

Олександр Корнієнко

## ФІЛОСОФІЯ ІНДІЙСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ<sup>1</sup>.

**Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.**

Для тих, хто цікавиться індійською філософією, зокрема її історією, помітною подією став вихід у світ книги професорів Бхушани Наліні і Джея Л. Гарфілда «Розуми без страху: філософія в індійському ренесансі». Обидва автори є фахівцями з індійської філософії XIX – XX ст., окрім того займаються дослідженнями в галузі філософії науки, філософії мови, філософії свідомості, естетики, епістемології тощо. За свідченням самих авторів, ця книга стала кульмінацією їхнього десятилітнього дослідження разом з антологією «Індійська філософія англійською мовою: від ренесансу до незалежності» [Bhushan, Garfield 2011]. Під час роботи над антологією автори прийшли до глибшого осмислення індійської філософії даного періоду, а робота над монографією, у свою чергу, змусила їх переглянути антологію, оновити її матеріалами, важливість яких була усвідомлена пізніше.

«Розуми без страху» – книга про історію англомовної індійської філософії другої фази колоніального періоду (1858-1947 рр.). Філософія цього періоду є маловідомою й, на думку авторів, незаслужено забутою, досягнення й авторитет колоніальних індійських філософів серйозно недооцінюються, а їхня спадщина в значній мірі ігнорується; сьогодні жодна з найважливіших оригінальних праць цих філософів не є предметом викладання ні в Індії, ні на Заході.

Ця книга не лише про історію філософії, а й про інтелектуальну та культурну історію Індії, і не лише в період британського правління, а й за більш ранніх періодів історії цього субконтиненту.

Праця вражає своєю цілісністю. Кожна її деталь не є зайвою і працює на основну ідею твору. Навіть ілюстрація автопортрету індійської художниці Шер-Гіл на обкладинці книги вибрана не випадково. Тому, попри те, що лише чотири з тринадцяти розділів стосуються філософських дискурсів, книга варта уваги історика філософії. Ми в нашому огляді стисло зупинимось на кожному з них.

У своєму викладі ми порушимо хронологію авторського дослідження і почнемо огляд з події, яка «визначила долю англомовних індійців в наступні півтора століття» [р. 40]<sup>2</sup>. Ідеться про освітню реформу Томаса Маколея (1800-1859) британського державного діяча, автора освітньої реформи Індії часів генерал-губернатора

---

© О. Корнієнко, 2020

<sup>1</sup> Огляд готувався під науковою редакцією професора Олега Хоми.

<sup>2</sup> Тут і надалі посилання на сторінки тексту (номер сторінки після скорочення «р.») рецензованої книги подаються у квадратних дужках, без зазначення прізвищ авторів.

Бентіка. Реформа мала на меті впровадити англійську мову в індійське суспільство як мову освіти й адміністрування, створивши суспільний клас, представники якого можуть бути «перекладачами між нами і мільйонами, якими ми керуємо; клас людей індійський за кров'ю й кольором, але англійський за смаком, думками, мораллю й етикетом» [р. 57]. Представників цього класу, що успішно сформувався, називали «дітьми Маколея».

У третьому розділі «Компанія і корона. Індія Маколея?» автори детально аналізують Маколеєву працю «Minute on Education» 1835 року, де наведено аргументи на користь англійської мови. Автори певною мірою демонізують саму постать Маколея як представника «брутального ретроградного колоніалізму» [р. 40], а більшість його аргументів, від економічних до ідеологічних, вважають свідченнями некомпетентності їх автора й такими, що не витримують критики. Щоб демонічна тінь Маколея не накрила його «дітей», чия філософія авторами захищається, «батьківство» було піддане сумнівам. Автори вважають, що справжнім автором реформи був інший британець, Джон Стюарт Міл, на відміну від Маколея прогресивний, просвітнений, толерантніший до здобутків традиційної індійської культури<sup>3</sup>. Утім, неодноразово згадуючи реформу, про яку йдеться, автори її називають, усе ж, ім'ям Маколея, а не Міла.

Та незалежно від того, чиїх «батьків» вони є «діти», відношення до їхньої діяльності є упередженим. У першому розділі «Трагедія індійської філософії» автори наводять оцінки щодо англомовної індійської філософії колоніального періоду з боку індійських інтелектуалів, як колоніального минулого так і незалежного сьогодення. Ця оцінка озвучена у назві розділу: «трагедія». Своєрідним підсумком є вердикт одного із найвидатніших індійських філософів сучасності Дайя Крішні, який у 2006 році писав: «Будь-хто, хто пише англійською, не є індійським філософом. Британці створили дивний вид – незнайомиць у своїй країні. Створили новий вид індійця, який не просто був відрізаний від своєї цивілізації, але був вихований по-іншому. Дивність виду полягає в тому, що їхньою орієнтацією є Захід. ... Вони ставлять [філософські проблеми] по-західному» [р. 10].

Автори вважають таку оцінку неправильною, а мету свого проєкту вбачають у відновленні історичної правди щодо індійської філософії колоніального періоду як особливій віхи в історії індійської філософії. «Колоніальна» філософія, на їхню думку, зробила значний внесок у розвиток не лише філософії, а й індійської культури в цілому. Ці філософи писали в контексті того культурного злиття, яке було породжене британським колоніальним урядуванням. Вони репрезентували індійську філософію тією мовою й у тому форматі, які зробили її доступною і прийнятною для англомовного світу за межами субконтиненту.

Автори, звертаючись до вердикту своїх опонентів, які стверджують, що колоніальна філософія не є індійською, запитують: а яка філософія є власне індійською? Тобто автори торкаються досить цікавої теми національної філософської ідентичності. На жаль, ця тема авторами не розвивається, однак сам виклад може бути цікавий досліднику, що спеціально займається проблемою меж «національної» філософії. Проблема ідентичності конкретно індійської філософії, на думку авторів, вимагає відповіді на два питання: справжня індійська філософія є духовно-релігійною чи вона може бути світською? Вона повинна бути зорієнтованою на традиції чи може взаємодіяти зі сучасністю і брати в ній участь? [р. 16]. Автори вже в першому

<sup>3</sup> На нашу думку, автори описують Т. Маколея і Дж. Ст. Міла не зовсім точно.

розділі наводять точки зору своїх опонентів щодо цих питань. Власну ж відповідь вони дають у решті книги. Для них духовність у цій матриці асоціюється з традицією, а світськість – зі сучасністю. Головне завдання – показати, що індійська філософія цього періоду залишається вірною індійській традиції і водночас відповідає тенденціям світової філософії, є і автентично індійською, і космополітично сучасною. Ця думка звучить рефреном упродовж усього викладу, є його «альфою і омегою».

До того ж філософія стала такою не за часів британського колоніалізму, а значно раніше. У другому розділі «Дивлячись назад: рація, космополітична свідомість і виникнення індійської модерності», автори показують, що ті риси філософії (раціоналізм, космополітизм, іншомовність, світськість), які непокоять їхніх опонентів, були притаманні їй вже за часів правління Моголів (XVI-XIX ст.) і навіть раніше. Автори посилаються [р. 35] на дослідження Джонардона Ганері, який, цитуючи мемуари Франсуа Берньє (1620-1688), наводить повідомлення останнього про перекладені ним перською (офіційною мовою імперії Великих Моголів) твори Гасенді й Декарта [Ganeri 2011: 14]. Берньє, улюблений учень Гасенді, після смерті вчителя здійснив велику подорож на Схід, провівши близько шести років у Індії. Він також згадує, що перекладами займався протягом п'яти-шести років (фактично, протягом усього перебування в Індії), обговорюючи ідеї Гасенді й Декарта з індійськими інтелектуалами, як мусульманами, так і індуїстами<sup>4</sup>. Багаторічне перебування Берньє в Індії не є вигадкою, тому цілком імовірними виявляються його дискусії з індійцями, що є переконливим аргументом на користь давніх традицій відкритості, властивих індійській філософії<sup>5</sup>. До того ж, автори наголошують і на висновку Ганері про «космополітичний» характер власне індійського інтелектуального середовища, з притаманними останньому взаємодією текстів, первісно написаних арабською, перською й санскритом, і інтенсивною циркуляцією відповідних ідей.

Навіть клас «дітей Маколея» вже мав свій прообраз у класі «мунші», який був покликаний виконувати ті ж функції. Автори вважають, що уявлення про мовну й філософську чистоту Індії, основою якої є незмінні традиції, сформульовані сакральною мовою, санскритом, і яка порушується з початком експансії європейських держав, виникає як результат діяльності, з одного боку, європейських сходознавців,

---

<sup>4</sup> Щоправда, Берньє не наводить жодної конкретики: ані назв перекладених творів, ані обсягу перекладеного, ані реакції співрозмовників і характеру обговорень. Варто зазначити, що Ганері робить необхідні застереження щодо можливої неточності чи й недостовірності повідомлень Берньє («df Bernier's testimony is reliable...» [Ganeri 2011: 14]). Це застереження є край доречним, оскільки зазначені переклади, якщо вони існували, не збереглися, а Берньє не наводить жодних подробиць, які надали би хоч якихось підстав його свідченням. Таке ж застереження роблять Бушан і Гарфілд.

<sup>5</sup> Однак Бушан і Гарфілд доходять одного доволі хибного висновку: «Якщо це правда, то твори Гасенді й Декарта були доступні перською (і, можливо, на санскриті) ще до того, як їх було опубліковано французькою!» [р. 35].

Берньє відбув у свою східну подорож у перші місяці 1656. І якщо головні праці Гасенді не перекладалися французькою до початку 2000-их років (!), то перший друкований твір Декарта, «Дискурсія про метод» (1637), вийшов друком саме французькою. Авторизовані французькі переклади «Медитацій» і «Принципів філософії» побачили світ 1647 року в Парижі (відповідно, у видавництвах П'єра Ле Петі й Анрі Ле Гра), тобто ще за життя Декарта. Те саме стосується і «Пасій душі», які вийшли друком восени 1649 року (хоч Декарт і не встиг побачити це видання, яке не потрапило до Стокгольма до 11 лютого 1650 року, дня смерті Декарта). Безперечно, Берньє, учень одного з головних опонентів Декарта, мав змогу ознайомитися з цими творами. Хай там як, навіть якщо Берньє і справді перекладав Декарта перською, ці переклади ніяк не могли передувати виданням ані Картезієвих оригінальних творів французькою, ані авторизованих перекладів його латиномовних творів.

з іншого – індійських націоналістів [р. 37]. Протягом усього дослідження автори неодноразово звертаються до даного стереотипу демонструючи його хибність. Космополітизм, на думку авторів, був завжди характерним для інтелектуального життя Індії, і не як забруднення індійської філософії, а як її збагачення. Герметична ізоляція ніколи не була реальністю в Індії, і ніколи не може бути умовою для серйозного ставлення до традиції. Тому філософія, сформульована в цей період, є гідним продовженням індійської філософської традиції.

У четвертому розділі «Про саму ідею ренесансу» автори пояснюють чому період історії культури Індії від війни 1857 року до досягнення незалежності у 1947 році вони називають терміном «Ренесанс».

По-перше, цей термін був у значній мірі частиною самосвідомості й дискусії тих, хто активно брав участь у індійському ренесансі. Тож використання цього терміну допомагає зрозуміти їхню точку зору на цей *Lebenswelt*, навіть тоді коли самі автори пропонують свою власну. По-друге, цей термін об'єднує групу тропів, пов'язаних із широким спектром моментів, які називаються ренесансними. Автори ідентифікують ці тропи в мисленні й соціальних рухах цього періоду.

Головним тропом є троп «назад у майбутнє»: минуле потрібно реконструювати чи воскресити, а уявне майбутнє повинно будуватися на його фундаменті. Періоди ренесансу містять заклик відновити реальний чи вигаданий «золотий вік» і таке відновлення є метою, відповідного періоду. У свою чергу це відновлення щонайменше змушує припустити, що існував період звиродніння, приниження культури, про необхідність відновлення якої йде мова. Віддалене минуле ідеалізується, висвітлюється і приймається; більш близький період постає як темний вік і відкидається як не автентична домішка до ідентичності, яка найбільш достовірно пов'язує людину з близьким за духом «золотом віком», більш віддаленим, але в той же час уже таким досяжним.

Другий троп – це троп самосвідомого культурного новаторства, коли інтелектуальна самосвідомість містить відчуття того, що створюється щось цілком нове, яке водночас узгоджується зі старим.

Третім тропом ренесансу є напруга між сучасним і традиційним, бо для епохи Відродження важливо, щоб вона підтверджувалася зверненням до традиції.

Четвертий троп – секуляризація суспільства в епоху Відродження. Ця секуляризація, як не парадоксально, здебільшого зумовлена релігійним рухом.

П'ятий троп – зустріч різних культур. Чи йде мова про італійський ренесанс, чи про індійський, відбувається захоплення ідеями іншої культури. Ці ідеї сприймаються, перероблюються, асимілюються й породжують нові форми в культурі відродження.

Шостий троп – створення культурних еліт. Періоди відродження пов'язані як з перетвореннями в тих соціальних і економічних структурах і інституціях, що опосередковують культурне виробництво і споживання, так і зі створенням і розширенням культурних еліт.

Цей розділ, на нашу думку, є ключовим у томі. Автори використовують цей кластер тропів, щоб досліджувати контури інтелектуального життя, яке сформувало філософів, діяльність яких вони висвітлюють у своєму дослідженні. Наступні розділи книги є розгортанням і ілюстрацією цих тропів в суспільному житті колоніальної Індії.

Перш ніж перейти до розгляду філософії індійського ренесансу, автори вважають за необхідне ознайомити читача з контекстом її розвитку. У п'ятому розділі «Реформа Руху. Від універсальності до світськості в Брахмо і Арья Самадж» автори описують два релігійні реформаторські рухи, що, поряд із іншими елементами,

утворювали цей контекст. Брахмо Самадж, заснований Рамом Моханом Роєм (1772-1833), виник 1828 року в Бенгалії, Арья Самадж – 1875 року в Пенджабі, засновником був Даянанд Сарасваті (1824-1883).

У даному розділі автори розкривають генезу цих рухів, їхні головні ідеї, спільні й відмінні риси, їхній вплив на суспільні процеси й на філософію. На думку авторів, ці рухи зробили важливий внесок в індійську філософію. Вони є не лише ілюстрацією ренесансу як такого, але й безпосереднім чинником формування сучасної індійської філософії. Завдяки вихованню публічних інтелектуалів, таких як Рой, Тагор, Ананд, Сен, Рай, і створенню світських навчальних закладів, філософія як діяльність стала надбанням суспільства.

Найголовнішим надбанням цих рухів, на думку авторів є дар світськості. Бути світським – це бути різновидом діяльності чи дискурсу, який відбувається в публічному, нерелігійному середовищі. Ці рухи не лише продемонстрували можливість застосування філософії як світської діяльності в Індії, але й насправді створили світський простір для філософування [р. 90].

У розділі шостому «Індія як її уявляють. Суперечливі нарративи про національну ідентичність» і сьомому «Передбачаючи майбутнє Індії. Різновиди націоналізму» автори досліджують політичний контекст індійської філософії. Боротьба за незалежність Індії вимагала створення індійської національної ідентичності. Сама побудова цієї ідентичності, яка заглиблюється в уяві до далекого ведичного минулого, була ще одним ренесансним жестом. Ці розділи показують, в яких суперечках індійська ідентичність була побудована і як цей процес породив різновиди індійського націоналізму й політичної філософії.

У восьмому розділі «Теоретизуючий сварадж. Політика і Академія» йдеться про колоніальний індійський дискурс щодо двох ключових термінів національного руху – сварадж і свадеши – самоуправління і самодостатність, дискурс, що усталився як у публічній, так і в академічній сферах.

Враховуючи специфіку журналу, в якому робиться огляд даного тому, ми не будемо детально зупинятися на змісті цих розділів. Але слід зазначити, що в структурі тому вони мають важливе значення. По-перше, вони демонструють соціокультурний контекст індійської філософії цього періоду; по-друге, більшість видатних філософів були творцями й активними учасниками цього контексту, активними учасниками національно-визвольного руху; по-третє, ці розділи є яскравою ілюстрацією ренесансних тропів, про які йшлося в четвертому розділі.

У цих розділах ми бачимо, що індійські дискусії про націоналізм, сварадж і свадеши мають яскраво виражений нативістський і есенціалістський характер. У зазначених дискусіях порушувалися питання, на кшталт «що значить бути справді індійським?», «як зберегти історію Індії і створити індійську національну ідентичність, засновану на цій історії?» тощо. Власне, такі питання становлять істотну частину «ренесансної» практики.

З іншого боку, на думку авторів, індійська ідентичність ніколи не була чистою, ідея «чистої» традиції є фантазією. Як і будь-яка світова культура, індійська розвивалася в постійному діалозі з іншими культурами.

У дев'ятому розділі «Кембридзький зв'язок. Ідеалізм, сучасність і розповсюдження ідей» автори показують, що історія розвитку філософської думки кінця XIX – початку XX століть в Індії є історією такої культурної взаємодії.

Потужний ідейний вплив на індійську філософію справив британський варіант неогегельянства. Останнє прийшло до Індії через Оксбридж (Оксфорд і Кембридж), де навчалися майбутні творці індійської філософії, і через шотландських місіонерів, які викладали філософію в індійських університетах.

Значну роль в озайомленні Індії з неогегельянством зіграв видатний історик західного ідеалізму Хіралал Халдар (1865-1942), чия праця «Неогегельянство» (1927) по суті сформувала уявлення індійців про цей філософський напрям. У своїй праці Халдар аналізує філософію відомих британських неогегельянців Джеймса Хатчисона Стирлінга (1820-1909), Томаса Хіла Гріна (1836-1882), Едварда Керда (1835-1908), Френсиса Герберта Бредлі (1846-1924).

Серед шотландських місіонерів автори розглядають діяльність Альфреда Джорджа Хога (1875-1954) в Мадрасі, Вільяма Спенса Укрхарта (1877-1964) в Калькуті, а також Вільяма Гасті (1842-1903). Шотландські місіонери були професорами багатьох індійських (індуїстських і мусульманських) студентів, які стануть видатними філософами свого часу. Також вони філософували в Індії й таким чином свідомо долучилися до індійської філософії через діалог з цією традицією. Як свідчать автори, «Посібник для місіонерів» (1889) рекомендує не лише вивчати місцеві мови і звичаї, щоб полегшити проповідь, але також цікавитися класичними мовами й філософськими системами Індії, щоб долучитись до багатств тієї культури в яку вони збираються ввійти [р. 187].

Хог, що навчався філософії в Единбурзі у видатного історика філософії Ендрю Сега Прингла-Патісона (1856-1931), був обраний 1935 року президентом Індійського філософського конгресу. Він став учителем одного із найвидатніших філософів цього періоду, Сарвалі Радхакрішнана. Творча спадщина Патісона в Індії, як історика й інтерпретатора європейської філософії, знаходиться на одному рівні з історичною спадщиною Халдара. Як зазначають автори, легіони студентів-філософів Індії дізналися про Канта, Гегеля і британських неогегельянців із Патісонового підручника, філософська концепція якого ґрунтувалася на ідеалістичних засадах [р. 189]. Таку ідеалістичну концепцію поділяє й К. С. Бгатачарья, ще один видатний індійський філософ цього часу. Прингл-Патісон також регулярно цитується Мукерджи в його власних міркуваннях щодо гегелівського ідеалізму.

Уркхарт, будучи професором філософії в університеті Калькути, був колегою й учителем багатьох видатних діячів індійської філософії цього періоду. Його книга «Веданта і сучасна думка» (1928), фрагменти якої автори наводять в даному розділі, містить більшу схожість зі стратегіями багатьох індійських філософів, ніж будь-яка інша праця філософа-місіонера.

Вільям Гасті, кантіанець, є важливою фігурою для історії індійської філософії цього періоду, оскільки вплинув на Свами Вівекананда і Хіралала Халдара.

Знайомство з європейською філософією мусульманської філософської спільноти<sup>6</sup> відбувається не лише через шотландських місіонерів, але й через індійських мусульманських мислителів, які навчалися в Англії й Німеччині, а після повернення викладали в університетах Алігарх і Османія. Звертає на себе увагу той факт, що всі вони навчалися в Кембриджі, тому їхня філософська діяльність цілком відповідає

<sup>6</sup> Автори звертають увагу на те, що траєкторії індуїстської й мусульманської філософії в колоніальний період навряд чи перетиналися [р. 193]. Так само й навчальні траєкторії індуїстських і мусульманських студентів-філософів з Індії в західних або колоніальних університетах, подібні в одних аспектах, істотно відрізнялися в інших [р. 212].

темі дев'ятого розділу, де автори знайомлять читача з мусульманською філософією детальніше, ніж із індуїстською; аналізові останньої повністю присвячено десятий і одинадцятий розділи.

Серед мусульманських мислителів автори передовсім зупиняються на постаті сера Саїда Ахмада Кана (1817-1898), який справедливо претендує на звання батька ісламського ренесансу в Індії [р. 193]. У 1889 році він вирушив до Англії для ознайомлення зі сучасною освітою. Він був вражений побаченим у Кембриджі й повернувся до Індії з планом відродження мусульманської думки через створення індійського Кембриджа, передовсім для студентів-мусульман. Так було створено університет Алігарх, який відіграв велику роль в рецепції кембридзької філософії колоніальною мусульманською думкою. Саїд став популяризатором англійської мови, він був переконаним англофілом і британським роялістом. Відійшовши від суфізму, він створив деяку версію сучасного раціоналізму, засновану на особливому прочитанні Корану. Останній, на його думку, є фундаментальним науковим текстом, повністю сумісним зі сучасною наукою. Алігарх і запроваджену там навчальну програму він розглядав як природну інтеграцію ісламської й західної наукової традиції, подібний до Кембриджа, який інтегрував вивчення християнської теології та сучасної науки.

Одним із головних філософів індійського ренесансу і прямим провідником ідей неогегельянства із Кембриджа в Індію був поет Мухаммад Ікбал (1877-1938), якого називають «духовним батьком Пакистану» [р. 197]. Він навчався у славетному Трініті-коледжі Кембридзького університету, де його вчителями були Джеймс Ворд (Ward), Альфред Норт Вайтхед і Джон Мактагарт. Потім він переїхав до Німеччини, де отримав докторський ступінь, вивчаючи Гегеля і Ніцше. Ікбал викладав філософію в урядовому коледжі Лахора, який на той час був великим інтелектуальним центром мусульман Індії. Саме тут Ікбал став зрілим поетом світового рівня й філософом, розробивши версію ісламського ідеалізму, особливу естетичну теорію й ісламську політичну філософію.

Автори наводять основні положення ідеалізму Ікбала, який можна було б охарактеризувати як творчий синтез західної науки, ісламу й неогегельянського ідеалізму. Автори слушно зауважують, що найцікавішим фактом світової інтелектуальної теорії кінця XIX – початку XX ст. є те, що глобальний прогрес науки й очевидні загрози, які він несе для традиції, майже завжди супроводжується зростанням ідеалізму як стратегії примирення цих сил у сучасності. Індійський ідеалізм не є винятком [р. 178].

Третім із мусульманських мислителів, філософію якого аналізують автори, є Саїд Вахідуддін. Він отримав освіту в університеті Османії та захистив докторську дисертацію в Марбурзі після навчання в Берліні і Гайдельберзі. Більшу частину своєї кар'єри він провів у Османії, де працював професором філософії. Професор Вахідуддін різко критикує програму реконструкції ісламу Сайїда та Ікбала. Виступаючи проти спроби перетворити іслам на релігію, що базується на розумі, а не на одкровенні, він підкреслює центральну роль Мухаммедового одкровення як основи мусульманської віри. Він вважає, що суфійська традиція – якнайкращий засіб протистояти сучасності, але, на відміну від більш синтетичного, науково-орієнтованого бачення, яке поділяли Сайїд та Ікбал, його бачення ісламської сучасності базується на вірі.

Разом із розбіжностями в поглядах згаданих філософів, є й те, що їх об'єднує: у кожному можна помітити ренесансну чутливість, яка характерна для індійської фі-

лософії, у поглядах кожного з них можна побачити фундамент суфійського ідеалізму й місію модернізувати іслам в напрямку цього ідеалізму, але із врахуванням сучасної науки й західної філософії.

Виключенням із цього ідеалістичного напрямку є Саєд Зафарул Хасан (1885-1949). Він був першим мусульманином із Індії, хто отримав ступінь доктора філософії в Оксфорді. Хасан спеціалізувався на історії західної філософії, написав низку книг про головні фігури європейської філософії такі, наприклад, як Спіноза, Декарт, Кант. Але найголовніший його філософський трактат має назву «Реалізм: спроба прослідкувати його походження і розвиток через його головних представників» (1928). Як книга Халдара була найенциклопедичнішою працею з неогегельянства, так і книга Хасана, у свій час, була найвизначнішою історичною інтерпретацією й захистом реалізму.

Автори розкривають специфіку реалізму Хасана, цитуючи фрагменти трактату. Хасан розглядає реалізм не лише як метафізичне вчення про реальність об'єктів поза думкою, але і як епістемологічне вчення про те, як ми їх знаємо. Хасан використовує кантівські аргументи на користь реалізму, що відображає розуміння Хасаном позиції Канта не лише як позиції трансцендентального ідеалізму, але і як емпіричного реалізму. Ближче до кінця своєї кар'єри, у праці «Філософія і критика», Хасан скептично розмірковує над філософією як дисципліною, порівнюючи її з емпіричними науками як середовищем справжнього реалістичного духу.

Хоча Хасан і постає одним із видатних істориків західної філософії початку ХХ ст. і захисників філософського реалізму, він, усе ж, як свідчать автори, не мав великого впливу на індійську філософію, і навіть на спільноту ісламських філософів. Напевно автори включили Хасана до свого тому з причин оригінальності й модерності його філософії, яка вже містила ідеї, пізніше розроблені такими відомими мислителями, як Людвіг Вітгенштайн і Вілфрід Селарс.

Якщо мусульманські філософи Індії модернізували традицію ісламу, то індуїстські, цілком природно, модернізували індуїзм, зокрема його провідну школу – веданту. Ця філософія в Індії була представлена двома широкими інтелектуальними течіями: одна для академічного середовища, а інша для релігійних рухів у публічній сфері.

Десятий розділ «Майя проти Ліли. Від Шанкарачар'ї до Айнштайна» автори розпочинають із позаакадемічної дискусії між двома видатними діячами індійського національного руху: Свами Вівекананди і Шрі Ауробіндо. Ця дискусія розгорнулася довкола центральної категорії індійського середньовічного мислителя Шанкарачар'ї – майя. Цю дискусію автори назвали майя проти ліли.

Свами Вівекананда намагається модернізувати майю через матеріалістичне тлумачення веданти, відповідно до якого майя позначає характеристику нашого дійсного (хоч і оманливого) досвіду реального світу. Світ майї – це лише нерозуміння реальності. Але все це не є ідеалістичним у тому значенні, що воно заперечує реальність світу. Це є феноменологія ілюзії. Вівекананда фокусується на нашій тенденції бути ошуканими, думаючи, що те, що ми переживаємо, є реальним. Тобто Вівекананда модернізує веданту через осмислення її як реалізму. Він наполягає на необхідності вилучити майю із її початкового релігійного контексту й розглядати як емпіричний і концептуальний феномен у світському філософському дискурсі.

Ауробіндо виступає з критикою майї. Щоб зацікавити читача, ми наводимо одне із положень критики: «Якщо Брахман – єдина реальність, і якщо він не може бути сприйнятим, то тоді хто сприймає ілюзію? Ніякого іншого сприймаючого не існує,



людина, яка знаходиться в нас, очевидний свідок, сама є феноменальною і нереальною, творінням майї» [р. 228]. На думку Ауробіндо, теорія майї не розв'язує проблеми існування, але увічне її нерозв'язність, у той час як розв'язок проблеми існування має пояснити саме існування, а не його відсутність.

Ауробіндо ставить питання: Чому існує матеріальний світ? Як безмежне ввійшло в обмежене і відокремленість? Розв'язанням таємниці природи того, як проявляє себе реальність у досвіді, на думку Ауробіндо, є ліла. Ліла у своєму класичному значенні є не атрибутом божественного, а проявом божественності в дії, саме проявом, а не грою. Ліла підтверджує реальність відносного, мирського, зумовленого, різноманітного й недосконалого як прояву абсолютного, божественного, незумовленого, унітарного й досконалого. Ліла дає пояснення подвійності, яка не є реальною. Вона не заперечує факти нашого звичайного життя, які відкидаються як ілюзорні в ученні майявади, а утверджує їх як незворотній аспект реальності. Нарешті, ліла вчить про те, що життя у світі, в якому ми живемо, має сенс; це – насправді божественно і, отже, є місцем нашого потенціалу для трансцендентності [р. 232].

Таким чином, лілавада являє собою метафізику, сумісну як із індійською філософською традицією, так і зі сучасністю. Вона завершує проєкт натуралізації веданти, ініційований Вівеканандою.

Хоча Вівекананда й Ауробіндо були релігійними лідерами і громадськими інтелектуалами, а не академічними філософами, саме їхні філософські ідеї підготували ґрунт для теоретичного формулювання веданти як філософської системи, здатної синтезувати індійський і європейський ідеалізм, системи, яка є одночасно і традиційною, і сучасною. Ця сучасна веданта стала визначати індійську філософську традицію так, як це робила ньяя в більш ранні часи. Злиття цієї індійської ідеалістичної традиції з німецьким ідеалізмом було потужним чинником, який став визначати філософські спекуляції.

Далі автори розглядають вплив цього реалістичного повороту на академічну філософію в діяльності Сарвепалі Радхакрішнана (1888-1975), Раса Біхахі Даса (1886-1945) і Сурьянараяна Шастрі (1893-1942), які вводять неоведанту в діалог із філософією науки й фізикою двадцятого століття. І хоча дух ліли зникає з праць цих філософів, дух реалізму, який оживляє їхню діяльність, є частиною цієї лінії.

Перехід в академічну сферу привів сучасну веданту до діалогу з наукою, але й ще зі двома важливими інтелектуальними напрямками: психологією Вільяма Джеймса і Джеймса Ворда та феноменологією Едмунда Гусерля. Зустріч із психологією викликала важливі питання стосовно межі, яка відокремлює філософські спекуляції стосовно розуму від емпіричних. Зустріч із феноменологією викликала паралельні питання стосовно межі, що розділяє погляди першої і третьої особи на суб'єктивність, а також – досвід і знання. Разом узяті, класична веданта, європейська феноменологія й нова психологія порушили проблему розуміння природи свідомості, або самої суб'єктивності, проблему, яка в наші дні Дейвідом Чалмерсом була названа «важкою проблемою свідомості».

Тому не дивно, що в одинадцятому розділі «Питання суб'єктивності. Нео-веданта в академічній філософії» автори звертаються до філософії двох найвидатніших академічних епістемологів і метафізиків останніх трьох десятиліть колоніального періоду: Анукула Чандри Мукерджі з Аллахабада і Крішнавачана Бгатачарї з Калькути, що займалися проблемами суб'єктивності і свідомості.

Мукерджі (1888-1968) всю свою професійну кар'єру провів в університеті Аллахабада, одному з найкращих навчальних закладів колоніальної Індії. Викладав і писав лише англійською мовою. Протягом кількох каденцій очолював Індійський філософський конгрес. Мукерджі відомий своїми дослідженнями з творчості Канта, Гегеля, Ворда, Джеймса, адвайти веданти Шанкари. Будучи гарним знавцем історії західної та індійської філософії, він спирається на неї як на джерело своїх власних міркувань щодо філософських проблем того часу. Як фахівець із філософії ума й із психології, Мукерджі був переконаний, що для розуміння суб'єктивності психологізм був недостатнім і потребував доповнення трансцендентною філософією. Тому він звернувся головним чином до Гегеля, Керда і Шанкари як до джерела ідей для свого власного синтетичного підходу. Автори фокусуються на філософії Мукерджі, викладеній у двотомовому дослідженні «Я, думка і реальність» (1933) і «Природа Я» (1938). Ці дві книги можуть бути з користю прочитані як однокомпонентні дослідження, розвивають трансцендентальний ідеалізм як опис природи суб'єктивності і відношення ума до світу. У кожній книзі Мукерджі підкреслює раціональне розуміння світу й вирішальну роль свідомості і самопізнання, яку ті відіграють у побудові знання в цілому. Ці томи найповніше розкривають уявлення Мукерджі про реконструкцію історії філософії, його філософію мислення і його бачення взаємодії епістемології з метафізикою.

Праця «Я, думка і реальність» сфокусована на трьох проблемах, які структурують міркування Мукерджі про наші знання щодо зовнішнього світу і спрямовують його на пізнання внутрішнього. Фоном для його дослідження є трансцендентальний ідеалізм Канта. Перша проблема – відношення між ідеалізмом і реалізмом: Мукерджі стверджує, що вони є взаємодоповнювальними аспектами будь-якої правдоподібної філософської позиції. Друга – відношення між кореспондентською і когерентною теоріями істини; синтез ідеалізму і реалізму забезпечують основу для синтезу цих теорій. Розв'язання перших двох дихотомій веде до розв'язання третьої – відношення між метафізикою і наукою. Випереджаючи Нельсона Гудмена (1978), Мукерджі характеризує науку як «малювання картин світу». Світ обмежує зміст цих картин, епістемологія гарантує, що вони можуть бути намальовані й обмежує їхню форму. Він наполягає на тому, що ці картини не з'являються просто через те, що ми їх намалювали, вони не є вигадками, вони є інтерпретаціями. Те, що має назву «картина світу» є продовженням того ж процесу інтерпретації, який починається з ідентифікації [р. 232].

Ідея книги «Природа Я» – показати, що самопізнання є можливим і яким саме чином. Мукерджі формулює свою концепцію в термінах суперечливої тріади, яку він називає «егоцентричним парадоксом»: з одного боку, я повинне бути пізнаним краще за будь-який інший об'єкт; з іншого боку, щоб бути пізнаним, воно має бути об'єктом, а не суб'єктом. Але я – це те, що завжди є суб'єктом і ніколи не є об'єктом. Звідси випливає, що хоча самопізнання – необхідна умова всіх знань, воно саме по собі неможливе [р. 259].

Автори показують як Мукерджі розглядає низку філософських підходів до розв'язання цієї проблеми, зокрема Г'юмів, Гегелів, Кердів, але кожен із них, на його думку, має свої слабкі місця в аргументації. У своїх пошуках Мукерджі приходить до вчення Шанкари про свапракашу (самопросвітлення) як моделі саморозуміння. Він тлумачить свапракашу як вид безпосереднього самопізнання, в якому немає відмінності між суб'єктом і об'єктом. Він уважає, що в даному понятті немає

нічого містичного, ірраціонального й навіть індійського. Цю ідею він об'єднує з ідеями Гегеля, Бредлі і Гріна, розвиваючи цілком оригінальне синтетичне розуміння самопізнання. Таким чином, позиція Мукерджі характеризується поверненням до класичних категорій веданти для розв'язання проблеми, поставленої сучасною європейською філософією.

Попри свою зіркову академічну репутацію за життя, Мукерджі був і залишається невідомим на Заході, і навіть у сучасній Індії. На відміну від нього, Крішнавачан Бгатачарья (1875-1949) залишається добре відомим і сьогодні, як великий і оригінальний індійський філософ колоніального періоду.

Уся професійна кар'єра Бгатачар'ї тривала в університеті Калькутти, де він був професором філософії. Його ранні праці присвячувалися логіці й філософії мови. Потім він звернувся до тем метафізики і феноменології, займаючись питаннями філософії джайнізму і веданти, зокрема питанням природи ілюзії та помилок. На його філософію вплинули передовсім Кант і Гусерль на Заході, а також веданта, ньья, вайшнавизм. Три його есе «Сварадж в ідеях», «Поняття раса» (The Concept of Rasa<sup>7</sup>) і «Поняття філософії», перевидані 2011 року, є відомими й сьогодні.

У своєму томі автори знайомлять читача з маловідомою сьогодні працею Бгатачар'ї «Суб'єкт як свобода», яка свого часу зробила його відомим. У цій праці досліджуються проблеми суб'єктивності.

Як влучно зауважують автори, «Суб'єкт як свобода» – це неперервна залученість з позицій веданти в Кантову дискусію про самопізнання, що має місце в «Критиці чистого розуму» [р. 264]. У цьому відношенні його проєкт схожий на проєкт Мукерджі, але як зазначають автори, Бгатачар'я і Мукерджі не спілкувалися між собою

<sup>7</sup> Певна річ, ідеться не про расу (англ. race) в антропологічному сенсі, а про фундаментальне й доволі багатозначне поняття індійської філософії (*rasa*). Нижче йтиметься про його естетичний сенс. Це поняття важко перекласти європейськими мовами. Автори, цитуючи свою антологію, що вийшла 2011 року, наводять тезу самого Бгатачар'ї, який зазначав: «Індійська естетика пропонує показове поняття *rasa*, для якого важко знайти англійський еквівалент» [див.: Bhushan, Garfield 2011: 195]. Вони вважають, що тут ідеться про складну проблему тлумачення, яка постає для всякого, хто захоче проаналізувати поняття *rasa* англійською» [р. 293]. Щойно вдаввшись до поширених англійських відповідників, що претендують бути перекладом *rasa*: «смак», «відчуття», «сутність», ми одразу помітимо, що кожне з цих понять «має власну історію в західній інтелектуальній традиції, відмінну від індійського історичного ужитку цього терміна» [ibid.].

Отже, маємо класичну проблему неперекладності, яку можна розв'язати лише дескриптивно: пояснити сенс *rasa* – це не підібрати «найближчий» відповідник з арсеналу західної філософії, а дати опис тих змістів, носієм яких є оригінальний термін. Існує чимала академічна література, присвячена описові *rasa* з позицій західної думки. Ми обмежимося тут звертанням до відповідного гасла Британської енциклопедії, яка описує *rasa* як: «...Індійське поняття естетичного смаку, істотний елемент будь-якого витвору візуального, літературного чи театрального мистецтва, що не може бути ані переданий, ані описаний. Це різновид споглядальної абстракції, в якій істинна внутрішня природа [inwardness] людського відчуття наповнює довколишній світ утілених форм. ... За Бхаратою, головними людськими чуттями є насолода, сміх, печаль, гнів, потуга, страх, відраза, героїзм і здивування, і всіх їх можна переілюструвати в споглядальну форму, різновидами якої є *rasa*: еротичні, комічні, патетичні, гнівні, героїчні, жахливі, відрозливі, дивовижні й зречені світу [quietistic]. Ці *rasa* постають як складники естетичного досвіду. Здатність мати [естетичний] смак, відповідний *rasa*, є винагородою за заслуги в одному з попередніх існувань» [Rasa 2015]. Тож *rasa* постає як досконала естетизація індивідуальної чуттєвості, відповідна внутрішній природі цієї чуттєвості, якою в індуїзмі, особливо в адвайта-веданті є Брахман. Отже, *rasa* доступна тим, хто здатен удосконалити свою чуттєвість шляхом відповідних естетичних і інших практик.

і не посилаються у своїх творах один на одного. Бгатачарья не згадує жодного філософа, окрім Канта, і навіть Канта лише інколи [р. 263].

Вчення кантівської критичної філософії про те, що Я є непізнаним знавцем, Бгатачарья піддає недвозначній анафемі. Бо, за ведантою, знання себе – вища мета філософської й духовної практики. Отже, Я – те, із чим ми найтісніше пов'язані, – має бути пізнаним, якщо в реальності взагалі є щось, що може бути пізнаним. Адже все, що є відомим як об'єкт, повинне бути відомим стосовно Я. З іншого боку, враховуючи що я ніколи не є об'єктом, а лише суб'єктом, і що думка завжди є направленою на об'єкт, з точки зору цієї традиції Я мислитися не може.

Бгатачарья розвиває кантівську ідею про прямий зв'язок між суб'єктивністю і свободою. Він виокремлює три рівні суб'єктивності, кожному з яких відповідає певний рівень свободи. Автори знайомлять читача з кожним із цих етапів.

Перший рівень суб'єктивності – це тілесна суб'єктивність, усвідомлення і пізнання себе як тіла. Бгатачарья виділяє три послідовних моменти тілесної суб'єктивності, кожен з яких включає в себе окремий аспект самопізнання й передбачає особливий спосіб свободи. Першим із них є усвідомлення тіла як зовнішнього об'єкта; другим – усвідомлення тіла як об'єкта, що відчувається безпосередньо; третій, найабстрактніший – усвідомлення відсутності. Як зазначають автори, на ідею усвідомлення відсутності Бгатачарья вплинула онтологія ньяя-вайшешика, в якій специфічна відсутність об'єктів у певному місці є однією з основних складових реальності й об'єктом безпосереднього чуттєвого пізнання. Окрім того, автори, напевно, намагаючись підкреслити модерність Бгатачарья, аналізують ідею усвідомлення відсутності, проводячи паралелі зі Сартром, який за декілька десятиліть по тому в «Бутті і ніщо» теж звертається до цієї ідеї [р. 273].

Другий рівень суб'єктивності – рівень психічної суб'єктивності, коли ми усвідомлюємо себе ментальними суб'єктами, чії прямі інтенціональні об'єкти є репрезентаціями [р. 268]. На цьому рівні ми усвідомлюємо нашу свободу від наших тіл і від нашого місцезнаходження в просторі і часі, а також той факт, що ми можемо підтримувати уявлення за відсутності зовнішнього об'єкту, якому вони відповідають. Автори зауважують, що Бгатачарья як і Мукерджи розвиває ідеалістичну систему, яка реалістично відноситься до зовнішнього світу. У той час як для Мукерджи стратегія досягнення мети включала примирення трансцендентального ідеалізму і науки, для Бгатачарья шлях проходить через феноменологію.

Підходячи до останнього рівня суб'єктивності – духовної суб'єктивності, Бгатачарья йде не кантівським шляхом до третьої Критики, а шляхом веданти, яка акцентує увагу на естетичній чутливості як шляху до розуміння Брахмана, шляху, який він досліджує у своєму есе «Поняття раси [Rasa]». Відповідно до веданти, естетичне переживання завжди вимагає відчуженості або свободи від об'єкта й досягнення особливої форми суб'єктивності, через яку людина пов'язана зі світом, і, що найбільш важливо, із абсолютном.

Духовна суб'єктивність, усвідомлення себе як чистого суб'єкта, здатного до дії, рефлексії та судження – це не усвідомлення відокремленого еґо, а усвідомлення свого я серед інших я, і з цієї причини може піднятися з рівня простої усвідомленості до знання. Цьому рівню відповідає абсолютна свобода, що не є, як і абсолютна суб'єктивність, об'єктом безпосередньої усвідомленості. Не є чимось таким, що позитивно усвідомлюється Я як сутність. Натомість, це щось, що я знаю як потенційну

здатність піднятися в будь-який час через рефлексію моєї ідентичності як тіла, рефлексію моєї ідентичності як мислителя і, нарешті, рефлексію себе як того, що може усвідомлювати себе або як тіло, або як пізнавальний суб'єкт. «Це Я є не чисто індивідуальним, а соціальною суб'єктивною позицією, про яку я маю знання щоразу, коли розмовляю з іншими, як особа серед осіб» [р. 281].

За висновком авторів, якщо вчення про абсолютну суб'єктивність із її особливим способом трансцендентально доступатися до Я надихається надбаннями веданти, то самому Бгатачар'ї належить відкриття необхідності соціального повороту для того, щоби ця суб'єктивність розумілася [р. 282]. Але на нашу думку, автори книги якраз не показали впливу веданти на нарратив Бгатачар'ї стосовно суб'єктивності, і його відповіді на кантівську проблему самопізнання в заявленому для аналізу есе «Суб'єкт як свобода».

Наприкінці розділу автори зауважують, що мета – показати, що Мукерджі і Бгатачар'я є оригінальними мислителями, філософія яких становить вагомий внесок у світову філософію. Авторі прагнули показати, що індійські філософи колоніального періоду не перестали бути індійськими. Індійська думка не розчинилася в західній, вона розвивалася саме як індійська, перебуваючи в плідному діалозі з Заходом. Ідеться про таку форму «космополітизму» яка свідомо послуговується традицією. На думку авторів, це – факт. І цей факт «спростовує звинувачення в тому, що індійська філософська культура загинула із приходом британців. ... Ренесанс – це не відродження після смерті, а оновлення й нове набуття сил живою філософською традицією, що опиняється в ширшому контексті» [р. 283]. Авторі також підкреслюють, що центральне місце і в традиції веданти, і в індійському національному характері посідає естетичний досвід, без якого опис індійського розуміння суб'єктивності й фундаментальної природи реальності буде неповним.

Тому у дванадцятому розділі «Індійські способи бачити. Значущість естетики» автори звертаються до дебатів в індійському суспільстві досліджуваного періоду щодо естетики й мистецтва. Той факт, що естетичні погляди мислителів індійського ренесансу розкриваються в останньому розділі (який зазвичай є своєрідною квінтесенцією дослідження) – не випадковий. На відміну від західної філософії, де естетика становить периферійну сферу, індійська філософія протягом тисячоліть сприймала мистецтво як один із центральних провідників філософського і релігійного розуміння, ставлячи естетику в центр філософської дисципліни.

У естетиці фігурують ті ж фундаментальні питання, з якими стикалися індійські філософи колоніального періоду, питання автентичності й актуальності. Наприклад: завдяки чому індійське мистецтво залишається справжнім індійським? І як можливо, залишаючись справжнім індійським, бути креативним, сучасним і актуальним для світу мистецтва в цілому? Авторами описано два підходи до цих питань: з одного боку, як їх розглядають теоретики-філософи (Майсор Хіріанн, Ананд Кентіш Кумарасвами, Мулк Радж Ананд, Крішна Чандра Бгатачар'я, Мухаммед Ікбал і Міан Мохаммад Шаріф), з іншого – художники й мистецтвознавці (Раві Варма, Абаніндранат Тагор і Амріта Шер-Гіль).

Предмет естетичного дискурсу становить теорія раси (*rasa*), яка є, на думку авторів, важливим внеском Індії в сучасну естетичну теорію. Серед зазначених індійських мислителів автори в цій дискусії виокремили позиції двох впливових академічних філософів, які займалися проблемами естетики – Ананда (1905-2004) і Бга-

татарьї. Обидва знаходять спосіб зобразити теорію gasa таким чином, щоби поєднати традиційне зі сучасним і донести справжню індійську естетику до сучасної світової аудиторії. Питання самобутності Ананд розв'язує безпосередньо, пропагуючи санскритську традицію розуміння gasa. Ананд ж актуальності – шляхом уведення раси в постійний діалог із модерною європейською естетичною теорією [р. 293]. Бгатачарья, розглядаючи концепцію gasa, узагалі уникає будь яких посилянь на санскритську традицію. На відміну від Кумарасвами, який вважав, що gasa можуть викликати лише предмети традиційно індійського мистецтва, Бгатачарья пропонує транскультурне розуміння цієї естетичної ідеї. «Аналіз досвіду на основі свободи й аналіз свободи на основі перспектив від першої, другої і третьої особи – аналіз, заснований на феноменології Бгатачарья, розробленої в “Суб'єкті як свободі”, – це особливий внесок в глобальну естетичну теорію. Це також новий спосіб інтерпретації gasa і введення цієї класичної індійської тематики в діалог зі сучасною теорією» [р. 297]. Автори вдало ілюструють тлумачення gasa Крішнавачаном через його звернення до gasa bhibatsa або відрази, щоб продемонструвати продуктивність цього аналізу естетичного досвіду з точки зору відчуженості або свободи. Він стверджує, що здатність отримувати естетичне задоволення від чогось, що людина вважає відразливим або потворним, засвідчує можливість піднятися на більш високий, більш відсторонений рівень споглядання, на якому особиста безпосередня реакція на об'єкт може бути вільно естетизованою, демонструючи тим звільнення почуття від безпосередньої причинності об'єкта [р. 296].

Серед впливових мусульманських теоретиків естетики автори звертаються до поглядів Мухамада Ікбала та Міана Мохамата Шаріфа. Якщо з творчістю Ікбала автори знайомлять в попередніх розділах, де розповідь йде про його політичні й метафізичні погляди, то постать Шаріфа є новою. Шаріф (1893-1965), так само, як Ікбал, навчався в Кембриджі, був президентом Індійського філософського конгресу. На відміну від Ікбала, прибічника чисто дидактичної моделі мистецтва, Шаріф був об'єктивістом у питанні краси, виступав за її метафізичну реальність. Краса для нього – прояв життєвого принципу всесвіту і, відповідно, дещо тісно пов'язане з релігійним абсолютом. Відповідаючи на питання про сучасність, автори показують взаємозв'язок естетичної теорії Шаріфа з теорією італійського філософа Бенедетто Кроче, який зробив великий внесок у розвиток естетичної думки першої половини ХХ ст. Як і Кроче, Шаріф є експресивістом. Естетика для нього – теорія вираження. Краса завжди включає в себе успішне вираження, як і її оцінка. Справді успішне мистецтво дозволяє глядачеві виразити ту ж ідею чи досвід, які виражає митець; аудиторія поділяє естетичне бачення з митцем.

Розв'язок питання про автентичність і актуальність безпосередньо в самому мистецтві колоніального періоду автори досліджують на прикладі найяскравіших митців цього періоду: Раджи Раві Варма, Абаніндраната Тагора і Амріти Шер-Гіль. Аналізуючи творчість Варми й Тагора, автори звертають увагу на важливий момент, який детермінує оцінку як їх творчості, так і творчості філософів теоретиків у колоніальний період. «Контекст руху за незалежність перетворив абстрактні питання про художню автентичність у питанні національної ідентичності, посиливши **політичну** валентність мистецтва й естетичної теорії» [р. 304]. Автори наводять думку фахівця в галузі історії культури і мистецтва Індії Тапаті Гуху-Тхакурту про те, що А. Тагора як культову фігуру «національного мистецтва встановила сходознавча і націоналістична пропаганда» [р. 309]. Автори ілюструють свою думку про те, що

існує велика різниця між колоніальним і постколоніальним контекстом при оцінці творів індійських митців.

Творчість Амріті Шер-Гіл (1913-1941) була яскравим контрастом на тлі попередників. Постає Шер-Гіл, на нашу думку, як жодна інша в даному дослідженні, викликає у авторів особливий інтерес і навіть захват, її творчість зображується найяскравіше. Шер-Гіл мала змішане сикхсько-єврейсько-угорське походження. Народилася в Угорщині, навчалася живопису в школі витончених мистецтв у Парижі, перебувала під впливом Сезанна, Гогена, Ван Гога. Через це мішане походження вона не мала етнічної упередженості щодо різних художніх, культурних традицій, не була обтяжена ідеологією автентичності.

Дуже емоційно автори змальовують «Автопортрет» художниці [р. 310-311]. Щоб навіть не підготовлений читач мав уяву про що йде мова, автори розмістили ілюстрацію Автопортрету на обкладинці своєї книги. Саме образ молоді художниці, а не образ філософа-мудреця став, на наш погляд, для авторів символом описуваної епохи.

Така емоційність авторів не є випадковою, вона дає відповідь на питання, чому свою працю про місце філософії в індійському ренесансі вони закінчують розділом про мистецтво. Окрім уже згадуваних моментів про місце естетики й художньої практики в індійських спекуляціях, автори вказують на ще одну причину. Вона полягає в тому, що мистецтво й художники посідають ту ж саму царину, що й філософія та філософи, досліджуючи в естетичному стилі ті ж питання, які цікавили академічну філософію. Візуальність мистецтва дозволила самій науковій праці бути більш публічною і знайти свого читача в колах значно ширших, ніж філософи, творчість яких вимагає академічної витонченості. На нашу думку, такий прийом цілком себе виправдав.

Хоча автори й оголошують метою своєї роботи ознайомлення з індійською філософією колоніального періоду, але від прочитаного склалося враження, що вони мали намір більше ознайомити зі самим періодом (його культурою, мистецтвом, політичним життям, філософією) як періодом відродження з його тропами; показати не філософію в індійському ренесансі, а ренесанс через філософію. Цим можна пояснити вибір для аналізу, за словами самих же авторів, менш відомих творів філософських титанів індійського ренесансу, творів, які більше ілюструють тропи відродження. Авторі більше підтверджують автентичність, оригінальність, космополітичність, сучасність, перспективність філософії даних мислителів, аніж розкривають її системність. Підтвердженням нашого висновку є зізнання самих авторів, зроблене наприкінці тому: «Сьогодні ми часто чуємо... що філософія не має значення. Що це щось самовиправдовувальне й неефективне, у кращому разі забавка для неробського класу. Хай би що думали про таку настанову в сучасному контексті, в Індії до періоду незалежності все було зовсім інакше. Тоді й там філософія мала значення. Філософія підносила й надихала конструкцію індійської ідентичності; філософія підносила й надихала індійський рух за незалежність; філософія пролизувала й надихала сучасне індійське мистецтво; філософія зв'язала Індію з її власним минулим і з її глобальним теперішнім. Ми приходимо до індійського ренесансу, щоб нагадати собі про вічну роль філософії в людських справах і про силу філософської думки, яка рухає історією» [р. 319]. Продовжуючи патетичність авторів, від себе можемо сказати, що книга «Розуми без страху: філософія в індійському ренесансі» надихає і спонукає пізнавати безмежний світ філософії. Безумовно, в укра-

інському контексті ця книга матиме і менш пафосну значущість, оскільки торкається цілої низки важливих проблем, пов'язаних із поняттям «національної філософії», роллю філософії у формуванні ідентичності, а також із оцінкою тих складних інтелектуальних процесів, що відбуваються в колонії, яка зазнає потужного культурно-інтелектуального впливу метрополії.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190457594.001.0001>
- Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2011). *Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199769261.001.0001>
- Ganeri, J. (2011). *The Lost Age of Reason : Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199218745.001.0001>
- Rasa. (October 01, 2015). Retrieved January 23, 2020, from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/art/rasa>

Одержано / Received 12.02.2020

---

***Olexandr Kornienko***

#### **Philosophy in the Indian Renaissance**

Review of Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

---

***Олександр Корнієнко***

#### **Філософія індійського Відродження**

Огляд Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

---

***Olexandr Kornienko***, PhD, assistant professor, Sumy National Agrarian University, Ukraine.

***Олександр Корнієнко***, к.філос.н., доцент, Сумський національний аграрний університет.

e-mail: [korns\\_1966@ukr.net](mailto:korns_1966@ukr.net)

---