



УДК 811.161. 2

**THE CONCEPT OF RASA IN PHILOSOPHY OF K. C. BHATTACHARYA
ПОНЯТИЕ РАСЫ В ФИЛОСОФИИ К.С. БХАТТАЧАРЬИ****Kornienko O.M. / Корниенко А.Н.***c.ph.s., as.prof. / к.филос.н., доц.***Kornienko L.M. / Корниенко Л.М.***senior teacher / ст. преподаватель*

ORCID: 0000-0002-0727-3250

*Sumy National Agrarian University, Sumy, Gerasima Kondratyeva 160, 40021**Сумской национальной аграрный университет, Сумы, Г.Кондратьева, 160,40021*

Аннотация. В статье рассматриваются эстетические воззрения известного индийского философа колониального периода К.С. Бхаттачарьи, а именно его толкование теории Расы. Автор пытается показать, что философия Бхаттачарьи является одновременно и аутентично индийской и космополитически современной. По мнению автора, рассмотрение понятия Раса в контексте собственной феноменологии делает эстетику Кришна Чандра оригинальной и актуальной.

Ключевые слова: свобода, трансцендентальная субъективность, феноменология, чувственность, эстетика.

Вступление.

Одним из значимых этапов в истории индийской философии является англоязычная философия второй фазы колониального периода (1858–1947 гг.). Некоторые из индийских англоязычных философов, которые обучались в системе колониального образования и обучались западной философии, обратились к Адвайта-веданте с намерением создать здоровую культурную идентичность для нации, которая могла бы с достоинством стоять на одном уровне с Западным миром. Обращение в этот период индийской философии к классической адвайте породило богатую и разнородную плеяду таких академических философов как А. Ч. Мукерджи (1888–1968), Р.Д. Ранаде (1886–1957), Р. Б. Дас (1886–1945), С. Радхакришнан (1888–1975), пытавшихся переосмыслить санскритскую адвайту на английском языке, с помощью категорий западной, в первую очередь идеалистической, философии. Эти философы писали в контексте культурного слияния, которое было порождено британским колониальным правлением Индии. Они представляли индийскую философию на языке и в формате, которые сделали ее доступной и приемлемой для англоязычного мира за пределами субконтинента.

Основной текст.

Наиболее известным представителем этой плеяды является Кришна Чандра Бхаттачарья (1875–1949). Всю свою профессиональную карьеру он провел в Калькуттском университете, где был профессором философии. Его ранние труды были посвящены логике и философии языка. Затем он обратился к темам метафизики и феноменологии по вопросам философии Джайнизма и Веданты, в частности природы иллюзии и ошибок. На его философию оказали влияние в первую очередь Кант и Гуссерль на Западе, а также Веданта, Нья, Вайшнавизм в Индии. Самыми известными его работами являются эссе "Сварадж в идеях", "Понятие раса" и "Понятие философии".



Целью этой статьи является рассмотрение эстетических воззрений Бхаттачарьи, в русле фундаментальных вопросов, которые стояли перед индийскими философами колониального периода - вопросов аутентичности и актуальности. В отличие от западной философии, где эстетика составляет периферийную сферу, индийская философия на протяжении тысячелетий воспринимала искусство как один из центральных проводников философского и религиозного понимания, ставя эстетику в центр философской дисциплины. Отличительной чертой традиции Веданты и индийской философии в целом является центральность эстетического опыта для духовного пробуждения, а эстетической теории - для философских спекуляций. Никакое индийское объяснение субъективности или фундаментальной природы реальности не обходится без этого эстетического измерения, и поэтому практика искусства в этих традициях является главной для человеческой жизни.

Эстетика Бхаттачарьи также является ключевой составляющей его понимания проблемы субъективности, проблемы, которая и в наши дни Д. Чалмерсом была названа "трудной проблемой".

Исследование этой проблемы для Бхаттачарьи в работе «Субъект как свобода» есть обсуждение самопознания Канта в «Критике чистого разума» с позиции Веданты. Учение кантовской критической философии о том, что я есть непознанным знатоком является анафемой для Бхаттачарьи. Согласно системе Веданты, знание себя - это сама цель философской и духовной практики, и я, будучи тем, с чем мы наиболее тесно связаны, должно быть познаваемым, если в действительности вообще есть нечто, что может быть познано – поскольку все, что известно, как объект, должно быть известно по отношению к я. С другой стороны, учитывая, что «я» никогда не является объектом, а только субъектом, и учитывая, что мысль всегда объективна, то есть направлена на объект, «я» с точки зрения этой традиции не может мыслиться. Бхаттачарья серьезно относится к собственной ассоциации Канта с трансцендентальной субъективностью и свободой. Осознание наших действий, в том числе наших мыслей, как наших собственных, является в то же время осознанием нашей свободы как мыслителей, субъектов и действующих лиц. И это условие нашей субъективности, что мы знаем, что эти действия являются нашими; следовательно, мы знаем, что мы свободны; следовательно, мы знаем себя. Это знание о себе - это не знание от знакомства, а скорее прямое осознание того факта, что мы есть сами, знание того, кто мы есть, и знание нашей свободы. По этим причинам Бхаттачарья полагает, что на собственных условиях Канта самопознание, несмотря на протесты Канта об обратном, должно быть возможным. Веданта, из-за сродности, указанной выше к более широкой кантовской перспективе, предоставляет объяснение того, как это возможно.

Бхаттачарья развивает кантовскую идею о прямой связи между субъективностью и свободой. Он выделяет три уровня субъективности, каждому из которых отвечает определенный уровень свободы. Первый уровень субъективности – это телесная субъективность, осознание и познание себя как тела. Второй уровень субъективности – уровень психической субъективности, когда мы осознаем себя ментальными субъектами, чьи прямые



интенциональные объекты являются репрезентациями. Подходя к последнему уровню субъективности – духовной субъективности, Бхаттачарья идет не кантовским путем к третьей Критике, а по пути Веданты, которая акцентирует внимание на эстетической чувствительности как пути к пониманию Брахмана. Согласно Веданте, эстетическое переживание всегда требует отчужденности или свободы от объекта и достижения особой формы субъективности, по которой человек связан с миром, и, что наиболее важно, с абсолютном.

Предметом эстетического дискурса Бхаттачарьи является теория Расы. Естественно, речь идет не о расе (англ. race) в антропологическом смысле, а о фундаментальном и довольно многозначном понятии индийской философии (rasa), а теория Расы является важным вкладом Индии в современную эстетическую теорию. Это понятие трудно перевести на европейские языки. Здесь уместно привести тезис самого Бхаттачарьи, который отмечал: «Индийская эстетика предлагает показательное понятие rasa, для которого сложно найти английский эквивалент» [Bhushan, Garfield 2011: 195]. Речь идет о сложной проблеме толкования, которая возникает для любого, «кто захочет проанализировать понятие rasa на английском» [Bhushan, Garfield 2017: 293]. Только прибегнув к распространенным английским эквивалентам, претендующим быть переводом rasa: «вкус», «ощущение», «сущность», мы сразу заметим, что каждое из этих понятий «имеет собственную историю в западной интеллектуальной традиции, отличающуюся от индийского исторического употребления этого термина» [ibid.]. Таким образом, мы имеем классическую проблему непереводимости, которую можно решить только дескриптивно: объяснить смысл rasa – это не подобрать «ближайший» эквивалент из арсенала западной философии, а дать описание тех содержаний, носителем которых является оригинальный термин. Существует большая академическая литература, посвященная описанию rasa с позиций западной мысли. Мы ограничимся здесь обращением к соответствующей статье Британской энциклопедии, описывающей rasa как: «...Индийское понятие эстетического вкуса, существенный элемент любого произведения изобразительного, литературного или театрального искусства, которое может только быть предложено, а не описано. Это своего рода созерцательная абстракция, в которой внутреннее человеческое чувство пронизывает окружающий мир воплощенных форм. ... Согласно Бхарате, основными человеческими чувствами являются восторг, смех, печаль, гнев, энергия, страх, отвращение, героизм и удивление, все они могут быть переработаны в созерцательной форме в виде различных рас: эротической, комической, патетической, яростной, героической, ужасной, одиозной, чудесной и отреченной от мира [quietistic]. Эти расы включают в себя компоненты эстетического опыта. Способность ощущать вкус расы — это награда за заслуги в каком-то предыдущем существовании» [Rasa 2015]. Таким образом, rasa выступает как совершенная эстетизация индивидуальной чувственности, соответствующая внутренней природе этой чувственности, которой в индуизме, особенно в адвайта-веданте, является Брахман. Итак, rasa доступна тем, кто способен усовершенствовать свою чувственность путем соответствующих



эстетических и других практик.

Бхаттачарья пытается изобразить теорию Расы таким образом, чтобы совместить традиционное с современным и донести настоящую индийскую эстетику до современной мировой аудитории. Рассматривая концепцию Расы в эссе «Понятие Расы», он вообще избегает каких-либо ссылок на санскритскую традицию. В отличие от своего современника Кумарасвами, считавшего, что Расу могут вызвать лишь предметы традиционно индийского искусства, Бхаттачарья предлагает транскультурное понимание этой эстетической идеи, которую просто называют индийским термином – «раса». Избегая любых ссылок на всю санскритскую традицию, он помещает свою философскую дискуссию в современный мир, обращается к светской сфере обычных предметов и людей.

Бхаттачарья просит своего читателя рассмотреть три различных степени взаимодействия с объектом и спрашивает о характере воздействия, присущего каждой форме взаимодействия на пути к определению специфического характера расы. В качестве примера он рассматривает ребенка, наслаждающегося своей игрушкой. Какова природа чувства радости, которое испытывает ребенок по отношению к этой конкретной игрушке? Далее он рассматривает радость, которую испытывает дедушка, наслаждающийся наслаждением своего внука по отношению к игрушке. Какова природа этого чувства? И, наконец, он предлагает подумать об удовольствии незнакомца, когда он воспринимает всю сцену, которая включает в себя удовольствие деда от игры его внука. Какова природа этого чувства? Совершенно обыденный пример Бхаттачарьи приглашает его аудиторию в воображаемое пространство, пространство, культурно нейтральное и универсально резонансное. Затем он предлагает подумать с ним о том, какие чувства возникают на каждом этапе - у ребенка, у дедушки, у незнакомца. Таким образом, он заставляет нас рассмотреть возможные отношения между субъектом и объектом, выраженные в виде чувств, для которых он предлагает термины первичная радость (прямая и чисто личная), симпатическая радость (косвенная, но все же личная) и созерцательная радость (безличное). Бхаттачарья вводит понятия расстояния, отрешенности и свободы в качестве измерений отношения между субъектом и объектом при анализе этих трех «степеней чувств». Здесь стоит отметить связь между использованием здесь понятия свободы и его анализом субъективности указанным выше.

Радость ребенка так тесно связана с игрушкой (его объект), что радость невозможна без объекта. Радость несвободна, как и всякая конкретная игрушка, которая является источником особой радости, которую испытывает ребенок (можно представить, что происходит, когда эту игрушку забирают и заменяют другой). Отражением дедушкиной радости является не сама игрушка, а чувство ребенка (по отношению к этой конкретной игрушке): поэтому она дистанцируется от игрушки (объекта ребенка), но все еще тесно связана с чувствами этого ребенка (которые затем становятся объектом). В этом смысле радость дедушки также несвободна, хотя и более свободна, чем радость ребенка, поскольку она не привязана к конкретному предмету, вызывающему



радость ребенка. Хотя он не связан с объектом ребенка или каким-либо конкретным явлением, он тем не менее связан с конкретным объектом, а именно с чувствами ребенка. Радость третьего лица в созерцании сцены сосредоточена не на игрушке и не на ребенке, а на чувстве сочувствующей радости. Зритель не имеет личной связи с дедушкой, ребенком или игрушкой. Эта радость, хотя в данном случае она является особенной для зрителя, безлична в том, что Бхаттачарья называет чувственным содержанием. Его надлежащим объектом является не особая, а та универсальная эмоция, которую испытывал дедушка, и в этом случае эмоция деда является лишь символом. Эта безличная природа чувств становится возможной благодаря дистанции, отрешенности и последующей свободе от частного и, следовательно, от личного и просто мирского. В этом последнем уровне чувств, считает Бхаттачарья, лежит явно эстетическое наслаждение, а именно *раса*. Чтобы продемонстрировать продуктивность своего анализа эстетического опыта с точки зрения отрешенности или свободы Бхаттачарья обращается к *расе бибатса* или отвращения. Он утверждает, что способность получать эстетическое удовольствие от чего-то, что человек считает отталкивающим или уродливым, демонстрирует возможность подняться на более высокий, более отстраненный уровень созерцания, на котором личная непосредственная реакция на объект может быть свободно эстетизирована, демонстрируя освобождение чувства от непосредственной причинности объекта. Таким образом «[в] индийской теории искусства эстетическая сущность понимается как субъективный абсолют или *раса*, а не как объективный абсолют или красота» [см.: Bhushan, Garfield 2011: 201]. Здесь мы находим четкое отделение теории индийской *расы* от традиционной западной ориентации на теорию красоты. Различие основано на теме, близкой к эпистемологии Бхаттачарьи, отношения между субъектом и объектом. Следовательно, Бхаттачарья демонстрирует как разницу, так и общность между индийскими и европейскими традициями. *Раса* и теория красоты, в его анализе, являются теориями реализации; но направление поглощения в этой реализации другое. Европейский подход подчеркивает поглощение в объект и определяет главную эстетическую ценность объекта; индиец, по его мнению, подчеркивает поглощение в эстетическом опыте субъекта и находит эстетическое значение в этом опыте. Таким образом, Бхаттачарья утверждая, что существует множество форм эстетической реализации, показывает, что индийский подход является отличительным.

Заключение и выводы.

Эстетическая теория Бхаттачарьи оригинальна как сама по себе, так и успехом в решении проблем аутентичности и актуальности. «Анализ опыта с точки зрения свободы и анализ свободы с точки зрения перспектив от первого, второго и третьего лица - анализ, основанный на феноменологии, разработанной в «Субъекте как свобода», - это особый вклад в глобальную эстетическую теорию. Это также новый способ интерпретации *расы* и приведения этой классической индийской рубрики в диалог с современной теорией» [Bhushan, Garfield 2017: 297].



Литература.

1. 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>
2. 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>
3. Rasa. (October 01, 2015). Retrieved January 14, 2022, from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/art/rasa>

***Abstract.** The article deals with the aesthetic views of the famous Indian philosopher of the colonial period K.S. Bhattacharya, namely his interpretation of the theory of Rasa. The author, through the analysis of the texts of Bhattacharya's philosophical works "Subject as Freedom", which outlines his phenomenology and "The Concept of Rasa", which outlines his aesthetic views, tries to show that the philosophy of Krishna Chandra is both authentically Indian and cosmopolitanly modern, both in form and by content. According to the author, considering the concept of Rasa in the context of his own phenomenology makes Krishna Chandra's aesthetics original in the interpretation of Rasa, and in bringing this classic Indian heading into a dialogue with modern theory.*

***Key words:** aesthetics, freedom, phenomenology, sensibility, transcendental subjectivity.*