

але під значним впливом творчості Рабіндраната Тагора та Пріямбади Деві. Окакура Тенсін зробив значний внесок у розбудову культурних зв'язків Індії та Японії; і варто наголосити, що, незважаючи на колоніальний статус першої, це були безпосередні зв'язки, не опосередковані метрополією.

Література:

1. Shimizu E. Kakuzō Okakura in Cultural Exchange between India and Japan: dialogue with Swami Vivekananda and Rabindranath Tagore // Culture as Power: Buddhist Heritage and the Indo-Japanese Dialogue. New York and London: Routledge, 2021. Pp. 49–68.
2. Fukuyama Y. Japanese encounters with Ajanta // Culture as Power: Buddhist Heritage and the Indo-Japanese Dialogue. New York and London: Routledge, 2021. Pp. 189–208.
3. 清水恵美子. 岡倉覚三のオペラ台本「The White Fox」—内在する歌舞伎とヴァーグナー—//比較文学, 2007, No. 49. 頁7–20.

УДК 233-18

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-283-1-85>

Карніцький М. М.

ORCID: 0000-0002-0069-0860

доктор філософських наук, доцент,

доцент аграрного факультету

Східноукраїнський національний університет

імені Володимира Даля

м. Дніпро, Україна

ПИТАННЯ ПРО ОСНОВУ СВІДОМОСТІ У КЕНІ УПАНІШАДІ

Ключові слова: упанішади, санкх'я, Атман, субстанція, Брагман, процес, час, пуруша, свідомість.

Брагман в упанішадах розуміється як абсолютна реальність. Він лежить в основі всього космосу і тотожний з Атманом – основою свідомості. Надалі в різних напрямках індуїзму абсолютну реальність розуміли як імперсональну, так і як божественну особистість, але все одно вона вважалася першоосновою всього буття. Але Кена упанішада ставить питання, яке виходить за межі цього розуміння Брагмана. Напевно, всі в дитинстві замислювалися: «Чому я саме я, а не хтось інший?» Це

питання про джерело власної суб'єктивності, яке люди забувають із дорослішанням, оскільки в нашій культурі, як і у давньогрецькій та індійській, свідомість розуміють у парадигмі субстанціалізму. У цій парадигмі субстанційна основа свідомості й джерело власної суб'єктивності не відрізняються, тому питання здається безглуздим. Однак у Кені упанішаді ставиться під сумнів субстанційне розуміння основи свідомості. Упанішада починається з екзистенційного питання про джерело суб'єктивності: «Хто рухає і спонукає розум, що летить?» [1, с. 71]. На перший погляд, відповідь має бути проста: в основі розуму лежить Атман, який є тим самим, що і Брагман, тобто абсолютною реальністю. І справді, в Кені упанішаді йдеться про те, що основою свідомості є Брагман. Однак він трактується як щось, що принципово не може бути об'єктом пізнання. Зрозуміти Брагмана можна лише негативно, відмовившись від субстанційної основи свідомості, або, як сказано в упанішаді, від того, що є вухом вуха, оком ока, розумом розуму тощо. [1, с. 71].

Субстанція – це те, що в основі властивостей, об'єднує їх, і тому її можна зрозуміти як загальний смисловий зміст цих властивостей. Завдяки цьому в умогляді відкривається онтологічна основа, з якою ці властивості співвідносяться, і яка не залежить ні від часу, ні від емпіричної реальності. В історії світової філософії цей внутрішній зміст субстанції міг розумітися і як повністю прозорий для умогляду, і як нескінченна повнота, що є незбагненною, але і в цьому випадку сама субстанція може бути цілком пізнаваною через смислову співвіднесеність з її властивостями. Однак у Кені упанішаді стверджується принципова недоступність Брагмана для пізнання – туди не проникає ні око, ні мова, ні розум. Неможливо його знати чи розпізнати, він відрізняється від пізнаного і вище непізнаного [1, с. 71]. Отже, Брагман відкривається не в умогляді, а зсередини власного досвіду існування. Це розуміння відрізняється від розуміння Брагмана у ведичній космогонії як онтологічної основи свідомості, яка описана у субстанційних поняттях – магат, буддгі, аганкара тощо. Сама упанішада каже, що Брагман – це не те, що люди вшановують в цьому світі, а те, що невимовно мовленням, але, завдяки чому виражається мовлення, що не мислиться розумом, але, завдяки чому мислиться розум, що не бачить око, але, завдяки чому бачать очі [1, с. 71]. Іншими словами, Брагман не є субстанційною основою свідомості, він те, що породжує здатність виявляти себе у свідомості, тобто це джерело власної суб'єктивності. Упанішада не дає готової відповіді на питання, чому я саме я, але вона вказує, де її шукати, а саме поза межами умоглядних уявлень в екзистенційному вимірі. Тобто я не свідомість, яку ми описуємо у субстанційних поняттях, а незбагненне джерело здатності виявляти власне існування.

Ця різниця між екзистенційним джерелом суб'єктивності та свідомості згодом була втілена у санх'ї як дуалізм пуруші та пракриті. Насправді щоб описати всі аспекти свідомості та космосу в цілому, тих елементів, що виникають на основі практики, цілком достатньо, і тут поняття пуруші зовсім не потрібне. Це підтверджується іншими ведичними релігійними та філософськими системами, які не дотримуються дуалістичної позиції санх'ї. Проте, санх'я розрізняє свідомість, що виникає на основі пракриті, і пурушу як екзистенційне джерело суб'єктивності. Таке розуміння не було головною тенденцією ведичної традиції, але це стало однією з відповідей на питання Кени упанішади. Однак у давньогрецькій філософії, яка в ту ж епоху розвивалася паралельно, таке питання навіть не виникає, і свідомість описується у субстанційних поняттях або на основі гілозоїзму, вчення про світовий вогонь, або на основі ідеального буття, світу ейдосів. Це пов'язано з різницею почуття часу в давньогрецькій та давньоіндійській культурі.

У індійській культурі відчуття часу пов'язане з усвідомленням минулості життя. Час мислиться як нескінченність життя, що лякає, і лише циклічна впорядкованість дозволяє якось з нею примиритися. Однак для давнього грека відчуття часу було пов'язане з усвідомленням своєї долі як вічного повторення. Доля може мати свої перипетії, але це не змінює головного: доля визначає те, ким людині випало бути. Минуле і майбутнє принципово не відрізняються від сьогодення, тому немає сенсу чекати чогось іншого, ніж те, що призначено її долею, і що вона уже має. Якщо в індійській культурі теперішній момент губиться в нескінченності часу, то в давньогрецькій, навпаки, нескінченність часу згортається в теперішньому моменті, що зрештою призводить до уявлення про вічне ідеальне буття, епіфеноменом якого є час. Це визначило субстанційне розуміння основи свідомості у всій подальшій європейській філософії, яке почало долатися відносно недавно. Якщо ми звернемося до однієї з раннях упанішад – Бригадараньяки, то виявимо, що космос упорядковується не у просторі, а у просторово-часовому континуумі. На самому початку упанішади йдеться, що весь світ ототожнюється з жертовним конем, при цьому частини тіла жертовного коня ототожнюються не тільки з явищами у просторі, а й з періодами в часі: рік – це тіло жертовного коня, небо – його спина, повітряний простір – його черево, земля – його пах, країни світла – його боки, проміжні сторони – його ребра, пори року – його члени, місяці та половини місяця – його зчленування, дні та ночі – його ноги тощо [2, с. 67]. Тобто простір і час нерозривні, отже, космос розкривається не як субстанція, а як процес.

Від субстанції процес відрізняється тим, що немає загальної позачасової основи, з якою співвідносяться всі властивості явища. Якщо в основі буття не субстанція, а процес, то має бути ще щось, крім

субстанційної основи свідомості, що призводить до виникнення суб'єктивності. Але далі у Бригадараньяці упанішаді дається цілком субстанційне розуміння Атмана. Однак у цій упанішаді є ще одне незвичайне розуміння Атмана, яке не стикується з уявленням про абсолютну субстанцію. Це розуміння можна вважати перехідним від процесуальної парадигми до субстанційної.

Там розповідається про виникнення всього космосу з Атмана, який ототожнюється з пурушею. Згідно з найпоширенішим варіантом космогонії, пуруша роз'єднує себе силою тапаса, і з частин його тіла виникає наш світ. Однак упанішада оповідає, що насамперед виникає суб'єктивність: «Спочатку [все] це було лише Атманом у вигляді пуруші. Він озирнувся довкола і не побачив нікого, крім себе. І насамперед він сказав: «Я єсьмь». Так виникло ім'я «Я»» [2, с. 73]. Можна було б очікувати, що це «Я» і є абсолютна незмінна реальність, але подальший опис зображує Атмана зовсім незвично і нехарактерно для упанішад: «Він боявся. Тому [і досі] той, хто самотній, боїться» [2, с. 73]. Тут боязнь зовсім не той страх перед будь-ким, а первинний онтологічний стан, якому не має бути місця в абсолютній субстанції. Боязнь – це відсутність цілісності, яка властива абсолюту. Ця відсутність цілісності є наслідком з'єднання в одному уявленні абсолютної субстанції та екзистенційного джерела суб'єктивності, яке має несубстанційний та незбагнений характер.

Згодом цей другий аспект буде виключений з умогляду, завдяки чому Атман набуде класичного для упанішад вигляду абсолютної реальності, а екзистенційне питання: «Чому я саме я, а не хтось інший?» розв'язується дуже просто. Сучасний вайшнав відповів би так: Бог створив багато душ, кожна з яких – окрема суб'єктивність. Адепт адвайта-веданти сказав би, що існує лише одна реальність – Атман, а множинність суб'єктів є породженням незнання чи майї. В обох випадках відповідь дається опосередковано: спочатку джерело суб'єктивності ототожнюється із субстанцією, а потім ця субстанція співвідноситься з абсолютною субстанцією як окрема з загальною. Це призводить до того, що відповідь підмінюється якоюсь спрощеною моделлю, що своєю чергою призводить до того, що у світлі цього спрощення саме питання починає здаватися безглуздом.

Проте в самих упанішадах є вказівки на можливість іншої відповіді. Так, у Каушитакі упанішаді оповідається про самоідентифікацію не з субстанцією, а з самим плином часу, тобто з процесом [1, с. 48]. Якщо субстанція тотожна собі самій, то процес завжди оновлюється, і тому не може бути самому собі тотожним, а це відкриває інший спосіб співвіднесення єдиного і множинного, відмінний від того, як це співвідноситься в парадигмі субстанціалізму. Це дозволяє шукати джерело моєї суб'єктивності, завдяки якому я саме я, а не хтось інший, у тому, що сам

потік часу не тотожний собі й передбачає відмінність у становленні. Це означає, що абсолютна реальність та одинична свідомість у світі множинності можуть збігатися та відрізнятись в динаміці.

Однак у ведичній традиції цей шлях пояснення був тільки намічений, але не реалізований. В упанішадах лише ставляться питання про джерело суб'єктивності та містяться натяки на можливість процесуального розуміння основи свідомості, проте відповідь, як і в давньогрецькій грецькій філософії, все одно дається в субстанційній парадигмі. Різниця лише в тому, що в грецькій філософії не було подібного роду натяків.

Література:

1. Упанішады. Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М.: Наука, Ладомир, 1991. 336 с.
2. Брихадараньяка упанішада. Пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М.: Наука, Ладомир, 1991. 240 с.

УДК 1(091)

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-283-1-86>

Туренко В. Е.

ORCID: 0000-0003-0572-9119

кандидат філософських наук,

науковий співробітник філософського факультету

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

м. Київ, Україна

МІЖ СХОДОМ ТА ЗАХОДОМ: СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКО-АНТИКОЗНАВЧИХ СТУДІЙ В СУЧАСНОМУ КИТАЇ

Ключові слова: Захід, Схід, КНР, антикознавство, марксизм.

Після заснування Китайської Народної Республіки класичні (антикознавчі) дослідження стали частиною університетської навчальної програми, але ця галузь знань була розділена на такі три дисципліни – історія, філософія та література античності. Слід зазначити, що критика Мао була спрямована не безпосередньо на грецьку освіту, а проти тенденції доктринізму в застосуванні марксизму в Комуністичній партії [4, с. 761]. Втім, історія класичного світу стала випробуванням для ортодоксальної марксистської ідеї рабовласницького суспільства. Починаючи з 1980-х років, коли марксистська ідеологія почала згасати,