

Вопросы философии. 2016. № 8. С. ?–?

Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы¹

В.Г. Лысенко

Атомистический подход в буддизме абхидхармы не исчерпывается учением об атомах. Сфера его применения гораздо шире. Абхидхармики постулируют минимальную единицу времени (*кшана*, мгновение), материально-телесного (*параману*) и речи (*акшара*) (“*Абхидхармакоша-бхашья*” III.85). Однако главным достижением буддийского атомистического подхода автор считает представление о дхармах, которое стягивает в единую точку временное, пространственное и содержательное измерение опыта, как он дан живым существам. Дхармы образуют истинную пуантилистическую “фактуру” реальности, которая каждое мгновение уникальна и неповторима, это вся совокупность разнородных потоков микроявлений. Автор статьи ставит вопрос об отношении между дхармами и атомами. Основываясь на анализе “*Абхидхармакоша-бхашьи*” Васубандху (ок. IV–V вв. н.э.) и других текстов, автор приходит к выводу, что в отличие от концепции дхарм как предельных единиц когнитивного опыта и его объектов, концепция атомов нацелена на объяснение объектов и инструментов лишь в пределах чувственных способностей – зрения, обоняния, вкуса и осязания. Каждая из них имеет свой исходный атом – *самхата-параману* (агломерированный атом), представляющий собой не сегмент материи, а минимальную совокупность чувственных свойств и способов действия, характерных для каждого из четырех великих элементов. В этом отношении атом представляется сложным органическим образованием, включающим в себя чувственную модальность своего познания. Это сближает буддийский атомизм не только с феноменологией, но и с современной когнитивной теорией энактивизма (Дж. Лэкофф, Ф. Варела).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: атомизм, буддизм, абхидхарма, дхармы, кшаны, атомы, “Абхидхармакоша”, Васубандху, элементы, кшаникавада.

ЛЫСЕНКО Виктория Георгиевна – доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий Института философии РАН, профессор Русской антропологической школы РГГУ.

Цитирование: *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // *Вопросы философии. 2016. № 8. С. ?–?*

© Лысенко В.Г., 2016 г.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 13-03-00547 – «Атомизм и мировая культура». The project is supported by RFN, grant No 13-03-00547, “Atomism and World Culture”.

Atomistic approach in the Buddhist Abhidharma schools: atoms and dharmas

Victoria G. Lysenko

The atomistic approach in Abhidharma Buddhism does not exhaust itself by its special doctrine of atoms. Its scope of application is much wider. The Abhidharmikas postulated a minimum time unit (kṣaṇa), a size or matter unit (paramāṇu), and a speech unit (ākṣara) (III.85 *Abhidharmakośa-bhāṣya*). However, the main achievement of the Buddhist atomistic approach is the concept of dharmas – micro-events of experience – which integrates their temporal and spatial character and also the fact of being experienced by living beings. In the perspective of the theory of dharmas, our world is a totality of qualitatively heterogeneous flows of micro-phenomena. The author tries to clarify the relationship between dharmas and atoms in the Buddhist mapping of experience. Analyzing Vasubandhu's *Abhidharmakośa-bhāṣya* and some other Abhidharmika texts she comes to the following conclusion: in contrast to the concept of dharmas, which allocates the universal ultimate units of cognitive experience as such along with its objects, the concept of atoms refers to the objects and instruments (indriya) only of sensory experience – sight, hearing, smell, taste and touch. Each of them has its own atom – samghata-paramāṇu which is a minimal set of sense properties and modes of actions pertaining to the four great elements. In that sense, an atom appears as a complex organic entity, incorporating the sense modality of its experiencing (sensibilia). This brings Buddhist atomism closer not only to phenomenology, but also to the modern cognitive theory of enactivism (G. Lakoff, F. Varela).

KEY WORDS: atomism, Buddhism, Abhidharma, dharma, kṣaṇa, kṣaṇikavāda, atoms, Abhidharmakośa, Vasubandhu, elements.

LYSENKO Victoria G. – DSc in Philosophy, Head of Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy RAS; Professor, Russian Anthropological School, RSUH.
vglyssenko@yandex.ru

Citation: *Lysenko V.G.* Atomistic approach in the Buddhist Abhidharma schools: atoms and dharmas // *Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. ?–?*

Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы

В.Г. ЛЫСЕНКО

Развивая проведенное ранее разграничение между учением об атомах (А1), научной атомистической теорией (А2) и атомистическим подходом (А3) [Лысенко 2014], необходимо выделить в особый случай ситуации двух типов: 1) когда атомистический подход существует без того, чтобы воплотиться в специальное учение об атомах или теорию атомов (имеются в виду физические атомы), например, в тех сферах знания (прошлого и настоящего времени), в которых существует установка на объяснение сложных явлений через сведение к предельно простым и неделимым далее составляющим единицам (фонемы, буквы в лингвистике, точки в геометрии, гены в биологии и т.д.); 2) когда атомистический подход воплощается в постулирование атомов *наряду* с другими минимальными единицами.

Среди индийских философских традиций, развивающих атомистический подход (А3) в комплексе с учением об атомах (А1) (джайнизм, вайшешика, буддизм), самой радикальной в смысле объяснения континуальности в терминах дискретности можно считать буддийскую Абхидхарму¹. В ней выделяются минимальные единицы материально-телесного (атом, *параману*), речи (слог, *акшара*) и времени (мгновение, *киана*). Так философ Васубандху (ок. IV–V в. н.э.), автор знаменитого трактата “*Абхидхармакоша*” (“Сокровищница Абхидхармы”) и комментария к нему (“*Абхидхармакоша-бхашья*”, далее АКБ), дает следующую формулировку: “Атом, слог и мгновение – предел (минимум, *парьянта*) материально-телесного (*рупа*), имен и времени²” (АКБ III.85).

С моей точки зрения, это самое внятное определение атомистического подхода не только в индийской, но и во всей мировой литературе. В нем утверждается существование минимумов, предельных единиц (*парьянта*), на которые в конечном итоге распадается все составное: материально-телесное, речь и время. Главным достижением буддийского атомистического подхода я считаю понятие дхарм, которое стягивает в единую точку временное, пространственное и событийное измерение опыта. В абхидхарме (направлении) именно дхармы являются универсальными и самыми фундаментальными предельными единицами, с помощью которых буддисты объясняют все, что хотят объяснить (а это прежде всего опыт, см. далее). Как же дхармы соотносятся с упомянутыми “предельными” единицами (*парьянта*) – атомами, мгновениями и слогами? В этой статье я коснусь в основном “материального”, “физического” аспекта опыта, оставив в стороне буддийский лингвистический атомизм, который заслуживает отдельного исследования.

Идея дхарм (во множественном числе) – одна из самых трудных для понимания и истолкования в буддийской философии. И эта трудность как раз и вытекает из аксиоматической роли дхарм в абхидхарме, ибо первоначально объяснить всегда труднее, чем все, что из них получается: дхармы, призванные объяснить все, сами ускользают от объяснения, ведь объяснить их с помощью чего-то другого значило бы сделать предельным это другое. И в истории буддизма, и в истории его изучения предпринималось множество попыток истолковать дхармы, прибегая к другим терминам (об этом далее), однако дхармы остаются дхармами и никакой другой термин не может их заменить ни в самих буддийских текстах, ни в их переводах на разные языки.

В целом учение о дхармах в своем теоретическом измерении было результатом развития трех важнейших принципов буддизма (*три-лакшана*): непостоянства (*анитьята*), бессущности, или бессамости, – “отсутствия я” (*анатта*), и неудовлетворительности (*дуккха*)³. Представления об изменчивости всех явлений, об отсутствии в них постоянного и неизменного внутреннего стержня – самости (под это можно подставить не

только “я”, *атман*, или душу, но и любое неизменное начало, длящееся или протяженное, например, субстанцию) и их неудовлетворительности, об источнике постоянного беспокойства, тревожности, фрустрации, страдания (разные переводы термина *дуккха*) мы встречаем даже в ранних буддийских текстах, в беседах Будды Шакьямуни.

Буддийские авторы после Будды перешли к радикальному учению о мгновенности всего сущего (*кианикавада*) и таким образом дхармы, которые Будда понимал как символ преходящих (преимущественно ментальных) явлений, имеющих начало и конец, превратились в отдельные мгновения (*киана*) в серии микрособытий индивидуального опыта. Для буддистов *киана* не является раз и навсегда фиксированной мерой времени (Будда не дал определение *кианы*): *кианами* фактически называются те кратчайшие периоды, на которые разбивается тот или иной процесс. Это не столько “атом” времени (буддисты не признавали существование универсального времени в виде реальной субстанции, объясняющей последовательность событий, как в вайшешике⁴), сколько “атом” процесса. Например, в школе тхеравада одна *киана* материальных процессов равна 17 *кианам* ментальных, а одна *киана* деятельности органов чувств – трем ментальным *кианам*. Васубандху определяет *киану* как “возникновение (букв. “обретение самости”, *ātmalābho*), за которым немедленно следует разрушение” (АКБ IV. 2с), то есть фактически отождествляет *киану* с событием возникновения–разрушения дхармы, исключая какую-либо длительность и тем более субстанциальную составляющую (“Обусловленное не существует вне своего возникновения, оно разрушается там же, где возникает, о переходе с одного места на другое не сказано”, – там же)⁵.

С практической стороны учение о дхармах может также считаться результатом практики медитативного самосозерцания (*смрити*, *сати*). Абхидхармический анализ представлял собой “сканирование” внутреннего содержания индивидуального опыта как сложного многофакторного процесса, который разбивается на множество синхронных и диахронных мгновенных точечных событий, фиксируемых наблюдающим сознанием в качестве либо состояний самого сознания, либо состояний психики, связанных с внешними или внутренними объектами. Эти “состояния” (опять-таки условный термин, поскольку они могли фиксироваться сознанием в точке их исчезновения, совпадающего с выполнением их функции – так можно интерпретировать термин *ātmalābho*, “обретение себя”, – а не в точке “стояния” или “пребывания”) и назывались суммарно “дхармами”. Именно совокупность дхарм, организованная в серии, которые медитирующий буддист должен научиться различать и идентифицировать в своем ментальном опыте, считалась в абхидхарме реальностью “как она есть” (*ятхабхутам*). Главная практическая цель такого созерцания состояла прежде всего в том, чтобы выявить и устранить препятствия к духовному прогрессу, названные *клешами*, “омрачениями”, в психике конкретного индивида. Этот своеобразный анализ (“своеобразный”, потому что он не предполагался никакой познавательной рациональной программой) актуального содержания сознания должен был “подключаться” и к познавательной активности – когнитивным функциям, и к переживанию эмоций, и к процессам мышления. Он заключался в полной инвентаризации актуально действующих дхарм и определении статуса каждой из них в соответствии с разными системами классификации, выработанными в абхидхарме (*аятаны*, *дхату*, *скандхи*, *санскрита-дхармы* – *асанскрита-дхармы* и т.п.)⁶.

Чтобы правильно понять буддизм вообще и абхидхарму в частности – и как философское учение, и как медитативный праксис – необходимо принять во внимание следующее важное обстоятельство: для Будды мир и вселенная **вне и независимо** от нас – это пустые категории, чистые абстракции, не имеющие никакого отношения к буддийскому пути. Буддийский дискурс – это всегда дискурс об опыте (даже если он касается внешнего мира, он фиксирует его как предмет опытного, отелесненного знания)⁴. Говоря об “атомизации” процессов, я имею в виду “атомизацию” именно опыта – опыта сознающих живых существ, – а не построение атомистической картины мира вне сознания и не о “квантификации” самого сознания и психики вне опыта взаимодействия с миром. По словам нашего лучшего отечественного специалиста по философии Абхидхармы А.М. Пятигорского, “Дхарма – это предел атомизации мыслительного космоса буддийской философии” [Пятигорский 2007, 87].

Итак, в центре буддийских абхидхармистских учений – мир нашего опыта, мир как мы его воспринимаем и переживаем, мир, препарированный нашими когнитивными инструментами, мир, на который мы проецируем наше телесное устройство. Поэтому термин “феноменальный мир” – то есть мир как он явлен нам в опыте – это не просто фигура речи. Категории феноменологии вполне адекватно отражают положение вещей в абхидхарме.

В рамках абхидхармистского анализа развивались разные системы “исчисления дхарм”, разработанные разными буддийскими школами, однако главными “философскими игроками” были школы сарвастивады (название произошло от *сарва-астхи*, “всё, то есть все дхармы, существует [в прошлом, настоящем и будущем]”), или вайбхашика, и их оппоненты из школы саутрантика. Обозначение “вайбхашика” происходит от слова “комментарий”, *вибхаша*, поскольку эта школа опиралась на высший авторитет (признание “словом Будды”) комментаторской литературы к Абхидхарме, таким образом вайбхашики – это “приверженцы комментариев”. Тех буддистов, которые признавали лишь вторую часть канона, “Сутра-питаку”, называли саутрантиками – “приверженцами сутр”.

В школах сарвастивады дхармы выступают как дискретные факторы прежде всего качественной идентичности и “кванты” динамического процесса, не связанные отношениями материального “порождения”, а значимые лишь как элементы серии, где одни дхармы, исчезая, то есть выполнив свою функцию, обуславливают возникновение других.

Но можно ли вообще говорить о “минимумах” качественной идентичности, которые бы отличались от атомов субстанции, обладающих качеством? Ведь, скажем, качество красного или синего будут самождественными в своей категории, независимо от того, в чем они содержатся – в ткани или в атоме. И тут следует упомянуть, что буддисты не признают субстанций в роли носителей качеств и вообще не считают реальными отношения между субстанцией и качествами, поэтому дхармы можно считать свойствами, которые сами себе носители (*дхармин*). Васубандху определяет дхармы как то, что “несет свой собственный признак (*свалакиана*)”, то есть само себя определяет. Однако в этом случае дхармы определенного типа, например, дхармы красного цвета, лишатся своей нумерической индивидуальности, то есть они будут одинаковыми и в цветке, и в ткани. Между тем, абхидхармисты считают, что каждая дхарма своеобразна, сингулярна, и вот почему: она случается в определенное мгновение (*киана*) и в определенном контексте (случае – *самая*) – именно точка времени, в которой она “реализует свою функцию”, и топос, ее место в серии, составляют ее индивидуальность, то есть индивидуальным фактически является событие рекуррирования дхармы. Скажем, наша дхарма красного цвета нереальна вне своего рекуррирования, “случая” (*оситтхепсе*) в определенном индивидуальном потоке, или серии (*сантана* – так в буддизме обозначали индивида) в определенное мгновение. Некоторые современные авторы трактуют дхармы как *тропы* – предельно индивидуализированные, партикулярные свойства⁸. Феноменальный мир возникает из них как картинка из точек, напечатанных матричным принтером⁹.

Таким образом, согласно абхидхармистской теории дхарм, мир есть совокупность (система) качественно разнородных потоков микроявлений, микрофеноменов, фиксируемых нами в опыте внешнего мира или в нашей внутренней жизни. Дхармами мы можем назвать и содержание этих “квантов” опыта, и их форму, выделяемую нашим наблюдающим сознанием, то есть дхармы это и объекты – физические (внешние) и ментальные (радость, гнев и т.п.), – и сами состояния сознания. Однако, несмотря на эту неизменную ментальную перспективу, дхармы нельзя отождествить с чувственным данным (*sense data*), как это иногда делают, поскольку не все дхармы актуально наблюдаемы. Например, в классификации рупа-дхарм Васубандху содержится категория авиджняптити-рупа – невоспринимаемых “материальных” дхарм, но они тоже относятся к нашему опыту¹⁰. Все, что касается сферы кармического воздаяния и отсылает к потенциям событий психической жизни (*анушая, васана, самскара*), в принципе ненаблюдаемо.

Спрашивается, зачем понадобилось буддистам наряду с дхармами, которые и так являются минимумами, или “микросвойствами” опыта во всех его измерениях, вводить еще и атомы (*параману*) и атомами **чего** мыслятся эти буддийские параману? Каково соотношение дхарм и атомов на буддийской карте опыта?

Один из авторитетнейших современных индологов Йоханес Бронкхорст считает, что буддийский атомизм логически вытекает из отрицания сарвастивадинами реального существования сложных объектов или целостностей, а также из учения о мгновенности [Bronkhorst 2009, 88–89]. Отсутствие атомистических представлений в канонических буддийских текстах Бронкхорст объясняет тем, что “материальные атомы не являются новыми дхармами, и не дают никакого повода для постулирования новых дхарм, как это имело место в случае доктрины мгновенности. Канонические тексты прежде всего концентрировались на перечислении и обсуждении дхарм; атомы не привнесли в это ничего нового, в конечном счете, атомы, как и все остальное, состоят из дхарм” [Ibid.].

Действительно, мы не находим никаких свидетельств об атомах в канонических текстах буддийского канона Типитака на пали, которые считаются самыми ранними, а также в санскритских текстах Трипитаки, и даже в трактатах Абхидхарма-питаки школы сарвастивада. Идея атомов появляется лишь в постканонической литературе, впервые в “*Абхидхарма-сапе*” (“Сущности Абхидхармы”) ¹¹ Дхармашри (или Дхармашрештхина, текст переведен на китайский язык в 250 г.), затем она развивается в “*Махавибхаше*” (“Великом комментарии”) ¹² и далее в АКБ Васубандху и сочинениях его оппонента вайбхашика Сангхабхадры, прежде всего “*Ньяя-анусаре*” ¹³. Главными буддийскими сторонниками атомизма были последователи реалистических школ вайбхашики и саутрантики. Саутрантики оспаривали некоторые атомистические идеи вайбхашики ¹⁴, однако систематической критике учения обеих реалистических ¹⁵ школ подвергаются в йогачаре тем же Васубандху, что излагал их в АКБ ¹⁶.

Современные ученые склоняются к признанию того, что атомизм пришел в буддизм извне. Авторитетный исследователь буддизма Дхаммаджоти считает, что буддисты заимствовали атомизм у вайшешики [Dhammajoti 2009, 198]. В пользу этого предположения свидетельствуют другие следы влияния вайшешики, использование ее терминологии, например, термина *дравья* (субстанция), и активная полемика абхидхармиков с вайшешиками. Еще одним фактом в пользу этого предположения является тот факт, что атомизм появляется в санскритоязычной абхидхарме и совершенно неизвестен в палийской абхидхармической литературе этого периода (начала нашей эры), хотя позднее, примерно в середине первого тысячелетия, появляется и в ней.

Однако, как мне представляется, внешнего влияния было бы явно недостаточно, если бы в самой абхидхарме не содержались концепции, которые при своем развитии логически привели бы к учению об атомах, и в этом вопросе я совершенно согласна с Бронкхорстом. В постканонических буддийских текстах можно наблюдать разные стадии ассимиляции и проработки идей атомизма и множество разных точек зрения на отдельные его аспекты. Очевидно, что новое учение должно было быть вписано не только в базовую абхидхармистскую теоретическую рамку, образуемую доктринами непостоянства (*анитьявада*), отсутствия неизменной самости (*анатмавада*), мгновенности (*кишаникавада*), доктриной дхарм, но в существующее учение о великих элементах (*махабхутах*), о материальном мире (*рупа-дхату*), о разных уровнях сансарного опыта и главное – в сотериологическую перспективу.

Оценивая общие результаты этой теоретической адаптации идей атомизма к учению абхидхармы, можно сказать, что с логической точки зрения она осталась довольно сырой, недоработанной. Многие вопросы, поднятые в диспутах между разными учеными-абхидхармиками, не получили окончательного разрешения. Складывается впечатление, что адаптация застряла на полемической стадии и в конечном итоге интерес развивать ее постепенно иссяк, возоблудала же критическое, контрадомистическое направление, хотя у отдельных поздних мыслителей логической школы йогачары-саутрантики, например, у Дхармакирти, неожиданно выплывает атомистическая проблематика. Позднее, в китайской традиции, атомистическая линия дискурса была продолжена и достигла интересных результатов, но это лежит за рамками моего исследования.

В рамках данной статьи я остановлюсь в основном на проблеме отношений между атомами (*параману*) и *рупа-дхармами* – факторами, объединенными в рубрику *рупа* (многозначный термин, значение которого зависит от контекста), в которую включены все пара-

ману, прежде всего в учении вайбхашики. Как классификационный термин из списка пяти скандх (пяти групп дхарм, совокупность которых объясняет индивидуальный опыт живого существа), *рупа* объединяет дхармы материально-телесного и психо-телесного ряда, которые служат объектами и инструментами когнитивного, волевого и эмоционального опыта, за которые отвечают остальные четыре скандхи¹⁷. Согласно определению Васубандху, “атом (*параману*) есть наитончайшее/наимельчайшее скопление *рун*” (*sarvasūkṣmo hi rūpasamghātaḥ paramāṇur ity ucyate* – АКБ II. 22), где *рупы* – это четыре великих элемента (*махабхуты*: земля, вода, огонь/жар, ветер) и четыре производные (*upādāyarūpa*) от них чувственных объекта (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое)¹⁸.

Обратим внимание прежде всего на то, что атомом названо не что-то предельно минимальное и единичное, а *самгхата* – “собрание”, “совокупность”, “агломерат” разнородных элементов, то есть заведомо сложный гетерогенный объект. С точки зрения привычного нам атомизма, назвать это “атомом”, а не “молекулой” – смещение понятий. Кстати, некоторые исследователи переводят *самгхата-параману* как “молекулу”, однако, на мой взгляд, такой перевод может ввести в заблуждение (об этом в свое время). Вайбхашики настойчиво подчеркивают, что *параману* – это наименьшая единица материально-телесного (*рупа*), не поддающаяся дальнейшему делению, ни физическому, ни мысленному, и это относится ко всем типам *самгхата-параману*¹⁹.

“Сложность” буддийского атома высвечивает для нас одну из важнейших особенностей буддийского стиля теоретического мышления, наряду с обрисованным выше “атомистическим подходом”. Условно эту черту можно обозначить как “комплексный подход”. Он выражается прежде всего в буддийской концепции причинности, которая отличалась тем, что выделяла в генезисе любого явления не какую-то одну причину, ответственную за него, а влияющие комплекса многих факторов, диверсифицированных по определенным типам каузальных отношений²⁰. Комплексный подход, предполагающий множественность даже в самом первоначале, проявляется и в концепции атомов, которую мы сейчас кратко рассмотрим, и в концепции “великих элементов”, или махабхут, к которой мы затем обратимся.

Выделяется два типа атомов: 1) атом, образованный лишь четырьмя махабхутами, и 2) атом, образованный восемью компонентами: четырьмя *махабхутами* и четырьмя *упадая-рупами*. Первый тип атомов определяется как *дравья-параману*. Слово “*дравья*”, вероятно, заимствованное из категориальной системы вайшешиков, в которой оно означает неизменную субстанцию, субстрат качеств, движений, универсалий и партикулярий²¹, в вайбхашике относится к нумерически отдельной, реально существующей вещи, “реалии”, партикулярной, то есть к дхармам. В этой школе, которая признавала реальными дхармы не только настоящего, но прошлого и будущего, статус последних как *дравья* часто подвергался критике оппонентов. В *дравья-параману* “*дравьей*” являются и каждая *махабхута*, и образованное ими целое, поскольку в буддизме целое понимается в основном как механическая совокупность частей, и если части обладают каким-то свойством или, скорее, появляются в каком-то качестве, то это распространяется и на целое, ведь целое есть лишь эффект одновременного рекуррирования (появления) отдельных частей (лес – отдельных деревьев, прическа – волос). Отметим, что *дравья-параману*, согласно вайбхашике, рекуррируют только в составе *самгхата-параману*, или компонентов агломерированного атома, который тоже, несмотря на свою производность, считается *дравья*. Именно его абхидхармики называют наимельчайшим или наитончайшим (*параману*) из материальных вещей, с которыми мы имеем дело в опыте, то есть в нашей терминологии это будет атомом (“неделимым”), поэтому перевод *самгхата-параману* как “молекулы”, который встречается в буддологической литературе, неуместен. Прежде чем двигаться дальше в анализе атомизма, необходимо разобраться с “великими элементами” (*махабхутами*), и в частности, понять, как атомистические идеи были привнесены в учение о *махабхутах*.

В АКБ I.12 четыре великих элемента (*mahābhūtāni*) определяются как то, что несет в себе (*dhāraṇa*) не только собственную природу (*svalakṣaṇa*), но и производные от нее свойства (*upādāyarūpa*). Их называют “великими”, поскольку они служат опорой (*āśraya*) всей другой материи, а также потому, что способ их действия обнаруживается в совокуп-

ностях (*skandha*) земли, воды, огня/жара и ветра. Способ их действия таков: для земли – поддерживание, для воды – соединение, для огня – подогревание, для ветра – распространение, которое включает рост и перемещение. Собственная природа *махабхут* – это твердость для земли, влажность для воды, жар для огня, движение для ветра.

Обратим внимание на то, как в комментарии к этой карике трактуется движение: это не перемещение предмета в пространстве из одного места в другое, а “то, что побуждает поток состояний, конституирующих предмет, возникать в других точках пространства, подобно тому, как говорят о движении светильника” (АКБ I.12) [Pradhan 1967, 7]. Вещь не перемещается, а рекуррирует в смежных точках пространства – таков буддийский анализ движения в терминах кшаникавады (сравним с парадоксом стрелы у Зенона). Фактически, вместо движения буддисты мыслят исчезновение-возникновение мгновенных событий (дхарм)²². Можно сказать, что это последовательное применение атомистического подхода к анализу движения.

Абхидхармики, предельно внимательные к проблемам своей терминологии (все-таки постоянная полемика между школами дисциплинировала мышление), подчеркивали отличие великих элементов “земля” и т.д. от эмпирических земли, воды и т.д. как их обозначают обычные люди в обычной словесной практике (*lokasāñjñayā*). В АКБ I.13 говорится о том, что люди называют что-то “землей”, руководствуясь цветом (*varṇa*) и формой (*saṃsthāna*), а не способом действия или собственной природой, на основании которых созданы буддийские термины для *махабхут*. Считалось, что, как и в случае *параману*, в реальном мире элементы существуют лишь в агломерированном состоянии. Вода, которую мы встречаем в природе, соединена с землей и огнем, например, она поддерживает корабли благодаря содержащимся в ней примесям земли, она теплая благодаря огню, движется благодаря ветру и т.д. (примеры комментатора АКБ Яшомитры).

Буддисты реалистического направления (прежде всего вайбхашики) придерживались, если использовать современную терминологию, “феноменологического подхода”. Они подчеркивали, что мы воспринимаем только то, что нам явлено в опыте – свойства вещей (дхармы), которые сами себя определяют, видеть за свойствами носитель (дхармин), в котором они укоренены и который от них в чем-то отличен, это спекуляции, поэтому понятие субстанции, как его трактовали вайшешики, в качестве обозначения какой-то реальности помимо реальности свойств, для них неприемлемо. Термин “*дравья*” в абхидхарме, прежде всего в вайбхашике, использовался в том смысле, что свойство существует как индивидуальная реальная вещь, свойство и есть субстанция.

Дискуссия о термине “*рупа*” (*rūpa*) как классификационной категории “материальных” дхарм развернулась в комментарии к карике АКБ I.13. Сначала слово “*рупа*” выводится из глагола *gur* – “бить”, “ударять”, “ломать”, “портить”, “разрушать” и т.п.³²

Как сказал Бхагван: “О монахи, (группа *рупы*) называется *рупа-упадана скандха* (“группа привязанности”), поскольку она (*рупа*) постоянно ломается/разбивается/рушится (*rūpyate*). Чем она разрушается? Даже прикосновением руки она ломается/разбивается”. “Ломается/разбивается” значит разрушается (*rūpyate bādhyata ity arthaḥ*). Например, в “*Артхаваргия*” (“Разделе пользы”) сказано:

Когда человек, жаждущий наслаждений, не получает их, то он разбит/сражен (*rūpyate*), подобно пронзенному стрелой.

– В чем же заключается разрушение/порча (*bādhanā*) *рупы*?

– В становлении, имеющем характер изменения (*viparṇāmotpādanā*) (пер. мой. – В.Л.).

Главный посыл подобной, весьма сомнительной, прямо скажем, этимологизации²⁴, состоит в указании на то, что все явления категории *рупа* (условно “материя”) могут быть разрушены, повреждены, испорчены, а это значит, что они непостоянны, изменчивы, отмечены гибельностью, и поэтому служат причиной *дуккхи* (неудовлетворенности, страдания)²⁵. В сотериологической перспективе они неблагоприятны для буддиста, так же как и чувственные привязанности.

Однако сведение *рупы* к изменчивости (*анатта*) и неудовлетворенности (*дуккха*), то есть к субъективно-психологическим аспектам опыта и к их возможным сотериологическим последствиям, которое стоит за этой “этимологизацией”, было не единственной трактовкой этого понятия в абхидхарме. В комментарии к АКБ I.13 приводится еще одно, более натуралистическое и материалистическое объяснение.

Некоторые абхидхармики утверждают, что порча/подавленность *рупы* состоит не в разрушаемости и т.п., а в непроницаемости/сопротивляемости (*pratighāta*). Пратигхата трактуется как препятствие, которое *рупа* образует, не позволяя другой *рупе* занять ее место. Имеется в виду все то, к чему можно прикоснуться и ощутить сопротивление, речь идет прежде всего об осязании (чаще всего приводится в пример рука, палка, нож и т.п. ударяющие о камень и т.п.)²⁶. Оппоненты возражают, что единичные атомы, образующие *махабхуты*, лишены свойства материальной непроницаемости (“предметного проявления” – пер. В.И. Рудого). Им наделены только скопления атомов (то есть оно является эмерджентным свойством), однако вайбхашики утверждают, что это свойство в атомах, хотя и присутствует, но не воспринимается, ибо проявляется и воспринимается оно лишь в скоплениях (*самгхата*)²⁷.

Чувственные способности и их материальные носители – органы чувств, обозначаемые одним и тем же термином *индрия*, тоже относятся к категории *рупа*. *Индрии*-способности состоят из сверхчувственной (*atīndriya*) прозрачной материи (*rūpātma-prasāda*), имеющей атомистическую структуру и производной от четырех великих элементов, и всегда соотносены со строго определенной сферой активности (*вишая*), для органа зрения – это сфера цвета и формы, для органа слуха – сфера звуков, для органа обоняния – сфера запахов, для органа вкуса – вкусов, для органа осязания – кожа, покрывающая тело.

Всего в рубрике *рупы* четыре великих элемента и одиннадцать производных от них: пять *индрий*, пять соответствующих им объектов и *авиджняпты*. Четыре великих элемента являются разновидностями “осязаемого” (*sparṣavya*) вместе с одиннадцатью “осязаемыми” свойствами, обозначаемыми как мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда (АКБ I.10). Природа самих великих элементов – *махабхут* или *дхату*: земли, воды, огня и ветра – показательно сводится не к их атомистической структуре (невозможно сказать, что великие элементы **состоят из** атомов), а к их свойствам: твердости, влажности, горячности, подвижности соответственно, но существующим только в комплексе, а также к присущему им способу действия: поддержания (земля), собирания или удерживания вместе, вязкости (вода), подогревания (огонь), распространения (ветер). Важно подчеркнуть, что характеристики, которые абхидхармики считали внешними и принадлежащими вещам самим по себе, являются, по сути, либо проекциями на вещи ощущений, которые возникают у нас при нашем с ними взаимодействии, либо тем, что мы можем наблюдать в них со стороны, а наблюдать мы можем способ их действия.

В АКБ II.22, где дается приведенное в начале определение атома как минимального скопления *руп*, устанавливается минимальное число *дравья* (“реалий”, субстанций), рекурирующих в составе *самгхата-параману* – атома чувственного мира (*кама-дхату*) – восемь (четыре *махабхуты* и четыре *упаруны* – чувственных объекта: цвет-форма, запах, вкус и осязаемое). Однако в дальнейшем (мы узнаем об этом развитии из буддийской постканонической литературы на китайском и японском языках) атомистические представления развиваются из другой схемы АКБ, в которой “минимумом” становится семеричный атом²⁸.

Характерно, что в АКБ нет деления атомов по классам элементов – атомов земли, атомов воды, огня и ветра, как в атомизме вайшешики. Упоминаются только атомы чувственных объектов (*вишая*): цвета (*варна*), формы (*самстхана*), звука, запаха, вкуса, а также тонкие и прозрачные (*прасада*) атомы *индрий* (зрения, слуха, обоняния, вкуса), в составе которых, как указано, рекурируют четыре *махабхуты*, понимаемые как совокупность (совместное появление/проявление) определенных свойств и функций.

В АКБ II.22 ставится проблема, связанная с этой исходной “поливалентностью” *параману*. Она формулируется следующим образом:

– Если [великие] элементы неотделимы друг от друга (*avinirbhāge*), то почему какая-то совокупность (*saṃghāta*) проявляется как твердая, а какая-то – как текучая, или теплая, или движущаяся?

[Предлагается три ответа. Вот первый из них:]

– Что в ней [совокупности атомов] наиболее интенсивно проявляется, то и воспринимается. Подобно тому, как при касании пучка хлопка [ощущаются] колючки, а в ячменной каше – вкус соли.

– Как же тогда в этих [объектах] постигается присутствие остальных [великих элементов]?

– По их способу действия: поддержания, притяжения, изменения и движения (перевод мой. – *В.Л.*).

[Второй:]

Другие²⁹ считают, что при наличии соответствующих условий у твердых и прочих [объектов] появляется текучесть и т.д., а в воде обнаруживается [элементарный] огонь, т.е. теплота, поскольку [вода] бывает холодной в большей или меньшей степени (перевод [Островская, Рудой, 1998, 454]).

Это одно из возможных доказательств того, что *самгхата-параману* включает четыре великих элемента. Предлагается еще одно объяснение:

– Однако большая или меньшая степень холода возможна и без примеси [противоположного, то есть тепла], как в случае большей или меньшей силы звука и ощущения (перевод мой. – *В.Л.*).

[Третий:] Некоторые³⁰ считают, что в данных [*самгхата-параману*] великие элементы присутствуют в виде потенциалов (семян – *bījatas*), а не в своей собственной форме (*na svarūpata*). Так, [в “*Самьюкта-агаме*”] сказано: “В этом куске дерева содержится множество элементов (*vividhā dhātava* – в смысле минералов)”. Комментатор поясняет, что “Бхагаван (Будда) имел в виду, что этот кусок дерева содержит семена, потенциалы многих *дхату*, ибо золото, серебро не существуют в дереве в настоящее время” (пер. по: [Vallée Poussin 1923–1931, 147]).

При всем различии этих ответов, можно видеть, что в них идентичность “грубых” объектов объясняется не количественным преобладанием в атомах (образуемых совместно возникающими великими элементами и производными от них чувственными объектами) вещества того или иного великого элемента, а его интенсивностью, силой, или внутренней потенцией: *самгхата-параману*, в котором преобладает потенция земли, то есть твердость и способность поддерживать, отвечает за “грубые” объекты класса земли и т.п.

Эти представления отражают стадию ассимиляции идей атомизма, характерную для АКБ. Сошлюсь на мнение Дхаммаджоти: “Похоже, что первоначально четыре *махабхуты* понимались как материальные качества, элемент земли как твердость и т.д. Они являются реальными сущностями в смысле материальных качеств. Когда же атомистическая теория была введена в систему абхидхармы, стало развиваться представление о том, что материя состоит из атомов и *махабхуты* являются атомами. Это привело к противоречию, которое осталось неразрешенным: с одной стороны, атомистическая теория требовала того, чтобы атомы образовывали семерки, которые порождали бы материю... С другой стороны, возникла новая доктрина, что молекула, которая может возникнуть в эмпирическом мире, состоит как минимум из восьми субстанций. Учитывая обе концепции, согласно мнению одного из комментаторов, для конституирования молекулы, которая доступна зрению, необходимо 1379 атомов. Противоречие не возникло бы, если бы *махабхуты* понимались как *дравья* в смысле материальных качеств – реальных сил – а не в смысле атомов” [Dhammajoti 2009, 204–205].

Кстати, в АКБ III 85d–88a семикратная схема используется для определения градации мер величины, единиц измерения:

86. *Итак, атом (параману. – В.Л.), мельчайшая частица (ану. – В.Л.), металлическая и водяная пыль, кончик волоса зайца, овцы, коровы, пылинка в воздухе, ликиша и то, что появляется из нее, ява, а также фаланга пальца известны как [единицы размерности], каждая из которых в семь раз больше предыдущей.*

Атом и т.д. нужно рассматривать в плане последовательного семикратного увеличения. Таким образом, семь атомов – это один *ану* (мельчайшая частица); семь *ану* – одна металлическая пылинка; эти семь [пылинок] – водяная пыль; семь таких [водяных пылинок] – кончик заячьего волоска; семь таких [кончиков] – кончик овечьего волоса; эти семь – кончик коровьего волоса; семь таких [кончиков] – пылинка, [видимая в солнечном луче]; семь таких пылинок – одна *ликиша*; семь *ликиша* – одна *юка*; семь *юка* – один *ява*; семь *ява* – одна фаланга пальца; три фаланги – один палец. Последнее не объясняется, поскольку это и так хорошо известно (перевод [Островская, Рудой 2001, 274]).

Мы видим, что в этом контексте *параману* используется как единица измерения, аналог пространственной величины. О.О. Розенберг считал буддийский атом “мельчайшим пространственным протяжением, мельчайшей пространственной мерой”³¹.

Однако в большинстве случаев, когда речь идет о *параману*, используется восьмеричная схема. Сопоставление этих двух схем, семеричной и восьмеричной, в АКБ ставит множество вопросов, требующих отдельного анализа, не входящего в задачу данной статьи. Я довольствуюсь выводом, что *параману* не должен уподобляться неделимой корпускуле инертной материи, в состав которой входят столь же инертные элементы разных веществ. Великие элементы, *махабхуты*, поддерживая друг друга каждая выполнением собственной функции, образуют целостность (скорее в функциональном аспекте, нежели субстанциальном), которая и является отдельной *дравьей* в смысле реально существующей индивидуальной вещи. Это подтверждается и буддийскими примерами: так, Самгхабхадра сравнивает нераздельность *махабхут* в атоме с совместной деятельностью жителей деревни, каждый из которых выполняет свою функцию [Dhammajoti 2009, 196]. В моей номенклатуре это “функциональное целое” [Лысенко 2014, 13].

После всего сказанного о восьмичастном агломерированном атоме, который является минимальной единицей материально-телесного, можно вернуться к АКБ II.22. и прочитать следующую карикю:

В чувственной сфере атом, не обладающий звуком и чувственной способностью, состоит из восьми *дравья* (*kāme 'ṣṭadrayako 'śabdaḥ paramāṇur anindriyaḥ*).

В переводе В.И. Рудого и Е.П. Островской: “В чувственном мире атом, в состав которого не входят звук и психическая способность, включает в себя восемь субстанций” [Островская, Рудой 1998, 453].

Обратим внимание на то, что данная карика описывает восьмеричный атом как некий особый случай, почти как исключение из правила. Почему, чтобы определить его, понадобилось подчеркнуть исключение звука и чувственных способностей? В комментарии мы встречаем важное уточнение, которое помогает лучше прояснить этот вопрос. Согласно вайбхашикам, звук является особым чувственным объектом, он не имеет своей *махабхуты*³², и поэтому не входит в состав “минимального” (восьмеричного) агломерированного атома, но может к нему добавляться. О звуке, входящем в состав чувственного *самгхата-параману*, говорится как об апроприированном, присвоенном (*удпатта*). В АКБ I.34 присвоенным называется то, что “...присваивается сознанием и явлениями сознания (в моем переводе “ментальными явлениями”. – В.Л.) в качестве их субстрата, так что польза или вред, приносимые одному, передаются и другому, поскольку между ними [существует] тесная взаимосвязь. В обыденном словоупотреблении [такая материя] называется

живой” [Островская, Рудой 1998, 227]. Иными словами, речь идет о человеке как о живом организме, органической материи. К категории не присвоенного, но способного стать присвоенным, из *руп* относятся *махабхуты*, их производные и звук. *Индрии*, существующие в настоящий момент, а не *индрии* прошлого и будущего, тоже относятся к присвоенным, то есть к организму, переживающему определенный чувственный опыт.

Таким образом, восьмеричный *самгхата-параману* является атомом, минимальной единицей того, что вайбхашики считали “объектом” (*вишья, гочара*), или опорой (*аятана*) чувственного и ментального распознавания (*виджняна*), но поскольку они неизменно рассматривали объект как составную часть человеческого опыта, а не сам по себе, то речь идет о тех аспектах материального мира, которые в принципе достигаемы для наших чувственных способностей. Это мельчайшая единица неорганической материи, которая неизменно рекуррирует в объектах нашего перцептивного опыта. Таким образом, восьмеричный атом – это нулевой уровень, стартовая площадка, с которой начинается дискурс о переживании нами мира, который мы находим как бы предданным.

Далее в комментарии к АКБ II.22 перечисляются агломерированные атомы, включающие в свой состав разные *индрии*, в зависимости от характера чувственного опыта, то есть мы начинаем иметь дело с “присвоенными”, “органическими” атомами. Из всех чувственных способностей (*индрий*) осязание, или телесность (*кая-индрия*), является самой общей, включающей все остальные, поскольку кожа покрывает весь организм, являющийся пристанищем всех остальных *индрий*, поэтому именно *индрия* осязания неизменно добавляется к восьмичастному атому для придания индивидуальному опыту телесного характера, ведь великие элементы, согласно абхидхармистской классификации, являются прежде всего разновидностями “осязаемого”. Другие *индрии* (обоняния, вкуса, слуха) будут присовокупляться к базовому для чувственного опыта девятичастному атому, образуя десяти- или одиннадцатичастную композицию, которая, независимо от числа своих частей, будет атомом в своей категории, то есть у каждой разновидности чувственного опыта – свой агломерированный атом.

Это описание касается сферы чувственного опыта, который буддисты называли *камадхату* (наш обычный опыт) В сфере форм (*арупа-дхату*), соответствующей медитативному опыту, четырем ступеням образной медитации (*дхьяна*), отсутствуют запах и вкус³³, поэтому атом опыта может быть шести-, семи- или восьмичастной композицией. На сферу не-форм (*арупа-дхату*)³⁴ атомистические представления не распространяются. Это еще одно важное подтверждение тезиса о том, что буддийский атомизм является теорией не мироустройства, а теорией эмпирического (сансарного) опыта.

Таким образом, внешние объекты попадают в сферу нашего внимания лишь как стимулы или импульсы познавательной деятельности, они составляют элемент системы вместе с познавательным инструментарием (*индрия*) и с многофакторным ментальным (*читта-чайтта*) опытом. Взаимодополнительность телесного, психического и сознания отражена в разных классификациях дхарм по *аятанам* (базам), по *дхату* (элементам), *скандхам* (группам) и др., в которых материальные и ментальные дхармы образуют материально-телесный и психосоматический континуум³⁵.

Сравнение буддийского атомизма с атомизмом других индийских мыслителей (джайнов, вайшешиков и ньяя-вайшешиков) и с атомизмом греков еще больше оттеняет его оригинальность. Во-первых, буддийский атом является составным, а не простым и однородным, как в упомянутых формах атомизма. Во-вторых, он мгновенен (*кшаника*), а не вечен. В-третьих, он понимается не как субстанция, подставка свойств (первичных и вторичных качеств), а, скорее, как, если так можно выразиться, субстанциализированное свойство.

Что же касается соотношения дхарм и атомов в теоретической системе абхидхармы в свете атомистического подхода, то я пришла к следующим выводам. Во-первых, в отличие от концепции дхарм, которая выделяет предельные единицы всех видов опыта и всех видов объектов этого опыта, концепция атомов призвана разграничить субстраты разных видов чувственного опыта – зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания (каждому из них соответствует свой атом, *самгхата-параману*). Во-вторых, если задаться вопросом, какое понятие в вайбхашике более всего отвечает атомистическому подходу, то с моей точки зрения, это будут понятия дхарм и кшан (мгновений), а точнее – дхарм, понимаемых в свете кшаникавады,

то есть дхарм как мгновенных событий. Атомы объединяют разные дхармы категории *руна* и поэтому являются поливалентными – в зависимости от ситуации в них действуют те или иные потенции, дхармы же, несмотря на каузальную связь с другими однородными и разнородными дхармами, неизменно тождественны своей функции (*свабхава*).

Тесная связь буддийского атомизма (атомизма вайбхашики) с исследованием индивидуального опыта побудила некоторых современных исследователей считать буддистский атомизм эпистемологическим учением (в этом они близки Розенбергу), а атомы определять как *sensibilia*. Можно сблизить буддийский атомизм и с современной теорией элементарных частиц, в которой выделяются “минимумы” не только массы, но определенных свойств и энергий, а наблюдатель оказывается включенным в процесс измерения, и с когнитивистскими концепциями отелесненного или энактивированного познания (*embodied mind*, *enactive mind*), однако это задача отдельного исследования.

Источник и переводы – Primary Source and Translations

Pradhan 1967 – *Abhidharmakośa-bhāṣya* [Abhidharmakośabhāṣya], by Vasubandhu, ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967 (in Sanskrit).

Pruden 1988–1990 – Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣyam*. [Translated] by Louis de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.

Vallée Poussin 1923–1931 – *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. 6 vols. Paris: Paul Geuthner, 1923–1931.

Островская, Рудой 1998 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Перевод и исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. М.: Ладомир, 1998 (*Vasubandhu*. *Abhidharmakosha*. Т. 1: Chapter I: On the Classes of Elements; Chapter II: On the Factors of the Predominance in the Mind. Translation and Research by Ostrovskaya E.P., Rudoi V.I. In Russian).

Островская, Рудой 2001 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. Перевод и исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. М.: Ладомир, 2001 (*Vasubandhu*. *Abhidharmakosha*. Т. 2: Chapter III: Teaching about the World; Chapter IV: Teaching about Karma. Translation and Research by Ostrovskaya E.P., Rudoi V.I. In Russian).

Ссылки – References in Russian

Лысенко 2009 – *Лысенко В.Г.* [Статьи по соответствующим терминам] / Индийская философия: Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц, М.: Восточная литература, 2009.

Лысенко 2010 – *Лысенко В.Г.* Чувственное и рациональное познание: Индия и Запад (принципы сравнительного анализа) // *Философский журнал*. 2010. № 2 (5). С. 5–16.

Лысенко 2011^a – *Лысенко В.Г.* [Статьи по соответствующим терминам] / *Философия буддизма: Энциклопедия*. Отв. ред. М.Т. Степанянц, М.: Восточная литература, 2011.

Лысенко 2011^b – *Лысенко В.Г.* Теории восприятия на Западе и в Индии: некоторые типологические параллели // *Вопросы философии*. 2011. № 3. С. 122–132.

Лысенко 2013 – *Лысенко В.Г.* Буддийский атомизм в свете современных понятий “эмерджентные свойства” и “квалия” (по “Абхидхармакоша-бхашье” Васубандху) // *Сравнительная философия: Философия и наука в культурах Востока и Запада*. Вып. 4. М.: Наука – Восточная литература, 2013. С. 149–160.

Лысенко 2014 – *Лысенко В.Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // *Вопросы философии*. 2014. № 6. С. 9–28.

Пятигорский 2007 – *Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

Розенберг 1991 – *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

References

Bronkhorst 2009 – *Bronkhorst J.* *Buddhist Teaching in India*. Boston: Wisdom Publications, 2009.

Dhammajoti 2009 – *Dhammajoti Bhikkhu K.L.* *Sarvaastivaada Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2009.

- Ganeri 2001 – *Ganeri J.* Philosophy in Classical India. New York: Routledge, 2001.
- Goodman 2004 – *Goodman Ch.* The Treasury of Metaphysics and the Physical World // The Philosophical Quarterly. Vol. 54. No. 216 (2004). P. 389–401.
- Guenther 1991 – *Guenther H.* Philosophy and Psychology in the Abhidharma. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1991 (first edition 1957).
- Kritzer 2005 – *Kritzer R.* Vasubandhu and the Yogācārabhūmi / Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XVIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.
- Lysenko V.G.* Buddhist Atomism in the Light of Modern Concepts of “Emergent Property” and “Qualia” // Philosophy and science in Cultures of East and West. Russian philosophical studies, XIII. Ed. Marietta T. Stepanyants. Washington: The Council for Research of Values and Philosophy, 2014. P. 131–143.
- Lysenko V.G.* [Entries from:] Indian Philosophy: Encyclopedia. Ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2009 (in Russian).
- Lysenko V.G.* Sensual and Rational Knowledge in India and in the West (The Principles of Comparative Analysis) // Philosophical Journal. 2010. № 2 (5). P. 5–16 (in Russian).
- Lysenko V.G.* [Entries from:] Buddhist Philosophy: Encyclopedia. Ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011 (in Russian).
- Lysenko V.G.* Theories of Perception in India and in the West: Some Typological Parallels // Voprosy filosofii. 2011. № 3. P. 122–132 (in Russian).
- Lysenko V.G.* The Genesis of the Atom’s Teaching and the Problem of Language and Thought // Voprosy filosofii. 2014. № 6. P. 9–28 (in Russian).
- Piatigorsky A.M.* Introduction to the Study of Buddhist Philosophy. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2009 (in Russian).
- Rosenberg O.* Works on Buddhism. M.: Nauka, 1991 (in Russian).
- Siderits 1997 – *Siderits M.* Buddhist Reductionism // Philosophy East and West. № 47 (1997). P. 455–478.

Примечания

¹ Абхидхармой в буддизме называют, во-первых, третью часть (“корзину”) буддийского санскритского канона Трипитака (пали Типитака), содержащую тексты, в которых выделяются, систематизируются и классифицируются элементы учения Будды из первых двух частей канона – “Корзины Дисциплины” (“*Виная-питаки*”) и “Корзины Бесед” (“*Сутта-питаки*”) (в этом случае мы пишем слово “Абхидхарма” с прописной), во-вторых, жанр буддийской экзегетической литературы вообще, и в частности, постканонические тексты, и третье – направление в буддийской философии, главным методом которого является анализ опыта в терминах составляющих его предельных единиц, *дхарм*, и каузальных отношений между ними (пишем со строчной). Именно о направлении и пойдет речь в данном исследовании. См. статью “Абхидхарма” [Лысенко 2011^a, 62–66].

² *raḡatāṃṛvākṣaraḡaṣaṇāḡ ḡṛāṇāmādhvaparāyāntāḡ* | (III.85bc).

³ О названных понятиях см.: [Лысенко 2011^a].

⁴ См. статьи “Кала”: [Лысенко 2011^a, 348–349], а также “Кала” в [Лысенко 2009, 424–429].

⁵ Подробнее о кшаникаваде см. статьи “Кшана” [Лысенко 2011^a, 387–389] и “Кшаникавада” [Там же, 389–391].

⁶ Подробнее о классификациях дхарм см. статьи “Абхидхарма”, “Аятана”, “Дхату”, “Санскрита-дхармы – асанскрита-дхармы”, “Скандхи” [Лысенко 2011^a].

⁷ Это обстоятельство подчеркивали многие буддологи. О.О. Розенберг разъясняет это предельно наглядно: “Гносеологический вопрос о реальности внешнего мира или о реальности предметов внешнего мира, а также вопрос о метафизической сущности бытия здесь вовсе еще не решается. Говорится исключительно о том, что человеческое существо, переживающее такие-то явления – видящее, например, солнце, состоит из таких-то элементов, находящихся в таких-то взаимоотношениях и т.д. Анализу подвергается только человек, видящий солнце, а не человек и солнце отдельно” [Розенберг 1991, 90]. По словам Г. Гюнтера, “интерес к человеку как он дан самому себе и к способу, с помощью которого он может духовно самосовершенствоваться, преобладал во всей буддийской мысли до такой степени, что внешний физический мир, как можно сказать, был потерян из виду” [Guenther 1991, 144].

⁸ Идея трактовать дхармы как тропы была предложена М. Сидеритсом [Siderits 1997, 455–478], развернул и обосновал ее Дж. Ганери [Ganeri 2001, 101–102].

⁹ О разных трактовках дхарм см.: [Goodman 2004, 389–401].

¹⁰ *Авиджняпти* (санскр. “не информирующее”, “ничего о себе не сообщающее”, “непроявленное”, “необнаружимое”) – в школах махасангхика и сарвастивада одна из “материально-чувственных” дхарм. Подробнее см. в статье “Авиджняпти” [Лысенко 2011^a, 81].

¹¹ Другое название текста “*Абхидхармахридая*” (“Сердцевина Абхидхармы”).

¹² “*Махавибхаша*” – комментарий к трактату “*Джнянапрастхана*”, последнему и самому позднему в списке семи абхидхармических текстов санскритской Абхидхармы, созданный по преданию в Кашмире, после Четвертого буддийского собора в I–II вв. н.э. Дошел до нас в санскритских фрагментах и в переводе на китайский язык.

¹³ Сохранилось в переводе на китайский язык.

¹⁴ О различиях в атомистических учениях вайбхашики и саутрантики см.: [Лысенко 2013].

¹⁵ Реалистическими их называют ввиду признания ими реальности внешних объектов, хотя признают они это по-разному: вайбхашики считают, что внешние объекты реальны, но они не таковы, какими мы их воспринимаем. Воспринимаемая лишь совокупности атомов, мы ментально конструируем их как целостности. Саутрантики настаивают на том, что хотя объекты, состоящие из атомов, реально существуют, мы воспринимаем не их, а их отпечатки, или формы (*акара*) в нашем сознании. Это соответствует западному репрезентативизму. Сравнению буддийских и западных теорий познания посвящены мои статьи [Лысенко 2010; Лысенко 2011^b].

¹⁶ Большинство ученых считает, что Васубандху критикует некоторые положения вайбхашики с позиции саутрантики, но затем, под влиянием своего молочного брата Асанги переходит в йогачару. Мне же представляется, что больше прав Р. Критцер, который считает, что Васубандху был йогачарином с самого начала [Kritzer 2005].

¹⁷ *Ведана* – ощущения или эмоции, которые бывают приятными, неприятными или нейтральными. *Санджня* – представления, мысленные конструкции, суждения, часто связаны с идентификацией объектов по признакам (*нимитта*), которые позволяют их классифицировать, дать им обозначение (например, голубой, желтый и др. цвета), отсюда возможный перевод: “словесно-понятийная идентификация”. Фактически *санджня* выступает аналогом познания объекта в каком-то качестве. *Санскары* – кармические факторы, они суть одновременно и действие, и результат. Результат прошлой кармы – “сформированное”, “составленное”, то, что живое существо получает в качестве “приданого” в момент своего появления на свет (тело, органы познания, пол, социальный статус, окружение и т.п.), а также факторы, формирующие будущее существования: мотивации, намерения. *Виджняна* отождествляется с общей способностью ощущать и распознавать – чувствительностью, сознанием, умом и интеллектом (синонимы – *читта* и *манас*), а также с более узкофункциональной способностью: избирательно реагировать на стимулы внешнего и внутреннего характера, распознавая категории чувственных и ментальных объектов, так называемые шесть *виджнян*, или распознаваний: зрительная, слуховая, обонятельная, вкусовая, осозательная и ментальная (*мановиджняна*).

¹⁸ В данном исследовании я опираюсь на АКБ, как на санскрите [Pradhan 1967], так и в разных переводах – на французский [Vallée Poussin 1923–1931], на английский перевод с французского [Pruden 1988–1991], на русский [Островская, Рудой 1998; Островская, Рудой 2001], а также на исследование Дхаммаджоти, основанное на китайских переводах абхидхармистской литературы [Dhammajoti 2009].

¹⁹ Так, вайбхашик Сангхабхадра утверждает: “Наитончайшая часть непроницаемой материи, не поддающаяся дальнейшему делению, называется *параману* (атом). То есть этот параману не может быть разделен на множество [частей] ни с помощью другой материальной вещи, ни с помощью интеллекта (*буддхи*). Поэтому о нем говорится как о предельно (*парама*) малом (*ану*) – поскольку нет меньшей части. Таким же образом, *киана* является наименьшей единицей времени; ее невозможно поделить на полкшаны. Множество таких *параману*, соединенных друг с другом и друг от друга неотделимых, называется “агломерированным атомом” (*самгхата-параману*)”. Цит. по: [Dhammajoti 2009, 200].

²⁰ Не имея возможности сколько-нибудь подробно остановиться на этой концепции, я отсылаю к статьям “Пратитья-самутпада” [Лысенко 2011^a, 549–554] и “Хету и пратъя” [Там же, 735–740].

²¹ О термине *дравья* в вайшешике см. статью “Дравья” [Лысенко 2009, 362–364].

²² Движение подробно обсуждается в АКБ IV.2. В дискуссию вступают представители разных абхидхармистских школ. Там прямо говорится, что предмет не может перемещаться, поскольку возникает и исчезает каждое мгновение, поэтому его перемещение есть зрительная иллюзия, вызванная быстрой сменой событий (дхарм) потока.

²³ Как отмечает в примечаниях к этому тексту де ла Валле-Пуссен (в переводе Прудена) имеется два глагольных корня: (1) *gīra*, из которого происходит *gīra*, форма, цвет, красота, *gīrua*, золото, etc; и (2) *gura*, *gumpere*, в ведийском санскрите: *guruati*, горана, etc.; in Pāli: *gurrati*; в классическом санскрите *lur*, *lumpati* [Pruden 1988–1991, 138]. Именно последний имеет такое значение, о котором говорят абхидхармики.

²⁴ Странной, поскольку именно из корня *gūr* с долгим *ū*, означающего “придавать форму, образ”, происходит слово *gūra*.

²⁵ Сангхабхадра прямо говорит о том, что *рупа* является причиной неприятного ощущения (*duḥkhavedanā-hetu*) [Dhammajoti 2009, 189].

²⁶ В АКБ I.29 обсуждается *пратигхата* трех видов: как материальное препятствие, или барьер (*āvaraṇa-pratighāta*), например, столкновение руки с камнем; как непроницаемость со стороны объектной сферы (*viṣaya-pratighāta*), например, столкновение органов зрения и т.п. с их объектами – цвето-формой и т.п.; столкновение сознания и ментальных явлений (*चित्ता-चैत्तमा*) с их ментальными объектами (*ālambana-pratighāta*). Из этих трех случаев одни абхидхармисты относят к категории *рупы* только первый, другие – первый и второй. Из этого следует, что некоторые понимали *пратигхату* не только буквально натуралистически, но и как некую метафору.

²⁷ В статье [Лысенко 2013] я выявляю две модели целостности, которые разрабатывали вайшешики и саутрантика. У вайбхашиков целое есть механическая сумма частей (аккумулятивная модель), у саутрантиков – свойство, которое проявляется лишь в скоплениях (“эмерджентная модель”).

²⁸ В переводе АКБ Л. де ла Валле Пуссен цитирует китайского автора Хуэй Хуэя, на которого ссылается японский издатель АКБ [Vallée Poussin 1923–1931, 148–149]. Привожу эту цитату в переводе Е.П. Островской и В.П. Рудого: “Атом никогда не существует в изолированном состоянии. Как минимум, всегда наличествует группа из семи атомов: один атом в центре, четыре атома по сторонам и по одному атому вверху и внизу. При рассмотрении такого составного атома производной материи, например, видимого (*gūra*) или запаха, мы имеем, следовательно, семь атомов видимого или запаха. Каждый из семи этих атомов “опирается” на семь составных атомов, семь атомов, обладающих природой четырех великих элементов, и семь атомов, в которых присутствуют четыре великих элемента. Каждый из семи этих атомов состоит из четырех атомов: атомов земли, воды, огня и ветра; атом земли включает семь атомов земли и т.д. Таким образом, (1) семь атомов земли, воды, огня и ветра – всего 28 атомов – образуют атом четырех великих элементов. (2) Атом четырех великих элементов не существует в изолированном состоянии: семь из них группируются ($7 \times 28 = 196$) для того, чтобы “поддержать” один атом производной материи. (3) Атом производной материи вместе с “поддерживающими” его атомами четырех великих элементов ($1 + 196 = 197$) образует группу вместе с шестью аналогичными атомами; следовательно, атом производной материи включает 1379 атомов (7×197). Всякая форма производной материи обладает цветом-формой, запахом, вкусом, осязаемостью. Поэтому приведенное выше число (1379) должно быть умножено на четыре, чтобы можно было получить мельчайшую частицу материи, существующую в изолированном состоянии” [Островская, Рудой 1998, 574].

²⁹ Де ла Валле-Пуссен ссылается на абхидхармика Шрилаху [Vallée Poussin 1923–1931, 146].

³⁰ Де ла Валле-Пуссен в своем переводе указывает школу саутрантика [Vallée Poussin 1923–1931, 146].

³¹ Розенберг был первым исследователем, который опротестовал перевод термина *рупа* как “материя”. Он убедительно доказал, что *рупа* – это “чувственное”, идея, которая нашла поддержку у многих современных авторов. Розенберг пишет: ““Ану”, так называемый “атом”, является, очевидно, не мельчайшей составной частью материи, а мельчайшей частью того, что мы воспринимаем чувствами в пространственной форме. Окружающее нас эмпирическое трехмерное пространство разбивается условно на кубические клетки, разграниченные математическими плоскостями, которые не обладают толщиной (“атомы не соприкасаются, но между ними нет и пространства”). В пространстве мы познаем и видимое, и осязаемое, и обоняемое и т.д., следовательно, мы должны признать, что некоторые из гипотетических клеток наполнены большим, другие меньшим количеством различных чувственных элементов. Это понимание атомистики может быть связано как с физико-физиологическим анализом, так и с анализом психологическим” [Розенберг 1991, 231].

³² Вайбхашики не разделяли представление вайшешиков о том, что звук является свойством *акаши* (пространства), для них *акаша* – это прежде всего отсутствие препятствий.

³³ Считается, что у буддистов, практикующих эти уровни медитации, нет влечения к запахам и вкусу, хотя соответствующие органы сохраняются.

³⁴ Это высшие уровни медитации, предполагающие полную потерю индивидуальных чувственных свойств.

³⁵ В классификации по *скандхам* этот континуум градуирован по принципу от грубого к тонкому: *рупа* вызывает ощущения (*ведана*) – приятные, неприятные или нейтральные – локализованные в разных частях тела (руках, ногах и т.п.), ощущения вызывают представления, идеи, мысленные конструкции (санджня), которые становятся благоприятными или неблагоприятными кармическими факторами (*санскара*), оказывающими влияние на нашу способность распознавания внешних и внутренних объектов (*виджняна*). *Рупа* сравнивается с сосудом, *ведана* – с едой, *санджня* – с правой, *санскары* – с поваром, и *виджняна* – с вкушающим пищу (АКБ II. 22 б, d).