



UDC 811.161. 2

**PROBLEMS OF EPISTEMOLOGY IN INDIAN PHILOSOPHY OF THE COLONIAL PERIOD****ПРОБЛЕМИ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ В ІНДІЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ КОЛОНІАЛЬНОГО ПЕРІОДУ****Kornienko O.M. / Корнієнко О.М.***c.ph.s., as.prof. / к.филос.н., доц.**Sumy National Agrarian University, Sumy, Gerasima Kondratyeva 160, 40021**Сумський національний аграрний університет, Суми, Г.Кондратьєва, 160,40021*

**Анотація.** У статті розглядаються епістемологічні погляди відомих академічних індійських філософів колоніального періоду К.С. Бхаттачарья та А.Ч. Мукерджі. Автор намагається показати, що філософія вказаних мислителів є одночасно і аутентично індійською і космополітично сучасною. Ключові проблеми епістемології можна вирішити шляхом залучення до їх вирішення двох традицій філософствування - західної (європейської) та індійської.

**Ключові слова:** епістемологія, ідеалізм, когерентна теорія істини, кореспондентська теорія істини, метафізика, наука, реалізм.

**Вступ.**

Філософія періоду індійського Відродження, який припадає на другу фазу колоніального періоду (1858-1947 рр.) є маловідомою і суперечливою сторінкою в історії індійської філософії [Див. Bhushan, Garfield 2011]. Більшість індійських філософів цього часу були англомовними і свої твори писали англійською мовою, але це не завадило їм поєднати у своїй філософії сучасність з індійською автентичністю. Ці філософи писали у контексті культурного злиття, яке було породжене британським колоніальним правлінням Індії. Вони репрезентували індійську філософію тією мовою і у такому форматі, які зробили її доступною та прийнятною для англомовного світу за межами субконтиненту. До їх числа відносяться видатні академічні філософи науки останніх трьох десятиліть колоніального періоду К.С.Бхаттачарья із Калькутти та А.Ч. Мукерджі із Аллахабада.

**Основний текст.**

Крішнавачан Бхаттачарья (1875-1949) всю свою професійну кар'єру провів в університеті Калькутти, де він був професором філософії. Його ранні праці були присвячені логіці і філософії мови. Потім він звернувся до тем метафізики та феноменології, стосовно питань філософії Джайнізму та Веданти, зокрема природи ілюзії та помилок. На його філософію вплинули в першу чергу Кант і Гуссерль на Заході, а також Веданта, Н'яя, Вайшнавизм в Індії. Три його есе «Сварадж в ідеях», «Концепція Раси» і «Концепція філософія», які були перевидані у 2011 році є відомими і сьогодні.

У свій час відомим його зробила праця «Суб'єкт як свобода», в якій досліджується проблема суб'єктивності. «Суб'єкт як свобода» - це постійна участь Канта в обговоренні самопізнання в «Критиці чистого розуму» з позиції Веданти.

Вчення кантівської критичної філософії про те, що Я є непізнаним знавцем



є анафемою для Бхаттачарьї. Відповідно до системи Веданта, знання себе – це вища мета філософської і духовної практики, і Я будучи тим, з чим ми найбільш тісно пов'язані, повинно бути пізнаним, якщо в реальності взагалі є щось, що може бути пізнаним - оскільки все, що є відомим як об'єкт, повинне бути відомим по відношенню до 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, Я з точки зору цієї традиції не може мислитися.

Бхаттачарья 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.

Перший рівень суб'єктивності – це тілесна суб'єктивність, усвідомлення і пізнання себе як тіла. Бхаттачарья виділяє три послідовних моменти тілесної суб'єктивності, кожен з яких включає в себе окремий аспект самопізнання, і кожен з них передбачає особливий спосіб свободи. Першим з них є усвідомлення тіла як зовнішнього об'єкта; другий - усвідомлення тіла як об'єкта, що відчувається безпосередньо; третій і самий абстрактний - це усвідомлення відсутності. На ідею усвідомлення відсутності Крішнаваचना вплинула онтологія Н'я-Вайшешика, в якій специфічна відсутність об'єктів у певному місці є однією із основних складових реальності і є об'єктом безпосереднього чуттєвого пізнання.

Другий рівень суб'єктивності – рівень психічної суб'єктивності, коли ми усвідомлюємо себе ментальними суб'єктами, чії прямі інтенціональні об'єкти є репрезентаціями. 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.

Підходячи до останнього рівня суб'єктивності – духовної суб'єктивності, Бхаттачарья 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 «Концепція Раси». Відповідно до Веданти, естетичне переживання завжди вимагає відчуженості або свободи від об'єкту і 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'єкту, здатного до дії, рефлексії та судження - це не усвідомлення відокремленого его, а усвідомлення свого Я серед інших Я, і з цієї причини може піднятися з рівня простої усвідомленості до знання. Цьому рівню відповідає абсолютна свобода, яка як і абсолютна суб'єктивність не є об'єктом безпосередньої усвідомленості, не є чимось таким, що позитивно усвідомлюється Я як сутність. Натомість, це щось, що я знаю як потенціал; потенціал піднятися в рефлексії в будь-який час через рефлексію моєї ідентичності як тіла, рефлексію моєї ідентичності як мислителя і, нарешті, рефлексію про себе як про те, що може усвідомлювати себе або як тіло, або як пізнавальний суб'єкт. Таке Я - це не суто індивідуальна, а соціальна суб'єктивна позиція, про яку я знаю щоразу, коли розмовляю з іншими як особистість серед людей.



Таким чином, у той час як Кант наполягав на тому, що ми можемо мислити, але ніколи не можемо пізнати суб'єкт, Бхаттачарья показує, що «ми знаємо суб'єкт у різних модальностях: перцептивній, когнітивно-інтроспективній та рефлексивній» [Bhushan, Garfield 2017: 281]

Анукул Чандра Мукерджі (1888-1968) всю свою професійну кар'єру провів в університеті Аллахабада, одному з кращих навчальних закладів в колоніальній Індії. Викладав і писав виключно англійською мовою. Відслужив декілька термінів на посаді президента Індійського філософського конгресу. Кар'єра Мукерджі відображає його постійну участь в історії філософії, а його систематична робота завжди пов'язана як із західною, так і з індійською філософською традицією. Мукерджі відомий своїми дослідженнями з філософії Канта і Гегеля, психологів Д. Ворда В. Дж. Беймса, Адвайти Веданти Шанкари.

Будучи гарним знавцем історії західної та індійської філософії, він спирається на них, як на ресурс для своїх систематичних роздумів щодо філософських проблем того часу, багато з яких продовжують привертати філософську увагу і сьогодні. Як фахівець з філософії розуму і 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 джерел для свого власного синтетичного погляду.

Філософія Мукерджі викладена у двохтомному дослідженні «Я, думка і реальність» (1933) і «Природа Я» (1938). Ці дві книги можуть бути з користю прочитані як однокомпонентні дослідження, які досліджують і захищають натуралістичний, схильний до Веданти, трансцендентальний ідеалізм, як опис природи суб'єктивності і відношення розуму до світу. У кожній книзі Мукерджі підкреслює раціональне розуміння світу і вирішальну роль свідомості і самопізнання, яку вони відіграють в побудові знання в цілому. Ці томи представляють найбільш повне уявлення Мукерджі про реконструкцію історії філософії, його філософію мислення і його бачення взаємодії епістемології і метафізики. Обидві книги продиктовані однією загадкою, якою переймаються філософи того часу: враховуючи, що (1) очевидно, що ми справді знаємо себе; (2) необхідно, щоб ми зробили це, щоб будь-яке інше знання вважалось знанням; але (3) ясно, що ми знаємо себе як об'єкти, у якому сенсі і яким чином самопізнання виникає і вважається знанням? Мукерджі бачить загадку, поставлену цією тріадою, як центральну проблему сучасної епістемології, яка є центральною як для західної, так і для індійської проблематики, і яку можна вирішити лише шляхом залучення до її вирішення двох традицій.

Основна увага у даній статті приділена праці «Я, думка і реальність» в якій досліджуються перші дві складові тріади і які власне стосуються проблематики філософії науки.

Праця «Я, думка і реальність» сфокусована на трьох проблемах, які структурують міркування Мукерджі про наші знання щодо зовнішнього світу і спрямовують його спробу на можливість пізнання внутрішнього. Перша проблема - це відношення між ідеалізмом і реалізмом. Друга - відношення між кореспондентською і когерентною теоріями істини. Третя - відношення між



метафізикою і наукою. Фоном для його дослідження є трансцендентальний ідеалізм Канта.

Досліджуючи співвідношення ідеалізму і реалізму: Мукерджі стверджує, що вони є взаємодоповнюючими аспектами будь-якої правдоподібної філософської позиції. На його думку, речі існують незалежно від нас і це є ядром реалізму, але наше знання про них залежить від структури мислення, і тому вони існують для нас лише за умов мислення - ядро ідеалізму. «Перше, що ми повинні усвідомити на початку, це те, що ідеалізм, як ми його розуміємо, ні в якому разі не позбавляє реальності нічого, що вважається реальним здоровим глуздом або наукою. Далекий від того, щоб віднімати щось із звичайних речей світу, ідеалізм додає до реальності речей, оскільки тільки він робить зрозумілим те, що речі мають далеко інші сторони свого життя, ніж ті, що відкриваються здоровому глузду чи науці» [Mukerji 1933: 47].

Цей синтез ідеалізму та реалізму забезпечує основу для другого синтезу Мукерджі - синтезу кореспондентської і когерентної теорій істини. З огляду на зв'язок теорії когерентності з ідеалізмом, а теорій відповідності з реалізмом, природно розглядати їх як такі, що суперечать одна одній, але також природно чекати примирення Мукерджі з цією очевидною дихотомією.

Ідея про те, що відповідність є змістом істини, вважає Мукерджі, має здоровий глузд, але розглядати її як критерій істини - ні. Справжній недолік кореспондентної теорії полягає не у визначенні, а у критерії істинності судження, який вона намагається запропонувати. Є марним «... намагатися дізнатися, чи є наше знання на певному етапі істинним чи ні, шляхом посилення на речі, які є зовнішніми щодо знання. Про відповідність можна дізнатися лише за рівнем гармонії, якої досі досягло знання. Чим більше знання прагне бути цілим, тим більша наша впевненість у відповідності; чим більше розладів і дисгармоній у знанні, тим більша відстань між знанням та реальністю» [Mukerji 1933: 127-128]. Теорія когерентності, хоча й не дає конститутивного сенсу істини, забезпечує найкращий можливий критерій, який ми можемо використовувати в оцінці істинності суджень чи думок. Критеріально ми ніколи не зможемо уникнути павутиння когерентності; але це не означає, що ми не відкриваємо світ і що наші критерії не є критеріями точної відповідності. Інший спосіб висловити це тонке зауваження полягає в тому, що дихотомія між побудовою та відкриттям, на думку Мукерджі, також є химерною. Один із способів, яким Мукерджі захищає цю точку зору, полягає в тому, щоб стверджувати, що саме поняття віри передбачає поняття істини: істиною є те, до чого прагне віра. Але поняття істини, у свою чергу, передбачає об'єктивний порядок речей. Таким чином, навіть вірити в те, що хтось просто вірить, - що означає погоджуватися з ідеалістичним поглядом - передбачає, що реальність, в яку хтось вірить, є незалежною від цієї віри - що є суттєвим ядром реалізму. «Як тільки визнається, що різницю між істинним і хибним віруванням не варто шукати у природі вірування як події у ментальній історії індивіда, то легко побачити, що те, що надає йому логічного характеру, є його відповідність чомусь існуючому поза ним. Тобто істинність чи хибність переконання має бути встановлена через посилення на об'єктивний порядок речей, так що коли приймається істинність твердження, мається на увазі,





що індивід не просто так чи інакше прийшов до переконання, але що це переконання має об'єктивну основу у природі речей. Жодна теорія істини, яка не розрізняє ці два аспекти твердження, не може витримати критичної перевірки» [Mukerji 1933: 172]. Тут ми бачимо, як Мукерджі об'єднує питання про співвідношення реального та ідеального з критикою психологізму. Він стверджує, що ані епістемологія, ані філософія свідомості не можуть обійтися найвним натуралізмом щодо істини, знання, віри чи навіть самого пізнання. Кожне з них включає невід'ємний нормативний вимір.

Вирішення перших двох дихотомій веде до вирішення третьої – відношення між метафізикою і наукою. Це проблема про статус наукового знання та його відношення до чистої епістемології та метафізики. На думку Мукерджі вони пов'язані одна з одною. Немає метафізики чи епістемології: немає науки. Немає науки: немає впевненості у реальності будь-яких об'єктів пізнання. Емпірична наука і та має апіорну основу: сама наука та її методологія, стверджує він, залежать від нашого уявлення про те, що складає пояснення, і від нашої трансцендентальної вимоги, щоб усі явища можуть бути підведені під пояснення. Навіть квантова теорія та принцип невизначеності, стверджує Мукерджі, передбачають трансцендентні умови пояснення, поняття істини, знання та сутностей у взаємодії один з одним. Таким чином, хоча наукові революції можуть змінити деталі нашої метафізичної картини, вони, як і раніше, припускають метафізику та епістемологію, які роблять зрозумілою саму науку. «Невизначеність суцього у одних відношеннях передбачає його визначеність в інших відношеннях; іншими словами, ми можемо уявити собі свавілля в поведінці об'єкта лише остільки, оскільки він веде себе абсолютно певним чином за інших умов. Абсолютне беззаконня немислиме ні у світі матерії, ні у світі духу. Якщо ж так багато допущено, то потрібно відмовитися від ідеї конструювання фізичних структур на некаузальній основі. Ніяке знання неможливе без категорій причини та субстанції, тому що вони входять у сутність кожної мислимої сутності, незалежно від того, чи думаємо ми про енергію, масу, хвильову функцію чи квантову константу» [Mukerji 1933: 273].

Передбачаючи Нельсона Гудмена, Мукерджі характеризує науку як «малювання картин світу». Світ обмежує зміст цих картин, епістемологія гарантує, що вони можуть бути намальовані і 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. «Навіть речі звичайного здорового глузду не були б тим, чим вони є, якби чуттєво ці дані не були інтерпретовані і поміщені у концептуальні рамки. Відчувати відчуття та знати його як відчуття. . . дві зовсім різні функції розуму. Різниця між світом чуттєвих даних та картинами світу, як ми стверджуємо, ґрунтується на нереальній абстракції» [Mukerji 1933: 276].

Таким чином для Мукерджі дуже важливим є те, що і філософська, і наукова точки зору потрібні для створення повної картини світу і жодна з них, незважаючи на претензії деяких прихильників кожної з них, не може замінити іншу. Проте, стверджує він, кожному з них слід розглядати як окрему точку зору, а



не як прийняття існування різних світів. Світ, трансцендентні умови якого ми досліджуємо, займаючись філософією, світ, який ми відчуваємо в повсякденному житті, і світ, створений найкращою наукою, - це один і той самий світ, який розуміється по-різному. І завдання філософії пояснити, чому і як це відбувається.

### Висновки.

Два найбільш видатних академічних епістемолога та метафізика останніх трьох десятиліть колоніального періоду - А. Ч. Мукерджі та К. Ч. Бхаттачарья були зайняті загадкою суб'єктивності та свідомості. Кожен із них, як досвідчені історики західної філософії та глибоко занурені у санскритську традицію індійської філософії, підходив до цієї проблеми з урахуванням обох цих традицій. Ці традиції, з їхньої точки зору, разом складають той контекст, в рамках якого мали підніматися питання та обмірковуватися рішення. У цьому відношенні у Мукерджі та Бхаттачар'ї можна побачити більш новаторський і космополітичний підхід до філософії, аніж у їхніх європейських чи американських сучасників [Bhushan, Garfield 2017: 249]. Їхні думки характеризуються поверненням до класичних категорій Веданти для вирішення проблем, поставлених сучасною європейською філософією. Це повернення обумовлено не лише науковою взаємодією з індійською традицією, а й діалогом із Заходом.

### Література:

1. Bhattacharya, K.C. (1930). The Subject as Freedom. Amalner: The Indian institute of Philosophy. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.500393/page/n19/mode/2up>
2. 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>
3. 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>
4. Mukerji, A.C. (1933). Self, Thought and Reality. Allahabad: Juvenile Press. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.261284/page/n33/mode/2up>

**Abstract.** *The article examines the epistemological views of the famous academic Indian philosophers of the colonial period K.C. Bhattacharya and A.Ch. Mukherjee. The author conducts this analysis based on one of Mukherjee's fundamental works «Self, Thought and Reality», in which he examines the problem of subjectivity and consciousness. The book is animated by a single puzzle that philosophers of that time preoccupied: given that it is (1) manifest that we do know ourselves; (2) necessary that we do so in order for any other knowledge to count as knowledge; but (3) clear that we don't know ourselves as objects, in what sense and how does self-knowledge arise and count as knowledge? Mukerji sees the conundrum posed by this apparently inconsistent triad as the central problem of modern epistemology, as central both to the Western and the Indian problematic, and only soluble by bringing the two traditions to bear on the problem. The author tries to show that the philosophy of these thinkers is both authentically Indian and cosmopolitan modern.*

**Key words:** *coherent theory of truth, correspondence theory of truth, epistemology, idealism, metaphysics, realism, science.*