

УДК 130.2:294.5

DOI: 10.37482/2687-1505-V108

СОБОЛЕВ Юрий Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева (г. Красноярск). Автор 60 научных публикаций*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6288-4313>

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ПОНЯТИЯ ИНДУИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ: ОСОБЕННОСТИ И АНАЛОГИИ

В статье рассматриваются основные представления и базовые понятия индуистской эстетики. Проблемная область обнаруживает себя в вопросе восприятия европейской культурой эстетики индуизма. В связи с этим актуализируются следующие вопросы: что можно считать оригинальными эстетическими представлениями индуизма? можно ли обнаружить прямые аналогии в других культурах? насколько понятийный аппарат, фиксирующий те или иные эстетические феномены, является уместным и корректным? каково значение религиозной мысли в предложенном эстетическом контексте? Исходя из историко-культурного положения эстетического знания, каким оно представлено в европейской традиции, показаны основные подходы к феномену эстетического, где основное место занимают идеи эпохи немецкой классической философии – «колыбели» эстетической науки (А. Баумгартен, И. Кант). Подчеркнута неоднородность эстетического знания – свидетельство его проблемного статуса в европейском историко-философском дискурсе, вместе с тем именно она дает возможность увидеть на этом фоне гармоничное место эстетики в индуистской культуре. Главным образом, это связано с особенностями религиозно-мировоззренческих систем. Рассмотрены сходства и различия теоретических и ритуальных представлений и практик в христианстве и индуизме. В частности, общим признается значение «пороговых» людей – лиминалиев в духовной жизни общества. В числе же особых отличий называется «естественная врожденность» эстетики в религиозную систему Индии, в то время как в европейской эстетике религиозный мир – лишь одна из сфер эстетического. Так, на ряде понятий при помощи метода компаративистской текстовой аналитики с опорой на ведущих отечественных востоковедов и зарубежных исследователей (В. Шохин, Д. Зильберман, Е. Торчинов, Р. Генон, Н. Гупта) показывается тождественность религиозно-эстетических представлений в европейской и индуистской культурах, а также намечается возможность взаимного «культурного перевода» ключевых понятий, таких как «эстетика» и «эстетическое», «раса» и «бхава».

Ключевые слова: эстетика, эстетическое, эстетизм, индуизм, религиозная культура, раса, бхава, тапас.

*Адрес: 660025, г. Красноярск, просп. им. газ. «Красноярский рабочий», д. 31; e-mail: ysob@mail.ru

Для цитирования: Соболев Ю.В. Эстетические представления и понятия индуистской традиции: особенности и аналогии // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2021. Т. 21, № 3. С. 119–127. DOI: 10.37482/2687-1505-V108

Для корректного вхождения в мир индуистской эстетики следует сделать предварительное пояснение, а именно – прояснить статус эстетического знания в культуре Старого Света, ибо без аналогий и «перевода» индуистских эстетических категорий на язык европейской философии сложно воспроизвести образ этого феномена восточной традиции.

История эстетики (точнее ее первые фиксации и осмысление эстетического в европейской культуре) берет свое начало в античной Греции – в трудах Платона и Аристотеля. Со временем выделяются и получают оформление две основные стороны эстетической проблематики, о чем удачно выразился французский философ Ж. Рансьер: «В общем и целом его (эстетического знания. – Ю.С.) генеалогия восходит к сочинению Баумгартена, опубликованному под этим названием в 1750 году, и к “Критике способности суждения” Канта. Но эти привязки двусмысленны. По сути дела, термин “эстетика” в книге Баумгартена ни в коей мере не обозначает теорию искусства. Он обозначает область чувственного познания, того ясного, но все же смутного познания, которое противостоит ясному и четкому познанию логики. В равной степени проблематична в этой генеалогии и позиция Канта. Позаимствовав у Баумгартена слово “эстетика” для обозначения теории форм чувствования, Кант, по сути дела, отвергает то, что придавало ему смысл, а именно представление о чувственном как смутно умопостигаемом. Для него не существует эстетики, мыслимой как теория смутного познания. И “Критика способности суждения” не знает “эстетики” как теории. Она знает только прилагательное “эстетическое”, которым обозначается тип суждения, а не область предметов» [1, с. 13].

Таким образом, можно обозначить одну сторону (позиция А. Баумгартена) – «*область чувственного познания*, того ясного, но все же смутного познания, которое противостоит ясному и четкому познанию логики», «сфера эстетического» (В. Бычков), *эстезис*; и другая (позиция И. Канта) – «тип суждения», «*особая форма бытия-сознания*» (В. Бычков), «способ

мышления» (Ж. Рансьер), *эстетическое*. Наличествует и третья сторона – представление эстетики как «специфической конфигурации художественной мысли» (Ж. Рансьер); ее можно назвать «позицией Гегеля», т. к. в попытке преодолеть предшествующие эстетические противоречия именно Г.В.Ф. Гегель предложил эту модель, ставшую замыкающим звеном в философско-историческом развитии программы Баумгартена, и, несмотря на известную ограниченность, она закрепилась по сегодняшний день в качестве наиболее распространенной позиции, отождествляющей эстетику с поэтикой и философией искусства.

Итак, эстетика (греч. Aisthesis – чувство), по словам основоположника дисциплины А. Баумгартена, есть наука о чувственном познании, где предметом является эстетическое (эстезис). По определению А. Лосева, «эстетическое есть выражение той или иной предметности, данной как самодовлеющая созерцательная ценность» [2, с. 391]. Как в случае со многими другими науками, изучаемая предметная область здесь вынесена в самоназвание (ведь вовсе не обязательно быть ученым-физиком, чтобы иметь дело с природными явлениями, но в то же время именно физическое является предметом изучения физики). Так что же понимается под предметом эстетики – «чувственностью», «чувственным познанием»? Под эстезисом (чувственностью) Баумгартен понимает область, отличную от доступной рассудочному (рациональному) познанию. Если говорить точнее, речь идет о предметной области, опознаваемой, схватываемой и переживаемой человеком эмоционально-чувственно (именно в такой последовательности определения, как это предлагал А. Лосев). Придерживается подобной точки зрения и отечественный исследователь И. Нарский, ссылаясь на позицию немецкого философа: «...А. Баумгартен трактовал чувственность очень широко, и если Декарт, Спиноза, а отчасти и Лейбниц рационализировали ее, то Баумгартен, наоборот, сенсуализирует многое из того, что прежде рассматривалось по ведомству разума. В рубрику чувственности

Баумгартен занес память, наблюдательность, остроумие, интуицию, восхищение, воображение и фантазию. Чувственность оказывается у Баумгартена не только преддверием рациональности, она уже обладает многими свойствами, аналогичными свойствам последней. Он признает, например, существование “чувственного суждения”, а в § 427 своей “Эстетики” вводит понятие “эстетико-логической истины”» [3, с. 40]. В этом свете довольно устойчивое в философском и психологическом обиходе словосочетание «эстетические чувства» видится не вполне неудачным, ввиду того, что «чувства» со времени поиска универсальной методологии (17 век) часто ассоциируются с опытно-чувственной (экспериментальной) сферой. В качестве альтернативы предлагается рабочее определение – *эстетические состояния*, которое выступит своеобразным «волнорезом», позволяя нам отделить *теорию* эстетики от эстетического. С одной стороны, это *эстетика* как теория: «эстетическое знание», «эстетическое суждение», «эстетический идеал»; с другой – эстетическое, или *эстетические состояния*: «эстетические феномены», «эстетические чувства», «эстетические места», «эстетические тропосы», «эстетические переживания», «эстетический опыт».

Особое место эстетического, а также способ его представления и понимания мы находим за пределами европейского мира – в индуистской традиции. «Особое», потому что нельзя сказать о явном эксплицитном уровне индуистской эстетики. И в то же время будет неверным утверждение, что эстетика данной культуры имеет лишь имплицитное развитие. Условно обозначим этот тип эстетики как *эксплицитно-имплицитный*. Эксплицитно-имплицитные способы фиксации и попытки осмысления эстетического в индуистской культуре мы обнаруживаем в дошедших до нас памятниках литературы, исторических свидетельствах и духовных практиках. Общей чертой всех эстетических «мест» здесь можно назвать их «естественную» встроенность в религиозный или мифологический контекст.

Осмысление индийской культуры невоз-

можно вне религиозного контекста, который раскрывает и поясняет всевозможные детерминанты, как фундаментальные, так и мало-заметные: «Индийские философские системы не только конституируют этот мир, но конституируются им, иначе – объективируются сами, достигая той степени культурной автономии и очевидности, которая и дает им статус культурного артефакта. Таким образом, они не воспринимаются как технические инструкции. Благодаря своему уникальному культурному статусу они становятся даже более “вещественными”, нежели мир физической природы» [4, с. 88]. Все это позволило сохранить в телесе индийской культуры «слепок» с интеллектуального достояния предыдущих поколений: совокупному методу философской деятельности, – грандиозному социальному проекту – случилось естественно «материализоваться», воплотившись в «живых» духовных практиках.

Кроме того, при анализе эстетического содержания древних религиозных систем важно учесть, что гуманитарная археология предполагает обращение исследователя прежде всего к текстовым источникам, и, учитывая «срок давности» архаических форм религиозности (а вместе с ними и эстетических состояний), они, как правило, либо уже возведены в степень *священных* текстов и растворены в них, либо преданы забвению, и догадываться о них можно лишь в режиме реконструкции общей картины эпохи; по словам индолога В. Шохина, «в итоге мы имеем общую последовательность фактов индийской философии чисто кумулятивного характера» [5, с. 4].

Таким образом, исследователь имеет дело со сложившимся *структурным ритуалом* (коммунитарной формой ритуала, по В. Тернеру), в котором эстетическое представлено дескриптивно, как фактическая *данность*, воспринимаемая верующим современником в качестве одной из многочисленных и неотъемлемых граней сакрального (ибо выхолащивание эстетического компонента при переводе с языка мистического опыта на язык теории неизбежно). Поэтому обращение к такой *коммунитарной* («не разъединенной») форме ритуала

не только целесообразно, но и необходимо при поиске эстетической идентичности: «Как там, в диалектике, недостаточность системы обнаруживается действительным испытанием ее “умным” опытом, так и тут, в области эстетики, о несовершенстве или совершенстве произведения можно убедиться лишь опытом» [6, с. 254]. Или, как выразился Р. Генон, размышляя об ориентальной специфике, сакральное («священное знание») невозможно вульгаризировать, т. к. «оно подлинно “инициативно”, и оно глубоко отлично по всем его модальностям от “профанического” образования, относительно ценности которого западные люди особенно обольщаются» [7, с. 26].

Иными словами, трансляция священного знания (как теории) на самом деле неотделима от духовного праксиса (опыта), ведь только так и возможен подлинно религиозный дискурс, где священный текст сверен с персональным опытом и уточнен опытом духовного наставника (гуру, старца, священника). Поэтому религиозно-духовный путь может быть выражен и транслирован среди лиминалиев («пороговых людей», по В. Тернеру), в той форме и в тех вербальных или невербальных проявлениях, которые могут быть верно поняты, расшифрованы лишь носителями этого сакрального языка и опыта (что ярко проявляется в аскетических практиках лиминалиев) [8, с. 199]. Находим правоту востоковеда Е. Торчинова в его суждении, о том, что «адепт той или иной “высокой” психотехнической традиции, приводящей к глубинным трансперсональным переживаниям, будет описывать и интерпретировать их в привычной для него знаковой системе. Так, переживания онтологического единства будут интерпретированы адвайта-ведантистом как переживание тождества индивидуального (атман) и универсального (Брахман) “я”, буддистом – как реализация дхармового тела Будды, в котором исчезают все оппозиции и всяческая дихотомия, созерцателем-неоплатоником – как погружение души в ум и ума в Единое, христианином – как возвышение души до ее причастности божественному первоедин-

ству (“причастность божественному естеству”, по выражению из послания ап. Петра) и т. д.» [9, с. 76]. Таким образом, эстетические состояния, вплетенные в ткань религиозной культуры, нуждаются не только в вычлениении, но и в дешифровке в соответствии с пониманием аутентичного значения древнего ритуала.

В Древней Индии эстетический идеал был неразрывно связан с идеалом религиозным (недаром ведийское *kavi* («мудрец», «поэт») в точности соответствует значению *kavu* – «жрец»). Отечественный философ Д. Зильберман отмечает: «...хотя в Индии и были накоплены обширные знания по политологии, экономике, практике управления и т. п., но не было таких наук в современном смысле. Их не было не потому, что индийцы “не догадывались” об их возможности, но потому, что они были доподлинно уверены в их теоретической невозможности» [10, с. 386]. «Развитие эстетики, – поясняет индийский культуролог Н. Гупта, – не было стимулировано философией, это была не философская эстетика, которая сформировала конкретный идейный концепт, скорее это было живое появление яркой эстетической традиции в народной среде, которая, соответственно, придала облик и философии» [11, р. 3]. У другого автора находим: «Основной принцип индийской эстетики можно сформулировать в наиболее обобщенном виде как поклонение красоте, идентифицированное с поклонением божественному началу, «поскольку красота – это ничто иное как божество. Красота как атрибут земных вещей вторична. Осознать все прекрасное, чудесное, священное, что составляет жизнь как часть божественного начала – значит быть прекрасным, правдивым и счастливым» [12, с. 205]. Как можно увидеть, эстетика как проявление божественного начала была обобщающим метаусловием индийской религиозной мысли, искусства, философии.

Политеистичный и пантеистичный характер индуизма отказывает красоте в исключительной привилегии искусства или природы, указывая на ее всеохватность. Отождествление красоты с божественностью логично предполагает

стремление к познанию красоты с целью познания истины. По мысли средневекового философа Бхатта Наяки (X век), эстетическая реакция должна рассматриваться как особого рода переживание, связанное с религиозным созерцанием. В связи с этим индуистская эстетическая мысль принципиально не различает эстетических переживаний, побужденных красотой или религиозным чувством радости: «Целью как духовного, так и эстетического опыта является достижение блаженства (*ananda*, *rasa*). Высшей же целью жизненного опыта считается освобождение (*moksa*). Любое эстетическое переживание или удовольствие временно, ценность его состоит в том, что оно сродни высшему блаженству (*ananda*), ведущему к освобождению» [12, с. 206].

Следует признать, что предмет эстетики и религиозного ведизма видится *идентичным*, ибо преклонение перед прекрасным тождественно поклонению божественному началу; красота бытийствует как манифестация (т. е. проявление сакрального в мире) божества. Все проявления прекрасного имеют один источник – божественную природу, а значит, и искусство мыслится древними индусами как один из видов священнодействия: «С точки зрения индийской эстетики, наука, философия и искусства – суть искусства, которые представляют Абсолют в чувственном виде таким способом, в котором Абсолют только и может быть доступен субъекту» [11, с. 6]. Не ограничивая себя мистико-религиозными рамками, индуистская эстетика предлагает само божество, как его мыслит традиционный индуизм – Брахму (*Brāhman*), понимать и переживать как эмоцию, а всякую эмоцию – как божественное проявление в человеке. И поскольку категориальный аппарат индийской эстетики оперирует собственной терминологией, обратимся к ней.

Фундаментальными категориями индийской эстетики выступают понятия *раса* и *бхавы*. *Раса* (*rāsa* – «сок растений», «вкус», «выжимка», «смак») – не только центральное в индийской эстетике, но и одно из важнейших в теологическом учении кришнаитского

бхакти. В узком смысле *раса* понимается как особого рода переживание (настроение), обусловленное процессом восприятия произведения искусства, и является результатом приобщения зрителя к миру произведения (главным образом к чувствам действующих в нем героев). Некоторые исследователи усматривают в этом идентичность древнегреческому катарсису. Поводом для такого рода суждений является известный эстетический трактат «отца индийского театра» Бхараты-муни (III–IV века) «Натьяшастра» (*Nāṭyaśāstra*) (настоящую работу не случайно сравнивают с «Поэтикой» Аристотеля), в котором анализируется и классифицируется природа человеческих эмоций (любовь, смех, печаль, гнев, мужество, страх, отвращение, удивление) и определяется их место в драматическом действе.

Такая интерпретация *расы* действительно близка аристотелевскому пониманию эстетики. Подтверждением тому может служить объемный справочник «A Rasa Reader: Classical Indian Aesthetics» (2016), посвященный истории индийской эстетики. Собранные в сборнике теории индийских авторов в той или иной степени отражают позицию художественного понимания *расы* (главным образом это касается драматического искусства). В этом значении, несмотря на обширный исторический охват, мы имеем дело лишь с одним, узким значением *расы*, что и делает его близким учению Стагирита.

В широком же смысле *раса* есть опытно переживаемое эстетическое состояние, которое не ограничивается исключительно сценическими актами и сферой искусства в целом. По мнению мыслителя Бходжа, автора «Шрингара Пракашан» (XI век), общим «знаменателем» для всех *рас* (а их насчитывается 9) является «шрингара» – любовь как основной принцип действия жизненных сил, переживаемый эстетически. Это «эстетическое наслаждение приравнивается к высшему блаженству мистического экстаза», пишет, ссылаясь на Абхинавагупту, отечественный культуролог и эстетик Е. Шапинская [13, с. 117]. Разумеется, *раса* художественного акта эффективнее по своему воздействию и переживанию.

Имеющая широкое хождение метафора об искусстве как увеличительном стекле и «усилителе вкуса» здесь будет кстати. Этим объясняется популярность и востребованность киноискусства, музыки, живописи. Любителей созерцания реальных жизненных драм и слушания музыки ветра несравнимо меньше (сегодня это расценивается и как психическая патология). В то же время раса, по мнению индийского философа-мистика А. Кумарасвами, имеет отношение и к эстетическому суждению: «раса доступна тому, кто компетентен в этом» [14, с. 6]. Действительно, оценить в полной мере театральную постановку или рассмотреть все нюансы изящной словесности способен только специалист. Однако созерцать красоту южного заката или восхищаться ледяным величием зимней тайги способен каждый. На таком широком значении расы настаивает Кумарасвами, отрицая исключительность художественного значения расы. На этом основании видится возможным отождествление европейского термина *эстетическое* и индийского понятия *раса*.

Бхава (bhāva – «диспозиции сознания», «базовые чувства»: «эмоции», «темперамент» и т. п.) – термин, обозначающий как состояние сознания индивида вообще, так и эстетические состояния в частности. Понятие «бхава» – довольно емкое и используется в разных традициях по-разному: может означать состояние, природу, темперамент, характер отношений, эмоции, чувства, настроения, бытие, существование, становление, любовь. Так, например, в тантре и йоге под бхавой понимают характер или состояние эмоционального отношения к Богу. В качестве рабочей формулы нами предлагается выведенная из определения, предложенного востоковедом В. Лысенко («некое длящееся или постоянно воспроизводящееся состояние»): *бхава есть эстетическое бытие в ходе его становления*. Проводя аналогию с понятийным аппаратом европейской эстетики, понятие *бхава* близко по своему значению понятию *эстетизис*. Если *раса* – источник эстетизиса, *бхава* – процесс этого чувственного

восприятия и способность индивида к чувственно-эмоциональному восприятию и ощущениям.

Соответственно, соотношение бхавы и расы выглядят таким образом: *раса* возникает у человека посредством переживания бхавы, которую являет/открывает божество человеку (или изображает актер или писатель в своем творчестве). Это подтверждает следующий фрагмент «Натьяшастры»: «Что же, *раса* порождает *бхава* или, напротив, *бхава* порождает *раса*? Некоторые по этому поводу думают, что они порождаются от их соединения. Это не так. Почему? Потому что *бхава* вызывают *раса*, а не *раса* вызывают *бхава*. <...> Так же *бхава* и *раса* взаимно помогают проявиться друг другу. Подобно тому, как из семени растет дерево, а на дереве цветы и плоды, точно так же все *раса* проистекают из *бхавы*» [15, с. 57].

Так, например, в системе йоги (под йогой, по мысли Л. Циборана, в индийской культуре понимается *любая духовная практика*) можно выделить три вида *бхавы* – *пашу-бхава* (состояние-характер животного), *вира-бхава* (состояние-характер героя) и *дивья-бхава* (божественный характер). В зависимости от этого могут отличаться виды ритуальных практик и предписаний. Кроме того, в йоге широко применяется *бхава* в значении «состояние души или ума», «характер восприятия», «эмоциональное состояние». Когда говорят об «открытии» бхавы, как правило, подразумевают возникновение особого чувства к Божеству или гуру. Также общим эстетическим «местом» между всевозможными йогическими секвенциями справедливо считать опыт *тапаса* (букв. – «жар», «тепло»). Под *тапасом* часто понимают аскезу в целом, однако более ни в одной культуре идеология «магического жара» не приобрела такого значения, как в Индии. Именно в учении о *тапасе* достигается максимальная близость аскезы и ритуала (основное условие лиминальности, проявляющееся, главным образом, в интенсивности практики (индийских аскетов обычно так и называют – *тапасами*)). В западной культуре аналогом *тапаса* можно назвать аскетический опыт

ревнителю-подвижников, находящий проявление в своей наивысшей точке – *экстазисе* (от мистических опытов Плотина и Порфирия до аскетической практики христианства и исламского суфизма), в индуистской практике таким пиковым состоянием принято считать *самадхи*.

Встает вопрос тождества понятий «бхава» и «эстетизис»: возможно ли их взаимоиспользование для понимания явлений культур вне их собственной ойкумены? Учитывая многозначность данных понятий, видится невозможным полное их сведение к общему знаменателю. В то же время бхава, как более емкое и широкое понятие, в узком, эстетическом контексте может быть отождествимо с понятием «эстетизис».

Подытоживая вышеизложенное, скажем, что усмотрение аналогии понятий и значений эстетического опыта индуизма с основными эстетическими категориями европейской традиции вполне допустимо. Однако, находя это сравнение уместным, следует учитывать философскую и историко-религиозную специфику культур. В то время как экспликация эстетической проблематики в европейской культуре начинается довольно рано – в античности, в Древней Индии этот период развития эстетики ознаменован имплицитным содержанием, неотделимым от художественно-мифолого-мировоззренческого-религиозно-этического комплекса (ХМРМК по А. Чанышеву) – отождествленная с сакральным, эстетика выступает в качестве пути познания человеком божественной реальности, самого себя и окружающего мира. Согласно указанному источнику, переживание эстетического есть техника преобразования себя, подобно медитативной практике в ортодоксальном (ведическом) индуизме. Европейская эстетика этот путь, но в ином виде, пройдет в средневековую фазу своей истории, в тот самый период,

когда индийская эстетика, напротив, предпримет первые попытки теоретического обособления эстетического знания.

Обобщая, выделим следующие положения:

1. Индуистский тип эстетики имеет *эксплицитно-имплицитный* характер, т. к. он неотделим от фундаментального религиозного контекста – сложившегося *структурного ритуала*.

2. Эстетическое в индуистской культуре есть проявление божественного начала в мире; эстетика мыслится в качестве обобщающего метаусловия религиозной мысли, искусства и философии.

3. Фундаментальными категориями индийской эстетики выступают понятия *раса* и *бхава*: *раса* – особого рода переживание, обусловленное процессом восприятия, идентичное древнегреческому катарсису; *бхава* – термин, обозначающий как состояние сознания индивида вообще, так и эстетические состояния в частности, эстетическое бытие в ходе его становления.

4. Понятия «раса» и «бхава» близки по своему значению к понятиям европейской эстетики *эстетическое* и *эстетизис*: первое – источник эстетического переживания; второе – процесс чувственного восприятия и способности индивида к чувственно-эмоциональному восприятию и ощущениям. *Раса* может быть понято как аналог понятия *эстетическое*, а *бхава*, в узком, эстетическом контексте, может быть отождествимо с понятием *эстетизис*.

5. Общим эстетическим «местом» индуистской религиозно-аскетической традиции является опыт *тапаса (самадхи)*. В западной культуре аналогом тапаса можно считать *экстазис* (опыт мистических переживаний в учении неоплатоников, аскетической практике христианства и исламского суфизма).

Список литературы

1. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное / сост., пер. с фр. и послесл. В.Е. Лапицкого. СПб.; М.: Machina, 2004. 128 с.

2. Лосев А.Ф. История античной эстетики: [в 8 т.]. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 1. Харьков: Фолио; М.: ООО АСТ, 2000. 832 с.

3. Нарский И.С. Философско-эстетические идеи А. Баумгартена как один из стимулов теоретического развития Канта // Кантов. сб. Вып. 10. Калининград, 1985. С. 40–51.
4. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Едиториал УРСС, 1998. 448 с.
5. Шохин В.А. Индийская философия. СПб., 2008. 425 с.
6. Флоренский П. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. 797 с.
7. Генов Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. М.: Беловодье, 2004. 256 с.
8. Соболев Ю.В. Лиминальные формы ритуала: от религиозного сознания к религиозному опыту // Современ. исслед. соц. проблем. 2019. Т. 11, № 2. С. 192–211. DOI: [10.12731/2077-1770-2019-2-192-211](https://doi.org/10.12731/2077-1770-2019-2-192-211)
9. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Центр «Петербург. Востоковедение», 1998. 384 с.
10. Зильберман Д.Б. К пониманию культурной традиции. М.: РОСПЭН: Ин-т развития им. Г.П. Щедровицкого, 2015. 623 с.
11. Gupta N.A. A Student's Handbook of Indian Aesthetics. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. 143 p.
12. Современные концепции эстетического воспитания: (Теория и практика) / отв. ред. Н.И. Киященко. М.: ИФРАН, 1998. 302 с.
13. Шапинская Е.Н. Эстетика красоты и любви в культуре Индии // Ориентиры... Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2001. С. 113–127.
14. Sastri P.S. East and West in Coomaraswamy's Theory of Art // J. Comp. Lit. Aesthet. 1978. Vol. 1, № 1. P. 1–11.
15. Бхарата. Нат'яшастра. Фрагменты // Столепестковый лотос: Антология древнеиндийской литературы: пер. с санскрита и древнетамильского / сост., вступ. ст. И.Д. Серебрякова. М.: Вост. лит., 1996. С. 360–368.

References

1. Rancière J. *Esteticheskoe bessoznatel'noe* [The Aesthetic Unconscious]. St. Petersburg, 2004, 128 p.
2. Losev A.F. *Istoriya antichnoy estetiki. T. 8. Itogi tysyacheletnego razvitiya* [The History of Ancient Aesthetics. Vol. 8. The Results of a Thousand-Year-Old Development]. Book 1. Kharkov, 2000. 832 p.
3. Narskiy I.S. *Filosofsko-esteticheskie idei A. Baumgartena kak odin iz stimulov teoreticheskogo razvitiya Kanta* [A. Baumgarten's Philosophical and Aesthetic Ideas as One of the Stimuli of Kant's Theoretical Development]. *Kantovskiy sbornik* [Kant Collection]. Iss. 10. Kaliningrad, 1985, pp. 40–51.
4. Zil'berman D.B. *Genezis znacheniya v filosofii induizma* [The Genesis of Meaning in Hindu Philosophy]. Moscow, 1998. 448 p.
5. Shokhin V.A. *Indiyskaya filosofiya* [Indian Philosophy]. St. Petersburg, 2008. 425 p.
6. Florenskiy P. *Sochineniya* [Works]. Vol. 1. Moscow, 1994. 797 p.
7. Guénon R. *Chelovek i ego osushchestvlenie soglasno Vedante* [Man and His Becoming According to the Vedanta]. Moscow, 2004. 256 p.
8. Sobolev Yu.V. *Liminal'nye formy rituala: ot religioznogo soznaniya k religioznomu opytu* [Liminal Forms of the Ritual: From Religious Consciousness to Religious Experience]. *Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem*, 2019, vol. 11, no. 2, pp. 192–211. DOI: [10.12731/2077-1770-2019-2-192-211](https://doi.org/10.12731/2077-1770-2019-2-192-211)
9. Torchinov E.A. *Religii mira. Opyt zapredel'nogo: transpersonal'nye sostoyaniya i psikhotehnika* [World Religions. Experience of the Beyond: Transpersonal States and Psychotechnics]. St. Petersburg, 1998. 384 p.
10. Zil'berman D.B. *K ponimaniyu kul'turnoy traditsii* [Understanding Cultural Tradition]. Moscow, 2015. 623 p.
11. Gupta N.A. *A Student's Handbook of Indian Aesthetics*. Newcastle upon Tyne, 2017. 143 p.
12. Kiyashchenko N.I. (ed.). *Sovremennye kontseptsii esteticheskogo vospitaniya: (Teoriya i praktika)* [Modern Concepts of Aesthetic Education: (Theory and Practice)]. Moscow, 1998. 302 p.
13. Shapinskaya E.N. *Estetika krasoty i lyubvi v kul'ture Indii* [The Aesthetics of Beauty and Love in the Culture of India]. *Orientiry...* [Landmarks...]. Iss. 1. Moscow, 2001, pp. 113–127.
14. Sastri P.S. East and West in Coomaraswamy's Theory of Art. *J. Comp. Lit. Aesthet.*, 1978, vol. 1, no. 1, pp. 1–11.
15. Bharata. *Nat'yashastra. Fragmenty* [Nāṭya Śāstra. Extracts]. Serebryakov I.D. (comp.). *Stolepestkovyy lotos: Antologiya drevneindiyskoy literatury* [The Thousand-Petalled Lotus: An Anthology of Ancient Indian Literature]. Moscow, 1996, pp. 360–368.

DOI: 10.37482/2687-1505-V108

Yuriy V. SobolevReshetnev Siberian State University of Science and Technology;
prosp. im. gaz. “Krasnoyarskiy rabochiy” 31, Krasnoyarsk, 660025, Russian Federation;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6288-4313> e-mail: ysob@mail.ru**AESTHETIC IDEAS AND CONCEPTS OF THE HINDU TRADITION:
SPECIFIC FEATURES AND ANALOGIES**

This article deals with the main ideas and basic concepts of Hindu aesthetics. The problem area reveals itself in the question of European culture’s perception of Hindu aesthetics. In this connection, the following questions are actualized: what can be considered as original aesthetic conceptions of Hinduism? is it possible to find direct analogies in other cultures? how relevant and correct is the conceptual apparatus describing various aesthetic phenomena? what is the role of the religious thought in the proposed aesthetic context? Proceeding from the historical and cultural position of aesthetic knowledge as it is presented in the European tradition, key approaches to the phenomenon of the aesthetic are shown, with the ideas of classical German philosophy – the cradle of aesthetic science (A. Baumgarten, I. Kant) – at the centre. The marked heterogeneity of aesthetic knowledge indicates its problematic status in the European historical-philosophical discourse and at the same time allows one to see, against its background, the harmonious place of aesthetics in Hindu culture. It mainly concerns the peculiarities of religious and worldview systems. Further, the paper studies the similarities and differences between the theoretical and ritual ideas and practices in Christianity and Hinduism. In particular, what they have in common is the importance of “threshold people” – liminal personae – in the spiritual life of society. Among the radical differences is the natural embedding of aesthetics in the religious system of India, while for European aesthetics, the religious world is just one of the spheres of the aesthetic. Using the method of comparative text analysis with reference to leading Russian orientalists and foreign researchers (V. Shokhin, D. Zilberman, E. Torchinov, R. Guénon, N. Gupta), the author takes a number of concepts as an example to demonstrate identity of religious and aesthetic ideas in Hindu and European cultures, as well as a possibility of mutual “cultural translation” of such basic concepts as *aesthetics*, *the aesthetic*, *rasa* and *bhava*.

Keywords: *aesthetics, the aesthetic, aesthesis, Hinduism, religious culture, rasa, bhava, tapas.*

Поступила: 05.06.2020

Принята: 12.01.2021

Received: 5 June 2020

Accepted: 12 January 2021

For citation: Sobolev Yu.V. Aesthetic Ideas and Concepts of the Hindu Tradition: Specific Features and Analogies. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2021, vol. 21, no. 3, pp. 119–127. DOI: 10.37482/2687-1505-V108