

*Е.Ю. Стабурова\**

## Почему *ти* не субстанция, а *юн* не функция?

**АННОТАЦИЯ:** Статья посвящена тому, как понимали буддисты Хуа-янь танского и сунского времени системообразующие категории *ти* и *юн*. Опираясь на аутентичные тексты, автор показывает, что *юн* понимался как источник динамизма, который определял движение *ти*. Что же касается *ти*, то его воспринимали как нечто, разделённое пополам границей, по одну сторону которой находился дхармический мир, постулировавшийся как мир «есть», а по другую сторону начиналось нечто невыразимое, условно обозначаемое словом «нет». Конкретизация понятий *ти* и *юн* подводит к выводу о том, что они не передаваемы посредством терминов «субстанция» и «ноумен» для *ти* и «функция», «феномен», «акциденция» для *юн*.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** философия Хуа-янь, 華嚴, *ти*, 體, *юн*, 用, субстанция, функция, акциденция, ноумен, феномен.

*Ти* 體 и *юн* 用 являются важными категориями философии китайских буддистских школ. Нас интересует, какой смысл в них вкладывался буддистами Хуа-янь танского и сунского времени (когда это направление, называвшее себя Единой колесницей, окончательно сформировалось и достигло пика своего развития). И в этой связи мы обсудим вопрос о том, насколько адекватно применять к ним такие термины как «субстанция», «ноумен» для *ти* и «функция», «акциденция», «феномен» для *юн*.

Предварительно отметим, что будет рассмотрена пара категорий, имевших характер системообразующих универсалий философии Хуа-янь, которые сами буддисты относили к уровню, где дхармический

---

\* Елена Юрьевна Стабурова, д.и.н., профессор, Латвийский институт востоковедения (Latvijas austrumpētniecības institūts), Рига, Латвия; E-mail: [yelena@latnet.lv](mailto:yelena@latnet.lv)

мир соприкасается с недхармическим. Именно на них, в первую очередь, обращают внимание исследователи, именно им посвящена статья знаменитого философа XX в. Сюн Шили (1885–1968) [6].

В текстах Хуа-янь употребление *ти* и *юн* не относится только к универсалиям, оно фиксируется также в сочетании с понятиями другого, более низкого уровня системы. Например, слово *ти* встречается вместе с «законом» (*фа* 法), «причиной» (*инь* 因), «вещью» (*у* 物). Есть также случаи, когда *ти* и *юн* используются в качестве обычных значимых слов, без отсылок к более глубоким значениям, без философских коннотаций. На эти случаи словоупотреблений не распространяется поднятая в данной статье проблематика.

### I. Мнения учёных

Применительно к буддизму ещё в 1930-х гг. английские буддологи определяли *ти* и *юн* как субстанцию (или тело) и функцию; фундаментальное и феноменальное [4, с. 488]. Этот подход нашёл сторонников в научной буддологии на русском языке. Обратимся сразу к Е.А. Торчинову: «*Функции* (кит. *юн*) — категория традиционной китайской философии, разработанная в рамках даосской философской школы Сюань-сюэ (учение о сокровенном, мистология) III–IV веков и выражавшая идею акциденции как динамической функции или энергии субстанции (кит. *ти*). Оппозиция „субстанция — акциденция“ стала позднее весьма значимой и для философии китайского буддизма (особенно для школ Хуаянь и Чань)» [7, с. 5, примеч. 26]. Е.А. Торчинов, конечно, не первый и не единственный, кто писал в этом ключе<sup>1</sup>. Но его авторитет способствовал утверждению именно такого подхода в буддологических исследованиях на русском языке.

А.И. Кобзев приводит широкий спектр значений, с помощью которых, по его мнению, можно определить *ти* и *юн* на всём протяжении их долгой, зафиксированной в письменных памятниках, истории. Общее определение сформулировано им как «телесная сущность и деятельное проявление». Но помимо этого, он перечисляет заключённые в них как в бинарной оппозиции противоположные свойства и характеристики. Он отмечает, что в широком смысле это «единое и многое», «необходимое и случайное», «главное и второстепенное», «причина и следствие», в узком — «сущность и явление», «ноумен и феномен», «субстрат и атрибут», «эссенция и акциденция», относимые к статическому, и «субстанция и функция», «вещество и использование», «состав и применение», «потенция и

---

<sup>1</sup> См. более ранний аналог: Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 2009. С. 324. — *Ред.*

акция», «тело и действие», «предмет и употребление», «стимул и эффект», характеризующиеся как динамическое. Далее учёный писал, что «в китайском буддизме пара *ти–юн* использовалась для передачи целого ряда оппозиций, противопоставляющих ноуменальный и феноменальный миры» [3, с. 439].

Итак, Е.А. Торчинов, фокус которого в конкретной работе оказался смещённым в сторону Хуа-янь, предлагал интерпретировать два понятия китайского буддизма *ти* и *юн* в терминах субстанции и акциденции, а последнее понимать также как функцию, динамическую функцию или энергию субстанции. Судя по тому, что для одного слова *юн* были подобраны три варианта перевода, исследователь находился в поиске и поиск этот не был завершён. А.И. Кобзев, весьма детализированно отследивший разные проявления *ти* и *юн* в истории китайской философии, счёл, что в буддизме они сводимы к ноумену и феномену.

## II. Дефиниция *юн* и *ти* в танских и сунских источниках Хуа-янь

### II (1). Семантика иероглифов

Китайские буддисты были очень точны в подборе слов и строго относились к определению использовавшихся ими понятий. В дефинициях они не только не отставали от классических философов Запада, но и могли составить им конкуренцию. В работах последователей Хуа-янь каждое понятие снабжено пояснением, в том числе *ти* и *юн*.

Но прежде всего обратимся к анализу письменных знаков. На уровне графем китайский исторический шлейф оставил отчётливый след связи между *юн* и *ти*. Знак *юн* 用 уходит в глубокие слои развития китайской иероглифики. Он берёт своё начало в изображении вполне предметной вещи — бронзового колокола<sup>2</sup>. Иероглиф *ти* 體 сложен из двух частей — ритуального бронзового сосуда и костей. Как видим, письменное отображение обоих слов восходит к древним бронзовым культовым предметам, что должно подчёркивать их особую ценность в структуре мира. Иероглифика была в китайском философском пространстве дополнительным ресурсом, расширявшим

---

<sup>2</sup> Источник этой этимологии не указан. Её с большим сомнением из-за непохожести иньских знаков *юн* на колокол выразил в 1940 г. Б. Карлгрен, ранее (в 1923 г.) видевший в этом этимоне мишень с попавшей в яблочко стрелой. В процитированной статье А.И. Кобзева приведена более современная и достоверная этимология, согласно которой исходная пиктограмма *юн* «изображала трещины на костяной пластинке как результат мантической процедуры» [3, с. 437]. — *Ред.*

семантические границы лексем. Как писали сами буддисты Хуа-янь, «маленький знак держится за много смыслов» (*шао цзы шэ до и* 少字攝多義) [10, с. 0137, строка с18].

Зашифрованная в иероглифах идея значимости и ценности является указанием на особое место, которое соответствующие понятия занимали в умах китайских философов. Исходная функциональная похожесть отображённых в знаках предметов, в смысле их обладания объёмом и бронзового исполнения, сигнализировала о близости двух слов, а вместе с ними и двух понятий<sup>3</sup>.

## **II (2). Определение юн**

Традиция считает, что классическое определение *юн* было дано положившим начало Единой колеснице Ду Шунем (558–641). Именно оно цитировалось многими поколениями китайских буддистов Хуа-янь. Приводим полностью дефиницию *юн* (которая частично относится также к *ти*), данную Ду Шунем: «*Юн* — это треножник с бурлящими волнами, передающий кипение на *ти* полной истины, чтобы развернуть его к движению (*Юн цзэ бо тэн дин фэй цюань чжэнь ти и юнь син* 用則波騰鼎沸全真體以運行)» [11, с. 102, комментарий к главе 6(5); 9, с. 0630, строка a19]. Эта на первый взгляд непонятная фраза в действительности точно проникает в глубь смысла *юн*. Во-первых, обращает на себя внимание то, что метафорой *юн* служит треножник<sup>4</sup>, то есть драгоценная и фундаментальная для китайца вещь, не сводимая к случайному и преходящему (очевидно, что к танскому времени уже произошло переосмысление графемы *юн* из колокола в треножник). Во-вторых, с бурлящей ёмкости кипение передаётся на *ти* (тут уместно будет вспомнить об упоминании энергии Е.А. Торчиновым), то есть имеет место воздействие *юн* на *ти*. В-третьих, кипение побуждает *ти* к движению. Обобщая вышесказанное, приходим к выводу, что *юн* — это важный элемент мирового устройства, драгоценный трипод с заключённой в нём энергией, подзаряжающий *ти* энергией движения.

Уточнение значения *юн* содержится также в других источниках. Например, *юн* определяется как «приспособление для доброго и искусного отклика» (*шань цяо ин цзи* 善巧應機) [10, с. 0137, строка b09]. То есть, помимо сравнения с триподом, допускалось рассмотре-

---

<sup>3</sup> А.И. Кобзев ранее также указал на глубинную взаимосвязь этих иероглифов и понятий, но только через общую причастность к костям и скапулимангии [3, с. 437]. — *Ред.*

<sup>4</sup> Приведённая цитата, действительно, содержит лишь метафору, а не, как сказано выше, определение, или дефиницию. — *Ред.*

ние *юн* как особого приспособления, предмета, инструмента. Понятие *юн* уподоблялось ещё и молнии: «Юн как молния» (*Юн жу дян* 用如電) [10, с. 0202, строка с05]. Это представление о *юн* также вполне укладывается в рамки вырабатывающего энергию тепла кипящего котла Ду Шуня. *Юн* был платформой для раскрытия многообразия дхармического мира. Сошлёмся на слова Фа Цзана (643–712) — третьего патриарха Хуа-янь: «Опираясь на *юн*, создаётся изобилие» (*И юн чэн и* 依用成益) [10, с. 0171, строка с16]. Сюн Шили выбрал иной ракурс для раскрытия содержания *юн*. Ему импонировало представлять *юн* в виде «начального побега (почки, ростка. — *Е.С.*), рождающего превращения» (*шэн хуа чжи ши мэнь* 生化之始萌) [6, с. 83]. Это несомненно раскрывает ещё одну грань понятия *юн*, но хочется обратить внимание на то, что эта интерпретация не зафиксирована в буддистской классике Китая. Не росток, а движитель — таково было значение *юн* в буддизме Хуа-янь.

Отдельный вопрос заключается в том, каким русским словом следует передать это понятие? «Движитель»? Или, как предлагает А.И. Кобзев, «деятельное проявление»? В этих переводах плохо то, что они не покрывают всего семантического поля *юн*. Поэтому лучше всего остановиться на основном словарном значении лексики *юн* — «применении». Считаю очень важным, что это слово, естественно с разъяснениями, можно прилагать ко всем школам китайской философии, где оно употреблялось.

Почему не «функция»? «Функция» была определена автором слова Лейбницем как аналитически заданная зависимость, то есть в философском плане термин не имеет самостоятельного значения и подразумевает зависимость и второстепенность как таковые. В понятии «применение» не прослеживается коннотаций ни с Лейбницем, ни с современными употреблениями слова «функция» в естественных науках. Определять «применение» как акциденцию тоже нет никаких оснований, хотя бы потому, что «акциденция» обозначает что-то несамостоятельное, случайное, преходящее. «Применение» для буддистов Хуа-янь было неслучайным, постоянным, самостоятельным инструментом<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Как видно из вышеприведённой цитаты, термин «применение» для перевода *юн* в 2006 г. приводил и А.И. Кобзев [3, с. 437], который ещё гораздо раньше представлял этот перевод первоосновным (*Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983. С. 309). Очевидно также, что применение не более «самостоятельно», чем функция или акциденция, ибо с необходимостью предполагает то, что применяется. — *Ред.*

### II (3). Как понималось ти в Хуа-янь

Что есть *ти* в Хуа-янь? Мы остановились на том, что, судя по графеме, это когда-то был ритуальный сосуд и кости. С давних времён лексема обрела значение «костяка, корпуса, тела, физического тела». Несколько забегаая вперёд, отметим, что применительно к переводам текстов Хуа-янь считаем оправданным использование её в словарном значении «тела»<sup>6</sup>.

В вышеприведённой цитате Ду Шуня «тело» выступает как часть словосочетания «тело полной истины» (*цюань чжэнь-ти* 全真體). Слово «полная» (全 *цюань*) в интересах исследования можно опустить, так как оно здесь употреблено исключительно для усиления звучания всей фразы. «Истина» (*чжэнь* 真) является знаковым словом для раскрытия как понятия «тела», так и всей системы взглядов Хуа-янь.

Согласно источникам, мир *законов* у буддистов Хуа-янь беспрестанно создавался и постоянно имелся в границах двух сторон — «истины» (*чжэнь* 真) и «обыденности» (*су* 俗). Фа Цзан также называл стороны «поддерживающей» (*цзи* 卽), видимо, имея в виду то, что *истина* поддерживает весь дхармический мир, и «этой» (*цы* 此). Сторона *истины* полагалась одной из последних (последней?) застав между областью *законов* и тем, что открывается за ней и что можно обозначить лишь словом «нет» (*у* 無). Весь мир *законов*, напротив, был определяемым через слово «есть» (*ю* 有). В качественном аспекте мир *законов* и тот, что открывается за его пределами, различались как условно «пустой» (*кун* 空) и абсолютно «пустой» (*суй* 虛). Под условной *пустотой-кун* подразумевалось, что все *законы* рождаются и гибнут одновременно, не обладают «возможностью размещаться» (*кэ-чжу* 可住) и, соответственно, не имеют в дхармическом мире оснований для остановки [10, с. 0202, строка b09]. Условная *пустота-кун* также считалась залогом того, что в дхармическом мире всё проникает друг в друга без препятствий [4, с. 389; 1, с. 157]. Абсолютная *пустота-суй* исключала любую форму и состав, равно как и не предполагала никаких других характеристик.

Учитывая вышесказанное, можно перейти к определению понятия *тела*, сформулированному мыслителями Хуа-янь. Оно звучит так: «В *теле* [проходит] граница пустоты мира *законов*, утверждается тишина и покой» (*Ти чжун фа-цзе кун цзин е. Цзи цзин чжэнь е* 體中法界空境也。寂靜證也) [10, с. 0137, строка b09]. Речь идёт о том, что *тело* — это пограничье, где проходит граница между *есть* и

<sup>6</sup> Это также тривиально: помимо [3, с. 437], см.: Кобзев А.И. Учение Ван Янмина... С. 307, где «тело» дано как первоосновное значение *ти*. — Ред.

*нет*, где кончается относительная *пустота-кун* дхармического мира и берёт начало состояние тишины и покоя, что ассоциировалось с нирваной. Следовательно, для *ти* характерно то, что на отделяемой им границе между *есть* и *нет* заканчивается мир дхарм и их пустоты. Свойствами *ти* являются тишина и покой. Правда, в тех пределах, которые испытывают кипение *юн*, снова и снова *ти* разворачивается в сторону беспокойного дхармического мира.

Таким образом, в философском плане термин *тело* в словосочетании «*тело истины*» (*чжэнь-ти*) означал некую степень воплощённости относительно пустых и абсолютно пустых субъектов. В смысле условной воплощённости сущностного основания дхармического мира слово *тело* употреблялось и с другими лексемами, с помощью которых очерчивался круг представлений об уровне пограничья, например, это относится к «телу сердца» (*синь-ти* 心體), «телу корня» (*бэнь-ти* 本體), «телу одного» (*и-ти* 一體).

Чтобы понять логику рассуждений буддистов Хуа-янь относительно места и значения *тела* в системе дхармического мира, следует ввести ещё одно понятие — «взаимность» (*сян* 相). Е.А. Торчинов его переводил как «свойство» [7, с. 5]. Это понятие в «Беседах о поднимании веры» называлось одним из трёх «великих», наряду с *телом* и *применением* [2, с. 0575, строка с25-с25]. *Взаимность* в буддизме Хуа-янь — это концепция, в которую вкладывалось значение повсеместного наличия двух сторон, основной и производной, противостоящих и взаимодействующих, равных и неравных. Это также своего рода дискретизация основной, цельной стороны в результате отклика или отражения (см.: [5]). Используя аналогию, предложенную в «Беседах», *тело* можно сравнить с водой, ветер — с *применением*, а результат действия ветра, волны, — со *взаимностью* [11, с. 0578, строка а06-а13; 7, с. 19]. *Тело* как двухчастная мировая драгоценность под влиянием *применения-ветра* может отдавать часть себя *взаимности*, псевдо-воплощающейся в дхармическом мире. Но *тело* мыслимо как постоянное, неисчерпаемое, сравнимое с водой, которая не пропадает даже тогда, когда успокаивается ветер-*применение*.

Относительно термина «субстанция» для перевода *ти*. Во-первых, он принадлежит другой философской традиции. Во-вторых, каждое время и каждый мыслитель вкладывали в него разные смыслы, общим же было то, что в *субстанции* видели неизменное последнее основание всего сущего. Она существует сама по себе, рассматриваема со стороны её внутреннего единства [8, т. 5, с. 151]. Ни общие, ни конкретные атрибуты, приписываемые субстанции, не переносятся на *тело*, половина которого оказывается в дхармическом мире, а половина — уже ушла в то, чего *нет*.

Употребление слова «субстанция» как аналога *тела* не оправданно. Во-первых, потому что понятие субстанции имеет отличные от буддизма исторические корни, иные аллюзии, другой контекст, тесно связано с христианской гносеологией. Во-вторых, потому что оно неоднозначно в своих трактовках, поэтому слово субстанция без его привязки к философии конкретного философа или школы не несёт в себе ясной информации. В-третьих, если просто исходить из значения латинского слова, означающего сущность или то, что лежит в основе, то окажется, что буддистская и западная традиции именно тут имеют важное различие, которое заключается в том, что китайские буддисты не ограничивались установлением одной сущности, а разрабатывали концепции многих пластов основания дхармического мира, которые были равноценны понятию *тела* или употреблялись со словом *тело*, «корень» (*бэнь* 本), «природа» (*син* 性), «ли» (*ли* 理), «сердце» (*синь* 心), «истина» (*чжэнь* 眞). Если держаться за слово «субстанция», то оно в принципе применимо к каждому из вышеназванных терминов, так что же тогда есть субстанция в этом контексте? Многочисленность и многовидовость «субстанций» приводит к тому, что выхолащивается смысл субстанции как философской категории. В-четвёртых, если всё-таки взять усреднённое понимание субстанции как неперемённого предельного основания, то в Хуа-янь *тело* таковым не является, так как именно по нему проходит граница между недхармическим и дхармическим пределами.

Субстанция рассматривается как конечное основание объективного мира (или двух реальностей — духовной и телесной). Понятие субстанции во всех его разнообразных интерпретациях не предусматривает наличие границы, делящей определяемый объект пополам. А именно в этом, как мы уже выяснили, состоит понимание буддистами Хуа-янь *тела*.

#### **II (4). Ти и юн как бинарная оппозиция**

Мыслители Хуа-янь считали, что «тело и применение взаимоположены» (*ти юн сян-дуй* 體用相對) [10, с. 0283, строка а01]. Эти два понятия можно рассматривать как бинарную оппозицию и записывать в форме *ти–юн*.

В бинарных структурах полагаются не только элементы пары, но и их взаимопереход. Поэтому *применение* невозможно описать в отрыве от *тела*, а *тело* — от *применения*. Рассмотрим, как этот переход реализовывается.

*Тело* и *применение* непрерывно взаимодействуют, но векторы этого взаимодействия и его результаты могут быть противоположными, так как зависят от того, какой из двух сторон этой оппозиции удаётся



взять верх в конкретных условиях. В качестве противоположных сторон *тело* и *применение* находятся в состоянии постоянного соперничества. Если победа остаётся за *применением*, то *тело* получает инерцию движения и развивается в сторону множественности, усложнённости и многообразия. Если же инициативу перехватывает *тело*, то мир свёртывается в единицу [11, с. 103]. Воздействия друг на друга *тела* и *применения* происходят без остановки, поэтому дхармический мир непрерывно сужается и расширяется, или в терминах буддистов «свёртывается» (*цзюань* 卷) и «развёртывается» (*шу* 舒).

Это были не только соперничавшие противоположности, но и противоположности, которые пребывали в гармоничном единстве. Поэтому Фа Цзан находил, что трудно трактовать их как противоречивые [10, с. 0181, строка с15].

По каким параметрам, имевшим принципиальное значение для буддистов Хуа-янь, противопоставлялись *тело* и *применение*? На часть из них уже указал А.И. Кобзев. *Тело* стремилось к единице, *применение* — к множеству. *Тело* — статика, *применение* — динамика. *Тело*, как писал Фа Цзан, это «один закон» (*и-фа* 一法), а *применение* — это «приспособление для отклика» (*ин-цзи* 應機), результатом деятельности которого является множество законов [10, с. 0181, строка с15-с16].

В Хуа-янь любили повторять, что «опираясь на *тело*, поднимается *применение*» (*и ти ци юн* 依體起用) [10, с. 0171, строка с16]. Это означало, что *тело* рассматривалось как примарное, *применение* — как производное. Но так как буддистские представления немислимы вне будды, то в этом контексте закономерным было также утверждение, что не просто *применение* опирается на *тело*, но будда, опираясь на *тело*, поднимает *применение*: «Будда — хозяин перемен, опираясь на *тело*, поднимает *применение*» (*Фо ши хуа-чжу, и ти ци юн* 佛是化主, 依體起用) [10, с. 0212, строка с01-с02]. Напоминание о том, что за точку отсчёта буддисты в любом случае должны принимать будду, принципиально не влияло на тезис, что среди двух понятий — *тело* и *применение* — есть основное и есть второстепенное. Согласно принципам Хуа-янь производное не только зависело от основного, но непременно само воздействовало на него.

Буддисты Хуа-янь считали, что по времени возникновения *тело* опережает *применение*. Фа Цзан разъяснял, что «сначала повсюду распространяется одно *тело*, а потом наполняется одним *применением*» (*чу и-ти бянь, хоу и-юн чун* 初一體遍, 後一用充) [10, с. 0145, строка а23]. Описание процессуальной последовательности в Хуа-янь шло рука об руку с отрицанием длительности как таковой, поскольку сторонники Хуа-янь считали, что всё в дхармическом мире происходит одномоментно.

*Применение* даёт толчок *телу* и подзаряжает его инерцией движения, само же приобретает свойство отклика в направлении дхармического мира.

Рассмотрим, насколько такие характеристики *ти-юн* отвечают представлениям о паре универсалий «ноумен–феномен». В самом общем смысле «ноумен–феномен» — это, с одной стороны, умопостижимые или вообще непостижимые, заключённые в себе, объекты, существующие абсолютно и лежащие в основании всего, а с другой стороны, — чувственно воспринимаемые предметы. Даже в таком, лишённом конкретики виде, парадигмальные характеристики ноумена–феномена не совпадают с *телом–применением*.

Вернёмся к тому, о чём писал Фа Цзан: *тело* это один закон, а *применение* — приспособление для отклика. Чтобы выяснить, насколько сказанное Фа Цзаном можно интерпретировать в терминах «ноумена и феномена», применим принцип фальсификации. Для этого достаточно перенести *тело–применение*, о которых говорил танский мыслитель, на ноумен–феномен. У нас получится, что ноумен определяем как один закон, а феномен — как приспособление для отклика. Накладывая взятые из источника данные на априорно заданное основание, обнаруживаем несостоятельность последнего.

Пара ноумен–феномен взята из иной культурной среды, резко уводит читателя в другую сторону, встраивает мысль Хуа-янь в западный дискурс, создаёт впечатление, что мыслители Хуа-янь были заняты решением тех же проблем, что и философы Запада. Буддистская философия Хуа-янь оказывается поставленной с ног на голову — вместо того, чтобы рассматривать наш мир как то, что создаётся в результате одномоментного расширения одного элемента времени в виде «одного воспоминания» (*и-нянь* — 念) и плотно к нему прилегающего «одного закона» (*и-фа*), с опорой на «корни» (*гэнь* 根) (многие из которых в нашем обыденном понимании являются органами чувств, но в понимании буддистов представляют собой своего рода опоры, благодаря которым вырастает и оформляется то, что каждый из нас и мы все вместе видим, слышим и т.д.), чуждая этой схеме терминология навязывает нам рассказ о субстанции, которая существует сама для себя как ноумен и о мире феноменов, являющихся человеку в опыте. Эта логика рассмотрения мира и его системы обратна той, которой руководствовались буддисты Хуа-янь, но обща для таких разных мыслителей как Платон, Кант, Дж. Беркли, Дж.С. Милль, Э. Мах, Р. Карнап и далее по списку. В буддизме Хуа-янь мысль и чувства не знакомят с миром и отдельными его составляющими, но создают их. *Ти-юн* находятся в таком философском контексте, где, опираясь на органы восприятия, предметы конституируются, а не воспринимаются в чувственном созерцании.

### Выводы

Термины «субстанция, функция, акциденция, ноумен, феномен» прочно связаны с историей западной философии, с дискурсами античности, христианства, просвещения, модерна, переплетены с интеллектуальными спорами вокруг образа бога. *Ти* и *юн* как понятия Единой колесницы и близких ей китайских махаянских направлений являются частью другой системы. Достаточно отследить контекст, в котором они действуют, их смысл и характер взаимоотношений.

Очевидно, что понятие *юн*, передаваемое в буддизме Хуа-янь как «функция», само имеет точно очерченные функции: являясь замкнутым пространством, вырабатывающим энергию движения, оно выступает как внешний источник динамики для чего-то другого. Если говорить о функциональности, то надо говорить не столько о неопределимой функции, сколько о функции двигателя. Но в этом случае понимание функции в смысле двигателя находится в противоречии с общепринятым понятием субстанции как постоянной сущности, которая по определению не подвержена раскачиванию со стороны внешней силы. Если субстанция постоянна, то зачем ей двигатель? «Акциденцию» применительно к *юн* также нельзя считать удачным словом, потому что *применение* в системе Хуа-янь полагалось важным и самостоятельным элементом мироустройства, а не чем-то случайным.

*Тело* как универсальная концепция не есть ноумен уже по одному тому, что его устройство описываемо. Как субстанцию, в смысле исключительности и абсолютности, его представить затруднительно, потому что оно было одним из многих слоёв, занимавших приблизительно одинаковое место в иерархии мира, эти слои при описании могли замещать друг друга.

В общем виде причины, по которым трансляция терминов «субстанция, функция, акциденция, ноумен, феномен» на *ти* и *юн* не совсем уместна, состоят в следующем:

1) генетически эти термины, с одной стороны, и *ти* с *юн* в Хуа-янь — с другой, принадлежат разным системам взглядов на мироустройство, развивавшихся по своим собственным правилам в течение долгого времени;

2) согласно классическим источникам Хуа-янь танского и сунского времени содержание и место *ти* и *юн* в системе китайского буддизма имели мало общего с понятиями субстанции, функции, акциденции, ноумена, феномена при всей вариативности их толкований;

3) хотя западные философские школы, использовавшие вышеуказанные термины, на всём протяжении их истории отличались большим разнообразием, ни одна из них не дошла до такого радика-

лизма, чтобы утверждать, что не просто всё существующее есть мир божественных идей или же интеллекта человека, а что сердце будды посредством описываемых процедур расширения до сердца всего живого, создавая по ходу дела опоры и полагаясь на них, вбрасывает тут же гибнущие образы, которые по отдельности и все вместе успевают пройти через разные опоры, как то: глаз, ухо, нос, рот и пр., благодаря чему образы приобретают форму, звучание, вкус, объём и т.д. На этой картинке просто нет места ноумену или субстанции как чему-то особо существенному и нередко неподвижному. То же можно сказать и об акциденции и феномене, за которыми прочно закреплена роль случайного и второстепенного, что делает их невозможными в вечно летящем, ни на мгновение не останавливаемом мире законов, в котором нет случайных деталей, а первостепенное и второстепенное постоянно меняются местами. Понятый широко термин «функция» в смысле второстепенности и приложимости к чему-либо можно применять в качестве характеристики для разных элементов дхармического мира, но только нет основания для того, чтобы использовать его как прямой перевод *юн*.

### Литература

1. *Абаев Н.В., Лепехов С.Ю.* Кун // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 2009. С. 157.
2. Да-шэн ци синь лунь 大乘起信論 (Беседы о поднимании веры в Большой Колеснице) // Тайсё синсю дай дзюкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經) (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 32, No. 1666 // Электронный ресурс: [Токио:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. URL: [http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1666\\_32.0575a01:0575a01.cit](http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1666_32.0575a01:0575a01.cit) (2016-11-04)
3. *Кобзев А.И.* Ти-юн // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия / Ред. *М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов.* М.: Восточная литература, 2006. Т. 1: Философия. С. 437–439.
4. *Soothill W.E., Hodous L.* A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. L.: K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1937 / Ed. of digitized version *Muller Ch.* URL: [http://mahajana.net/texts/kopia\\_lokalna/soothill-hodous.html](http://mahajana.net/texts/kopia_lokalna/soothill-hodous.html) (2016-11-04).
5. *Стабурова Е.Ю.* «Доклад о золотом льве» Фа Цзана: проблемы перевода и концепция взаимности // 34-я НК ОГК. Т. XXXIV. М.: Восточная литература, 2004. С. 146–152.
6. *Сюн Шили.* Ти юн лунь (О ти и юн) // *Сюн Шили.* Ти юн лунь (О ти и юн). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1996. С. 39–158.
7. Трактат о пробуждении веры в Махаяну. Махаяна шраддхотпада шастра. Да чэн ци синь лунь / Предисл., пер. с кит., коммент. *Е.А. Торчинова.* СПб: Изд-во Буковского, 1997.
8. Философская энциклопедия / Гл. ред. *Ф.В. Константинов.* Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970.

9. Хуа-янь цзин и хай бо мэнь 華嚴經義海百門 (Сто ворот в море смыслов канона Величия цветов (Хуа-янь)) // Тайсё синсю дай дзюкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё)). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 45, No. 1875 // Электронный ресурс: [Токио:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. URL: [http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1875\\_45.0627a01:0627a01.cit](http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1875_45.0627a01:0627a01.cit) (2016-11-04).

10. Хуа-янь цзин тань сюань цзи 華嚴經探玄記 (Записи о поисках сокровенного в каноне Величия цветов (Хуа-янь)) // Тайсё синсю дай дзюкё (Taishō shinshū dai zōkyō 大正新修大藏經 (Заново исправленный великий канон хранилища эры Тайсё)). Токио: Taishō Issaikyō Kankōkai 大正一切經刊行會, 1924–1932. Vol. 35, No. 1733 [cf. No. 278]. Pp. 0107–0492 // Электронный ресурс: [Токио:] The SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT), 1998–2015. URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2012/T1733.35.0107a01:0107a01.cit> (2016-11-04).

11. Хуа-янь цзинь шицзы чжан юнь цзянь лэй цзе. Бин сюй 華嚴金師子章雲問類解. 并序 (Чжан о «золотом льве» в Хуа-янь. В обители «Среди облаков» сгруппирован по разделам и разбит на части. Сдвоенное предисловие) // Юн-лэ бэй цзан 永樂北藏 (Северное Хранилище императора Юн-лэ). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 綫裝書局, 2008. Т. 175 (第 175 冊). С. 93–123.

*J.J. Staburova\**

#### **Why the *ti* is not the “substance” and the *yong* is not the “function”?**

**ABSTRACT:** The article focuses on how to understand the Hua-yan Buddhists system-concepts of *ti* and *yong* during the Tang and Song times. Relying on the authentic texts, the author shows that the *yong* was understood as a source of dynamism that defined the movement of the *ti*. As for the *ti*, it was considered to be bisected in a way that on one side was a dharmic world, postulated as the word ‘is’, and on the other side started something inexpressible, conventionally denoted by the word ‘no’. Specification of the concepts of *ti* and *yong* leads to the conclusion that they are not comprehended in the terms of the substance or noumenon for the *ti* and function, phenomenon or accident for the *yong*.

**KEYWORDS:** Hua-yan, 華嚴, philosophy, *ti*, 體, *yong*, 用, substantiation, function, accident, noumenon, phenomenon.

\* Jelena Jurjevna Staburova, Dr.hab.hist., professor, Latvian institute of Asian studies (Latvijas austrumpētniecības institūts), Riga, Latvia; E-mail: [yelena@latnet.lv](mailto:yelena@latnet.lv)