

Рыскельдиева Л.Т.

ПОНЯТИЕ «МАТЕРИАЛЬНОЕ» В КЛАССИЧЕСКОЙ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Цель данной статьи состоит в прояснении значения понятия «материальное» в контексте классической индийской традиции, восходящей к Абхидхарме, третьей части корпуса буддийских канонических текстов, содержащей основы буддийской философии. Опираясь на трактат учителя Васубандху (4 – 5 в.в.), мы покажем многозначность буддийского понятия «*gīra*» и его отличия от коннотаций, вызываемых понятием «материя». На такую понятийную сложность указывали ещё классики отечественной буддологии, но современные переводы классических буддийских текстов позволяют взглянуть на проблему глубже. Очевидно, что подобный взгляд ценен не только сам по себе, но и в качестве компаративистского материала, дающего возможность лучше понять рефлексивные основания европейской философии.

Общеведийская традиция отказывается от любых вариантов субстанциализма: «Атмана не существует» (АКВ 3.18) [см. 1], твердо заявляет Васубандху. Того, что ведическая традиция называет «самостью», «внутренней сущностью», в реальности, так сказать, «на самом деле» в буддийском мире нет. основополагающий для ортодоксальной философии термин «атман» абхидхармисты предлагают употреблять в качестве *метафоры* для обозначения некоего конгломерата, совокупности 5 дхарм-скандх, мгновенных и подобных пламени светильника (см. АКВ 3.18). Умение адепта различать дхармы является главной целью буддиста, изучающего философию, а собственно «философией» для буддиста и является то знание, которое необходимо для приобретения данного умения. В этом смысле, буддийская абхидхармистская философия есть, в сущности, учение о дхармах, своеобразная «дхармология» как разновидность аналитической философии, в качестве основы мира признающей конечные элементы анализа – мельчайшие «кирпичики», дхармы.

«Сознание» в качестве того, что для нас коррелятивно «материи», и с чем она образует значимую оппозицию, не имеет прозрачного терминологического выражения в буддийской философской лексике. Кроме того, термины, которые можно без особых натяжек перевести как «сознание», не входят в базовую для нас оппозицию «материя-сознание». Однако избавиться от этой пары в *нашем* менталитете практически невозможно или, по меньшей мере, крайне трудно. Попытаемся наполнить нашу понятийную форму-схему буддийским содержанием, помня при этом об искусственности производимой операции.

«Материальное» или «материя» - так переводчики «Энциклопедии Абхидхармы» (В.И. Рудой и Е.П. Островская) интерпретируют термин *rūpa*. О. Розенберг под ним понимает «чувственное», предпочитает не давать русский эквивалент и доказывает, что его смысл более сложен, чем кажется и на первый, и на второй взгляд.

В буддийской традиции абхидхапмы термин *rūpa* имеет не тот же смысл, что и традиционном санскритском сочетании «*paṇa-gīra*», которое можно сопоставить с парой «означающее-означаемое», а также не тот смысл, что в названиях буддийских миров – *gīra-loka*, *agīra-loka*, которые можно понять как «имеющий формы» и «бесформенный», «лишенный форм». Очевидно, что *gīra* в буддийской дхармологии относится к сфере функционирования перцептивной организации человека – конкретно того, *кто* выполняет различные-отбор дхарм. В самом узком смысле, *gīra* – это «видимое» как объект, на который направлено действие сенсорной способности зрения. В более широком смысле, *gīra-skandha* – это всё, что относится к сенсорной области, что *несамостоятельно* (О. Розенберг) и всегда нуждается в опоре: «Органы зрения и прочие [органы чувств] – это тонкая материя, опора зрительного и других восприятий» (АКВ 1.9) [см. 2], эта тонкая материя - производное от четырёх великих элементов. Это глаз, ухо, нос, язык и *тело* как «внутренний источник сознания»: «Органам» (*indriya*) как пяти тончайшим сенсорным образованиям соответствуют «объекты» (*viśaya*) как то, что видят, слышат, обоняют, вкушают и осязают (см. АКВ 1.10): *видят* «видное», то есть цвета и формы, *слышат* звуки (двух типов, то есть приятные и неприятные, и 4 видов – производимые рукой или голосом (мой? – Р.Л.), звуки ветра, леса, реки и др. (не мои? – Р.Л.), звуки артикулируемой речи (Другого? – Р.Л.), все остальные производятся неодушевленным миром); *вкушают* вкус (сладкий, кислый, соленый, горький, острый и терпкий); *обоняют* запахи (4 вида – приятный и неприятный, который может быть сильным и слабым); *осязают* 11 реальных сущностей (4 великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, лёгкость, холод, голод и жажду) (см. АКВ 1.10).

Следует обратить внимание на описание осязательного аспекта перцептивного, а именно: в том, что мы понимаем как осязание, буддисты видят источник ощущения, в частности, голода и жажды, а орган, обеспечивающий это ощущение – все тело (*kāya*)! Как это можно понимать?

4 «великих» фундаментальных элемента (*mahabhūṭāni*) – это земля, вода, огонь и ветер, они – «основа всей проявленной материи» (АКВ 1.12). Их действие – соответственно поддержание, притяжение, изменение и распространение; их внутренняя сущность – соответственно твёрдость, влажность, теплота и движение. «Движение есть то, благодаря чему непрерывный поток состояний существующего [объекта непосредственно] воспроизводит себя в смежных (соприкасаемых) точках пространства, подобно пламени светильника» (АКВ 1.12). Фундаментальный элемент «ветер» обеспечивает движение как перемещение в пространстве. Таким образом, учение о фундаментальных элементах в АКВ отличается не только от идеи «элементов» (*stoicheia*), «стихий» и «корней» из античной философии («эл-эм-эн» как «буквы» целого алфавита для чтения «книги природы», но отличается и от традиционного древнеиндийского атомизма, представленного наиболее ярко в учении вайшешиков (5 *bhūṭāni* – земля (обоняние), вода (вкус), огонь (зрение), ветер (осязание), *ākāṣa* (слух). О. Розенберг называет буддийские махабхуты «разновидностями осязаемого», похо-

жими на то, что мы представляем себе как материальное вообще, то есть вещественное, имеющее массу; это «обуславливающие элементы», так как «четыре элемента», т.е. четырёхвидное элементарное осязательное – неотъемлемая подкладка, без которой не бывает и остальных чувственных дхарм; в этом смысле 4 элемента называются «обуславливающими», а все остальные рупа-дхармы – «обусловленными» [4, с. 140]. В.И. Рудой и Е.П. Островская отмечают, что комментаторы АКВ (Яшомитра) видят в махабхутах «фундамент вторичных качеств», который может быть обнаружен только благодаря физическим объектам, то есть махабхуты можно считать фундаментальными, первичными качествами.

Действительно, смысл термина *gīra* можно передать и как «материя» и как «чувственное», так как, по нашему убеждению, речь идёт о «телесном», а учение о *gīra*-дхармах призвано сыграть техническую роль в процессе постижения адептом абхидхармистской традиции «*феномена телесности*». Этот феномен и его описания появляются в тексте АКВ там, где речь идёт о *gīra*-дхармах и их свойствах в целом. Причем, «увидеть» этот феномен предлагается «изнутри», то есть «в» самой телесности, не прибегая, по выражению Г. Марселя, к «мысленной дезинкарнации», находясь, как выражается М. Мерло-Понти, в «дообъектном отношении» к собственному телу. Феномен «тело» не может быть не-моим, не может быть отсечен от перцептивности вообще, от «телесной схемы» как схемы восприятия. Если приложить герменевтические усилия и из текста АКВ составить (как его часть) текст о *gīra*, то, думается, мы получим описание феномена «тело» или, точнее, пути его постижения. В АКВ 1.3, например, Васубандху, предупреждает против обыденного понимания названий фундаментальных элементов («ветер» - это не ветер) и говорит, что *gīra-skandha* имеет свойства: 1) проявления, самообнаружения как препятствования, причинения страданий, т.к. «в своём становлении материя подвержена непрерывному изменению»; 2) непроницаемости как предметности; 3) временности в 3 формах (см. Яшомитра: «уже сгоревшие дрова и дрова, которые предстоит сжечь, по своей внутренней природе являются таким же топливом, как и дрова, сжигаемые в данный момент» - АКВ 1.13, с.271).

С учением о *gīra*-дхармах в АКВ неразрывно связан древнебуддийский вариант атомизма. Органы чувств (*indriyāni*) и объекты чувств (*viṣaya*) *атомарны*, то есть «суть скопления в силу агломерированности атомов» (АКВ 1.35). Идея «атома» (*paṇamānu*) – обязательная компонента натурфилософских построений в индоевропейской философской культуре, свидетельство дани тому реализму, на какой только способен философ. Противоречия любого варианта атомизма, вызванные необходимостью увязки идеи мельчайшей, не уничтожимой и невоспринимаемой частицы сущего с самим сущим – преходящим и воздействующим на весь сенсорный аппарат, давали, судя по всему, необходимый импульс развитию науки, её эмпирической, экспериментальной базы и техники. Буддийская традиция такого мышления не породила – по причине отсутствия реализма как выражения интереса к «реальному», к предмету-в-себе (*vastu* или *dravya*). Буддийское учение об атомах, непоследовательное и многовариантное, спорное и разное в разных школах, нам представляется, можно считать маргинальным для буддизма – это лишь определенная дань здравому смыслу и отражению обыденного чувственного опыта. «Атом» как предел делимости чувственно-материального рассматривается наряду с другими «пределами»: *pāṇa* (слоговой фонемой как единица звучания) и *kṣāna* (момент как время, необходимое для возникновения дхармы (1/75 секунды) (см. АКВ 3.85).

Класс *gīra* как чувственно-телесное, материальное и проявляющееся, представляет собой скопления атомов. Собственно «неделимое» - это *paṇamānu* – мельчайшее, но оно никогда не бывает изолированным. Всегда наличествует минимальное соединение из 7 *paṇamānu* или из числа, кратного 7, что и можно назвать собственно атомом или *anu* (АКВ 2.22) [3, с.574]. Семь *anu* – это одна металлическая пылинка, 7 пылинок – водяная пыль, 7 водяных пылинок – кончик заячьего волоска и т.д. (АКВ 3.86). «Внешние» по отношению к *gīra* элементы, (объект зрения, запах, вкус, осязаемое) по Васубандху, называется «тем, что расчленяет и расчленяется», подобно образованным ими объектам, например, «топор» и «дерево». «Расчленение» – это «то, что вызывает разделение потока агломератов [атомов], которые возникают в неразрывной связи [друг с другом]» (АКВ 2.36). «Внешнее» – это то, что, с одной стороны, имеет качественную определенность («дерево»), а с другой стороны, то, с чем возможны операции, манипуляции, экспериментирование («дерево, разрушенное топором»). Такие «эксперименты» невозможны с «внутренними» классами элементов, с органами чувств – несмотря на их атомарную структуру, они не расчленяются (отсеченная конечность не обладает способностью осязания) и не расчленяют, так как прозрачны и тонки как сияние драгоценного камня (см. АКВ 2.36). Если «посмотреть» на «органы чувств» (*indriyāni*) как бы со стороны, то они, таким образом, - «тонкие» материально-чувственные образования, единые и нерасчленимые агломераты атомов, никакие механические воздействия и «эксперименты» с ними без ущерба для целостности, а значит, сущности и функционирования, невозможны.

Соединение атомов органа чувств и атомов объекта – это акт восприятия, его результат – сознание. У атомов органов чувств своеобразное расположение: «Атомы органа зрения располагаются по поверхности глазного яблока, как цветок дикого тмина... Атомы органа слуха расположены внутри ушной раковины наподобие листа [березы]. Атомы органа обоняния расположены внутри ноздрей, как в стебле бамбука. Эти три органа чувств имеют концентрическое расположение [атомов]. Атомы органа вкуса [расположены] полумесяцем... Атомы органа осязания расположены по всему телу» (АКВ 1.44). Переводчики АКВ отмечают, что такая «топография» атомов сильно совпадает с современными нейропсихическими представлениями о расположении рецепторов (см. АКВ 1.44, с.185 – атомы как рецепторы? – Р.Л.).

Восприятие – результат соединения агломерированных атомов-*anu*, но не атомов-*paṇamānu*. Единичный атом невоспринимаем, это подобно тому, как люди с плохим зрением видят копну волос, но не видят один волос (АКВ 3.100), К тому же в чувственном мире атом, как утверждалось выше, - сложное образование, когда разрушаются цвета, запахи и др., разрушаются и атомы. На возражения оппонентов о том, что если

атом - это субстанция, то разрушение качества не влечет разрушения субстанции (как утверждают, например, вайшешики), Васубандху отвечает, что различие субстанции и качества (*dravya* и *guṇa*) – *бессодержжательно*. Никак иначе, чем в акте восприятия мы не найдем содержание понятий «земля», «вода», «огонь» и т.д., а при исчезновении воспринимаемого качества исчезает и содержание, «представление о них исчезает», а если не видеть характерных признаков объекта, то его узнавание невозможно. Исчезает предмет восприятия и мышления – исчезает и повод для размышлений, а в его отсутствие остаются только жалкие «ученические рассуждения» (*bālarṅalāra* – «детский лепет») (см. АКВ 3.100).

Указание на бессодержжательность рассуждений о субстанции и качествах, о проблеме невосприимчивости первичного *raḡamāṇi* – для вайбхашика пустая болтовня или, как сейчас говорят, «метафизическая чушь». Идея атома вводится буддистами как умозрительная конструкция, ценная не сама по себе, а при её совмещении с чувственным опытом, как подобие теоретической конструкции, налагаемой на эмпирию. В этом смысле атом – единица анализа чувственного опыта, как если бы он при этом стал объектом анализа, и одновременно предел самоанализа, предел, поставленный самому себе, за которым – «детский лепет» и «метафизика». О. Розенберг дает точное определение: «Атомом называется здесь мельчайшая единица чувственного переживания в абстракции от сознания, т.е. объектом анализа является не увиденное или услышанное объективное, а само «увидение» или «услышание» объективного» [4,с.138]. Остаётся предположить, что атом – предел проникновения в микромир, доступный благодаря риддхическим способностям буддийских мастеров психотехники.

Учение вайбхашиков о *gīra*-дхармах осложнено, как мы знаем, введением *avijjāṛṭi* – «непроявленного» как особого компонента телесно-чувственного: «...непроявленное, будучи по своей природе, как и проявленное, материей и действием, не может выступать объектом знания для другого» (АКВ 1.11). «Непроявленное» не атомарно. Другими словами, телесно-чувственный «мир» имеет как общезначимые, интересующие параметры – то, о чем можно сообщить другому, то, что может быть обсуждаемо, то есть *дискурсивно*, – так и недискурсивную компоненту, по выражению О. Розенберга, «необнаружимое», «то, чего нельзя показать другим» [4,с.142], приобретению которой нельзя научить, но которая всегда есть, сопутствует проявленному. Об *avijjāṛṭi* в АКВ.1 сказано немного: «Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], – именно это и называется непроявленным» (АКВ 1.11), однако без этой компоненты нельзя понять буддийское учение о моральных деяниях-поступках. На наш взгляд, это служит ещё одним «за» в пользу интерпретации термина *gīra* как «телесно-чувственное». Поясним смысл этой компоненты.

Учение о материальности «непроявленного» - специфическая особенность буддизма вайбхашиков, тогда как саутрантики не видели в нём смысла: непроявленное не может быть материальным, так как оно обусловлено великими элементами, но уже прошедшими, а коль скоро «сейчас» они не существуют, то и *avijjāṛṭi* не может быть *gīra* (АКВ 4.3) [см. 5]. Васубандху, опираясь на сутры, на слова Будды, говорит о трёх видах материи: 1)видимая и обладающая свойством сопротивления; 2)невидимая и не обладающая свойством сопротивления; 3)чистая, без притока аффектов (см. АКВ 4.3). Слова Будды нельзя понять и принять, если не ввести «непроявленное» как одиннадцатую компоненту из числа *gīra-skandha*, которая, однако, не входит в *gīra-āyatana*, а включается в дхармический источник сознания. Таким образом, «непроявленное», с одной стороны, - телесное, но познаётся и воспринимается как не-телесное. Переводчики АКВ, ссылаясь на пояснения Э. Ламотта, интерпретируют *avijjāṛṭi* как «неинформативное», не несущее информацию, как психосоматический эпифеномен, обеспечивающий непрерывность психического опыта (АКВ 1.11), [2, с.130], как некий аналог кармы. Действительно, большая часть рассуждений Васубандху об *avijjāṛṭi* содержится в 4 разделе АКВ «Карма-нирдеша», где даётся анализ действия, деятельности. Всякое действие, утверждается в этой книге АКВ, содержит 3 компоненты: 1)ментальный импульс, побуждение (*cetana*), 2)вербальное действие (речь, произнесение звуков), 3)телесное действие (жест, фигура). Вербальные и телесные действия могут быть проявленными и непроявленными. Если проявленные действия могут быть благими, неблагими и нейтральными (поднял и опустил руку), то непроявленное действие всегда или благое или неблагое. *Avijjāṛṭi* как то, что другие не обнаруживают и что нельзя показать, при этом обеспечивает осмысленное целое всей деятельности, без чего поведение, действия человека нельзя понять, особенно если действия имеют выраженный моральный характер. Например, человек отдаёт приказ об убийстве, но приказ не выполнен – прошло ли это бесследно для отдавшего приказ? Нет, ибо при этом появился неблагой непроявленный элемент, который будет иметь последствия, как и всякая загрязненная дхарма, встроенная в череду причин, условий и «плодов». Другой пример: как без *avijjāṛṭi* объяснить феномен 8-ричного Благородного Пути? Что при этом происходит со вставшим на Путь? «[Сводится ли всё к тому], что он произносит [праведные] речи, совершает [праведные] деяния или стремится [к ношению монашеского] одеяния и прочему?» (АКВ 4.4). Нет, и вайбхашики считают, что вставший на Путь обретает как *avijjāṛṭi* чистую благую материю, благодаря чему практика праведного поведения возможна и после выхода из йогического сосредоточения, как бы «прерывающего» ход сознательной деятельности человека. Чем отличается человек, который совершает и благие и неблагие дела с особым рвением, как объяснить способность неуклонно выполнять обеты, что происходит во время акта дарения с дарителем и получающим? (см. АКВ 4.37). Все эти моменты человеческой активности имеют, с одной стороны, выраженную, с другой стороны, невоспринимаемую компоненту – *avijjāṛṭi*.

Это «непроявленное» и есть либо дисциплина (например, соблюдение правил Пратимокши), либо отсутствие дисциплины (например, убийство и согласие с убийством), либо ни то, ни другое (рвение, дарение

и др.). Дисциплина есть то, что ставит препятствие для безнравственности, она различна для различных сфер существования: в чувственном мире это соблюдение правил Пратимокши как основы нравственности, в мире форм это йогическая дисциплина, в мире не-форм это чистая добродетель, добродетель сама по себе, переставшая быть дисциплиной, так как это такой «мир», который есть, а аффектов там нет. Дисциплина (*śamvara* – «плотина») для абхидхармистов – это самоконтроль, «он называется дисциплиной потому, что обуздывает, то есть подчиняет себе органы чувств и разум» (АКВ 4.38).

Таким образом, в материальном, то есть телесно-чувственном вайбхашики усматривают такую компоненту, которая, с одной стороны, имеет отношение исключительно к телесно-чувственному, но, с другой стороны, никак не ощущается, являясь предметом суждения – такое «умопостигаемое материальное». Этот, так сказать, оксюморон вводится абхидхармистами вполне осознанно – в противном случае не будет конечного объекта анализа нравственной жизни. Другими словами, её невозможно будет объяснить, сделать ясной, понятной и познаваемой. То обстоятельство, по которому один человек способен на самоконтроль, а другой нет, по которому пост отличается от простого голодания, хотя и то и другое состоит в непринятии пищи – это и есть реально существующий элемент *avijjārti*, как пишет О. Розенберг, «элемент, лежащий в основе характера личности, поскольку характер проявляется в телесных актах данного лица» [4, с.142]. Маркировка «непроявленного» элемента как *gūra* не «проявляет» его, а только даёт «санкцию» на изучение, объективизирование, представление по аналогии с внешним. В этом смысле *avijjārti* имеет маргинальную, пограничную топику в абхидхармистской классификации – принадлежит к *gūra-skandha* (группа материально-чувственного) и к *dharma-āyatana* (источник сознания) одновременно.

Таким образом, прояснение значения понятия «*gūra*» показывает, что в абхидхармистской традиции речь идет не о знакомой нам оппозиции материя – сознание, а с иной: чувственно-телесное – дхармическое. Является ли «дхармическое» корректным эквивалентом тому, что мы понимаем как «сознательное» – это задача специального исследования.

Источники и литература

1. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 336с. (в тексте – АКВ 3)
2. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С.117–310. (в тексте АКВ 1)
3. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел 2. Индрианирдеша, или учение о факторах доминирования в психике. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С.311–669. (в тексте – АКВ 2)
4. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии // О. Розенберг. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С.43–243.
5. Васубандху Учение о карме. – Предисловие, перевод с санскрита и комментарии Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000 – 368с. (в тексте – АКВ 4)

Титаренко С.А.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ БЕРДЯЕВА В СВЕТЕ ЗАПАДНОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Бердяев был и остаётся одним из самых изучаемых на Западе русских философов. Однако эти исследования в отечественной традиции не переводились и не исследовались. Несмотря на то, что издательством Русского Христианского гуманитарного института было заявлено об издании переводов западных исследователей Бердяева, этот проект не был реализован. Сложность состоит в том, что в бердяеведческой традиции, несмотря на то, что она существует уже более ста лет, собственно религиозно-философское сознание, несмотря на то что оно является центральным у Бердяева, изучено еще неполно. В западной традиции основное внимание уделялось либо богословским взглядам, либо философскому обоснованию темы творчества. Это произошло в силу различия исследовательских дискурсов. Исследователи исходили из того, что сфера теологии и сфера философии отлична. Поэтому, стремясь выявить позитив его мышления, они либо теологизировали Бердяева, либо его исключительно философизировали, не признавая значимости религиозно-философского мышления. Именно не признавая, ибо опознание этого опыта было совершено с момента выдвижения философом своего нового мировоззрения. Однако, не считая конструктивным использование данного дискурса, они не подвергали его серьёзному изучению. Поэтому основной задачей нашего исследования мы видим выявление проблемных мест западной исследовательской традиции, что поставит перед нами задачи для более глубинного освоения. В своём исследовании мы применяем компаративный, феноменологически описательный и аналитический методы, а также приёмы герменевтического истолкования текстов.

Попав на Запад, творчество Бердяева стало рассматриваться не с позиций соответствия канонам определённых христианских конфессий, а как некий род культурного пророчества. Открытость Бердяева, его участие в экуменических сборах и готовность соотноситься с каждой религиозно-конфессиональной точкой зрения, отстаивание христианского взгляда на современный мир, а также разделение некоторых специфических принципов православия сформировали осторожное и уважительное отношение к его творчеству.