

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

*В.Г. Лысенко*

### **Натурфилософия и эпистемология вкуса в Индии: вайшешика и буддизм**

*Лысенко Виктория Георгиевна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

В статье исследуются представления о вкусе и его восприятию в двух школах индийской философии – вайшешике (по тексту «Прашастапада-бхашья» Прашастапада, VI в.) и школе буддийской абхидхармы (по тексту «Абхидхармакошабхашья» Васубандху, IV–V вв.). Эти школы объединяют атомистические представления о природе первоэлементов (земля, вода, огонь, ветер). В статье показано, что их подходы радикально различались по двум параметрам: трактовке субстанции и трактовке субъекта восприятия. Вайшешики в анализе первоэлементов следовали, во-первых, метафизическим представлениям о субстанциях (дравья), состоящих из атомов, наделенных качествами (гуна) и движениями (крия), как основе материального мира, во-вторых, натурфилософской схеме тело-орган-объект. В представлениях же о восприятии вкуса они руководствовались доктриной атмана (неизменной души) в качестве субъекта познания. В натурфилософии абхидхармы атомы скорее феноменальные свойства, чем субстанции, а в эпистемологии субъект восприятия вкуса представляет собой не атман (существование которого отрицается), а вкусовое сознание (джихва-виджняна). Орган вкуса (индрия) соразмерен своему объекту по количеству атомов, чем объясняется возможность для вкусового сознания воспринимать вкус пищи. В буддизме вкус как таковой считается источником привязанности к удовольствиям, препятствующей духовному прогрессу, поэтому его относят к опыту, характерному для «мира желаний» (кама-дхату), который адепт буддизма призван преодолеть. Хотя обе школы встраивают свои учения в сотериологическую перспективу (достижение освобождения от сансары), подход вайшешики больше опирается на метафизику (перспектива от третьего лица), тогда как буддизм абхидхармы больше сфокусирован на систематической интроспекции и классификации факторов индивидуального опыта, способствующих возникновению страдания, способов их нейтрализации и преодоления (перспектива от первого лица).

**Ключевые слова:** вкус, раса, индрия, атман, восприятие, сознание, субъект, натурфилософия, метафизика, эпистемология, буддизм, абхидхарма, вайшешика, Прашастапада, Васубандху, «Абхидхармакошабхашья»

## Раса – вкус: орган и объект

Общепринятое санскритское обозначение вкуса – это *раса (rasa)*. Раса – термин чрезвычайно важный, а в некоторых отношениях даже «знаковый» для индийской культуры. Почему? Задумаемся над теми значениями и образами, которые с ним ассоциируются. С одной стороны, буквальное значение слова «раса» – это жидкость, но не просто жидкость, как, например, обычная вода, а жидкость, получаемая в результате выжимки, извлечения, добычи из какого-то материала содержащихся в нем наилучших ингредиентов и свойств. На философском языке, который в данном случае опирается на метафорическое значение расы, – это «выжимка», «экстракт», «эссенция» как результат движения от явления к сущности. В «Ригведе» расами называются разные жидкости: от сока растения сома, до молока и воды, там же появляется и по сути философское значение – эссенция, экстракт, сущность. В упанишадах – это уже метафора сущности разных рядов явлений: каждое последующее звено представляется сущностью, или основой предыдущего, например: «Сущность этих существ – земля. Сущность земли – вода. Сущность воды – растения. Сущность растений – человек. Сущность человека – речь. Сущность речи – рич. Сущность рича – саман. Сущность самана – удгитха» [Чхандогья-упанишада, 1992, I, 1, 2]. В организме человека, которым больше всего занималась аюрведа, раса – это жидкость, творящая жизнь или энергетический флюид, образованный взаимодействием трех первоэлементов: ветра, земли и воды<sup>1</sup>. В философских школах, особенно в буддизме абхидхармы<sup>2</sup>, значение расы тоже колеблется от естественного вкуса до метафорического – эссенция, экстракт, эликсир, и философского – качество, свойство, функция [Ronkin, 2005, p. 103, 104].

С другой стороны, раса – это и способность воспринимать вкус, и инструмент (*индрия*) вкусового ощущения. Довольно частое явление в Индии, когда именем объекта названы и способность, и инструмент его постижения (*индрия*), например: *сандха* – это и запах, и обоняние, и инструмент обоняния. От инструмента и способности надо отличать их субстрат, место локализации, анатомический орган тела (в случае вкуса – это язык, в случае запаха – нос), который тоже называется «индрия».

Если сравнить вкус с другими чувственными способностями, то он окажется самой из них внутренней, интимной, ведь объект вкусового ощущения встречается с инструментом его восприятия внутри нас, во рту. Обоняние тоже образуется внутри носа, но это не такое проникновение внутрь, как в случае вкуса. Это обстоятельство, как мне представляется, позволяет индийской культуре рассматривать расу как самый яркий пример непосредственного переживания, и даже больше – фактически отождествить с расой перспективу опыта от первого лица. Вкус чего-то есть всегда вкус *для кого-то*, а не просто некое свойство само по себе. Это значение передается в современной западной философии сознания термином *квалия*. В буддизме, в котором главным предметом

<sup>1</sup> С точки зрения аюрведы человеческий организм – это не система фиксированных органов, каждый из которых занимает определенное место и выполняет свою функцию, а совокупность флюидов, циркулирующих по внутренним каналам тела. Подробнее о расе в аюрведе см.: [Лысенко, 2009, с. 133].

<sup>2</sup> Подробнее о том, что такое абхидхарма, см.: [Лысенко, 2011, с. 62–66].

философствования как раз и является опыт от первого лица, раса – это вкус («каково это») опыта, как он переживается нами изнутри. Нет ничего неожиданного в том, что термин «раса» стал в индийской культуре обозначением эстетического переживания – основой классификации тех эмоций, которые мы испытываем при контакте с произведениями искусства, прежде всего поэтического и театрального (известны от 8 до 10 рас, среди них любовная, героическая, гневная, радостная и т. д.).

Однако отметим, что в Индии раса никогда не отсылала к некоей осознанной позиции – вкусу в смысле индивидуального, личностного предпочтения в чем бы то ни было: в стиле одежды, во взглядах, в манере поведения и т. п. («о вкусах не спорят»), или вкусу как пристрастию («иметь вкус к чему-то», а не просто «иметь вкус чего-то»).

Как можно видеть, в дискурсе о вкусе задействованы самые разные регистры: от физиологического до психологического и эпистемологического, метафизического и культурологического/цивилизационного. В последнем случае мы имеем дело с культурными стереотипами. Например, в индийской номенклатуре вкусов не было понятия пресного вкуса. Вкус всегда *какой-то*, отсутствие определенного вкуса не может считаться вкусом, ибо вкус неизменно описывают в рамках заданных классификаций, поэтому в Индии «нулевым», исходным вкусом, был не пресный, а сладкий (см. ниже).

В этой статье я покажу, каким образом представления о вкусе и его восприятии в двух индийских философских школах – вайшешике и буддизме абхидхармы – опираются на их натурфилософию. Учитывая неотъемлемый антропометрический и антропоморфный характер индийской натурфилософии, я также обращаюсь к вопросу о том, как эти школы представляли вкус с позиции его восприятия человеком, т. е. к эпистемологии вкуса.

Почему выбор пал именно на эти две школы? В другой публикации я показала принципиальное отличие натурфилософских подходов вайшешики и санкхьи как соответственно дискретного и континуального [Лысенко, 2009а, с. 103–123], здесь же моей целью будет обоснование разных объяснительных схем, развиваемых двумя школами, разделяющими атомистические представления (т. е. дискретный подход), но при этом опирающимися на разные когнитивные модели вкусового опыта.

### **Что такое натурфилософия вкуса**

Под «натурфилософией» обычно понимают философское учение о мире, о вселенной. В Индии, как и в древнегреческой традиции досократиков, основу такого учения составляло представление о четырех (или пяти) первоэлементах (санскритский термин *махабхута*): земле, воде, огню и ветру (у греков – воздухе). К махабхутам часто добавляют пятый первоэлемент – *акашу* (пространство, эфир). Постулат о том, что тело, как и вселенная, образовано из махабхут, восходит к практике микромакрокосмических отождествлений, сопровождающих прежде всего космогонические ритуалы. В ходе ритуала элементам «космоса» ставились в соответствие телесно-психические явления (микрокосм). При этом отправной точкой и основой микромакрокосмических корреляций

была не вселенная, а именно человек (микрокосм), точнее, его психосоматическое устройство, проецируемое на вселенную. Первочеловек (Махапуруша) выступает одновременно и проектом, и демиургом упорядоченного космоса, а творение мира – природного и человеческого, вместе со всеми богами и ритуалами – актом Его принесения в жертву, как в знаменитом гимне Ригведы «Пуруша-сукта» (10.90).

В данном случае нас интересуют проекции-корреляции с участием частей тела и телесных функций человека. Некоторые примеры таких корреляций содержат брахманы и упанишады. Так, например, в «Чхандогья-упанишаде» перечисляется восемь «орудий восприятия» (нос, речь, язык, глаз, ухо, разум, руки, кожа) и восемь «предметов восприятия» (соответственно – запах, имя, вкус, образ, звук, желание деяние, прикосновение [Чхандогья-упанишада 1992, III, 1, 2]). Важно отметить, что картина мира представляется не такой, какова сама по себе, без нас, а из перспективы человеческого опыта: человек взаимодействует с определенными свойствами окружающего мира через «двери чувств» в соответствии с принципом «подобное воспринимает подобное». В этих корреляциях вкусу обычно ставится в соответствие первоэлемент воды. В связке с жидкостью вкус подробно исследуется в аюрведе. Согласно аюрведическим авторам, всякая субстанция (*дравья*) имеет свой вкус (раса), который понимается как жидкость, являющаяся одновременно и субстратом вкуса, и его утробой (*йони*), и его отличительным признаком. Шесть основных вкусов, выделяемых в аюрведе, – это сладкий, вяжущий, горький, кислый, соленый, острый. Каждый из них имеет свои свойства и оказывает свое воздействие на организм<sup>3</sup>. Имеются и разные другие классификации вкусов на самых различных основаниях<sup>4</sup>. Аюрведисты исследовали вкус в своих практических целях, не создавая собственных оригинальных философских концепций, а опираясь на уже имеющиеся учения разных школ – особенно санкхьи и вайшешики [Лысенко, 2009а, с. 103–123].

### Натурфилософия вкуса в вайшешике

С основными положениями натурфилософской концепции вкуса в вайшешике можно познакомиться по тексту «Падартха-дхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий», или «Прашастапада-бхашья» («Комментарий Прашастапады»)) автора VI в. Прашастапады с комментарием Шридхары «Ньяякандали» [Лысенко, 2005]. В анализе первоэлементов вайшешик следует жестким принципам своей системы. Во-первых, метафизическим представлениям о том, что в основе мира лежат девять субстанций (*дравья*: земля, вода, огонь, ветер, акаша, направление, время, атман и *манас*), наделенных качествами (*гуна*: всего 24 качества, у каждой *дравья* свой набор гун) и движениями (*крия*: 5 разновидностей). Во-вторых, он использует натурфилософскую схему «тело-орган-объект» (*шарира-индрия-артха*).

<sup>3</sup> Подробное описание фармакологических свойств разных вкусов см.: [Meulenbeld, 1987, p. 5–9].

<sup>4</sup> Например, полезно сладкий, вредно сладкий, невкусный и полезный, невкусный и вредный, земляной, водный, огненный, ветряной, эфирный, тяжелый, легкий, холодный, горячий, сухой, проявленный и непроявленный и т. п. См.: [Dasgupta, 1932, p. 357].

Схема «тело-орган-объект» требовала, чтобы каждой из четырех материальных субстанций (дравья) соответствовало свое тело (*шарира*). Это было более-менее понятно в случае земли, поскольку вайшешик считал все тела состоящими из атомов земли, но тела воды, огня и ветра – что это такое и зачем? Прашастапада ссылается на водные тела в обители Варуны (бога, связанного с элементом «вода»)<sup>5</sup>, огненные тела (в мире Адиты, бога Солнца, связанного с элементом «огонь») и тела из ветра (в обители Марутов – божеств, связанных с элементом «ветер»). Об этих телах сообщают Веды, поэтому вайшешик пытается найти им место в своей системе. Так он ассимилирует традиционные представления об опыте человека как «вкушении» (*бхога*) результатов индивидуальной кармы и воплощения в новое тело в соответствии с этими результатами. Вайшешики считали тело основным локусом кармического опыта, инструментальной причиной которого служат атомы земли. Тела, обретаемые в результате перерождения в обителях богов, олицетворяющих великие элементы, вкушают удовольствия и страдания благодаря действию примеси атомов земли. Что, собственно, делают эти примеси? Из текста следует, что они придают телу определенную форму<sup>6</sup>.

Основное специфицирующее качество земли, выделяющее ее среди других махабухут (*вишеша-гуна*), – это запах. Причины такого, скажем прямо, странного тезиса – чисто спекулятивные, обусловленные разными постулатами системы вайшешика<sup>7</sup>. Например, вайшешиковской каузальной теории, согласно которой в образовании тел действуют три разновидности причин: присущая (*самаваи-карана*), неприсущая (*асамаваи-карана*) и инструментальная (*нимитта-карана*). Присущая причина формирует, так сказать, структуру тела и задает его специфическое качество – запах, остальные первоэлементы могут механически присоединяться к ней в качестве примесей. То, что является присущей причиной для образования тел из земли, для тел других элементов может быть неприсущей или инструментальной причинами. Считается, что запах присущ земле, у субстанций других элементов он возникает из-за примеси частичек земли. Точно так же цвет, вкус, осязание и другие качества земли объясняются примесями частиц (атомов) других элементов, соответственно огня, воды, ветра. В согласии с атомистической теорией вайшешиков вкус имеет две формы: вечную у атомов (воды) и невечную у вещей, образованных из этих атомов.

Отметим, что именно в субстанциях земли отмечается максимальное разнообразие вкусов (шесть аюрведических вкусов), и это тоже отличает ее от воды, огня и ветра. У воды только сладкий вкус, другие ее вкусы объясняются примесями атомов земли, огонь же и ветер вообще не имеют вкуса.

В вайшешике наряду с термином «раса», употребляется и термин *расана*. Он также многозначен и включает в себя все, относящееся к вкусовым ощущениям, в том числе язык и слюну.

<sup>5</sup> Прашастапада пишет: «...тела, [состоящие из воды] только неутробнорожденные, [пребывают] в обители Варуны, благодаря поддержке частичек земли, они способны к бхоге – ощущение [удовольствия и страдания]». [Лысенко, 2003, с. 272].

<sup>6</sup> В комментарии Шридары к «Разделу ветра» сказано: «Благодаря поддержке многочисленных частичек земли, служащих инструментальными причинами, и особому контакту с частицами ветра появляется ветряное тело, достаточное твердое и держащее форму, чтобы подобно земляным телам, переживать бхогу – ощущение (удовольствия и страдания)» [Лысенко, 2005, с. 81].

<sup>7</sup> Вопрос о составе тела и спор о нем обсуждаются в статье [Лысенко, 2009а, с. 103–123.].

Теперь перейдем к проблеме природы инструментов восприятия вкуса, каковыми являются индрии. В отличие от тел они состоят только из «своих» элементов в чистом виде без всяких примесей: орган земли (обоняние) – это атомы земли в носу, орган вкуса – атомы воды на кончике языка, орган огня (зрение) – атомы огня в зрачке, и орган ветра (осязание) – атомы ветра, покрывающие кожу. Индрии действуют в соответствии с принципом «подобное воспринимает подобное». Обратим внимание на то, что в вайшешике анатомические части тела, в которых локализованы индрии (чувственные способности и инструменты их реализации), не тождественны самим индриям, хотя и часто обозначаются их именами. Тело и индрии связаны в вайшешике не отношением присущности – *самавая* (самым тесным отношением, части которого не существуют друг без друга), а лишь *самйогой* – временным механическим соединением (тело может лишиться каких-то индрий, например способности зрения, но от этого не перестанет функционировать как тело).

По словам Шридхары, комментатора Прашастапады: отсутствие в органе вкуса примесей означает, что частички земли и других первоэлементов «не ослабляют действенность водных частичек, образующих орган вкуса. ... То, что орган состоит из воды, доказывается таким фактом: из качеств цвета и ему подобных он делает воспринимаемым только вкус, поскольку в сухом рту выделяется слюна» [Лысенко, 2003, с. 276]. Мы способны различать вкусы благодаря атомам воды, из которых состоит слюна, покрывающая язык. Как сказано у Шридхары: «Качество вкуса, пребывающее в языке, помогает воспринять вкус за его пределами» [там же, с. 319]. Другой автор ньяи-вайшешики Удаяна в своей комментарии к «Прашастапада-бхашье» «Лакшанавали» поясняет, что проба на вкус всегда связана с водой, даже когда речь идет о сухих зёрнах [Potter, 1977, p. 525]

Базовым вкусом, лежащим в основе всех остальных вкусов, вайшешики считали сладкий – отличительное качество воды. Почему именно сладкий вкус? Этим вопросом задается и анонимный оппонент в комментарии Шридхары: «Она (вода) не может быть сладкой, ибо никогда не бывает столь же сладкой, как и сахар и т. п.» Ответ Шридхары: «Вкус воды отличается от остальных пяти вкусов – острого, вяжущего, горького, соленого и кислого. Что же касается сладости воды, которая не такая, как у сахара, то ее следует считать результатом отсутствия определенной степени сладости» [Лысенко, 2003, с. 273]. В разных других комментариях традиции ньяи-вайшешики выдвигались и другие аргументы в пользу сладости как базового вкуса. Умеш Мишра суммирует их так: «Когда сладкие субстанции земли, такие как молоко или сахар, подвергаются подогреванию на огне, их сладкий вкус разрушается, тогда как сладкий вкус воды при нагревании не исчезает. Если в жидкости обнаруживается другой вкус, например соленый в морской воде или кислый – в соке лимона, то он возникает благодаря примеси частичек субстанции земли, следовательно, несладкий вкус, обнаруживаемый в воде, принадлежит земле, иначе невозможно было бы объяснить сладковатый вкус дождя, выпадающего из облаков. Обычно, когда мы пьем воду, мы не ощущаем ее сладости. Причина этого может заключаться в том, что этот вкус подавляется влиянием частичек субстанций земли или огня во рту. Именно поэтому считается, что ощутить реальный вкус воды можно, только если сначала съесть что-то вяжущее, например плод мираболана (сливы)» [Mishra, 1936, p. 309].

### Эпистемология вкуса в вайшешике

Восприятие вкуса, как следует из вышесказанного, возникает в результате действия соответствующей индрии, чувственной способности, которая локализуется в атомах слюны на кончике языка (можно сказать, что эти атомы играют роль вкусовых рецепторов), а объект восприятия – вкусы как качества (гуны) разных субстанций (дравья), но каков субъект этого восприятия, ведь инструмент есть инструмент для кого-то? В вайшешике субъектом познания (*джнятри*), действия (*картри*) и кармического опыта (*бхоктри*) считается *атман* (душа, самость). Именно атман вкушает и познает вкус, вернее, переживание вкуса и есть его познание, оно не требует рефлексии, определения в словах. Между атманом как субъектом и его объектами – вкусами – имеется два опосредующих звена: *манас* и индрии. Манас (здесь: орган внутреннего чувства), имеющий в вайшешике форму подвижного атома, получив сигнал от индрии вкуса (атомов слюны на поверхности языка) о контакте со вкусом объекта, передает этот сигнал атману. Контакт манаса с атманом порождает в последнем желание, желание порождает усилие, а усилие – действие. Но ведь на практике, прежде чем мы начнем пробовать пищу на вкус, мы сначала смотрим на нее, вдыхаем ее запах. Например, мы смотрим на яблоко, это значит, что индрия зрения вступила в контакт с яблоком (*индрия-артхасанникарша* – познавательный контакт инструмента и объекта), манас «передает информацию» об этом контакте атману и атман начинает испытывать желание (в нем появляется мысль «а съем-ка я это яблоко»), желание порождает усилие в руке, и мы берем это яблоко и начинаем его есть. В момент откусывания первого кусочка индрия вкуса вступает в контакт со вкусом яблока, далее происходит контакт индрии с манасом и манаса с атманом, и последний вкушает (переживает) разные вкусовые ощущения, соответствующие «объективному» вкусу яблока (кислоты, сладости и т. п.). В этом примере желание съесть яблоко возникает от зрения (или можно представить, что от зрения и обоняния), а не от вкуса. С точки зрения вайшешиков, это не случай непосредственного восприятия, когда вкус порождает желание или желание – вкус, а случай логического вывода (*анумана*) на основании восприятия сходства (*саманьято-дришита*): вид (или запах) яблока пробудил в нас воспоминание о вкусном яблоке, которое мы когда-то ели, поэтому нам захотелось попробовать и это яблоко. Далее запускается уже описанный механизм вкусового восприятия.

### Эпистемология и натурфилософия вкуса в абхидхарме

Теперь уберем из этого восприятия атман – когнитивного субъекта, агента и вкушающего. Это и будет предпосылкой для правильного исследования вкусового восприятия с точки зрения буддийской концепции «не-я» (*анатмавада*)<sup>8</sup>. То, что мы начинаем анализ буддийской натурфилософии вкуса обращением к эпистемологическим вопросам, – вполне закономерно, поскольку буддизм

<sup>8</sup> Подробнее о концепции не-атмана см. статью «Анатмавада»: [Лысенко, 2011а, с. 97–102]. О проблеме «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом см.: [Титлин, 2013, с. 30–49].

как философское учение – это исследование опыта человека в мире, а не мира и человека по отдельности. Процесс вкусового восприятия будет описываться в соответствии с трехчленной схематизацией: объект (вкус яблока) – индрия (язык) – распознавание вкуса (*джихва-виджняна*), или «вкусовое сознание». Характерно, что натурфилософская схема вайшешиков «тело-орган-объект» не относится к процессу восприятия: даже если речь идет об индрии (органе) и ее объекте, они рассматриваются с точки зрения бхоги («вкушения», т. е. через вкус, удовольствия и страдания), а не познавательного процесса. В буддизме перспектива «от субъекта опыта», под которым понимаются сами психические состояния, а не их носитель – атман, является системообразующей. Субъектом непосредственного восприятия является вкусовое сознание (одно из шести сознаний: зрительного, вкусового, обонятельного, осязательного, слухового и внутреннего, осуществляемого через манас, – для распознавания внутренних состояний и эмоций, соответствующих бхоге). Буддисты представляли психику как многофакторный каузальный процесс, который не управляется из единого центра (атмана), а является, так сказать, саморегулирующимся благодаря механизму взаимозависимого возникновения (*пратитья самутпада*) *дхарм* (здесь событий потока сознания).

Как и буддийская теория сознания, основанная на отрицании неизменного и единого субъекта, или внутреннего субстрата опыта, буддийская натурфилософия не признает существования неизменных субстанций-целостностей и вне нашего опыта. Буддийские атомы (параману) считаются не субстанциями (как в вайшешике), а, скорее, феноменальными свойствами, точнее, буддийские атомы не подлежат определению в категориях субстанция-качество (*дравьягуна*), характерных для онтологии вайшешики. В отличие от атомов вайшешики, буддийские атомы дифференцированы не своим составом (все базовые атомы состоят из четырех первоэлементов – земли, воды, огня, ветра), а своим способом действия (для земли – поддерживание, для воды – соединение, для огня – подогревание, для ветра – распространение, которое включает рост и перемещение). К первоэлементам, образующим «базовый атом» (*дравья-параману*), присоединяются производные от них свойства (цвет-форма, запах, вкус и осязаемое) и совместно формируют восьмичастный составной атом (*самгхата-параману*). Так что атомы первоэлементов, строго говоря, не делятся на классы атомов земли, воды и т. д., как в вайшешике, а являются сложными многофакторными образованиями, хотя при этом считаются неделимыми. Кроме того, буддийские атомы не вечны, как у вайшешиков, а мгновенны, как и все явления (*дхармы*) в буддизме [Лысенко, 2016, с. 150–165].

Васубандху в «Абхидхармакоша-бхашье» («Комментарии к Сокровищнице Абхидхармы», далее – АКБ) уделяет специальное внимание обсуждению устройства разных чувственных способностей, их «анатомических» субстратов и их объектов. И чувственные способности (индрии) и их объекты представляют собой скопления атомов (*самгхата-параману*) (АКБ II. 22 [Островская, Рудой, 1998]). Атомы индрий отличаются от атомов объектов тем, что состоят из тонкой прозрачной и светящейся материи (*прасада*). В зависимости от вида опыта атомы индрий, присоединившись к минимальному восьмеричному атому, образуют вместе с ним минимальную единицу, атом, того или иного вида непосредственного опыта. Так, атом вкусового ощуще-

ния будет состоять из 10 компонентов: к восьми исходным прибавляется атом осязания (на коже – телесность является фундаментальным условием возможности опыта) и атом вкуса<sup>9</sup>.

Распознавание вкуса, или «вкусовое сознание», в буддизме имеет своим условием наличие двух факторов: объекта (вкусов вещей) и индрии: воспринимающей способности, ее носителя – атомов и ее анатомического органа – языка. Иногда добавляется третий фактор – внимание (*манасикара*), иногда выстраивается цепочка когнитивных состояний. Например, в «Вопросах Милинды» Нагасена говорит царю Менандру (Милинде):

...на основании зрения и зримого становится зрительное сознание, соединение их трех есть соприкосновение, на основании соприкосновения – ощущение, на основании ощущения – жажда, на основании жажды – деяние, от деяния вновь порождается зрение. Есть ли у такого ряда конец?» – «Нет, почтенный.

– Так же и со слухом, и с обонянием, и со вкусом, и с осязанием, и с умом («Вопросы Милинды», пер. А.В. Парибка [Парибок, 1989, с. 98]).

Восприятие есть результат каузального процесса, некое эмерджентное событие, непохожее на вызвавшие его причины, но тем не менее тесно с ними связанное. Субъект в виде неизменной души (атмана) в этот процесс не вписан.

Абхидхармики уделяли большое внимание разным аспектам вкусового восприятия в своих классификациях факторов обычного человеческого опыта. Оно считалось разновидностью контактного постижения объектов, наряду с обонянием и осязанием и в отличие от постижения на расстоянии, или бесконтактного (зрения, слуха). Однако контакт понимался при этом не буквально, а метафорически, как максимально близкое сближение, но с сохранением интервала (признание реального контакта влекло за собой трудности в обосновании атомистического учения (АКБ I. 43d [Островская, Рудой, 1998]). Индрия вкуса в абхидхарме соразмерна своим объектам, поскольку количество атомов органа вкуса (атомы расположены на поверхности языка в форме полумесяца) соответствует количеству атомов объекта (пищи, которая попадает в рот) (АКБ I. 44 a-b [Островская, Рудой, 1998]).

Интересны некоторые замечания абхидхармиков относительно вкуса и вкусового восприятия, которые свидетельствуют о том, что они занимались интроспекцией этих процессов. Например, ставится такой вопрос:

– Если органы осязания и вкуса «достигают» соответствующие объекты одновременно, то которое [из двух видов] чувственного сознания возникает первым?

– То, чей объект будет более действенным. Однако в том случае, когда действенность объектов одинакова, вкусовое восприятие возникает первым, так как живое существо всегда стремится к утолению голода (АКБ I. 10 [Островская, Рудой, 1998, с. 202]).

Вместе с тем утверждается, что обоняние воспринимает запах пищи быстрее, чем язык ее вкус (АКБ I. 23 [Островская, Рудой, 1998]), что соответствует современным данным.

<sup>9</sup> Подробнее о механизмах восприятия [Лысенко, 2016, с. 150–165].

Именно индрия вкуса, называемая по ее органу – язык (*джихва*), а не объект (шесть вкусов), определяет характер чувственного сознания как вкусового сознания (*джихва-виджняна*). Относительно вкуса специально подчеркивалось, что он *присвоен* (упата, упагрхита) сознанием (*читта*) и явлениями сознания (*читта-чайта*) как «свой», тем самым в абхидхармических терминах вкус объяснялся как опыт от первого лица<sup>10</sup>.

В буддийской сотериологической перспективе вкус, как и обоняние, считались нейтральными факторами опыта, но вместе с тем буддийской медитативной практикой предполагалось, что в мире форм (*рупа-дхату*), то есть на уровне медитативной концентрации сознания, который преодолевает наш обычный опыт, соответствующий миру желаний (*кама-дхату*), вкус и осязание исчезнут за ненадобностью, поскольку у адепта, достигшего этого уровня, больше нет привязанности к удовольствию от вкушения твердой пищи. Такая привязка вкуса лишь к обыденному опыту свидетельствует о том, что для буддистов вкусовые ощущения были не онтологической категорией и не чем-то естественным для человеческого организма, а продуктом омраченного сознания, которое человек в силах полностью преобразовать собственными усилиями.

Вот как в «Вопросах царя Милинды» иллюстрируется разница между человеком, аффицированным привязанностями-омрачениями (*клеша*), и человеком, избавившимся от них: «Когда страстный ест, государь, он испытывает ощущение вкуса и испытывает страсть к вкусу; а когда бесстрастный ест, он испытывает ощущение вкуса, но не страсть к вкусу» («Вопросы Милинды» [Парибок, 1989, с. 114]).

### Заключение

Если сравнивать основные философские рамки или общие подходы, которые мы можем реконструировать на основании исследованных выше концепций вкуса вайшешики и абхидхармы, то можно отметить следующее. Хотя обе школы встраивали свои дискурсы в сотериологическую перспективу, подход вайшешики больше опирается на интерес к миру и человеку как формам бытия в самом широком смысле слова: почему они такие, а не иные – или даже: почему они есть, тогда как буддизм абхидхармы больше занимается исследованием опыта с точки зрения возможности радикально изменить его, преобразуя характер ощущений, восприятий и мыслей, способствующих возникновению страдания. Выявив и систематизировав подобные факторы, они стремятся элиминировать их в собственном опыте и обрести сознание, полностью контролируемое, очищенное и свободное от «омрачений» (*клеша*), иными словами, просветленное сознание Будды, не подверженное сансаре. Если в случае последователей вайшешики достижение освобождения от сансары было, так сказать, эффектом философского видения реальности в терминах категорий этой системы (субстанция, качество, движение, общее, особенное, присущность)

<sup>10</sup> В АКБ I.34 «присвоенным» называется то, что «...присваивается сознанием и явлениями сознания 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, с. 227].

[Лысенко, 2005, с. 352], то для абхидхармиков – осознанное стремление к освобождению (в махаяне к бодхичитте — «сознанию пробуждения») должно быть имманентно каждому ощущению, каждому восприятию, каждому движению мысли. Оно-то и создает «вкус» буддийского учения. Как сказал Будда: «Так же, как океан имеет только один вкус – вкус соли, так и мое учение имеет лишь один вкус – вкус освобождения» (*вимутти-раса*).

### Список литературы

- Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М.: Вост. лит., 2003. 486 с.
- Лысенко, 2005 – Прашастапада. Собрание характеристик категорий / Пер. с санскрита, предисл., введение, историко-филос. коммент. *В.Г. Лысенко*. М.: Вост. лит., 2005. 638 с.
- Лысенко, 2009 – *Лысенко В.Г.* Аюрведа // Индийская философия. Энцикл. / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. С. 131–134.
- Лысенко, 2009а – *Лысенко В.Г.* «Натурфилософия» тела в Индии: аюрведа, санкхья и вайшешика // Телесность как эпистемологический феномен. М.: ИФ РАН, 2009. С. 103–123.
- Лысенко, 2011 – *Лысенко В.Г.* Абхидхарма // Философия буддизма. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. С. 62–66.
- Лысенко, 2011а – *Лысенко В.Г.* Анатмавада // Философия буддизма. Энцикл. / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 97–103.
- Лысенко, 2016 – *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // Вопр. философии. 2016. № 8. С. 150–165.
- Островская, Рудой, 1998 – Васубандху. Энцикл. Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1. / Пер. с санскрита и исслед. *Е.П. Островской, В.И. Рудого*. М.: Ладомир, 1998. 680 с.
- Парибок, 1989 – Вопросы Милинды / Пер. с пали и исслед. *А.В. Парибка*. М.: Наука, 1989. 485 с. (Сер.: Памятники письменности Востока. Bibliotheca Buddhica).
- Чхандогья-упанишада, 1992 – *Чхандогья-упанишада* / Пер. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992. 256 с.
- Титлин, 2013 – *Титлин Л.И.* Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: история изучения вопроса // Философия и культура. 2013. № 1. С. 30–49.
- Dasgupta, 1932 – *Dasgupta S.* The Theories of Rasas and their chemistry // A History of Indian Philosophy. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1932. P. 357–365.
- Meulenbeld, 1987 – *Meulenbeld G.J.* Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology // Studies on Indian Medical History / Ed. by G.J. Meulenbeld and D. Wujastyk. Groningen: Egbert Forsten, 1987. P. 5–9.
- Mishra, 1936 – *Mishra U.* Conception of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936. 428 p.
- Potter, 1977 – The Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. 2: Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gangeṣa / Ed. by *K.H. Potter*. Princeton: Princeton University Press, 1977. 744 p.
- Ronkin, 2005 – *Ronkin N.* Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition. L.; N. Y.: Routledge-Curzon, 2005. 279 p.

## Natural philosophy and epistemology of taste in India: Vaiśeṣika and Buddhism

*Victoria G. Lysenko*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

The article explores the key ideas about taste and its perception in the Vaiśeṣika text *Praśastapāda-bhāṣya* of Praśastapāda (fl. 6th century CE) and the Buddhist text *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu (fl. 4th to 5th century CE). These two texts share atomistic ideas about the nature of the primary elements (earth, water, etc.). However their approaches radically differed in the interpretation of substance and subject of perception. Vaiśeṣika followed the metaphysical notion of substances (*dravya*) consisting of atoms, endowed with properties and movements, and, a natural-philosophical scheme of “body-organ-object” in the analysis of primary elements. Vaiśeṣika’s concept of taste perception was guided by the doctrine of the ātman (the immutable soul) being the subject of cognition. In the Buddhist natural philosophy, based on the rejection of immutable substances, atoms are considered rather as phenomenal properties. As Buddhists denied the concept of ātman, the subject of taste perception is a taste-consciousness (*jihva-vijñāna*). The organ of taste is proportioned to its objects by the number of atoms. By this, the very possibility for the gustatory consciousness to perceive tastes is explained. Taste as such, according to Buddhism, is a source of attachment to pleasures that hampers spiritual progress. It corresponds to the level of experience characteristic of the “world of desires” (*kāma-dhātu*), which the adept is called upon to overcome. Although both schools embed their teachings in the soteriological perspective (achieving liberation from *saṃsāra*), the Vaiśeṣika approach relies more on metaphysics (third person perspective), while the Abhidharma Buddhism is more focused on the systematic introspection and classification of factors of experience contributing to suffering in order to neutralize and overcome them (first person perspective).

**Keywords:** taste, rasa, indriya, ātman, perception, consciousness, subject, natural philosophy, metaphysics, epistemology, Buddhism, Abhidharma, Vaiśeṣika, Praśastapāda, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*

### References

- Chandogya Upanishada*. [Changogya Upanishad], trans. by A. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1992. 256 pp. (In Russian)
- Dasgupta, S. “The Theories of Rasas and their chemistry”, in: *A History of Indian Philosophy*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1932, pp. 357–365.
- Lysenko, V. G. “Ayurveda”, in: *Indiiskaya Filosofiya. Encyclopedia* [Indian Philosophy. Encyclopedia], ed. by M. T. Stepanyantz. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 131–134. (In Russian)
- Lysenko, V. G. “Abhidharma”, in: *Filosofia Buddhisma. Encyclopedia*. [Buddhist Philosophy. Encyclopedia], ed. by M. T. Stepanyantz. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 62–66. (In Russian)
- Lysenko, V. G. “Anatmavada”, in: *Filosofia Buddhisma. Encyclopedia*. [Buddhist Philosophy. Encyclopedia], ed. by M. T. Stepanyantz. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2011, pp. 97–103. (In Russian)
- Lysenko, V. G. “Atomisticheskii podhod v shkolah buddiiskoi abhidharmy: dharmy i atomy” [Atomistic approach in the schools of Buddhist Abhidharma: dharmas and atoms], *Voprosy Filosofii*, 2016, no. 8, pp. 150–165. (In Russian)

Lysenko V. G. “Naturfilosofia tela v Indii: aurveda, samkhya I vaisheshika” [«Natural philosophy» of Body in India: Āyurveda, Sāṃkhya and Vaiśeṣika], in: *Telesnost' kak epistemologicheskii fenomen* [Embodiment as Epistemological Phenomenon]. Moscow: Iph RAS Publ., 2009, pp. 103–123. (In Russian)

Lysenko, V. G. *Universum Vaisheshiki* [Universe of the Vaiśeṣika]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2003. 486 pp. (In Russian)

Meulenbeld, G. J. “Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology”, in: *Studies on Indian Medical History*, eds. by G. J. Meulenbeld & D. Wujastyk. Groningen: Egbert Forsten, 1987, pp. 5–9.

Mishra, U. *Conception of Matter according to Nyāya-Vaiśeṣika*. Allahabad, 1936. 428 pp.

Potter, K. H. (ed.) *The Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. 2: Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa*. Princeton: Princeton University Press, 1977. 744 pp.

*Prashastapada. Sobraniye charakteristik kategorii* [Prashastapada. Collection of the Characteristics of Categories], trans. from Sanskrit, Preface, Introduction, Historico-Philosophical Commentaries by Victoria Lysenko. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2005. 638 pp. (In Russian)

Ronkin, N. *Early Buddhist Metaphysics: The Making of a Philosophical Tradition*. London; New York: Routledge-Curzon, 2005. 279 pp.

Titlin, L. I. “Problema «ya» v polemike mezhd buddhismom I brahmanismom: istoriya izucheniya voprosa” [Polemics about Self between Buddhism and Brahmanism: History of the Study of the Question], *Filosofia i kultura*, 2013, no. 1, pp. 30–49. (In Russian)

*Vasubandhu. Encyklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassah ehlementov; Razdel II: Uchenie o faktorah dominirovaniya v psihike* [Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakosha). Vol. 1: Section I: Teaching about the Classes of Elements; Section II: Teaching about the Factors of Domination in the Psyche], ed. and trans. by E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoj. Moscow: Lodomir Publ., 1998. 680 pp. (In Russian)

*Voprosy Milindy* [Questions of Milinda], trans. by A. V. Paribok. Moscow: Nauka Publ., 1989. 485 pp. (In Russian)