

**ГЕНЕЗИС ЕВРОПЕЙСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ  
ВЕДИЙСКОЙ ОНТОЛОГИИ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО ЗВУКА:  
ОТ ИМПЕРСОНАЛИЗМА БРАХМАНА К ЛИЧНОСТИ БХАГАВАНА**

*В статье предпринята попытка историко-философского анализа рефлексии европейской философской мысли на предмет ведийской онтологии сверхчувственного звука и слушания от апофатической интерпретации упанишад (уровень постижения имперсонального Брахмана) к катафатической теологии Бхагавата Пураны (персонализм уровня реализации Бхагавана). Эмпирическим полем онтогносеологического исследования европейского дискурса, возникшего на рубеже XVIII–XIX вв. в связи с проникновением в Европу идей ведийской философии посредством первых переводов упанишад, послужило учение А. Шопенгауэра о воле как первосушности бытия. Параллельно по ходу исследования автор предлагает оригинальную версию «наполнения» шопенгауэровской категории воли имеющим онтологический статус четырехступенчатым сверхчувственным звуком Ригведы.*

V. Sokol

**GENESIS OF THE EUROPEAN CONCEPTUALISATION  
OF THE VEDANTIC ONTOLOGY AND SUPERSENSUAL SOUND:  
FROM BRAHMAN'S IMPERSONALISM TO BHAGAVAN'S PERSONALITY**

*The author of the paper makes an attempt of the historical and philosophical analysis of the reflection in the European philosophical thought on the Vedantic ontology of supersensual sound and hearing from the apophatic interpretation of the Upanishads (the level of Brahman's comprehension of the impersonal) to the cataphatic theology of the Bhagavata Purana (personalism on the level of Bhagavan's realisation). A. Schopenhauer's doctrine about will as a prime essence of living was the empirical field of ontognoseological researches of the European discourse, which arose at the turn of the 19<sup>th</sup> century with the penetration of the Vedantic philosophical ideas into Europe by means of first translations of the Upanishads. In the course of the research the author proposes the original version of "filling" A. Schopenhauer's category of will with the four-stage supersensual sound of the Rigveda having the ontological status.*

Артур Шопенгауэр был первым крупным европейским мыслителем, заинтересовавшимся индийской философией. Тем самым он проложил «мост» между европейской и ведийской философскими традициями. Естественно, немецкий философ сделал только первый шаг. Несмотря на большое значение интерпретации Шопенгауэром ведийской *сиддханты* (окончательное философское заключение вед), она требует дальнейшего совершенствования. На наш взгляд, прежде всего нуждается в более глубоком обосновании онтологическое

наполнение шопенгауэровской категории воли, сопоставляемой философом с «лучшим сознанием» мира трансцендентного Брахмана, описанного в упанишадах.

Философскую судьбу молодого Шопенгауэра, как известно, решающим образом определило открытие И. Кантом двойственной природы мира, разделившего бытие на феноменальную реальность «вещей-для-нас» и ноуменальный мир «вещей-в-себе». В то время как И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель пытались восстановить разрушенное Кантом миро-

воззрение «единого мира», стремясь найти точку опоры, которая помогла бы осмыслить жизнь сознания как целостное бытие, А. Шопенгауэр предпринимает «иной путь». Философ начинает искать обоснование непримиримой двойственности человеческого сознания, и именно в этом поиске он первым среди выдающихся европейских мыслителей апеллирует к ведийской трансцендентной реальности. Шопенгауэр противопоставляет друг другу два вида человеческого сознания — эмпирическое, которое исследовал И. Кант, и иное, так называемое «лучшее сознание»; в результате такого противопоставления мир распадается на две не пересекающиеся реальности: ноуменальный «мир воли» и феноменальный «мир-представление». «Мир-представление» подчинен шопенгауэровскому закону основания, а значит, является иллюзией, порожденной *желаниями* «мира воли», онтологически первичного по отношению к «миру-представлению».

*Границу* «мира-представления», покрывающего иллюзией не только физические чувства, но также рассудок и даже разум (в кантовском понимании), Шопенгауэр обозначает ведийской *майей* («то, чего нет») и ставит главной целью своего философского поиска решение вопроса, *что* же находится за этим покрывалом майи. Шопенгауэр пытается открыть «загадку» сверхчувственной *воли*, однако, несмотря на выдающееся продвижение, которое было совершено философом на пути ее онтологического обоснования, до сих пор остается неразрешенной *проблема* «онтологической пустоты» философского понятия «воля». Этот «диагноз» шопенгауэровской «воле» ставит Владимир Соловьев. Русский философ справедливо указывает [8, с. 69], что «воля» ничего не прибавляет в позитивном знании сверхчувственного мира к тому, что уже сказал Кант, обозначив его как «ноумен» или «вещь-в-себе». «Воля» не проясняет и такие *онтологически пустые* понятия естествознания, как «энергия», «поле»,

«сила» и т. д. В этом Шопенгауэр оказывается истинным наследником упанишад, которые описывают высшую истину по апофатическому принципу «*не-ти-не-ти*» («не то» и «не это»). Упанишады дают «негативное» знание о том, чем реальность Абсолюта *не* является, «устанавливая Его нематериальность» [7, с. 66], тем самым обозначая Абсолют как нечто, что выходит за пределы шопенгауэровского мира-представления. Однако упанишады не уполномочены открывать позитивное знание о сверхчувственной природе (шопенгауэровском мире «воли»), уступая в этом место «Веданта-сутрам», а также многочисленным комментариям к ним.

Одной из закономерных, исторически обусловленных причин онтологического дефицита или «отсутствия» шопенгауэровской категории *воли*, несомненно, является тот факт, что философ был эмпирически ограничен в доступе к полному ведийскому знанию. В XIX в. Европа ничего не знала о «Веданта-сутрах». Ведийское знание только входило в сферу освоения европейской мысли через полупрофессиональные переводы фрагментов упанишад, и именно это знание успел плодотворно применить Шопенгауэр в своем философском поиске. Описание первичных характеристик шопенгауэровской «воли» и состояния «лучшего сознания» практически повторяют современное академическое изложение философского наследия упанишад: «Они описывают Брахман как вечную непроявленную реальность, из которой исходят все проявления этого мира и в которой они вечно пребывают. Брахман недоступен для восприятия материальными чувствами, его описывают как *ниргуна* (не имеющий качеств) и *рупа* (не имеющий формы)» [7, с. 66]. «Упанишады — это брахман, духовная основа мира, которой тождественна духовная сущность человека — атман» [9, с. 496]. По словам «Брихадараньяка-упанишад» (III. 9. 26), Брахман «непостижим, потому что его невозможно объять» [14, р. 39].

Сравним с волей Шопенгауэра. Она «имеет свой источник *не* в явлении, *не* в созерцательном представлении, а исходит из внутренней глубины, из непосредственного сознания каждого; в нем каждый познает собственную индивидуальность в ее сущности, непосредственно, без какой-либо формы, даже формы субъекта и объекта, так как здесь познающее и познанное совпадают» [10, с. 239].

Воля – «самое глубокое ядро всего единичного, а также целого; она проявляется в каждой действующей силе природы, а не только в продуманных действиях человека» [10, с. 238]. «Сила природы – сама воля на определенной ступени ее проявления» [10, с. 261].

Упанишады придают особое значение медитации на безличный Брахман, утверждая то, что Абсолют (Бог) не является обыкновенной материальной личностью. Поэтому, если изучать упанишады вне связи со всей ведийской системой знания, легко может возникнуть ошибочное представление о том, что в Ведах вообще отрицается существование Бога как конкретной реальности с оформленным и живым сверхчувственным бытием. Это и произошло в случае Гердера, а за ним и Шопенгауэра, отвергнувшего присутствие Бога и вместе с ним и всякое разнообразие каких-либо форм и качеств в «лучшем сознании». Таким образом, Шопенгауэр отрезал себе путь к «разгадке» сущности своей «воли», «опустошив» ее содержание безличным «ничто».

Но уже в «Шветашватара-упанишаде» (III. 19) образованный ведантист обнаружит позитивное знание онтологии Абсолюта: «У Абсолютной Истины нет материальных рук и ног, но у Нее есть духовные руки, которыми Она принимает все, что Ей предлагается» [7, с. 67]. В целом предназначение упанишад описывается следующим образом: «Описывая антиматериальные качества (*ниргунаства*) Абсолюта, упанишады готовят почву для правильного понимания трансцендентной личности (Бхагава-

на), которая владеет всеми духовными богатствами и является конечным объектом всех форм медитации и бхакти (преданности)» [7, с. 68].

Джордж Харт, известный американский индолог, описывает уже «высшее образование» Вед: ««Бхагавата-пурана» – одно из самых лучших произведений... На мой взгляд, сравниться с ней могут лишь немногие другие произведения индийской литературы» [12, р. iv]. «Бхагавата-пурана» начинается с того, что открывает онтологию сверхчувственного разнообразия ноуменального мира. То, что Шопенгауэр интуитивно прозревает как «ступени воли», которые и есть «виды и первоначальные формы и свойства всех природных тел» [10, с. 278–288], «Бхагавата-пурана», или «Бхагаватам» (I. 2. 11) условно описывает как три главных уровня реальности, располагающихся за пределом мира явлений, мира «майи»:

Vadanti tat tattva-vidas tattvaḥ yaj jñānam  
advayam  
Brahmeti paramatmeti bhagavan iti chabdyate

(Тот же текст на кириллице:  
*Ваданти тат таттва-видас таттвам  
йадж джнанам адвайам  
Брахмети параматмети бхагаван ити  
шабдьяте*)

Сведущие трансценденталисты, познавшие Абсолютную Истину, называют эту *недвойственную субстанцию* (курсив мой. – В. С.) Брахманом, Параматмой или Бхагаваном [2, с. 88].

Сверхчувственный мир шопенгауэровской «воли» здесь конкретно описывается как постепенное продвижение познающего сознания:

- 1) от бесформенного, лишённого качеств, имперсонального Брахмана;
- 2) через едва проясняющиеся «контуры» формы Параматмы, присутствующую как сущность воления в индивидуальном сознании каждого вида жизни;
- 3) к бесконечному разнообразию отношений с личностью Бхагавана, являюще-

гося ни чем иным, как, говоря словами Шопенгауэра, изначальной «волей» всего мироздания.

В Ведах приводится аналогия познания мира «вещей-в-себе» с приближением путника к высокой горе. Сначала путник видит вдалеке просто «размытое пятно» (Брахман), которое по мере приближения обретает очертания формы большой горы (Параматма). И только взобравшись на саму гору, путник узнает, что гора полна растений, животных, всевозможных ощущений разнообразных вкусов жизни, качеств, форм, действий (Бхагаван).

Самое же главное, что открывает Пурана — это прямое указание на «разгадку» онтологического субстрата описанной сверхчувственной «недвойственной субстанции», являющейся именно тем недостающим элементом «воли» Шопенгауэра, отсутствие которого превращает ее в «пустое слово». Этот онтологический субстрат есть *сверхчувственный или трансцендентный звук*:

Sparchas tasyabhavaj jgvaю	svaro deha
	udahzta
жshmaxam indriyaxy ahur	antaю-stha balam
	atmanaю
Svaraю sapta viharexa	bhavanti sma
	praјapatею

(Тот же текст на кириллице:  
*Спаршас тасьяхавадж дживах свара деха*  
*удахрита*  
*Ушманам индрийани ахур антах-стха балам*  
*атманах*  
*Сварах сапта вихарена бхаванти сма*  
*праджапатех)*

Душа Брахмы воплотилась в согласных, его тело — в гласных, чувства — в шипящих, сила — в полугласных *звуках*, а деятельность чувств — в семи *музыкальных нотах* (курсив мой. — В. С.).

chabda-brahmatmanas tasya	
	vyaktavyaktatmanaю paraю
brahmavabhati vitato	
	nana-чакты-урабзъhитаю

(Тот же текст на кириллице:  
*шабда-брахматманас тасья*  
*вьяктавьактатманах парах*  
*брахмавабхати витато*  
*нана-шакты-урабримхитах)*

Являясь *источником трансцендентного звука* (курсив мой. — В. С.), Брахма представляет в этом мире Верховную Личность Бога, и потому он выше концепции проявленного и непроявленного. Брахма воплощает в себе полную форму Абсолютной Истины и наделен самыми разнообразными энергиями.

(«Бхагаватам» III. 12. 47–48) [3, с. 501–503].

То, что в переводе на русский обозначено как «звук», в Ведах включает в себя целую градацию понятий, объединяемую общим термином «шабда-брахман». Ближайший русский эквивалент к слову «шабда» — это «слово» или «звук», к слову «брахман» — «вездесущее, безличное, источник всех ощутимых проявлений реальности». Здесь уместно вспомнить классический ведический постулат: «Все покоится в звуке!» «Брахма-самхита» утверждает, что «звук» — исток создания материального мира: «Источник всех божественных энергий, правит там, подобный оси, вокруг которой вращается все сущее и великая восемнадцатислоговая мантра [т. е. насыщенная информацией «шабда», «Звук»], состоящая из шести частей, проявляется как шестиугольник [т. е. тонкоматериальное воплощение сверхчувственного звука («Звука»), переходящее затем в грубую материю], также состоящий из шести частей» [11, с. 41].

В «Ригведе» и «Брахма-самхите» подробно описывается то, как «звук» творит тонкую и грубую материю, причем грубая материя проявляется здесь как результат формирования тонкой реальности посредством «уплотнения» довербальных уровней «звука» [1, с. 288]. Из различных «степеней уплотнения» «звука» проявляется энергия времени [11, с. 57], пространство и все остальные аспекты бытия, сущность которых

пытался постичь Шопенгауэр. В упомянутых выше ведических текстах выделяются четыре основных уровня «звука». В двух гимнах «Ригведы» говорится, что существует четыре шага (*padani*), или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три угаены, т. е. не воплощены в проявленном звуке [5, с. 204–205]. Также известна история о том, как Индра сделал три первых уровня речи, предшествующих четвертому, самому грубому уровню физической речи (*вайкхари*), недоступными восприятию обычных людей, а также о возникновении речи из мысли, которая, в свою очередь, возникает из вибрации «Не-сущего» [1, с. 308].

Отечественный востоковед и философ Д. Зильберман объясняет шастру как «знание, самосущее и безличное, которое также называют *sabda* (слово) или *vac* (речь). *Sabda* истолковывается как легкое колебание, завихрение или возмущение в поле реальности. Оно понимается как вечное самооткровение Реальности в этом ее первичном и изначальном волнении. *Vac*, или речь, выражает нечто, а *raga vac*, т. е. «трансцендентное слово» — это самовыражение реальности, которое и есть знание реальностью себя самой (*sastram sa paramesvaranhasitameva pramanam* — «шастра — это источник истинного знания, открываемый речением Парамешвары, Верховного Бога») [6, с. 160].

Далее Зильберман описывает это знание как то, «что, с одной стороны, нисходит с разных уровней на человеческий разум, с другой же — Вселенная, универсум, как самопроявление личности: не такой, как мы ее знаем, а какова она по изначальным условиям, какой она должна быть в реальности. По мнению Зильбермана, «именно это и имеют в виду, когда говорят, что *sabda* создает или проявляет все. Отсюда следует, что существует теснейшая связь между *sabda* и *artha*, словом и предметом» [6, с. 160].

Зильберман дает следующее описание четырех уровней «звука» (речи) в соответствии с «Ригведой» («чатвара-вак») [6, с. 161].

Речь на трансцендентном уровне «звука» (*raga vac*, или первый из четырех, самый тонкий уровень «звука») он называет «Запредельной Речью» и считает, что она представляет вселенную. В понимании Зильбермана Запредельная Речь существует в качестве знания реальности о себе, она структурирована в то же время в виде космоса, будучи *vanmaya*, составленной из слов (или разделенной на слова). Далее *para vac* проявляет себя как *pasyanti vac*, которую Зильберман определяет как «зримое слово», отражающее космический аспект бытия; оно может быть также представлено комплексом «онтологических иллюстраций» (в хайдеггеровском смысле этого понятия) [13], или в «эйдетических формах» (в их первоначальной платоновской интерпретации в «Тимее»). «Звуки» слов этого уровня рассматриваются как «всегда готовые для демонстрации, показа», хотя на самом деле и невидимые нигде и никогда. Предназначение этой дистинкции между «трансцендентным» и «зримым» словом состоит в логическом подведении к возможности дифференциации в деятельности и посредством деятельности, хотя сама эта дифференциация на данной ступени еще не реализуется.

При дальнейшей объективации проявляется *madhyama vac*, который Зильберман определяет как «посредствующее, связующее слово; его можно также охарактеризовать как *cittavrittis* (завихрения мысли): мысленные корреляты речи — понятия, выражаемые словами, когда мы их произносим. В космическом аспекте это дифференцированная, но не артикулированная в средствах деятельность, которой еще надлежит обособиться в предметах. *Madhyama vac* — посредствующее звено между *pasyanti* и *vaikhari vac*, т. е. структурно-языковым и вокализированным в речи словом, когда оно произносится голосовыми органами человека и при этом ситуативно соотносится с разными объектами предметного мира\*. Чем больше прогрессирует предметная объективация речи, тем менее тесным

и обязательным оказывается отношение, связь между словом и объектом. В «пара», или трансцендентном состоянии, они неразличимы, и об их отношении нельзя ничего сказать (*nirvacaniyam*). На стадии «пашьянти» имя и объект не дифференцированы, но и неразличимы в понятии, поскольку космос «онтологических картин» выражен в знании, по крайней мере, идеально (хотя он еще не отделился от видимости), а отношение между ними в состоянии «мадхьяма» — лишь в понятии, с подразумеванием идеально-объектной разделенности. Отсюда можно предположить, что смысл знания как некоторого высказывания может быть каким-то образом схвачен без демонстрации его содержания, посредством показа его идеальной «структурированности». Человеческое понимание речи «снизу», от опыта, доходит до уровня «мадхьяма», когда принимают в расчет «идеальные объекты», либо же стремятся непосредственно организовать видимость «вайкхари» (что можно охарактеризовать как метод последовательного структурализма) [6, с. 161].

Вернемся к Артуру Шопенгауэру. Теперь шопенгауэровские понятия «воли» и «лучшего сознания» обретают «силу слова». Диагноз «пустого слова», поставленный Соловьевым, «излечивается». Действительно, если «воля» онтологически есть «звук», то Шопенгауэр в базовых положениях своего учения становится абсолютно прав.

Прежде всего, четыре уровня «Звука» прямо сопоставляются с четырьмя уровнями реальности, которые четко различает Шопенгауэр:

1. Сверхчувственный мир «воли», свободный от иллюзий «маи», не что иное, как трансцендентный «звук-пара». Он также соответствует платоновскому миру «идей» и кантовскому миру «вещей-в-себе».

2. Мир явлений, находящийся под покровом «маи», в самом своем утонченном проявлении на уровне интеллектуального размышления (кантовский разум) соответствует вибрации «звук-пашьянти».

3. Рассудочное созерцание, влекомое всевозможными ментальными иллюзорными построениями, соответствует «звуку-мадхьяма».

4. Чувственный уровень восприятия мира-представления, соответственно, приходится на так называемую «языковую картину мира» — уровень грубой речи, или звука «вайкхари».

При этом бытие действительно четко раздваивается на:

1) мир «звуковых» уплотнений и иллюзорных «завихрений», от образных вибраций «пашьянти» через логические ребусы «мадхьямы» к грубой физической реальности «вайкхари» (мир-представление Шопенгауэра);

2) трансцендентный мир чистой реальности, чистого «звук-пара», обители платоновских сверхчувственных «идей» и кантовских трансцендентных «вещей-в-себе» (мир как воля).

Эти миры, как настаивал Шопенгауэр, принципиально несопоставимы. Их конфликт онтологически заложен в природе игнорирования трансцендентных «идеальных» прообразов («звук-пара»), «звучащих» в «лучшем сознании» со стороны мира предметного, гонимого иллюзорными желаниями, что онтологически есть хаос вибраций «звуков» «пашьянти», «мадхьяма» и «вайкхари». В этом — каузальное (причинное) бытийное основание того, о чем скорбит Шопенгауэр, говоря о бессмысленных попытках удовлетворить чувственные желания в погоне за иллюзорным счастьем, заставляющим эмпирическое сознание подобно белке в колесе вечно бегать по поверхности, без какой-либо надежды погрузиться вглубь истинной реальности. Желания разума, рассудка и чувств, не связанные со своими «прообразами» в сверхчувственном мире «звук-пара», подобны оторванному листку дерева, неспособного получать питательные соки от его корней. Даже исполнение этих независимых от изначальной «воли» желаний не дает живому сознанию реального удовлет-

ворения, так как нет связи с «питанием» из «звука-пара». Единственное, что дают эти желания, по Шопенгауэру, — это иллюзорные надежды, которым никогда не суждено сбыться, приносящим исключительно беспокойство и отчаянную усталость от многочисленных безуспешных попыток достичь необходимого покоя и удовлетворения. Поэтому Шопенгауэр справедливо считает, что нужно отказаться от таких независимых желаний, хотя и *не дает понимания* той динамики бытия, которая открывается за «отказом от воли», не показывает онтологию того «нового хода вещей», той особой «игры», которые при этом открываются лучшему сознанию.

Итак, можно сделать вывод о том, что Шопенгауэр в своих интуициях о лучшем сознании, царящем в мире воли, ограничен той же апофатической гносеологией, которой «грешит» теология «*нетти-нетти*» упанишад. Онтологически подтвердить и разрешить шопенгауэровскую *проблему* размежевания трансцендентного «прообраза» «воли» как целого, как «ядра мира» и бунтующего «воплощения» как индивидуального «акта воли» помогает уже катафатическая теология «Бхагавата-пураны», в которой указан авторитетный процесс позитивного познания мира чистого сознания «звука-пара» посредством *сверхчувственного слушания (шабда)*.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* Здесь близок пример Л. С. Выготского о стадии формирования речи у ребенка, когда тот, увидев уточку и обозначив ее в сознании как «га-га», начинает называть «га-га» и воду, и берег, и растения водоема, где плавают утки. См. работу Л. С. Выготского «Орудие и знак в развитии ребенка» [4, с. 5–90].

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антология мировой философии: Древний Восток. — Мн.: Харвест, 2001. — 992 с.
2. *Бхактиведанта Свами А. Ч.* Шримад Бхагаватам. Песнь I. — М.: ВВТ, 1990. — 545 с.
3. *Бхактиведанта Свами А. Ч.* Шримад Бхагаватам. Песнь III. — М.: ВВТ, 1992. — 631 с.
4. *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6: Научное наследство / Под ред. М. Г. Ярошевского. — М.: Педагогика, 1984. — 400 с.
5. *Ригведа.* Мандалы I–IV (I, 164, 39–46) / Под ред. Т. Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989. — 767 с.
6. *Зильберман Д. Б.* Генезис значения в философии индуизма. — М.: Эдиториал УРСС, 1998. — 448 с.
7. *Сатсварупа дас Г.* Очерки ведической литературы. — М.: ВВТ, 1992. — 143 с.
8. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1988.
9. *Философский словарь* / Под ред. И. Т. Фролова. — 5-е изд. — М.: Политиздат, 1987. — 590 с.
10. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1: Критика кантовской философии. — М.: Наука, 1993. — 340 с.
11. *Шри Брахма-самхита.* Живая суть пленительной реальности. — М.: Институт Ведической Философии, 2000. — 217 с.
12. *Hart G. L.* A Rapid Sanskrit Method. — Madison: University of Wisconsin Department of Indian Studies, 1972.
13. *Heidegger M.* An Introduction to Metaphysics. — New Haven: Yale University Press, 1973.
14. *Hopkins T.* The Hindu Religious Tradition. — Encino, Calif.: Dickenson Publishing Company, 1971.