

## Сверхчувственный звук и проблема «онтологической пустоты» воли у А. Шопенгауэра

*В. Б. Сокол*

*Тюменский государственный институт мировой экономики, управления и права, кафедра философии и социально-гуманитарных наук. 625008, Тюмень, ул. Мира, 33/35*

Автор предлагает оригинальную версию «наполнения» шопенгауэровской категории воли имеющим онтологический статус четырехступенчатым сверхчувственным звуком Ригведы (Д.Б. Зильберман). Совершается продвижение в освоении глубины ведийской онтологии европейской философской мыслью, в частности, от апофатической интерпретации упанишад к катафатической теологии Бхагавата Пураны.

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 *сиддханти* (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, разделившее бытие на феноменальную реальность «вещей-для-нас» и ноуменальный мир «вещей-в-себе». В то время как И.Г. Фихте, Ф.В.И. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель пытались восстановить разрушенное Кантом мировоззрение «единого мира», стремясь найти точку опоры, которая помогла бы осмыслить жизнь сознания как целостное бытие, А. Шопенгауэр выбирает «иной путь». Философ ищет 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 отождествляет с ведийской *майей* («то, чего нет») и ставит главной целью своего философского поиска решение вопроса о том, *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<sup>1</sup>, 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 «*нетти-нетти*» («не то» и «не это»). Упанишады дают «негативное» знание о том, чем реальность Абсолюта *не* является, «устанавливая Его нематериальность»<sup>2</sup>, 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 веке Европа ничего не знала с «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)»<sup>3</sup>. «Упанишады — это брахман, духовная основа мира, которой тождественна духовная сущность человека — атман»<sup>4</sup>. По словам «Брихадараньяка-упанишады» (III. 9. 26), Брахман «непостижим, потому что его невозможно объять»<sup>5</sup>.

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»<sup>6</sup>.

Воля — «самое глубокое ядро всего единичного, а также целого; она проявляется в каждой действующей силе природы, а не только в продуманных действиях человека»<sup>7</sup>. «Сила природы — сама воля на определенной ступени ее проявления»<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. 1.2. М., 1988. С. 69.

<sup>2</sup> Сатсварупа дас Г. Очерки ведической литературы. М.: ВВТ. 1992. С. 66.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Философский словарь. Под ред. И.Т. Фролова. 5-е изд. М.: Политиздат, 1987. С. 496.

<sup>5</sup> Hopkins T. The Hindu Religious Tradition. Encino (Calif.): Dickenson Publishing Company, 1971. P. 39.

<sup>6</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. I // Шопенгауэр А. О четверяком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика кантовской философии. М.: Наука. 1993. С. 239.

<sup>7</sup> Там же. С. 238.

<sup>8</sup> Там же. 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 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»<sup>1</sup>. В целом предназначение упанишад описывается следующим образом: «Описывая антиматериальные качества (*ниргунатва*) Абсолюта, упанишады готовят почву для правильного понимания трансцендентной личности (Бхагавана), которая владеет всеми духовными богатствами и является конечным объектом всех форм медитации и бхакти (преданности)»<sup>2</sup>.

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»<sup>3</sup>. «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»<sup>4</sup>, «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 tattvam yadgjananam advajam  
Brahmeti paramatmeti bhagavan iti shabdjate*

Сведущие трансценденталисты, познавшие Абсолютную Истину, называют эту *недвойственную субстанцию* (курсив мой. — В. С.) Брахманом, Параматмой или Бхагаваном<sup>5</sup>.

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, присутствующей как сущность воления в индивидуальном сознании каждого вида жизни,
- 3) к бесконечному разнообразию отношений с личностью Бхагавана, являющегося ничем иным, как, говоря словами Шопенгауэра, изначальной «волей» всего мироздания.

<sup>1</sup> Сатсварупа дас Г. Очерки ведической литературы. С. 67.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Hart G.L. A Rapid Sanskrit Method. Madison: University of Wisconsin Department of Indian Studies, 1972. P. iv.

<sup>4</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 278-288.

<sup>5</sup> Бхактиведанта Свами А.Ч.. Шримад Бхагаватам. Песнь I. М.: ВВТ, 1990. С. 88.

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», являющийся именно тем недостающим элементом «воли» Шопенгауэра, отсутствие которого превращает ее в «пустое слово». Этот онтологический субстрат есть *сверхчувственный или трансцендентный звук*:

Sparshas tasjabhawadg jivah svaro deha udahritha  
Ushmanam indrijani ahur antah-stha balam atmanah  
Svarah sapta viharena bhavanti sma pradjapateh

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).

shabda-brahmatmanas tasja vjaktavjaktatmanah parah  
brahmavabhathi vitato nana-shaktj-upabrimhitah

Являясь *источником трансцендентного звука* (выделено мной — 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. 4-48)<sup>1</sup>.

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 всё сущее и великая восемнадцати-слоговая мантра [т. е. насыщенная информацией «шабда», «Звук»], состоящая из шести частей, проявляется как шестиугольник [т. е. тонкоматериальное воплощение «Звука», переходящее затем в грубую материю], также состоящий из шести частей»<sup>2</sup>.

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»<sup>3</sup>. Из различных «степеней уплотнения» «звука» проявляется энергия времени<sup>4</sup>, пространство и все остальные аспекты бытия, сущность которых пытался по-

<sup>1</sup> БхактиведантаСвами. Шримад Бхагаватам А.Ч.. Песнь III. С. 501-503.

<sup>2</sup> Шри Брахма-самхита. Живая суть пленительной реальности. М.: Институт Ведической Философии, 2000. С. 41.

<sup>3</sup> Антология мировой философии: Древний Восток. Мн.: Харвест, 2001. С. 288.

<sup>4</sup> Брахма-самхита (V. 7). С. 57.

стичь Шопенгауэр. В упомянутых выше ведических текстах выделяются четыре основных уровня «звука». В двух гимнах «Ригведы» говорится, что существует четыре шага (*падани*), или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три утаены, т. е. не воплощены в проявленном звуке<sup>1</sup>. Также известна история о том, как Индра сделал три первых уровня речи, предшествующих четвертому, самому грубому уровню физической речи (*вайкхару*), недоступными восприятию обычных людей, а также о возникновении речи из мысли, которая, в свою очередь, возникает из вибрации «Не-сущего»<sup>2</sup>.

Отечественный востоковед и философ Д. Зильберман объясняет шастру как «знание, самосущее и безличное, которое также называют *шабда* (слово) или *вак* (речь). *Шабда* истолковывается как легкое колебание, завихрение или возмущение в поле реальности и понимается как вечное самооткровение Реальности в этом ее первичном и изначальном волнении. *Вак*, или речь, выражает нечто, а *Пара Вак* т. е. «трансцендентное слово» — это самовыражение реальности, которое и есть знание реальностью себя самой»<sup>3</sup>.

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»<sup>4</sup>. По мнению Зильбермана, «именно это и имеют ввиду, когда говорят, что *шабда* создает или проявляет все. Отсюда следует, что существует теснейшая связь между *шабда* и *артха*, словом и предметом»<sup>5</sup>.

Зильберман дает следующее описание четырех уровней «звука» (речи) в соответствии с «Ригведой» («чатвара-вак») <sup>6</sup>. Речь на трансцендентном уровне «звука» (*пара вак*), или первый из четырех, самый тонкий уровень «звука», он называет «Запредельной Речью» и считает, что она представляет вселенную. Запредельная Речь существует в качестве знания реальности о себе, она структурирована в то же время в виде космоса, будучи *ванмайя*, составленной из слов (или разделенной на слова). Далее *пара вак* проявляет себя как, которую Зильберман определяет как «зримое слово», отражающее космический аспект бытия; оно может быть также представлено комплексом «онтологических иллюстраций» (в хайдеггеровском смысле этого понятия)<sup>7</sup>, 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 *мадхйама вак*, который Зильберман определяет как «посредствующее, связующее слово; его можно также охарактеризовать как «*читтавриттис*» (завихрения мысли): мысленные корреляты речи —

<sup>1</sup> «Ригведа», I. 164. 39-46.

<sup>2</sup> Антология мировой философии: Древний Восток. Мн.: Харвест, 2001. С. 308.

<sup>3</sup> Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 160.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 161.

<sup>7</sup> Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. New Haven\* Yale University Press, 1973.

понятия, выражаемые словами, когда мы их произносим. В космическом аспекте это дифференцированная, но не артикулированная в средствах деятельность, которой еще надлежит обособиться в предметах. *Мадхьяма вак* — посредствующее звено между *пашьянти* и *вайкхари вак*, 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<sup>1</sup>. 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 (*нирвачайиньям*). 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).

Вернемся к Артуру Шопенгауэру. Теперь его 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 «майи», есть 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 «майи», в самом своем утонченном проявлении на уровне интеллектуального размышления (кантовский разум) соответствует вибрации «звука-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:

<sup>1</sup> Здесь близок пример Л.С. Выготского о стадии формирования речи у ребенка, когда тот, увидев уточку и обозначая 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». (Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. Научное наследие. Под ред. М.Г. Ярошевского. М: Педагогика. 1984.)

<sup>2</sup> Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. С. 161.

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 «звука-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 («звука-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 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 «звука-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 удовлетворения, 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 «*нети-нети*» упанишад. Онтологически подтвердить и разрешить шопенгауэровскую *проблему* размежевания трансцендентного «прообраза» «воли» как целого, как «ядра мира» и бунтующего «воплощения» как индивидуально-«акта воли» помогает уже катафатическая теология «Бхагавата-пураны», в которой указан авторитетный процесс позитивного познания мира чистого сознания «звука-пара» посредством *сверхчувственного слушания (шабда)*.

**V.B. Sokol**

### **Supersensual sound and problem of «ontologic emptiness» will at A.Schopenhauer**

The author offers the original version of "filling" Schopenhauer's category of will four-stage supersensual sound of Rigveda (D.B.Zilberman) having the ontologic status. Promotion in development of depth vedic ontologie by the European philosophical idea, in particular, from apofatic interpretations of upanishad to katafatic theology Bhagavate Puran is made.