришел к некоторому знанию через один из этих методов (восприятие и вывод. — Т. С.)» [Ibid. P. 87]. В индийской философии *шабда*, или «словесное свидетельство», допускают как достоверное *ньяя* и *санкхья*, а *чарваки*, напротив, отвергают. Но знание, полученное от *шабда*, требует исследования его достоверности, т. к. одно утверждение исходит от авторитетного человека (как знание о притяжении земли от Ньютона), а другое может исходить и от лжеца. За это Бонкимчондро критикует эпистемологию Индии: «В Индии... мы склонны слепо принимать все, что сказано лицом, чье свидетельство мы в целом поддерживаем. Причина тому — опять же в тенденции принимать *шабда* как независимый авторитетный источник сам по себе. Арийские философы постановили, что все, что приписано богам, святым или ученым, должно быть принято как авторитетное. Такое некритическое принятие внесло свой вклад в общий упадок (*decline*) Индии в течение веков. Вполне явно, что заблуждение наших философов произвело множество негативных следствий» [Ibid. P. 88].

В этом смысле наиболее приемлемой в познании является логика ньяи, признающая источниками познания только прямое восприятие (*пратьякшиа*) и основанный на нем вывод (анумана). И хотя Бонкимчондро, несомненно, симпатизирует эмпирическому пути познания, он признает и интуицию, исходящую из укорененного в чувственном восприятии знания (пример такой эпистемологии — теория *майявады* в веданте).

Однако заявленные в индийской мысли эмпирические методы не закрепились и не развились в индуктивное познание с применением наблюдения и эксперимента, которые «считались ниже достоинства философии и науки» [Ibid. P. 119]. Философы имели в распоряжении «самые совершенные орудия дедуктивной логики», но никто не утруждал себя обоснованием первоначальных утверждений через движение к их законным следствиям. Поэтому, например, гелиоцентрическая теория была создана в Европе, а не в Индии, хотя Арьябхатта еще в древности заявил о постоянном вращении земли и неподвижности небесного свода [Ibid. P. 120].

И тем не менее достижения индийской эпистемологии, прежде всего логики школы ньяи, Бонкимчондро оценивает высоко — хотя достижения эти не оценены еще по достоинству в истории мировой мысли. Пример тому — объяснение закона причинности у найяиков: «Строго философская концепция закона причинности предполагает важный пункт, а именно: признание закона как единственного средства, посредством которого управляется вселенная». Закон, превосходство которого лишь недавно признано в Европе, признается верховным «в высших системах индусской философии», таких как санкхья и ньяи [Ibid. P. 122].

Анализируя эпистемологию индийской мысли в сопоставлении с европейскими теориями эмпиризма (Локк, Юм) и рационализма (Кант), Бонкимчондро выявил их глубинное сходство — хотя и с убеждением, что индийская мысль опередила своими открытиями европейскую, и одновременно показал неудачи индийской эпистемологии — в некритическом принятии свидетельств. В этом недостатке критического духа и слепом благоговении перед авторитетом, по-видимому, коренится и отмеченное Бонкимчондро в другой статье современное ему состояние традиционной философии: «Ее в самом деле до сих пор с благоговением преподают и с трепетом выучивают в уединенных *толах* Надии и других центрах древней учености. Но философия в *толах* — самое бесплодное и бесполезное исследование, которым только может занять себя человеческий интеллект. Философия в том виде, как ее преподают *пандиты*, — это просто склад словесных нагромождений, и высокая опытность в них рассматривается как синоним высокой искусности в искусстве бесполезных споров» [Ibid. P. 114]. Вырождение философии в схоластику вместо развития приводит писателя к нелюбимому заключению: «Сумма полезного человеческого знания никоим образом не будет уменьшена, если по какой-то счастливой случайности философия в *толах* исчезнет с лица земли» [Ibid.].

Бонкимчондро не углубляется в содержание теорий философских школ Индии, но в разных контекстах, включая общее видение индийской философии, говорит почти обо всех: ньяи, санкхья (*ниршивара* и *шешвара (йога)*), миманса

и веданта, а также чарвака и буддизм — иллюстрируют мысль об устремленности философии к цели преодоления страданий, о связи ее с «национальными способами мышления» [Ibid. P. 116].

Одну из ключевых характеристик индийской философии Бонкимчондро связывает с преобладанием в ней (от ведийской теологии до буддийской философии) аскетизма: «ни одна страна в мире не пострадала от его губительной силы больше, чем Индия. Как мифология, так и философия насквозь пропитаны аскетическим духом» [Ibid. P. 118]. Но если в теологии аскетизм рассматривается как искупление греха, то в философии понятие греха отброшено — она ищет более возвышенного идеала и действует рационально. Философы увидели причину страданий человека не в действиях богов, но в «могущественных энергиях природы». Каждая из школ занята вопросом прекращения страдания, но дает собственный ответ. Санкхья предлагает «прекращение всяческого опыта», буддизм — «уничтожение чувствующей души», веданта отказывается верить, что такое множество очевидных страданий может быть реальным, и решает, что существование — это масса иллюзии, йога «создает причудливую систему действий для овладения силами природы» [Ibid. P. 118—119]. Понятия греха и страдания позволили, по мысли Бонкимчондро, расти аскетизму, фатализму, безразличию в политике и чувственности — в поэзии [Ibid. P. 119]. Тем не менее из этих кратких обобщений складывается общекультурный образ индийской философии.

Однако среди даршан есть одна, вызывающая у Бонкимчондро наибольшие симпатии — санкхья. Это школа, способная объяснить мир на основе законов — без отсылки к божественному вмешательству, провидению, чуду и т.п. [Ibid. P. 122]. Бонкимчондро считает ее системой, которая дала всей цивилизации Индии беспрецедентно много — и потому представляет собой ключ к пониманию «истории индусской цивилизации» и «природы современного общества» Индии [Ibid. P. 91]. Поскольку до 1880-х гг. Бонкимчондро склонялся к атеизму, хотя и признавал роль религии в развитии Индии, в статье «Санкхья-даршана» (журнал «Бонгдоршон», 1872—1873) он предпочитает «безбожную» (ниришвара) санкхью Капилы теистической (т.е. йоге Патанджали). Санкхья — одна из школ, которой Индия обязана «убеждением в том, что мир полон несчастий», и преодолеть его — «величайшая моральная и социальная обязанность (*пурушарта*) человека» [Ibid.]. Желая просто, по его словам, объяснить принципы санкхьи [Ibid. P. 96], Бонкимчондро показывает, что ее убеждение в том, что мир — обитель несчастий, имеет под собою вполне разумные основания. «Если допустить, что мир сотворен Творцом, неясно, почему несчастий больше, чем счастья, богоданные законы легко нарушить, что само по себе создает сомнение в благости намерений Бога. Страдание вызывает и естественный ход жизненных процессов и действий людей» [Ibid. P. 93—94].

Основанием для выстраивания пути преодоления страдания человеком является онтология санкхьи. Творец мира / Бог хотя и упоминается в ее текстах, но исключается из объяснения, т.е. его существование никоим образом не может быть установлено (I. 92 «Санкхья-правачана») [Ibid. P. 99] с помощью доступных

методов познания (прагьякша, анумана, шабда). Существование *пуруши* — «вездесущего, всесильного» — не позволяет рассматривать его как Творца, а первою причиной мира санкхья называет *пракрити* [Ibid. P. 98]. *Пуруша* — это душа (называемая в веданте атманом), которая по природе отлична от *пракрити*, но способна испытывать счастье и страдание, приобретать опыт. Мир и все живые существа созданы благодаря соединению *пуруши* с *пракрити*: «Союз с *пракрити* порождает страдания в *пуруше*» [Ibid. P. 95].

Бонкимчондро поясняет, что именно *пуруша/душа* в человеке страдает от боли и несчастий, санкхья говорит о временном, а не вечном взаимоотношении *пуруши* и *пракрити*, и это дает надежду на освобождение от страдания. Отсюда — путь освобождения, предложенный санкхьей, которая являет собой переход от практической древней религии Вед, обещавшей счастье как следствие жертвоприношений и ритуалов, к философии, делающей акцент на знании. Чтобы освободить человека «из комплексной тюрьмы ритуалов», санкхья заявила, что «исполнение жертвоприношений не образует первостепенной обязанности человека. Скорее таковой является поиск знания, и только в нем заключена освобождающая сила, — пишет Бонкимчондро. — Индусское сознание, которое долго подавлял обширный ритуализм, легко прислушалось к этим словам» [Ibid. P. 97]. Знание приходит благодаря различению (*вивека*) *пуруши* и *пракрити*, разрыв связей между ними ведет к освобождению.

Бонкимчондро поясняет, что если душа продолжает существовать после смерти физического тела, страданий для нее больше нет [Ibid. P. 95]. Санкхья названа предтечей буддизма в атеистической позиции, а признание ею авторитета Вед писатель связал с желанием ее основателя «использовать ортодоксию, чтобы заставить молчать своих оппонентов» [Ibid. P. 101].

Санкхья прекрасно объясняет, по мнению Бонкимчондро, культурную специфику и социальные проблемы Индии: «Характер современного индуса напрямую определен этим избыточным подчеркиванием отречения. К нему же относится недостаток духа активности, столь повсеместно присущий индийскому характеру. Покорность судьбе — еще одно характерное для нас качество — не что иное, как разновидность духа бесстрастия, рожденного санкхьей» [Ibid. P. 91—92]. Как следствие — прекращение прогресса цивилизации и множество иностранных завоеваний.

Образ индийской философии в статьях Бонкимчондро получился обобщенным и неизбежно неполным. Но он ставил не исследовательские, а скорее просветительские цели, и ему удалось обозначить ключевые черты, определившие ее специфику. Являясь воплощением универсального для человека поиска истины, она выработала методы получения знания, сопоставимые с методами европейской философии. Однако целеполагание и содержание философствования в Индии серьезно отличается от европейского, поскольку знание само по себе не цель, но средство достижения высших целей. Последние понимаются сообразно общей духовной специфике жизни человека в условиях индийской цивилизации: мир истолкован как место страдания, которое требуется преодолеть. Отсюда — ориен-

тация большинства систем на поиск средств преодоления страдания и прекращения перерождений, и отсюда происходит культивируемое индийской мыслью пассивное отношение человека к миру, обществу и собственной жизни. В современности традиционные школы скорее являются фактором сохранения и поддержания этих настроений и потому — торможения интеллектуального развития и производства полезного знания. Тем актуальнее для индийских интеллектуалов становится, по мысли Бонкимчондро, объективное исследование всех достоинств и неудач индийской философии в ее историческом генезисе (от мифологии к даршанам), развитии и современном состоянии — для понимания себя, своей культуры и для обретения перспектив развития.

© Скороходова Т.Г., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.
- [2] *Dasgupta Subrata.* Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida: Random House Publishers, 2010.
- [3] *Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.
- [4] *Roy Raja Rammohun.* The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.
- [5] *Новикова В.А.* Бонкимчондро Чоттопаддхай. Жизнь и творчество. Л.: ЛГУ, 1969.
- [6] *Kaviraj S.* The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- [7] Bankim Chandra Chattopadhyay: His Contribution to Indian Life and Culture / Ed. by U.K. Majumdar. Calcutta: Asiatic Society, 2000.
- [8] *Sen Amiya P.* Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography. New Delhi: Oxford University Press, 2008.
- [9] *Chatterjee Bankim Chandra.* Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
- [10] *Flora G.* The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar. Napoli: 1993. (Annali/Institute Universario Orientale. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
- [11] Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay / Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- [12] *Sen Amiya P.* Introduction // Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay. Ed. by Sen Amiya P. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- [13] The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A.K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979.
- [14] *Чоттопаддхай Бонкимчондро.* Исследование индусской философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 167—174.

Для цитирования:

Скороходова Т.Г. Образ индийской философии в трудах Бонкимчондро Чоттопаддхя // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 534—545. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545.

Сведения об авторе:

Скороходова Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры теории и практики социальной работы Пензенского государственного университета (e-mail: skorokhod71@mail.ru)

For citation:

Skorokhodova, T.G. Image of Indian Philosophy in the Works by Bankimchandra Chattopaddhyay. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 534—545. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-534-545

IMAGE OF INDIAN PHILOSOPHY IN THE WORKS BY BANKIMCHANDRA CHATTOPADDHYAY

T.G. Skorokhodova

Penza State University
40, Krasnaya Str., 440026, Penza, Russian Federation

Abstract. The article is a first attempt to reconstruct an image of Indian philosophy created by Indian writer and sociologist Bankimchandra Chattopaddhyay. The goal of the research is to represent the process of turning Indian philosophy into the object of study based on objective idea. The research is based on phenomenological approach and hermeneutical method of analysis of the Bengal Renaissance texts. As a result, the image by Bankimchandra Chattopaddhyay is reconstructed as enlightening notion on history and content of Indian thought in the World philosophy context. It represents differences in goal-setting and content of Indian philosophy — it sets a goal of knowledge acquiring for high spiritual ends and cultivates human's passive relation to the world, society and his own life. Bankimchandra Chattopaddhyay established general approach to Indian philosophy as a specific tradition embodying universal search for the truth, but aimed at acquiring knowledge for the high goal of liberation from suffering rather than production of useful knowledge for society.

Key words: History of Indian philosophy, the Bengal Renaissance, methodology of research in history of philosophy, Bankimchandra Chattopaddhyay, darshana, East-West dialogue

REFERENCES

- [1] Kopf D. *British Orientalism and Bengal Renaissance*. Berkeley: University of California Press; 1969.
- [2] Dasgupta Subrata. *Awakening: The Story of the Bengal Renaissance*. Noida: Random House Publishers; 2010.
- [3] Dasgupta Subrata. *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*. Delhi: Permanent Black; 2012.
- [4] Roy Raja Rammohun. *The English Works*. In 4 vols. Ghose JC, editor. New Delhi: Cosmo; 1982.
- [5] Novikova VA. *Bonkimchondro Chottopaddkhai. Zhizn' i tvorchestvo*. L.: LGU; 1969. (In Russ.)
- [6] Kaviraj S. *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India*. Delhi: Oxford University Press; 1998.
- [7] *Bankim Chandra Chattopadhyay: His Contribution to Indian Life and Culture*. Majumdar UK, editor. Calcutta: Asiatic Society; 2000.

- [8] Sen Amiya P. *Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography*. New Delhi: Oxford University Press; 2008.
- [9] Chatterjee Bankim Chandra. *Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal*. Transl. & Ed. by SN. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony; 1986.
- [10] Flora G. *The Evolution of Positivism in Bengal: Jogendra Chandra Ghosh, Bankimchandra Chattopadhyay, Benoy Kumar Sarkar*. Napoli: 1993. (*Annali/Institute Universario Orientale*. Vol. 55. Fasc. 2. Suppl. № 75).
- [11] *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Sen Amiya P, editor. New Delhi: Permanent Black; 2011.
- [12] Sen Amiya P. Introduction. In: *Bankim's Hinduism. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopadhyay*. Sen Amiya P, editor. New Delhi: Permanent Black; 2011.
- [13] *The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen*. Mukhopadhyay AK, editor. Calcutta: Bagchi; 1979.
- [14] Chattopadhyay Bankimchandra. Issledovanie indusskoi filosofii. *Voprosy filosofii*. 2016;(11): 167—174. (In Russ.)