

ДЕЯКІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ БУДДІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Розгляд проблем методології історичного та філософсько-психологічного вивчення буддизму передбачає виокремлення питань, які пов'язані між собою, але припускають їх конкретизацію.

Однією з проблем, що спостерігається у дослідницьких працях, є виокремлення буддизму як цілісної системи з культурної системи його функціонування.

Н.В. Абаєв зазначав, що кожна культурно-історична і національна варіація буддизму являє собою певну цілісність, де кожний окремо взятий структурний елемент був так чи інакше пов'язаний з іншим та грав свою функціональну роль у процесі безперервно-послідовного відтворення у часі і просторі загального для цілісності інваріанту, що лежить в основі специфічної буддійської картини світу. Важливу роль у відтворенні цього інваріанту та у збереженні структурно-функціональної єдності різних складових частин всієї цілісності відіграла буддійська психологія, тобто психологічні погляди, що розвивалися у руслі буддизму [1, 8]. Але, відповідно, на думку автора, кожна варіація буддизму не лише має структурні елементи, а й сама є структурним елементом в певній культурній системі і, відповідно, виконує в ній свою функціональну роль.

Але ж буддизм постулюється як світова релігія, всі національні форми буддизму постають як елементи ширшої цілісної системи, що має свою мету та специфічні шляхи досягнення цієї мети. Правда, Є.А. Торчинов наголошує, що “ніякого “буддизму” як такого, “буддизму взагалі” не існувало і не існує [7]. Буддизм (на що ще у 1918 р. звернув увагу О.О. Розенберг [9]) історично представлений у вигляді різних течій та напрямків, які дуже відрізняються один від одного і скоріше нагадують різні релігії, ніж різні конфесії в межах однієї релігії [6, 19]. Однак, на нашу думку, проблема полягає у самому західному терміні “буддизм”, який не має відповідного об'єкта, носія цього імені. Можна погодитися з Є.А. Торчиновим, але самі послідовники вчення Будди на будь-якому континенті, будь-якої національної приналежності називають себе послідовниками Дхарми, прагнуть до пробудження через власні зусилля. Дхарма може “одягатися” у різні форми (дії тілесні і дії ментальні – ритуал та філософія). З цими формами часто і ототожнюють слово “буддизм”. Але саме “Дхарма” є внутрішнім ядром, метою, що, оформлюючись, стає мотивацією дії певним чином. Чотири Благородні Істини, єдність двох методів, мудрість та добродійність – невід'ємні частини всіх напрямків, шкіл.

У Маджджхіма-нікаї (Magghima-nikaya) є такі рядки: “Тепер, якщо дехто питає, чи визнаю я взагалі яку-небудь точку зору, то у відповідь він почує наступне: “Досконалий є вільним від будь-якої теорії, бо Досконалий осягнув, що є тіло, як воно виникає і як щезає. Він осягнув, що є відчуття, як виникає воно і як щезає. Він осягнув, що є ментальні структури, як виникають вони і як щезають. Він осягнув, що є свідомість, як виникає вона і як щезає. Тому, кажу я, Досконалий осягнув повне звільнення через затухання, щезнення та звільнення від усіх поглядів та уявлень, від усіх схильностей до марнославного уявлення “Я”, “Моє” [Маджджхіма-нікаїя, 72; 3]. Виходячи з цього, не можна говорити про “істинність” чи “хибність” тієї чи іншої форми Дхарми.

Значною проблемою є також ототожнення понять “ранній” та “істинний”, що бере початок як у еволюціоністському підході до розгляду духовної культури людства взагалі, так і у проблемі розуміння внутрішньої динаміки буддизму, Дхарми. Неправомірно говорити про ранній буддизм як первісний, а отже істинний, “більш справжній”. Подібне статичне сприйняття не властиве для “буддизму” взагалі, не відповідає його

внутрішньому духу. Лама Анагаріка Говінда на початку однієї із своїх книг вказує, що “для того, щоб зрозуміти дух Буддизму, як він виражений у його священних писаннях і його медитативних практиках, ми повинні деякою мірою ознайомитися з живим потоком буддійської традиції у тому вигляді, в якому він дійшов до нас, у нерухомій неперервності з часу Будди, подібно до могутньої річки, що тече через найрізноманітніші країни та місцевості, постійно змінюючи форми та аспекти і стаючи все більш багатоводною. І це все ж та сама річка! Але її тотожність полягає не в ідентичності змісту, її матеріальних елементів, видимості у цю хвилину, а у неперервності її руху та у її загальній спрямованості. Цю тотожність зможуть зрозуміти тільки ті, хто здатен побачити річку в цілому, фактично, як органічне ціле, що перебуває у постійному русі, а не як статичну одиницю” [3, 4]. Внутрішня динаміка Дхарми виявляється у динаміці її форм, незмінною є лише неперервність традиції.

У світлі цього цікавою є проблема європеїзації буддизму у працях Судзукі, Лами Анагаріка Говінди, Дандарона. Чи є в цьому взагалі проблема? Адже з самого початку поширення Дхарми вчителями використовувався принцип “упая” (вправні (умілі) засоби, тобто здатність до любові та співчуття), де головною поставала чистота Дхарми, а не чистота форми. Цей принцип проявляється у збереженні культурної традиції того середовища, в якому поширюється буддизм, що супроводжується поступовим наданням нового аксіологічного навантаження традиційним формам. Одним із ступенів буддійської медитації, а отже, і духовного шляху є принцип “розрізняючи Мудрість”, що передбачає повне і неупереджене усвідомлення різноманітних форм життя та явищ на фоні фундаментальної єдності. Значення цього усвідомлення та розпізнання того, що диференціація настільки ж важлива, як і єдність, тому що вони зумовлюють одна одну, стає очевидним при прояві цього принципу на індивідуальному рівні та у загальній діяльності буддійських місіонерів та проповідників. Упайю завжди повинна супроводжувати праджня (трансцендентальна мудрість). Тільки таким шляхом Аволокітешвара (Будда співчуття), а отже, і буддійський монах чи місіонер може допомагати усім тим, хто бажає звільнення, зберігаючи чистоту Дхарми [3, 79]. Таким чином, некоректними виявляються судження про спотвореність тієї чи іншої течії буддизму, якщо вони ґрунтуються на часових чи просторових критеріях або на виявленні догматично-ритуальних змін. Буддійська культура не підлягає дослідженню крізь призму історизму.

Іншою проблемою постає процес християнізації буддизму при його дослідженні. Зауважимо, що відомий буддолог та тибетолог Б.І. Кузнецов також робить зауваження, що при викладенні буддизму індологом або спеціалістом із християнства без урахування та розуміння унікального буддійського типу мислення нічого, крім плутанини та непорозуміння, не виходить [5].

Найяскравіший буддолог початку ХХ ст. Ф.І. Щербатської першим відкрив глибини буддійської філософії: буддійської теорії пізнання, посприявши цим підриву позиції європоцентризму, що панувала на той час в сходознавстві. У своїх дослідженнях він спирається на абхїдхармістську традицію, а також на логічні трактати махаяни школи йогачарів.

Ф.І. Щербатської визначає головні ознаки теорії пізнання школи йогачарів:

- 1) завдання філософії полягає в дослідженні не сутності та начала всіх речей, а в дослідженні вірогідності нашого пізнання;
 - 2) визнання будь-якого метафізичного пізнання неможливе;
 - 3) обмеження області пізнання (пізнаваного) винятково сферою можливого досвіду
- [10].

Розробка теорії пізнання у зв'язку з логікою була виправдана і тим, що вчення Будди було загалом звернуто до розуму людини. “Хоча і відомі приклади, коли на цих шляхах вдавалося здобути плід силою віри, все ж таки шляхи ці здобуваються, насамперед, силою

розмірковувань. І якщо практикувати їх правильно і поступово, можна знайти безліч підвалин, що полегшують здобуття переконання та міцну віру” [4, 23].

І так само, як органи чуття діють за певними законами, так і розум — орган мислення — діє згідно із своїми законами. З’ясовуючи природу розуму і закони його дії, формувалася певна культура мислення, яка була спрямована на очищення людського розуму від забобонів, що перешкоджають досягненню звільнення.

Саме в лоні цієї розвинутої культури мислення і розглянемо заперечення принципу атман.

В буддійській логіці розрізняють судження: причинні, аналітичні та заперечувальні. Нас цікавитимуть саме заперечувальні судження як особливий вид судження, що не виокремлюється у європейській логіці. Як добуддійські філософські школи в лоні індійської культури, так і європейська філософська логіка не розглядали заперечувальні судження як самостійний вид, що має свої особливості. “Адже якщо об’єкт перебуває в полі бачення, то ми судимо про нього позитивно, а якщо ні, то ми судимо негативно [10, 169]. Буддисти, в свою чергу, не визнають, що небуття об’єкта створює його заперечувальне пізнання.

Дхармакірті у своєму підручнику з логіки пише: “Заперечення є можливим лише на основі несприйняття описаного роду” [10, 169]. (“Несприйняття описаного роду” — несприйняття об’єкта гіпотетично-видимого [за коментарями Дхармоттарі [10]. “Не можна заперечувати гіпотетичну видимість об’єкта, якщо він існує. Навпаки, коли він існує, можна заперечувати його гіпотетичну невидимість” [10, 170]. “Якщо об’єкт сам по собі перебуває в умовах несприйняття, якщо він є недосяжний для нас у просторі, в часі та, по суті своїй, не має нічого спільного з предметами, що нами пізнаються, то ми не можемо уявити собі його відсутність, тобто не можемо мислити його небуття” [10, 170].

Отже, за буддійською логікою, заперечувальні судження будуються не на бутті чи небутті об’єкта, а на можливості його сприйняття чи неможливості, при наявності його гіпотетичної видимості чи відсутності її. Такі предмети, які самі по собі перебувають в умовах несприйняття, які зовсім є недоступними нам у часі і просторі, які відрізняються за своєю формою від всіх тих предметів, які ми здатні бачити, отже, які ми не можемо гіпотетично поставити в умови сприйняття, — такі об’єкти ми і заперечувати не можемо, тому що ніколи не могли б і сприйняти їх.

Саме за цією логікою істинно-суще буття не може мати взагалі ні позитивного, ні негативного опису. Тому Будда був все ж таки наймудрішим, коли відповідав мовчанкою на питання про атман, Брахман і т.ін. Зрозуміло, що догмою може стати як “атман”, так і “анатман” (що, в деяких школах і сталося). Але сам факт заперечення атману в людині, що повинна злитися з Брахманом, є необхідним для зняття дуальності в мисленневих конструктах.

“Мудрість, що позбавлена конструювання розрізень, роз’ясняє властивість вчення про премудрості” [2].

Отже, заперечення як логічна операція належить лише до феноменального світу, має практичне значення для духовного зростання як подолання прив’язаності навіть до найбільш, здавалося б, важливих для релігійної людини ідей (Бог, душа). Заперечення душі на онтологічному рівні не розглядається, воно розглядається лише як логічне судження, що має в собі аксіологічне значення.

Необхідним методологічним принципом є акцент на нерозривній єдності в Дхармі теорії і практики. Правда, Н.В. Абаєв, говорячи про буддійську психологію як зв’язок між різними елементами всередині національної системи буддизму, зазначає, що “поділ буддійської психології на теоретичну та практичну є вельми умовним через те, що навіть у своїх найбільш “теоретизованих” аспектах вона має лише практичний характер та прагнула, насамперед, теоретично обґрунтувати необхідність практичної реалізації зазначеного шляху релігійного “спасіння” через методи морально-психічного самовдосконалення” [1, 9].

Детальний і глибокий аналіз різних психічних елементів, станів, процесів, що подається в буддійській психології, був призначений не стільки для зростання обсягу або підняття теоретичного рівня знань про психіку людини, скільки для спонукання її до реального, практичного відтворення у своїй психіці станів, процесів, які необхідні для досягнення кінцевого та абсолютного, з точки зору буддійської сотеріології, станів свідомості.

Підтвердженням цих слів може служити перша фраза підручника з логіки Дхармакірті: “Всілякому досягненню людиною мети передують правильне пізнання – тому-то воно досліджується в даному творі” [10, 60]. Дхармотара у коментарі пояснює, що “повинна бути досліджена (теорія) правильного пізнання, яка зумовлює доцільність діяльності людини” [10, 61].

Крім того, сам опис різних станів повинен був служити не стільки стимулом, скільки засобом реалізації дій, що передбачалось вченням, оскільки процес пізнання в буддизмі вимагав не лише розуміння певних істин, а й поступового чи миттєвого наближення до взірця. Цей процес повинен був закінчитися повним уподібненням ідеалу буддійського типу особистості з характерним для неї засобом психічної діяльності, що визначає її світосприйняття.

З цього випливає інша проблема – проблема прочитання східного тексту психотехнічного характеру, якими, наприклад, є сутри. Їх метою було не стільки опис психотехнічної процедури, скільки спонукати в психіці суб'єкта, що їх сприймає, зміни у бажаному для системи напрямку.

Є.А. Торчинов зазначає, що філологічний, культурологічний і навіть історико-філософський методи аналізу тексту виявилися вичерпаними. Розглянемо три можливих рівня прочитання психотехнічного тексту. Філологічний та лінгвістичний методи дослідження розкривають перший рівень прочитання. Другому рівню відповідають культурологічні методи та методики. На цьому рівні текст розуміється як породження певної культури та певного соціуму. “На цьому, власне, закінчується процес витлумачення тексту в межах традиційного сходознавства. В кращому випадку, його інтерпретація буде доповнена історико-філософським коментарем, що з'ясує зв'язок тексту з базовими положеннями доктрини та філософської системи тієї чи іншої школи” [8, 92].

Специфікою психотехнічного тексту є його інтенція повідомити невимовне, не стільки виразити те, що не повідомляється, скільки змусити пережити його. Це і буде третім рівнем прочитання тексту. Але подібне переживання виходить за межі наукової проблематики. Позиція дослідника психотехнічного тексту повинна бути, свого роду, метапозицією, що передбачає розуміння не “ззовні” і не “зсередини”, а “над”, тобто розуміння, що синтезує і першу і другу позиції і дає знання характеру психотехнічного досвіду, який, власне, і утворює смислове ядро тексту.

На цьому важливому етапі витлумачення, що підводить до розуміння тексту, велику користь може надати використання результатів та інтерпретувальних методик нових напрямків психологічних досліджень [9].

Зауважимо, що при розгляді витокових вчень буддизму доцільним та правомірним є звертання до тибетських перекладів санскритських текстів. В свій час тибетці заради збереження першопочаткового смислу буддійського писання створили майже нову тибетську мову, що дало змогу уникнути подвійного перекладу.

Спираючись у своїх дослідженнях на індо-тибетські джерела, які вже не залишилися в своєму санскритському оригіналі і які не були доступні тривалий час дослідникам, Б.І. Кузнецов доходить висновку, що не зовсім узгоджується з основними положеннями буддології. Одним з найголовніших з них є твердження, що основні принципи буддизму були викладені не самим Буддою Шак'ямуні, як прийнято вважати, а були розроблені вже пізніше під час розвитку та формування канонічної літератури [5].

Отже, можна зробити висновки, що приступаючи до розгляду будь-якої проблеми у лоні буддійської культури, необхідно брати до уваги, насамперед, наступні моменти. По-перше, розглядати цю культуру як і будь-яку іншу, у культурному контексті її історичного формування і розвитку, а також використовувати контекстуальний підхід і до різних варіацій буддизму. По-друге, помилки у розумінні буддійської культури можуть виникати на базі використання не властивих їй методів пізнання, таких, як аристотелівська логіка заперечення, відсутність лише теоретичної мотивації пізнання, статико-еволюційний підхід до світу, культури, людини тощо. По-третє, необхідно брати до уваги різницю між мовними категоріями європейської культури та індійської, а також різницю між семантичними навантаженнями схожих понять.

Отже, для розуміння будь-якої культури взагалі і буддійської, зокрема, необхідно формувати дослідницьку метапозицію, що об'єднує як "зовнішній", так і "внутрішній" підходи, що, у свою чергу, призводить до поєднання соціокультурних, психологічних та філософських аспектів у цілісне розкриття культурної традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абаев Н.В., Вечерский М.И.* Актуальные вопросы методологии и методики историко-психологического изучения буддизма // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока – Новосибирск, 1990.
2. Асанга. Компендиум махаяны (Махаяна сампариграха шастра) // *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. – СПб., 2000.
3. *Говинда Анагарика, лама.* Творческая медитация и многомерное сознание. – М., 1993.
4. Далай-Лама XIV. Буддизм в Тибете. – М., 1991.
5. *Кузнецов Б.И.* Ранний буддизм и философия индуизма по тибетским источникам. – СПб., 2002.
6. *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. – СПб., 2000.
7. *Торчинов Е.А.* Единство и многообразие религиозно-философской традиции буддизма Махаяны // ВСПУ. – Сер. 6. – 1997. – Вып. 4 (№ 27).
8. *Торчинов Е.А.* К вопросу о междисциплинарном взаимодействии в изучении религиозно-философских учений восточных обществ // Социальная философия и философия истории: открытое общество и культура: Тезисы докладов и выступлений научной конференции. – СПб., 1994. – Ч. 2.
9. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. – М., 1991.
10. *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2. – СПб., 1995.