

М. П. Биткеев

Методология исследования дхарм О. О. Розенберга в контексте учения о причинности и спасении

Все самые наиболее употребляемые значения термина «дхарма» исследованы в работе О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии». Среди них хотелось бы выделить категоризацию в плане сопоставления «сущность—явление». «Японские буддисты иногда, рассуждая о древних школах буддизма, называют их учением о «проявлениях» и учением о «сущностях», имея в виду проявление и сущность «дхарм», или «носителей»¹. Но при этом нужно сделать оговорку, поскольку в буддизме совершенно неприменимо противопоставление носителя как, скажем, индуистского атмана, и его многочисленных феноменальных свойств. В противовес этой позиции выдвигается концепция тождества носителя и качества в том смысле, что качество строго отнесено именно к той, а не иной дхарме. Как отмечают Т. В. Ермакова, Е. П. Островская, В. И. Рудой в работе «Классическая буддийская философия»: «Долгое время в буддологической литературе существовала традиция передачи термина *дхарма* словом «элемент». Такую передачу можно признать относительно удовлетворительной в том смысле, что она подразумевает неотрывность качества от своего носителя»². Аналогично этому и в теории кармы содержится мысль о том, что позитивная кармическая причина (семя) всегда влечет за собой только позитивное следствие (плод), негативная — негативное и нейтральная — нейтральное. Каков же тогда смысл различения сущности и проявления?»

«Сущность каждой дхармы, — пишет О. О. Розенберг, — трансцендентна, непознаваема; только “признаки”, или проявления, дхарм образуют поток сознательной жизни; таким образом, элементы, на которые разлагается поток сознания, не являются дхармами, а “проявлениями дхарм” (“дхармалакшана”), однако ради краткости часто употребляется термин “дхарма” вместо выражения “проявление дхармы”; в таком случае «дхарму» можно передавать прямо словом “элемент”»³. Поскольку один момент изолированно нельзя воспринять (разве что в йогическом созерцании), но лишь цепь моментов, то мы имеем дело с феноменами, а не с ноуменом как истинно-сущим напрямую. Поэтому «ежемоментное рождение-исчезновение дхарм, в сущности, не что иное, как эмпирическое бытие, которое сводится к цепи мимолетных комбинаций, составляющих сознательную

¹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 97.

² Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб., 1999, с. 39.

³ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 99.

личность»⁴. Здесь под сознательной личностью подразумевается и бессознательная сторона, поскольку в буддизме явно выраженного противопоставления этих понятий нет. Личность, согласно буддийскому Учению, представляет собой сменяющиеся конфигурации положенных причинностью дхарм (причинно-обусловленных). В известной степени эта картина напоминает фрейдовские психические комплексы, каждый из которых стремится стать главным я. Буддизм идет дальше: отрицается самость и этих комплексов, которые объявляются причинно-обусловленными агрегатами. Причем Прасангика отрицает самость и у дхарм. Теперь, что когда обнаружена нереальность прежнего субстанциального субъекта, остается открытым вопрос: как же существует личность? «Кроме самих элементов и их взаимоотношений, то есть самого факта их сплетенности, необходимо иметь в виду еще один элемент, обуславливающий способ их сплетения; от этого элемента зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира. Этот организующий элемент, или формирующая сила, буддистами называется «карма»; сущность ее сводится на психический элемент, на активность сознания. Различия так называемых материальных миров, переживаемых сознательными существами, объясняются действием силы «кармы», располагающей элементы, комбинация которых составляет данную личность вместе с переживаемым ею материальным миром»⁵. Под активностью сознания, под «продуктивным воображением» (в фихтеанском понимании) О. О. Розенберг подразумевал такой фактор, как «четана». С ней связаны санскары. А. М. Пятигорский отмечает: «санскары не имеют (как, строго говоря, и дхармы) своего содержания. Например, они связывают в мысли один момент мысли с другим, одну мысль с другой; в речи — один звук с другим, одно слово с другим, одну фразу с другой; в жизни — один поступок с другим, одно состояние организма с другим, детство с юностью, юность со старостью, данную жизнь со следующей в циклах перерождений. Без них все феномены могли бы возникать только отдельно, то есть не могли бы возникать»⁶. Если дискретность позволяет преодолеть ложное единство я, то санскары как факторы кармы демонстрируют связь этих дискреций между собой на относительном уровне.

Если попытаться сконструировать картину в целом, то прояснена более или менее лишь одна сторона — взаимозависимая причинность, или, говоря языком Гегеля, положенность. А в данном случае речь идет о положенности двойственным основанием, неведением. Но есть ли в таком случае свобода? «Среди элементов и их носителей упоминается один, который в метафизике и в теории спасения занимает первое место, — это элемент “успокоения”, “покоя”, то есть нирвана. Так как конечной целью бытия является достижение состояния вечного покоя,

⁴ Там же, с. 121.

⁵ Там же, с. 107.

⁶ Пятигорский А. М. Лекции по буддийской философии // <http://psylib.kiev.ua/>.

то этот элемент среди всех дхарм является лучшей, “дхарма” *par excellence*, а поэтому “дхарма” иногда является синонимом “нирваны”⁷. Данная дхарма относится к разряду причинно-необусловленных. Но, как это ни парадоксально, для ее реализации нужно создать причины и подготовить условия (неомраченная, или неколебимая, карма). Одним из таких условий является поворот сознания от эмпирического цепляния за основание к постижению взаимозависимости и пустотности. Сначала постигается двойственное, взаимозависимое основание, поскольку, как афористично говорил Нагарджуна, кто не признает двойственности, тот ее тем самым утверждает. Затем — недвойственность, в которой она исчезает, возникнув когда-то из нее же.

Для того чтобы эмпирическое сознание постигло свое трансцендентальное основание, полагающее его, необходимо изменить форму синтеза. Вместо абстрактно-всеобщей формы (паракальпиты) все рассматривается сквозь концепцию взаимозависимости. В европейской традиции своего рода аналогом является конкретно-всеобщая форма у Гегеля, раскрывающая противоречивость основания, выдвижение на первый план то одной стороны его, то другой при различных условиях, взаимопереход одного в другое. Наконец, здесь каждое единичное существует не как абстрактно-единичное, а как положенный и предполагающий всю взаимозависимость момент. В нем присутствует и осуществляет себя общее (взаимозависимость), оно как особенное детерминировано им, но будучи его моментом, влияет (формально, подчиняясь двойственности; реально — преодолевая ее, ибо в сансаре есть Нирвана), на нее. Освобождаясь от сансары, каждое существо оказывает воздействие на всю взаимозависимость. Концептуальной формой, позволяющей историку философии реконструировать и осмыслить переход от взаимозависимости к пустоте (согласно Прасангике), является символ в учении позднего Ф. В. Й. Шеллинга. Это единство высшей бесформности Абсолюта, из коей возникают все формы. Таким образом, на Абсолютном уровне согласно высшим школам — Читтаматре и Мадхьямике — дхармы исчезают. Но для понимания взаимозависимого происхождения такое рассмотрение необходимо.

⁷ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991, с. 99.