

И.С. Урбанаева

РЕАЛЬНОСТЬ, ЧЕЛОВЕК, СОЗНАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ
ОСВОБОЖДЕНИЯ



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

И. С. Урбанаева

**РЕАЛЬНОСТЬ, ЧЕЛОВЕК, СОЗНАНИЕ:
ОНТОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ**

Улан-Удэ
Издательство ИМБТ СО РАН
2026

УДК 24.1+242+111+130.3

ББК 86.35+87

У 69

Рецензенты:

д-р филос. наук *Ж. А. Аякова*

д-р филос. наук, доцент *С. П. Нестеркин*

д-р филос. наук *Л. Б. Четырова*

Ответственный редактор

д-р филос. наук, проф. *М. С. Уланов*

Урбанаева И. С.

РЕАЛЬНОСТЬ, ЧЕЛОВЕК, СОЗНАНИЕ: Онтология освобождения: моногр. –
У 69 Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2026. – 286 с.

ISBN 978-5-7925-0686-2

Книга содержит исследование буддийской философии в контексте сравнения с другими философскими традициями, с особым вниманием к постановке и решению онтологической и антропологической проблематики и характера их связи с сотериологией. Автор раскрывает специфику буддийского осмысления бытия на основе индийских и тибетских источников (сочинения Абхидхармы, сутры Праджняпарамиты, шастры мадхьямиков и прасангики), объясняет уровни концептуализации реальности, природы человека, сознания, кармы и перерождений в четырех философских школах и смысл парадоксальности мадхьямаки в сравнении с апориями Зенона и философскими интерпретациями квантовой физики. В ней также даны характеристики миров махаянского буддизма, основанных на двух дивергентных традициях интерпретации и концептуализации Учения Будды: тибетской и китайской. В качестве примера модернизации этих традиций рассматриваются современные формы духовных практик в школе гелуг и чань-буддизме.

УДК 24.1+242+111+130.3

ББК 86.35+87

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект: «Трансляция и модернизация буддизма в контексте его единства и разнообразия в России, странах Восточной и Внутренней Азии, № 126020516675-9»).

ISBN 978-5-7925-0686-2

© Урбанаева И. С., 2026

© ИМБТ СО РАН, 2026

© Изд-во ИМБТ СО РАН, 2026

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(IMBTS SB RAS)

Urbanaeva Irina S.

REALITY, MAN, CONSCIOUSNESS: Ontology of Liberation. – Ulan-Ude: Publishing House of the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2026. – 286 p.

This research explores Buddhist philosophy in a comparative context with other philosophical traditions, focusing on the formulation and resolution of ontological and anthropological problems and the nature of their connection with soteriology. Irina S. Urbanaeva reveals the specifics of the Buddhist understanding of existence based on Indian and Tibetan sources (Abhidharma writings, the Prajnaparamita sutras, and the shastras of the Madhyamikas and the Indian and Tibetan Prasangikas). They explain the levels of conceptualization of reality, human nature, consciousness, karma, and rebirth in four philosophical schools. The author also examines the significance of Madhyamaka's paradoxical character in comparison with Zeno's aporias and philosophical interpretations of quantum physics. Irina Urbanaeva also characterizes the worlds of Mahayana Buddhism, based on two divergent traditions of interpretation and conceptualization of the Buddha's teaching: Tibetan and Chinese. As an example of the modernization of these traditions, modern forms of spiritual practices in the Gelug school and Chan Buddhism are considered.

© Urbanaeva, Irina S., 2026

© Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of
the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2026

Оглавление

Введение: Стратегическая актуальность буддизма для современного человечества	6
Глава 1. Опыт сравнительного изучения буддийской философии	
1.1. Вехи развития философской буддологии в рамках сравнительной философии	16
1.2. Сравнительный историко-философский подход Ф.И. Щербатского	21
1.3. Теоретико-методологические принципы О.О. Розенберга	23
1.4. Значение идей Щербатского и Розенберга для развития философской буддологии	27
1.5. Философская интерпретация буддизма в сравнении с идеями Витгенштейна	30
1.6. Сравнение буддийской медитации и феноменологического метода	36
Глава 2. Особенности буддийской философии и сотериологии в сравнительной “оптике” онтологической проблематики	
2.1. Проблема перевода и интерпретации философских текстов и доктрин буддизма как онтологическая проблема	45
2.2. Подход к проблеме реальности как индикатор специфики буддийской философии	52
2.3. Введение в сравнительный анализ буддийской и западной философии через “прizmu” проблемы реальности	58
2.4. Отличительные особенности буддийской философии: “опустошение” реальности как онтология освобождения	67
2.5. Специфика буддийской сотериологии	72
2.6. Стадиальный подход к систематизации буддийской онтологии освобождения	78
2.7. “Три поворота Дхармачакры” как онтологическая схема	82
2.8. Буддийская логика как инструмент постижения реальности на пути к экзистенциальной свободе	89
Глава 3. Реальность как проблема буддийской философии	
3.1. Связь между онтологией и сотериологией в махаяне	99
3.2. Концептуализация реальности в абхидхармистской онтологии	109
3.3. Специфика концептуализации реальности в традиции праджняпарамитских сутр и мадхьямаки	121
3.4. Парадоксальная диалектика <i>шуньяты</i> и <i>пратитья-самутпады</i> в онтологии Нагарджуны	131
3.5. Реальность как “конструкт”: мадхьямиковская критика метафизических концепций	138
3.6. Интерпретации учения Нагарджуны в философской буддологии второй пол. XX – нач. XXI в.	141
3.7. Учение йогачары/читтаматры – промежуточный вариант буддийской онтологии	153
3.7.1. Специфический “идеализм” йогачары: отрицание существования внешних объектов и утверждение истинной реальности сознания	153
3.7.2. Концепция “трех природ”	158
Глава 4. Проблема человека в буддийской онтологии освобождения	
4.1. Человек как проблема буддийской философии в сравнительном освещении	164
4.2. <i>Татхагатагарбха</i> – онтологическая основа достижения состояния Будды	172
4.3. Философское обоснование <i>кармы</i> как естественного закона и причинного механизма трансмиграций живых существ в <i>сансаре</i>	180
4.4. Мир, человек, сознание: реальность, подобная иллюзии	187
4.4.1. “Реальность, подобная иллюзии” – буддийская концепция относительной реальности	187
4.4.2. Человек в аспекте относительной реальности: пять <i>скандх</i>	191
4.4.2.1. <i>Скандха</i> формы	192

4.4.2.2. <i>Скандхи</i> ощущений, различений и <i>санскара-скандха</i>	195
4.4.2.3. <i>Скандха</i> сознания	197
4.4.2.4. Личность	199
4.4.3. Сознание как “трудная проблема”	200
4.4.4. Страх и вера как факторы вступления в практику освобождения и просветления	203
4.4.5. Квантовая физика и буддийская философия	208
4.4.6. Парадоксы движения Нагарджуны и апории Зенона	216

Глава 5. Миры махаянского буддизма и современность

5.1. Концептуализация единства и дивергентности традиций буддизма: “миры махаянского буддизма”	222
5.2. Роль герменевтических стратегий в формировании миров махаянского буддизма	231
5.3. Духовная практика тибето-монгольской школы гелуг в традиции Цонкапы/Венсапы	237
5.4. Обучение теории и практике Дхармы в Байкальском медитационном центре	247
5.5. Чань-буддизм как специфическая традиция китайской/дальневосточной махаяны и его современный дискурс	251
Послесловие	263
Сокращения	264
Библиография	265

*Посвящается памяти моих дорогих родителей –
В этом году им исполнилось бы 100 лет со дня рождения*

Введение: Стратегическая актуальность буддизма для современного человечества

В условиях глобальных трансформаций современного мира, общества и человека во всех регионах планеты происходят значительные ценностные изменения в общественном сознании, теряются надежные мировоззренческие ориентиры, разрушается “нормальное” символическое пространство, которое обеспечивает идентичность человека как человека. Эти и многие другие процессы, вызванные явлением, известным как глобализация, или сопряженные с ним, были заметны в 90-е годы в трансформирующихся обществах, особенно в России, где социологи в тот период говорили даже о ценностном “обвале” и “гуманитарной катастрофе”, постигшей Россию на рубеже тысячелетий. Теперь, когда Россия и другие страны постсоветского пространства уже во многом пережили глубокий системный кризис, вызванный перестройкой общественного строя, и, пройдя переходный период, формируют новую общественно-политическую стратегию развития, становится все более очевидным глобальный, взаимозависимый и планетарный характер изменений, происходящих в нынешнем мире. Те вызовы, которые бросает человечеству начавшееся третье тысячелетие, имеют характер универсальный и эсхатологический для планеты и человечества в целом.

До определенной степени те явления, которые мы с тревогой видим ныне, напоминают европейский и мировой кризис в начале XX столетия. Уже тот кризис, приведший к двум мировым войнам, обнаружил небезопасность цивилизационного развития, ориентированного в мировоззрении – на рационализм европейского типа, а в общественном целеполагании и практике – на неуклонный научно-технический прогресс, игнорирующий гуманитарную составляющую общественного развития. Повсеместное утверждение стерильного, однородного мира обезличенных, атомарных индивидов с его универсальной доктриной “прав человека”, нивелирующей человека до “homo faber”, субъекта производства и потребления, – это результат глобального распространения самых вульгарных европейских онтологических концептов. Более утонченные символические ресурсы западной мысли и духовности не смогли обрести статуса универсальных связей, структурирующих глобальную человеческую реальность в единстве Запада и Востока, цивилизаций христианского и нехристианского типа. Причиной этого являются, по-видимому, не только цивилизационные различия Запада и Востока и специфика христианской, мусульманской, буддийской форм духовности и основанных на них культур. При анализе противоречий глобализации необходимо понимать, почему терпят неудачу философски-утонченные формы европейской онтологии, и всеобщее распространение получают самые грубые ее концепты. Дело в том, что все эти онтологии так или иначе **приписывают** объективное существование вещам, которые являются лишь их концептами (Бог, Истина, Добро и др.), субстанционализируют и фетишизируют эти концепты. Процессы глобализации обнажили механизмы подобной объективации. Стало очевидным, что невозможно, оставаясь в рамках рационалистического мировоззрения европейского типа, доказать существование “абсолютного добра” и т. д. Тогда непонятно, откуда человек должен черпать “мужество быть”. И где гарантия, что так называемые абсолютные ценности не являются лишь фетишами? В этой ситуации несостоятельности высших форм западной метафизики и принципиальной онтологической неопределенности высших основ человеческого бытия и утверждаются в качестве глобальных всеобщих связей отношения экономического детерминизма, индивидуализма и либерализма, являющиеся порождением натуралистической картины мира и простых, материалистических концепций человеческой реальности. Онтологические концепты данного мировоззренческого уровня не подвергаются сомнению: они считаются объективными, ибо сомнение такого рода означало бы сомнение в самой идее “объективной реальности”, что невозможно в рамках данного типа мировоззрения.

Люди Запада, тревожась в связи с нарастанием негативных проявлений глобализации, всемирной унификации, релятивизации морали и превращения в товар любых человеческих ценностей, усомни-

лись в основательности их мировоззренческих стереотипов и идеалов. В этой ситуации “банкротства нашей цивилизации” (Э. Конзе) на протяжении всего XX в. западные интеллектуалы в поисках оснований истины и духовности обращались и ныне продолжают обращаться к восточным учениям, в том числе к буддизму, который стал едва ли не самым востребованным направлением восточной философско-религиозной мысли. И все же до сих пор глобальный человеческий мир и характерные для него универсальные связи и отношения формировались на основе западных по происхождению мировоззренческих концептов. Осознание неудовлетворительности и недостаточности европейской и североамериканской стратегий глобализации и связанных с ними символических и ценностных ресурсов привело к формированию иных глобальных стратегий и политики “многополярного мира”, в основании которых лежит рефлексивный неотрадиционализм: это арабо-мусульманская, еврейско-израильская, китайская, индийская стратегии. Эти стратегические подходы к формированию новой человеческой реальности активно используют традиционные символические ресурсы в целях такого формирования универсальных связей, которое отвечало бы интересам сохранения самобытных цивилизаций Ближнего и Дальнего Востока и создавало бы противовес всепроникающей, всемирно-унифицирующей экспансии Запада. Однако опыт их применения свидетельствует о том, что сами по себе традиционные ресурсы недостаточны, чтобы ответить на вызовы глобализации. К тому же идея защиты национальных интересов неизбежно несет в себе заряд агрессии. Сегодня актуально новое стратегическое мышление, которое было бы способным оценить, защитить и использовать символический и ценностный опыт развития планетарного человечества в общих интересах людей и отдельной человеческой личности. И оно должно опираться на универсальные символические ресурсы, чтобы соответствовать новым условиям воспроизводства человеческой реальности как взаимозависимой целостности. Нынешние геополитические идеологии, западные и восточные, несмотря на их различия и проявляющийся нередко конфликт между ними, имеют под собой в принципе один тип субстанциализирующей онтологии. Этот тип онтологии принципиально ограничивает возможности формирования по-настоящему универсального типа мышления и общественных отношений, способствующих не только биологическому сохранению человеческого рода и среды его обитания, но и осуществлению высших смыслов человеческого бытия. Именно он вынуждает людей фетишизировать условные, конструированные символы, менять одни фетиши на другие и противопоставлять одни другим. Конечно, субстанциализация, приписывание статуса бытия вещам, которые реально не существуют, не является характерной чертой только европейского типа мировоззрения и не относится только к эпохе классической метафизики. Но наиболее грубые ее формы в виде материализма и экономического детерминизма, а также связанные с ними политико-правовые теории и движения породила именно Европа. Впрочем, наиболее утонченные средства конструирования человеческой реальности по способу онтологической субстанциализации концептов были выработаны тоже в Европе. Это платоновские “эйдосы”, а также “Истина”, “Добро”, “Красота”, “Бог”, вошедшие в европейскую ментальность в эпоху средневековья; это и гегелевский “абсолютный дух”, кантовская “вещь-в-себе”, “ценность” как базовое понятие аксиологии и т. д. Поэтому большинство современных фобий во многом являются производными как раз от этих европейских по происхождению онтологических концептов. В особенности это относится к экзистенциальному страху, порожденному мифом о грехопадении и комплексом наследственной вины. Он стал, по выражению М. Шелера, “неизлечимой болезнью человека как человека”¹. Точнее было бы сказать, что это та болезнь, с которой связан способ человеческой самоидентификации, характерный для людей иудео-христианской цивилизации: это издержки субстанциализации онтологических концептов о существовании Бога как “абсолютного добра” и “свободы воли” человека как единственного источника зла. Поэтому Шелер более точен, когда называет страх этого типа специфическим эмоционально-инстинктивным корнем этого иудаистско-христианского идейного мира. Эти же самые фундаментальные концепты заставляют П. Тиллиха говорить о необходимости “мужества быть”, мужества духовного самоутверждения человека через его причастность к абсолютному добру [Тиллих 1995]. Но онтологическое обоснование абсолютного добра и сферы цен-

¹ Шелер в таких работах, как «Положение человека в космосе» (1928) и др., развивает идею, что по причине мифа о грехопадении и наследственной вине человек как вид несет в себе патологию и болезнетворный потенциал: **человек как таковой есть болезнь**. С этим перекликается определение человека как “посмешища и мучительного позора”, данное Ницше в сочинении «Так говорил Заратустра».

ностно-должного стало камнем преткновения европейской философии с тех пор как произошло расщепление целостного мировоззрения человека и человеческой личности в условиях капиталистического производства. С тех самых пор проблемой европейского рационализма стала идентификация человека в его самотождественности: вместо прежней формы самосознания человека как носителя “свободы воли” приходит осознание человеческой себестождественности как субъекта (производства, познания и т. д.). Закономерным следствием этого явились как понятия переменной величины в математике, материальной точки в механике, абсолютно твердого атома в физике и химии, так и понятие отдельного индивида как носителя правосознания и основы гражданского общества. Подобное, натуралистическое, видение природы, общества и человека, обусловленное идеей вневличного естественного порядка и однородного, атомарного строения бытия, несовместимо с телеологизмом всякого рода. Свобода человека осознается в новом смысле – как нечто естественное, подобное свойству треугольника иметь сумму углов, равную двум прямым. Поэтому закономерным следствием механицизма, динамизма и либерализма, которые в совокупности выражали классический европейский тип рациональности, стало отождествление естественного импульса самосохранения с добродетелью. Отсюда – автономные теории морали в рамках “естественной” науки Нового времени. По этой же причине первоначально в Новое время концепция человека была общей для этики и политической экономии, что объяснялось тем, что на начальном этапе развития буржуазного общества их единство мыслилось, как писал К. Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», как “коренящееся в *сущности* вещей” [Маркс 1974: 122]. Однако по мере развития капитализма и проявления феномена *отчуждения*, когда проявилось противоречие между “моралью политической экономии” и “политической экономией морали”, обнаружилась внутренняя противоречивость этой онтологии и производной от нее концепции человека, общей для экономической теории и этики. Развитие этого противоречия привело к тому, что язык социально-экономической теории освободился от ценностно-этической смысловой нагрузки. Но также было ясно и то, что человек не укладывается в эту “естественную” онтологию. Даже материалист Ламетри понимал, что подлинно человеческое бытие не тождественно общественной жизни человека и учил в «Предварительных рассуждениях» “быть в согласии с самим собой”, “в известном смысле походить на себя самого” [Ламетри 1983: 45].

Что касается религии, одного из важнейших традиционных ресурсов и духовной силы эволюции человечества, она сама давно является проблемой и источником новых проблем и противоречий. Религия как проблема получила осознание еще в классическую эпоху развития европейской цивилизации, и это привело к появлению философии религии и различных вариантов “этикотеологии” (Кант), авторы которых пытались спасти для рационалистического Запада онтологически обоснованную веру в существование абсолютных ценностей в мире и высшие критерии идентичности человека как человека. Но рационалистическому европейскому духу так и не удалось **обосновать веру**, столь необходимую для обретения “мужества быть”. С тех пор как Ф. Ницше заявил: «Бог умер»², признав тем самым беспомощность западной метафизики в решении задачи обоснования высших ценностей и символов человеческого бытия и придания им онтологической легитимности, духовная ситуация человека западного культурного круга принципиально не изменилась. Глобализация окончательно дискредитировала западную метафизику в ее претензиях помыслить Бога и человека и обосновать ценностно-долженствовательную сферу или “мир свободы”.

Однако в истории западной философской рефлексии о человеке и реальности было одно исключительно важное открытие, в определенном смысле близкое буддийской онтологии и антропологии и характерному для буддизма способу обоснования универсальной человеческой идентичности и нравственной природы. Речь идет о кантовской концепции “практического разума”. Она вывела западную философию из плена умозрительных конструкций в сферу жизненно важных проблем и помогла европейскому человеку обрести под ногами твердую онтологическую почву в том, что касалось высшего смысла и ценностных аспектов человеческой жизни. Кант в «Критике чистого разума» говорит о

² Фраза «Бог умер» (нем. Gott is tot или Gott starb) появилась впервые в книге Ф. Ницше «Веселая наука» (1881–1882), затем эта тема была развита в произведении «Так говорил Заратустра». Под влиянием Ницше появилась метафора постмодернистской философии – **смерть Бога**, которая связана с отказом от идеи финальной внешней причины. Для М. Хайдеггера, который тоже обращался к теме “смерти Бога”, она означала конец метафизики и упадок философии.

том, что наряду с **законами природы**, «в которых речь идет лишь о том, *что происходит*», существуют также **законы свободы**, которые «указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит» [Кант 1994: 470]. Эти “практические законы” суть «императивы, т. е. объективные *законы свободы*». Будучи ограничен в познавательной-спекулятивной сфере, когда, например, речь идет о трансцендентальной свободе, которая остается проблемой для разума, разум, тем не менее, может «с точки зрения своего практического интереса доставить нам то, в чем он решительно отказал нам в отношении спекулятивного интереса» [Там же: 471]. “Моральный мир” в специфическом смысле, который вкладывает в это понятие Кант, это мир, «каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*» [Там же: 473]. Для Канта идея морального мира обладает реальностью в том смысле, что это «практическая идея, которая может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» [Там же]. Кант утверждает – благодаря признанию конститутивной функции чистого разума в сфере его практических интересов³ – самоценность нравственных принципов и их автономный характер. Это “законы свободы”, априорно заложенные в разуме человека. И они должны соблюдаться человеком, который стремится быть “свободным” в этом специфическом смысле. Они должны соблюдаться вопреки общественной реальности с присущими ей антагонизмами, вопреки повседневному опыту, который противостоит моральному миру и скорее духовно уродует, чем воспитывает человека. В этом проглядывает некоторое сходство онтологии Канта с буддийской концепцией *татхагатагарбхи*, изначально чистой природы сознания всех живых существ, а также с признанием в буддизме противоположности двух способов функционирования сознания – мышления по законам Дхармы и мирского способа мышления, свойственного всем обычным, несвободным существам. Первый из двух вопросов чистого разума, касающихся практических интересов, сформулирован Кантом так: «**что я должен делать?**» Кант дает на него такой ответ: «**делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым**» [Там же]. Этот произведенный Кантом трансцендентальный сдвиг фокуса онтологии с познавательного отношения человека к миру на внепознавательное отношение субъекта к объекту (“законы свободы”) явился настоящей революцией в европейской философии. Онтология впервые вышла за рамки традиционного гносеологического способа “конструирования” человеческой реальности. На первый взгляд, это явилось лишь предельным логическим развитием идеи, выраженной афоризмом Б. Паскаля «Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности» [Паскаль 1995: 2], поскольку Кант ввел в европейскую философию и культуру критический принцип обоснования смысложизненных универсалий человеческого бытия, лишь стараясь “хорошо мыслить”. Но все же, хотя в последующем безликий кантовский “трансцендентальный субъект” и его нравственный ригоризм подверглись критике, что касается обоснования высшей символической сферы, в которой происходит самоидентификация европейского человека как человека, кантовский трансцендентализм является одним из высших европейских обоснований онтологии свободы. А инициированная им культура разума, не оценена еще во всей глубине и значимости. Обнаружение Кантом принципиальной ограниченности возможностей **чистого разума** в отношении его спекулятивно-познавательного интереса и утверждение приоритета **практического разума** по отношению к чистому разуму имеют глубокий смысл. Во-первых, тем самым онтология Канта выделяется из многообразия европейских онтологий: он не субстанциализировал “законы свободы” в прежнем онтологическом смысле, а дал им **практическое** обоснование – как “**то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым**”. Во-вторых, его способ практического обоснования “законов свободы” в определенной степени похож на буддийский способ презентации Истины как универсального Пути, который должен пройти человек для достижения свободы.

Предпринятые Кантом критика чистого разума и обоснование им идеи, что практический разум в состоянии ответить на главные человеческие вопросы, сближают его онтологию с буддизмом. Здесь, на наш взгляд, может быть построен мост, который соединит различные цивилизационные стратегии в единый подход к глобальному развитию человечества. Было бы неверно утверждать, что метафизика вообще, в любых ее формах, потеряла смысл в эпоху глобализации. Для людей более актуальными

3 В сфере познания чистый разум регулятивен, то есть только предостерегает от ошибок. В практической сфере разум приобретает конститутивные функции, то есть, способен решать конструктивную задачу формирования понятий и их реализации.

являются вопросы не метафизические, а практические в кантовском смысле: «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?». А постсовременность еще более, чем прежде, обнажила трагизм положения человека и подчеркнула первоочередную актуальность именно практических, а не метафизических вопросов. Кроме того, во все времена лишь небольшая часть людей обладала соответствующим интеллектуальным и духовным потенциалом, который позволял им через постановку метафизических вопросов решать для себя практические вопросы. Так было и во времена Будды Шакьямуни, когда он дал учение о четырех истинах арьев, легшее в основу буддизма. Метафизические вопросы, например, вопрос “существует ли Будда после смерти или не существует, или то и другое, или ни то, ни другое?” Будда оставил без ответа. По его собственным словам, как он объяснил это в «Малункья-сутте», он не объяснял эти великие проблемы, «ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению» [Васубандху 2006: 135]. Великий древнеиндийский ученый Васубандху (ок. IV–V н. э.) объяснил в разделе «Учение об аффектах» трактата «Абхидхармакоша», являющегося энциклопедией буддийской метафизики, что Будда оставил такие вопросы без ответа потому, что они касаются “неопределенных предметов”. Будда не давал на них ответа не потому, что не имел его, а потому, что считал любое обсуждение этих проблем бесполезным для достижения индивидуальной свободы. Поэтому давать ответы на такие вопросы Будда считал излишним с практической точки зрения. Но это не означает, что Будда вообще считал всю метафизическую проблематику лишеной смысла. Просто уровень восприятия онтологического смысла Дхармы теми его последователями, которые основали традицию хинаяны, был недостаточным для того, чтобы ставить и обсуждать “великие проблемы” так, чтобы это стало фактором их освобождения. Иной была ситуация с последователями Будды, образовавшими древнеиндийские философские школы йогачара (читтаматра) и мадхьямика. В главе пятой «Ланкаватара-сутры», текста, послужившего первоисточником для учений йогачары, а также для китайской школы чань, японской школы дзен, тибетской традиции дзогчен, говорится, что бодхисаттва Махамати задал такой вопрос Будде: «Вечен Возвышенный, Татхагата, Архат, Совершенно-Просветленный или невечен?» Будда отвечал: «Махамати, Возвышенный не является ни вечным, ни невечным. Почему? Потому что с обоими [вариантами] связана ошибка». Он подробно объяснил, что Татхагата не является вечным и не является невечным в дихотомическом смысле, характерном для дуалистического мировоззрения, противопоставляющего сознание и внешний мир, субъект и объект, материальное и идеальное и т. п. Постановка вышеуказанных “великих метафизических вопросов” и ответ на них в буддизме предполагают преодоление дуалистического мировоззрения. Метафизические понятия, связанные в буддизме с принципом *дхарматы*, неизменного принципа, действующего при просветлении всех шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, «не понять глупцам и простакам», – говорил Будда Шакьямуни [Ланкаватара-сутра 1996: 220]. Но и на уровне недуалистического мировоззрения метафизические вопросы затрагиваются Буддой постольку, поскольку ответ на них служит фактором полного освобождения и достижения высшего просветления – состояния Будды. Так, в сутрах *Праджняпарамиты*, которые содержат глубинную онтологию буддизма, ставшую фундаментом системы высшей философской школы буддизма – мадхьямики и в особенности ее подшколы прасангика, – **эксплицитно** дается объяснение доктрины бессамости всех феноменов, включая человеческую личность, а также поэтапной махаянской медитации на **пустоту**. Но **имплицитно** в это же время была дана презентация этапов махаянского Пути к высшей свободе. Иначе говоря, в буддизме процесс обретения высшего знания об абсолютной природе реальности является в то же самое время реальным движением к высшей свободе. Глубочайшие теоретические смыслы служат здесь практической цели радикальной трансформации образа мышления человека и, следовательно, его бытия. **Четыре истины арьев** (Истина Страдания, Истина Источника, Истина Пресечения, Истина Пути) в махаянской интерпретации имеют содержание глубинное (мудрость постижения абсолютной природы вещей) и обширное (метод махаянского альтруизма – бодхичитта), в совокупности охватывающее буддийское философское учение о реальности. Это онтология, которая, является, с одной стороны, высшим знанием о несубстанциальности, бессамости всех объектов познания, а с другой стороны, – обоснованием духовной практики бодхисаттв, существ, устремленных к высшему просветлению из альтруистических побуждений освобождения всех живых существ от страданий, их причин и условий. Человек обречен на то, чтобы испытывать всевозможные виды страдания⁴, потому что он родился под властью нечистой

⁴ Люди, с точки зрения буддийской философии, не понимают адекватно природу страдания и считают

кармы, созданной хронической патологией сознания, которая, в свою очередь, коренится в **неведении** относительно подлинной природы реальности, человека и сознания. Из-за неведения, в его врожденной и приобретенной форме, люди в корне заблуждаются относительно своей природы и способа своего существования, а также относительно природы всех вещей и способа их существования. Такое мировоззрение заставляет нас, людей, действовать эгоистично и проявлять насилие по отношению ко всему живому. Путь “эго” – болезнетворной иллюзии **самости** – привел все человечество на опасную грань. Поэтому человек, если он желает настоящей свободы и подлинного счастья, должен выйти за пределы той онтологии, которая заставляет его субстанциализировать свое “я” и познаваемые объекты. Приписав им материальное, объективное существование, мы цепляемся за вещи и вещественность, за “объективную реальность” и собственное “я” как нечто истинно существующее, тогда как они, согласно буддийской философии, сотворены человеческим разумом, языком и условностями. Мы держимся за свои собственные понятия и предрассудки, которые все без исключения имеют лишь относительный характер. Абсолютная истина, как поведал Будда, – это пустота всех объектов достоверного познания. Пустота в понимании *прасангиков*⁵ – это не только пустота всех феноменов, то есть внешних и внутренних объектов достоверного познания от независимого субстанциального бытия, но также это их пустота от каких бы то ни было объективирующих и “призывающих” к бытию определений. Все феномены, согласно онтологии прасангики, существуют номинально, будучи определены и наименованы сознанием. С этой точки зрения первично сознание: сознание творит реальность человека, которая имеет не субстанциальный, а номинальный характер. Но и сознание – это безначальный и бесконечный поток, оно не подлежит определению в субстанциальной терминологии. Если постичь, что конечная природа всех феноменов – это пустота в смысле бессамостности, отсутствия внутренней природы, то исчезает онтологическая основа всех цепляний, привязанностей, а также антипатий, ненависти и тому подобных отрицательных чувств, всех разделений на партии. Но буддизм мог бы быть обвиненным в нигилизме, если бы его онтология сводилась только к абсолютной истине бессамостности. Способ существования всех феноменов в буддизме описывается как единство абсолютной и относительной истины. А относительная истина заключается в зависимом возникновении всех феноменов. Чем глубже и точнее постигается пустота, тем тоньше воспринимается зависимый характер существования всего того, что обыденный рассудок считает реально существующим. Чем менее “плотными”, субстанциальными предстают в нашем понимании мир и мы сами, тем слабее хватка самых грубых инстинктов и эгоцентризма. Чем глубже мудрость, выходящая за пределы обычных, субстанциализирующих, онтологий, тем больше открывается сердце для чистой любви и сострадания ко всем существам, ибо все они связаны с нами тесными узами родства – в силу зависимого возникновения, конституирующего реальность. Такова логика чистого видения действительности, согласно буддийской философии.

Лучшая форма глобальной политики – та, которая основывается на культуре разума (Кант) и принципах чистого видения (буддизм). Универсальное, приемлемое для всех мировоззрение должно быть направлено в первую очередь на очищение, обуздание и преобразование человеком собственного сознания. “Очищение” сознания, то есть очищение от врожденных и приобретенных форм искаженного восприятия реальности, иначе говоря, десубстанциализация человеческой реальности и утверждение приоритета “практического разума” и “законов свободы” – это духовная перспектива современности, которая открывается благодаря встречному движению западной и восточной онтологий. Аналитикам еще предстоит понять стратегическую целесообразность использования символиче-

страданием только “страдание страдания”, то есть то, что воспринимается явно как страдание. Но есть также такие формы страдания, которые люди принимают за счастье: на самом деле это “страдание перемен”. И есть ещё более тонкая форма страдания, – “всепроникающее страдание”? – о котором абсолютное большинство людей даже не ведает. На самом деле вся наша жизнь с самого рождения пронизана этой тонкой формой страдания. Буддийская теория реальности – это не знание ради познания, а знание, которое объясняет природу страдания, его происхождение, разнообразные формы, а также дает обоснование принципиальной возможности прекращения страдания и методологии экзистенциального прорыва к свободе.

⁵ *Прасангика* – направление философской школы мадхьямика, основанной Арьей Нагарджуной (II н. э.). Название этой подшколы берется от метода *прасанга* – сведения доводов оппонентов к абсурдным следствиям. Основоположники прасангики – Буддапалита (470–540) и Чандракирти (VII н. э.).

ских ресурсов буддизма для радикальной трансформации мировоззрения человечества. Для того чтобы потенциал буддизма был воспринят в его универсальности самими последователями буддизма и людьми иных духовных ориентаций, он должен выйти за рамки религиозной системы, или буддийской “церкви”. Этими “церковными” рамками буддизм, начиная с раннего периода его распространения в таких странах, как Россия, был ограничен со стороны государства. Правда, в этом же качестве он в прошлом использовался царским правительством в интересах внешней политики в Азии и управления инородцами. Но выдающиеся представители бурятской, калмыцкой, монгольской интеллигенции, связанные с так называемым обновленческим движением в XIX–XX вв.⁶, хорошо понимали, что традиционный статус буддизма как “ламаистской церкви” мешает более эффективному использованию его возможностей в становлении новой цивилизации. Это идейное движение не следует расценивать только как попытку спасения буддизма в атеистическом государстве за счет его некоторой модернизации. Смысл этого движения не сводился к попытке найти лишь “убежище национального духа”, “национальной индивидуальности и солидарности” (Ц. Жамцарано). Оно имело более глубокий смысл. С одной стороны, это была попытка принципиальной модернизации буддизма и перевода его из ранга религии (“ламаистской церкви”) в разряд феномена культуры и науки. С другой стороны, это было стремление к очищению буддизма от чуждых ему пережиточных форм верований и культов и возрождению философского содержания буддизма, а также к установлению диалога с современной наукой. Основной интенцией идеологов “обновленческого” движения был отказ от термина “ламаизм” и обоснование ценности буддизма как феномена науки и культуры. В условиях атеистического государства, каким был СССР в 20–30-х гг. XX в., эти идеи были обречены на неудачу. Вызовы глобализации вновь актуализируют некоторые важнейшие идеи “обновленчества”, касающиеся социальной формы и статуса буддизма как философии, науки, культуры. И сегодня, в начале XXI в., настаивание на новом статусе буддийской традиции – не как “буддийской церкви”, а как типа науки, науки о сознании и природе реальности, как философии и этики – мотивировано поисками универсальной основы всечеловеческого единения. Предчувствие необходимости универсального использования буддийских символических ресурсов имели не только представители буддизма, но и известные авторитеты российского востоковедения. В частности, Ю.Н. Рерих утверждал, что именно буддизм «с самого своего возникновения перешагнул национальные и политические преграды и первым стал проповедовать единство человечества независимо от национальности» [Рерих 1999: 20]. Во многих странах, куда буддизм проник, в качестве религии он уступил место другим религиям. Но повсюду в Азии он оказал мощное культурное, цивилизационное влияние – даже там, где само его имя оказалось забытым⁷. Рерих с буддизмом связывал и надежды на «наведение новых мостов для объединения народов», на «разжигание заново священного огня..., который когда-то принес человечеству благие плоды и которого так недостает нашему современному миру» [Там же: 27]. Такого рода надежды базируются на реальном историческом опыте создания в прошлом в Азии глобальных связей духовного характера и общего культурного пространства, инициированного символическими ресурсами буддизма, которые по своей природе обладают способностью гармонизации и единения всего живого на пути открытия и бесконечного расширения сознания и благодаря этому обеспечивают негэнтропийный эффект. Настоящую угрозу человечеству и среде его обитания создают не истощение ресурсов выживания человечества или какие-то природные катаклизмы земного или космическо-

⁶ В Монголии первая волна обновленческого движения была связана с образованным ламством, во второй половине XIX в. лозунги “обновленчества” были подхвачены князьями Б. Тогтохтором, М. Пурэвжавом, Г. Цэрэнсантувом. Вторая волна обновленческого движения в Монголии возникла в ходе борьбы за автономию Монголии и в связи с началом социалистической эпохи. В калмыцком буддизме обновленческие идеи проявились в 1915 г., но получили развитие в 1927–1929 гг. под влиянием бурятского обновленческого движения, представленного видными деятелями науки и культуры, общественными деятелями (Ц. Жамцарано, Б. Барадин, Г. Цыбиков, М. Богданов, Д. Сампилон, Э. Ринчино, С. Цыбиктаров и др.), а также иерархами бурятской ламаистской церкви и авторитетными ламами нач. XX в. (Хамбо-лама Ч. Иролтуев, Цанид-хамбо-лама А. Доржиев и др.).

⁷ Ю. Н. Рерих обращает внимание на то, что, например, суфийские *медресе* в средневековой Бухаре были созданы по образцу буддийских *вихар*, и даже само название Бухара восходит к слову *вихара* – буддийская монастырская школа [Рерих 1999: 20].

го масштаба, а именно сам тип постсовременного человека, в духовном мире которого высшие смыслы подменены культурными суррогатами. Настоящая опасность для человечества кроется в системной замене высших бытийных символов ограниченными, вульгарными смыслами в ценностном центре человеческой личности. В результате этого повсюду в мире имеет место фетишизация денег и наслаждений (секса и др.), мирских благ и преходящего мирского счастья. Относительной ценности интеллектуально-логического познания, достижениям науки и техники, которые построены на европейском типе рационализма, соответствующего субстанциализирующему, дуалистическому мировоззрению, придается статус универсальной Истины. Фетишем, подставляющим относительную ценность в качестве ценности абсолютной, может стать не только знание, но и нация, раса, как это было в национал-социализме и расизме. Это может быть даже религиозная традиция, как это происходит в современном исламском мире.

Буддийская рефлексия о высших смыслах человеческого бытия помогает понять, что свобода как высшая ценность имеет духовный, а не социальный источник. Но это отнюдь не противоречит активной общественной практике. Пример тому – люди с просветленной установкой альтруизма, которых буддисты называют *бодхисаттвами*. Буддизм махаяны открывает сознание в направлении все более глубокого осознания характера зависимого существования реальности и реализации принципа свободы: невозможно стать по-настоящему свободным, оставаясь на позициях мировоззренческого эгоцентризма. Либеральные европейские демократии не знали духовных основ свободы, ибо для них свобода – это свобода в индивидуалистическом смысле, она означает замыкание на себе, своей семье, своих индивидуалистических интересах, своем бизнесе. Тот по-настоящему любит свободу, кто желает свободу не только для себя и своих, но также для других. Стали ли более свободными в смысле в следования “законам свободы” люди постсоветской эпохи? Ответ на этот вопрос не имеет отношения к степени свободы в социально-политической сфере и к гражданским правам. Это – вопрос, затрагивающий вопрос о состоянии духовности в современном мире вообще. Буддизм – это не столько религия, сколько “культура разума”, это философия взаимопонимания и единения народов нашей планеты на уровне универсальных смыслов человеческого существования и того взаимозависимо возникшего и существующего культурного субстрата, благодаря которому есть надежда на спасение человечества в его духовной самоидентичности.

Понимание радикальности онтологического открытия буддизма, заключающегося в принципе **бессамостности и пустоты** всего сущего, открывает доступ к универсальным символическим ресурсам, заключенным в буддийской философии и медитативной практике. Принятие того практического подхода, в котором европейская философия в лице Канта сближается с буддизмом, позволяет трансформировать наше мировоззрение и оздоровить индивидуальное и общественное сознание, сформировать глобальное мировое сообщество на иных, чем прежде, гармоничных и безопасных основаниях. Это и будет практическая основа межкультурного сотрудничества и сохранения фундаментальной человеческой духовности.

Буддизм – это уникальная философия, в которой теория сознания и онтология пустоты и зависимого возникновения, открытая Буддой Шакьямуни и эксплицированная в ее наиболее глубоком смысле Нагарджуной и его последователями-прасангиками (Буддапалита, Чадракирти, Цонкапа), служит фундаментом решения проблемы человека и трагизма бытия, которая является камнем преткновения для других систем мысли.

Наиболее серьезным и неотложным общим делом мыслящей части человечества, обеспокоенной его судьбой на планете Земля, является глубокое осознание взаимозависимого существования человечества и всего сообщества живых существ на нашей планете. Это – нравственный вызов. Способны ли мы на правильную постановку и решение задач, стоящих перед человечеством в начале нового тысячелетия? Способны ли мы найти по-настоящему универсальные критерии человеческой самоидентификации и быть людьми в наиболее глубоком и универсальном понимании человеческой сущности? Способны ли мы быть нравственными на новом уровне понимания реальности и самой природы человека? Эти вопросы обретают все более глубокий смысл и чрезвычайную актуальность в ситуации стремительного самосовершенствования искусственного интеллекта (ИИ), который, по сути, уже заявил претензии на замещение большинства, если не всех, человеческих функций.

Как ни парадоксально, но это кажущееся настоящим чудом, творение современной науки – ИИ – порождено тем же самым довольно примитивным, материалистическим в своей основе, мировоззре-

нием, которое питает всю культуру и повседневную жизнь современных людей и неуклонно вытесняет высшие человеческие ценности культурными суррогатами, нравственные идеалы – представлениями о материальной выгоде. Именно поэтому феномен ИИ, порождение западного типа мышления и науки, таит в себе опасность для подлинной человеческой идентичности. Ибо сама современная наука определяется постулатами и мыслительными схемами, выражающими вполне определенный тип гносеологического рационализма. Это такой тип рационализма, который в силу его особенностей понижает уровень бытия человека как человека и ограничивает человеческое мышление, духовность и нравственность. Несмотря на иллюзию все более углубляющегося поиска истины и все большего приближения к ней, этот тип рационализма на самом деле закрывает ум человека, а не открывает его. За те несколько столетий, в течение которых существует эта рационалистическая традиция мировоззрения, в общественном сознании упрочилась соответствующая мыслительная установка – считать, что все может быть учтено, описано, что **сущее** (а это все то, что априори считается существующим), может быть подвергнуто инвентаризации, исчислению. Она стала как бы естественной для научного мышления. Предметность знания ограничивается в западной системе анализа действительности объектами, априори считающимися **сущим**. И знание относится к тому, **как они существуют**, в то время как вопрос о том, что, возможно, они не существуют так, как это представляется субъекту, или вообще не существуют, не относится к предмету научного и обыденного знания в западной традиции мышления и в выросшей на этих традициях современной науке. Если сравнивать современную науку с буддийской системой философии и знания, то феноменальная база современной науки является в принципе более ограниченной, нежели база анализа реальности в буддийской науке. Буддийский ученый в своей познавательной интенции охватывает как те феномены, которые в западной метафизике именуются в совокупности **сущим**, так и те феномены, которые неизвестны западным философам и ученым. Это феномены, которые называются в буддийской эпистемологии “отрицательными феноменами” или “феноменами отрицания”. Подобный способ анализа феноменальной действительности, применяемый буддийскими философами и учеными, позволяет гораздо глубже и более точно, чем это возможно посредством западного способа анализа, исследовать онтологический статус объектов человеческого познания, устраняя из человеческого знания о мире и самом человеке приписанные им характеристики объективного, независимого, субстанциального или истинного существования. Кроме того, в буддийской эпистемологии установлена принципиальная относительность, условность истины о том, как существуют объекты познаваемой нами действительности. А научный рационализм западного типа принимает некоторые базовые аксиоматические предпосылки, например, о существовании объективной реальности вне человека и независимо от его сознания, – **как данность**. И это накладывает на мышление современного человека принципиальные ограничения. Он не способен, оставаясь на точке зрения науки или западного здравого смысла, к восприятию иных реалий, выходящих за рамки его ограниченного кругозора и упрощенных критериев существования. Ограничения на мышление современных людей Запада и Востока в том, что касается смысла человеческого бытия и обоснования высших ценностей, накладывает, по замечанию Его Святейшества Далай-ламы XIV, идея, что «все может быть объяснено в пределах одной человеческой жизни, которая накладывается на идею, что все вообще должно быть объяснено и учтено» [Далай-лама 2004: 14]. Научный подход буддизма, если говорить об исследовании реальности и человеческих проблем, является более масштабным и глубоким. Можно сказать, он является “расширением” подхода, характерного для современной науки, если не забывать того, что буддийская теория реальности существует более двух с половиной тысяч лет. Для понимания универсальности и актуальности символических ресурсов буддизма и характерной для него этики, утверждающей, что сострадание является “мировым устоем” [Далай-лама 2006: 23], важно осознать, в чем буддизм масштабнее и глубже современной науки и того типа мировоззрения, которое служит его фундаментом.

В условиях глобализации и мирового кризиса Россия располагает более богатым, чем Запад, арсеналом когнитивных и духовных ресурсов, позволяющим ей выработать по-настоящему универсальную стратегию формирования единой человеческой реальности. В особенности это метафизика всеединства, евразийская идеология, а также философия буддизма. Если на Западе буддизм широко распространился только в течение последних 40–50 лет, – после того как тибетские ламы покинули Тибет и появились в Европе и США, – то в России буддизм уже в течение нескольких столетий является частью ее собственной культуры. Он стал одной из традиционных конфессий, предметом серь-

езных научных исследований со стороны ученых, ставших гордостью российской академической науки. В перспективе более глубокого, чем в прошлом, осознания евразийской сути России буддийский фактор еще должен получить адекватную оценку не только со стороны исследователей, но и носителей общественного сознания, интеллектуально-политической элиты страны. Ибо буддизм – это не просто одна из мировых религий. Буддизм – это именно тип цивилизации, выходящей за пределы любых границ, это тип универсальной связи, соединяющей человечество в единство на уровне базовой человеческой духовности и самоидентичности. Ныне при формировании глобальной национальной политики России, когда все более обнаруживается ограниченность и ущербность того типа мировоззрения, которое восходит к западной онтологии, тем более актуальным представляется обращение идеологов новой России к тем философским идеям и доктринам, которые составляют ее собственное национальное достояние и способны произвести поистине революционную трансформацию современного мировоззрения.

В отличие от западного ориентализма, российская буддология занималась не только репрезентацией буддизма и его интерпретацией с позиций внешнего наблюдателя, но и его презентацией с точки зрения носителей буддийского учения и последователей живой буддийской традиции. Для России буддизм – это не феномен “Другого”, как это было до сих пор на Западе. Буддизм в России – это собственный ресурс понимания людьми своей подлинной реальности, природы человека, сознания и методов достижения свободы. Соединение евразийского подхода как способа цивилизационного самосознания России с буддийской онтологией “бессамостности” и “пустоты” сущего и с принципами практической философии всеединства и “культуры разума” – это может стать прочным фундаментом такой мировой стратегии России, которая окажется способной эффективно служить реализации гуманистического потенциала человеческой вселенной. Буддизм может и должен послужить важным ресурсом формирования новой системы воссоздания человеческой реальности как взаимозависимого и единого организма.

Глава 1

Опыт сравнительного изучения буддийской философии

1.1. Вехи развития философской буддологии в рамках сравнительной философии

К началу XX в. сравнительный метод насчитывал солидную историю применения в исследованиях языков, мифов и религии, и она изложена В.К. Шохиным в первой главе («Сравнительная философия до Ф.И. Щербатского») его монографии «Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия» [1998: 14–64]. Истоки сравнительного философского исследования буддизма ассоциируются с именами целого ряда известных буддологов. На Западе пионерами сравнительного изучения буддизма и вообще восточных философских учений были, главным образом, немецкие индологи – философы и теологи. Современные историки сравнительной философии называют в этой связи Пауля Я. Дойссена (1845–1919), испытавшего большое влияние Артура Шопенгауэра⁸, а также Отто Рудольфа, Георга Миша, Вальтера Рубена.

На развитие современной философской методологии буддологических исследований наибольшее теоретико-методологическое влияние оказали работы таких гигантов как знаменитый итальянский буддолог Дж. Туччи (1894–1984), исследовавший буддийскую логику до Дигнаги (480–540), а также известный представитель франко-бельгийской школы буддологии де ла Валле Пуссен (1869–1938, который перевел и исследовал трактат Васубандху «Абхидхармакоша» и ряд других классических философских текстов буддизма. Но в особенности велика роль Ф.И. Щербатского (1866–1942) – автора знаменитой «Буддийской логики», а также «Концепции буддийской нирваны», считающейся “эпохальной вехой” в нагарджуноведении [Там же: 109], и других известных трудов по буддийской философии, имевших революционное и эпохальное значение. Благодаря переводам и исследованиям “отцов”, давшим мощный импульс для становления философской буддологии, она с самого начала уделяла наибольшее внимание абхидхармистской философии, которая стала считаться классической буддийской философией, а также логико-эпистемологическим вопросам буддизма, которые разрабатывались в направлении обнаружения сходств и различий с западными философскими концепциями.

Наряду с буддологической традицией сравнительного изучения буддийской философии в рамках востоковедения и параллельно с ней, а иногда – в творчестве отдельных персон – пересекаясь с ней, методология изучения буддийской философии развивалась одновременно со становлением предмета и методологии относительно новой дисциплины – сравнительной философии как отрасли историко-философской науки. Мы можем выделить два основных способа понимания предмета сравнительной философии: расширительное и узкое. В соответствии с расширительным подходом в качестве предмета сравнительной философии рассматривались философские культуры великих мировых цивилизаций, проблемы их сходств и различий, поиск взаимопонимания и путей синтеза. Эта теоретико-методологическая парадигма, развивавшаяся долгое время в стороне от мирового философского мейнстрима, во второй половине XX в. стала довольно заметной на Западе. В отечественной литературе она артикулирована санкт-петербургским философом А.С. Колесниковым, который считает сравнительную философию некоей универсальной “философией философии” [Колесников 2008: 19]. В трактовке ее предмета и целей он близок многим западным философам-компаративистам, таким как Массон-Урсель, Блоккер, Дойч и другие, рассматривавшим сравнительную философию расширительно в духе некой “метафилософии”, направленной на синтез философских культур великих цивилизаций. С этих позиций выглядит так, словно буддизм с самого начала, в процессе своего исторического распространения наряду с даосизмом, конфуцианством и другими восточными учениями участвовал в создании сравнительной философии в этом расширительном смысле, т. е. имел потенциал “метафилософии”.

⁸ Шопенгауэр был большим другом Свами Вивекананды (1863–1902) – одного из крупнейших индийских мыслителей и религиозных деятелей Нового времени, который был представителем неоиндуизма (неоведанты).

Вообще говоря, интерес к поиску философских “мостов” между типологически несходными цивилизациями поддерживается как западными философами, начиная с Гегеля, так и восточными мыслителями, которые в XX в. стали инициаторами сознательной разработки предмета сравнительной философии. На первых порах это были главным образом индийские философы (Шри Ауробиндо, С. Радхакришнан, Т.Р.В. Мурти, Б.К. Матилал, А.С. Мукерджи, Х. Чаудхури, Ч.П. Рамасвами Айя и др.), а также их западные друзья (Ф. Шпигельберг, А. Уотс и др.), стоявшие у истоков Американской академии азиатских исследований и Сан-Францисского ренессанса – «огромного прилива духовной энергии в форме поэзии, музыки, философии, живописи, религии, коммуникационных технологий радио, телевидения и кинематографа, танцев, театра и общего стиля жизни, выплескивавшейся из этого города и его окрестностей и влиявшей на Америку и весь мир...» [Chaudhuri web]. Это были также японские философы (Д.Т. Судзуки, Токван Тада, Нишида Китаро и школа Киото, Сабура Хасэгава и др.). А впоследствии едва ли не самыми активными участниками компаративистского движения в философии стали многие китайские философы и западные авторы китайского происхождения. В последние десятилетия в сравнительные философские исследования, особенно буддизма вовлечено также множество западных востоковедов и в меньшей степени – философов. Н.А. Канаева считает, что данный тренд сравнительной философии является «новой парадигмой кросс-культурных философских исследований» [Канаева 2010]. Стремление к синтезу философских культур Запада и Востока и созданию универсальной философии и религии присутствовало и в интеллектуальном климате XX в. – как тенденция к “философскому синтезу” (Джон Дьюи, С. Радхакришнан, Дж. Сантаяна) или к созданию “всемирной философии будущего” (Фэн Юлань), объединяющей западных и восточных философов (см.: [Середкина 2004; Dewey 1951]). Однако именно в эпоху глобализации этот подход к развитию сравнительной философии становится весьма актуальным,

В рамках универсалистского тренда получили сравнительное философское освещение дзен-буддизм (Д.Т. Судзуки, А. Уотс) и индийский буддизм (С. Радхакришнан, Д. Калупахана, Б.К. Матилал и др.). А Китаро Нишида и основанная им в 1913 г. школа Киото (Хаджиме Танабе, Кейджи Нишитани, Масао Абе, Шицутеру Уеда, Ешин Нишимура и др.) инициировали критическое восприятие западной философии сквозь призму дальневосточной махаяны. Во второй половине XX в. появились многочисленные публикации, посвященные презентации японского и китайского буддизма с использованием западной философской терминологии и написанные в основном авторами японского и китайского происхождения (Чен Вин-цит, Чанг Чен-чи, К. Инада, Т. Умехара, Х. Накамура, Ву-лен Лай и др.). В последние десятилетия активно стали развиваться исследования буддийской философии, основанные на изучении тибетских источников. К настоящему времени тибетологические работы вышли на авансцену мировой буддологии (Р. Робинсон, Э. Конзе, Г. Гюнтер, Д.С. Рюег, Дж. Дрейфус, Том Дж.Ф. Тиллеманс, Р. Турман, Дж. Хопкинс, Х.И. Кабезон, М. Капстейн, Д. Снеллгроу, А. Вэйман, К. Липман, М. Сидеритс, К.М. Роджерс, Джей Гарфилд, Стивен Д. Гудман, Роналд М. Дэвидсон и др.).

Наряду с расширительным пониманием предмета сравнительной философии в литературе представлено также его узкое понимание как специальной отрасли историко-философского знания, охватывающей кросс-культурные философские исследования: это поиск философских параллелизмов между конкретными системами Запада и буддизма. Этот тренд сравнительной философии, который можно условно назвать историко-философским, представлен именами таких первопроходцев как П. Массон-Урсель и Ф.И. Щербатской. Они заложили теоретико-методологические основы историко-философских сравнительных исследований. Здесь также следует назвать имена известных немецких индологов П. Дойссена, В. Рубена, немецкого сиолога Г. Пауля, нидерландского индолога Ф. Штааля, австрийских буддологов Э. Фрауваллнера и Э. Штайнхеллнера, индийского философа П.Т. Раджу, американского индолога Дениэла Г.Х. Инголлса и других современных востоковедов и буддологов, а также известных американских философов Чарльза А. Мура, Джона Дьюи, Уильяма Э. Хокинга, Э. Дойча. Это те, кто приложил непосредственные усилия по становлению сравнительной философии как академической дисциплины.

Тем, кто впервые обратился к разработке теоретико-методологических оснований общей философской компаративистики и стал ее первым теоретиком, историки сравнительной философии признают французского философа и ориенталиста П. Массон-Урселя [Колесников 2004; Корнеев 2000].

Предложенный Массон-Урселем сравнительный метод, основанный на принципе аналогии западной и восточной философии, был направлен на сравнительное изучение мировой философии по трем векторам – западной, китайской и индийской философских систем с учетом особенностей их цивилизационного контекста – языка, менталитета, культуры, специфики социальной, моральной, интеллектуальной среды мыслителей. Этот метод означал отказ от упрощенного поиска параллелизмов и сочетал принцип универсализма с дифференцированным подходом. Он был направлен против европоцентризма в сравнительных исследованиях и утверждал равновеликость философского развития Европы, Индии и Китая. С этих позиций поиск параллелизмов между учениями отдельных философов, рассматриваемыми вне их историко-культурного контекста, предстает чем-то нецелесообразным и уже не может считаться главной задачей философской компаративистики. Этот подход можно назвать цивилизационно-сравнительным, поскольку понятия “цивилизация”, “почва” имели в подходе Массон-Урселя ключевое значение, и он связывал перспективы сравнительной философии с дальнейшим развитием сравнительной теории цивилизаций [Корнеев 2000: 81]. Однако, несмотря на свою академическую фундаментальность, или, возможно, как раз по этой причине подход Массона-Урселя не получил значительного развития в философской компаративистике. Ведь его применение требует совмещения в одной персоне не только философа и ориенталиста, но и сочетания энциклопедических знаний и способности к междисциплинарной интеграции и решению проблемы метаязыка описания восточных учений, а также методологии философского перевода восточных текстов на европейские языки. Этот подход не получил широкого применения ни в сравнительной философии, ни в философской буддологии. Но главный посыл Массона-Урселя о том, что по большому счету все философские учения мира решали одни и те же фундаментальные проблемы человека, был близок позициям российских пионеров изучения буддийской философии – Щербатского и Розенберга, которые, как и французский философ и ориенталист, придавали решающее значение разработке теоретико-методологических основ сравнительного подхода. В наибольшей степени тем, кто хорошо понимал, что успех в академическом исследовании буддизма всецело зависит от “прогресса в теоретико-методологическом аспекте”, был Розенберг [Ермакова 2008: 7].

До появления работ Щербатского и Розенберга при восприятии буддизма на Западе происходило смещение его философии и религии. Щербатский считал одной из главных трудностей в западных попытках понимания буддизма его сложную терминологию, «которая часто объявляется неперево-димой и непонятной» [Щербатский 1988: 200]. О другой главной трудности в изучении буддизма известный индийский философ и буддолог Т.Р.В. Мурти (1902–1986) писал:

«Обширность буддизма поражает масштабами. Обширная и разнообразная литература, каноническая, экзегетическая и систематическая, охватывающая период в более чем пятнадцать веков, представленная на множестве языков – на санскрите, пали, тибетском, китайском и нескольких монгольских языках. Его сложность не менее значительна; его школы и подшколы сбивают с толку своей численностью и перипетиями мысли. Самая большая трудность заключается в отсутствии авторитетной традиции интерпретации, которая могла бы точно установить многие ошибки и недостатки в нашем понимании» [Murti 1955: 10].

Сложность понимания буддизма была обусловлена и особенностями процессов его распространения за пределами Индии: повсюду, куда бы буддизм ни приходил, он вступал во взаимодействие с местными религиями и культурами и был вынужден адаптироваться к ним различными способами. В процессе трансляции и адаптации он воспринимался массовым сознанием сквозь призму знакомых образов и понятий и был вынужден обрести в каждом случае своеобразной культурной оболочкой и иногда трансформировался в очень значительной степени в сравнении со своими исходными формами, зафиксированными на санскрите и пали. Так, в Китае произошла очень сильная трансформация буддизма, благодаря которой он стал феноменом традиционной китайской культуры и религии – китайским буддизмом, который во многих отношениях отличается как от индийской традиции хинаяны и махаяны, так и от тибето-монгольского направления великой колесницы. Словом, в процессе своего распространения по миру буддизм обрел множество внешних образов, различающихся по религиозной символике и практике. Как писал Розенберг в Предисловии к «Проблемам буддийской философии», «может казаться, что мы имеем дело не с подразделениями буддизма, а с различными религиями» [Розенберг 1991: 46]. Иллюзия множественности форм и видов буддизма усугубляется и много-

образом философских доктрин разного уровня, основанных на строгой логике, значимость которой для своих последователей подчеркивал сам Будда, призывая их принимать его учение не из одного лишь уважения к нему, а проверяя его достоверность подобно тому, как ювелир устанавливает пробу золота. С другой стороны, буддизм предстает как алогичный, иррациональный, неконцептуальный путь просветления. Так он представлен в учениях японского дзен-буддизма и китайского чань-буддизма. Таким образом, при внешнем рассмотрении буддизм предстает как полиморфное явление, единство которого с трудом поддается пониманию со стороны академических исследователей. Поэтому концептуализация буддизма и выработка корректных методов его интерпретации со времен Щербатского и Розенберга все еще остается проблемой. Если, не ограничиваясь социологическими и социально-антропологическими описаниями религиозных ритуалов, институтов и культурной оболочки буддизма, попытаться подступить к пониманию сущности буддизма, то очень важно осознавать принципиальную значимость философского подхода к пониманию буддизма как единства в многообразии. Отнюдь не достаточно простого описания того, каким видится буддизм на поверхности его проявлений, как недостаточно его интерпретаций, продиктованных стереотипами и предрассудками собственной традиции мышления и мировосприятия. Если говорить о сравнительном философском методе изучения буддизма, то преимущественное развитие получил “внешний” вектор – сравнение западной и буддийской философии. Значительно позже и в меньшей степени стали развиваться сравнительные исследования по “внутреннему” вектору – внутри буддизма: сравнение текхеравады и махаяны, индо-тибетской и дальневосточной традиций буддизма.

Таким образом, сравнительная философия, в рамках которой долгое время происходило философское изучение буддизма, развивалась преимущественно не по “трудному” пути, основанному на углубленной теоретико-методологической рефлексии, к которой призывали патриархи философской буддологии – Щербатской, Розенберг, Массон-Урсель, а по “легкому” пути поиска параллелизмов.

Конкретной датой рождения сравнительной философии в качестве самостоятельной философской дисциплины со своим предметом и подходом считается 1939 г. Именно тогда в Гавайском университете в Гонолулу состоялась спонсируемая Обществом азиатской и сравнительной философии первая компаративистская конференция, в которой приняли участие известные философы из Китая, Японии и США. Инициатором этой конференции, как и тех, что состоялись в 1949, 1959 и 1964 гг., стал американский философ Ч.А. Мур. В первой конференции приняли участие такие известные современные философы как специалист в области эпистемологии Ф. Нортроп, опубликовавший в 1946 г. книгу о взаимопонимании Востока и Запада [Northrop 1946], историк философии и специалист по философии науки Дж. П. Конджер, одним из первых поставивший вопрос о влиянии индийской философии на греческую. С восточной стороны инициаторами сравнительного диалога стали философы Такакусу Дзюнъзиро и Чень Юнцзе. Сборники материалов этих конференции были опубликованы под редакцией Ч. Мура [Moore 1946; 1970]. Первые участники кросс-культурного философского диалога (Конджер, Судзуки, Сакамаки, Хокинг, Нортроп и др.) преследовали не только цель презентации для западной аудитории восточных систем философии, – индийской, китайской, японской, – но и старались показать контрасты между философскими системами Запада и Востока. Они также были нацелены на обнаружение возможности «их будущего синтеза в по-настоящему планетарную философию» [Eby 1945: 278].

Итак, современная сравнительная философия как вполне состоявшаяся научная дисциплина, являющаяся частью философской науки и имеющая свои мировые центры и сообщества, научный журнал «Philosophy East and West» и другие научные издания и прочие академические атрибуты, родилась не в старой Европе, а в Америке. И это соответствует тому, что центр мировой буддологии и ориенталистики в целом переместился в конце XX в. в Северную Америку. При этом произошло совмещение обоих способов понимания предмета сравнительной философии – расширительного, с характерным тяготением к созданию универсальной мировой философии, и узкого, ориентированного на поиск параллелей между западными и восточными философскими учениями. Они непротиворечивым образом сосуществуют и определяют предмет современных философских исследований буддизма – это и поиски параллелизмов с западными философиями, в основном в области эпистемологии и логики, тон которым задали в свое время вслед за Щербатским европейские буддологи (см.: [Канаева 2015]), и стремление к универсальному синтезу философий Запада и Востока.

Судя по публикациям в журнале сравнительной философии «Philosophy East and West», с самого начала философская компаративистика как самостоятельная философская дисциплина основной упор

стала делать на поиске всевозможных параллелизмов с учениями западных философов – Зенона [Siderits 1976; Mabett 1984], пирронизма [McEvilley 1982]; Юма [Betty 1971; Mitchell 1971], Витгенштейна [Hudson 1973; Gudmunsen 1977], Шопенгауэра [Hutton 2009]; У. Джеймса [Shaw 1987]; Уайтхеда [Abe 1975; Cobb, McDaniel 1975; Hartshorne 1975; Inada 1971], Хайдеггера [Umehara 1970], аналитической философии [Waldo 1978] и т. д. На сегодняшний день, пожалуй, почти все известные направления и персоны западной философии получили освещение в сравнении с буддийской философией, и все эти компаративистские публикации не поддаются даже перечислению. С одной стороны, это говорит о содержательном богатстве буддийской философии. С другой стороны, такого рода кросс-культурные исследования большей частью обнаруживают случайные сходств и мало что дают для понимания буддийской философии представителями западной мыслительной культуры, как и для установления настоящих мостов и диалога между буддийской и западной философией. Более перспективными представляются систематические исследования буддийской философии с использованием общего инструментария западной философии для презентации буддийской философии, основанные на знании ее первоисточников, внутренней логики и живой традиции (работы Джея Гарфилда, Р. Турмана, Х. Кабезона, М. Сидеритса, К.В. Хантингтона, Дж. Хопкинса и др.). Преобладание установки на поиск параллелизмов в сравнительных философских исследованиях буддизма во многом объясняется тем, что как буддология, так и сравнительная философия в XX в. развивалась под сильным теоретико-методологическим влиянием разработанного Щербатским сравнительного метода философской интерпретации буддизма, примененного к исследованию «Абхидхармакоши» Васубандху и буддийской теории достоверного восприятия [Щербатской 1988; 1995].

Таким образом, философская методология изучения буддизма в своем становлении была тесно связана с формированием предмета сравнительной философии в широком и узком его понимании – как глобальной тенденции синтеза философий Запада и Востока и как тенденции кросс-культурных историко-философских исследований. Благодаря влиянию работ Щербатского наибольшее развитие в России и за рубежом получили историко-философские исследования буддийской и западной философии. Но они ориентированы главным образом на поиск параллелизмов между конкретными учениями буддизма и западных философов. Методология философской буддологии все еще нуждается в корректном развитии.

Сегодня многими исследователями в области сравнительной философии, такими как Радхакришнан, Мур, Раджу, Аллен, Кларк, Матилал, Рорти, В.Г. Лысенко, В.К. Шохин и др., осознается недостаточность поисков параллелизмов и сопоставления буддийских философских доктрин с небуддийскими учениями. Современная сравнительная философия, активным агентом которой выступает буддизм, приобретает особую жизненную актуальность с точки зрения углубления межкультурных диалогов и установления мостов между разными цивилизациями. Философские ресурсы буддизма очень востребованы в плане осознания единства и взаимозависимости человеческой реальности, кажущейся множеством отдельных государств, обществ, классов, этносов и т. д. Данная тенденция философской компаративистики применительно к буддизму также совпадает с практической стратегией использования буддийских когнитивных ресурсов. Многие американские философы второй половины XX в., заинтересованные в сравнительных изысканиях с целью поиска возможностей возникновения новой, более гуманной мировой цивилизации на основе синтеза разных культур и мыслительных традиций, такие как Уайтхед, Дьюи, Пирс, Джеймс, Хартсхорн, Виeman и др., подчеркивали особую значимость буддизма. В этой плеяде выделяется в особенности глубокой мотивацией и заинтересованностью в использовании потенциала буддизма Нолан Плини Якобсон (1909–1987). Он сформулировал теоретико-методологические идеи, повлиявшие на американский академический подход к восприятию буддизма, и при этом был ученым, работавшим не только с текстами, но и с живой традицией буддизма, особенно в Японии и Бирме. Якобсон является автором “буддийской” трилогии «Буддизм: религия анализа», «Понимание буддизма», «Сердце буддийской философии», а также ряда статей в журнале «Philosophy East and West», в которых сформулированы идеи о восточном влиянии на Юма, о значении буддийских идей **осознанности** и **сострадания** для модернизационных процессов современности. В работах Якобсона сквозит уважение к буддизму, рожденное из самой глубины сердца. Они мощно стимулировали развитие американской философской компаративистики на материале дальневосточной махаяны, а о его книге «Сердце буддийской философии», где Нагарджуна назван “Платоном нашего времени”, известный американский буддолог японского происхождения К. Инада

в рецензии на эту книгу написал, что послание, содержащееся в книге, подлежит немедленной реализации (см.: [Mehta 2022: 271]). Подход Якобсона, названный Инадой “глубоко межкультурным и универсальным”, действительно является одним из мощных прорывов к настоящему пониманию буддийской философии. Его главное достоинство было в идее о том, что буддийский процессуализм, так же как древнегреческий и современный процессуализм, выражает логику, более глубокую в отношении подлинного опыта, нежели логика, превалирующая в традиционно доминирующей западной философии. Якобсон писал:

«Цель буддизма состоит в том, чтобы встревожить людей из-за того, что интеллект околдован фиктивной самостью и эго-центрированным изменчивым миром с навязанными им побуждениями и привязанностями. Буддизм стремится спасти творческую энергию людей от этих вызывающих тревогу напряженностей и интеллектуальных фикций, которые дезориентируют людей и делают почти невозможным чувство чуда жизни» [Jacobson 1988: xi–xii].

В силу “порабощенности” западных философов «традиционным западным мировоззрением, ориентированным на субстанциальность и “самосущность”», им не удастся, на его взгляд, понять адекватно ни философский смысл *пратитья-самутпады*, ни *нирвану*.

Однако процессуалистская интерпретация буддизма, несмотря на ее достоинства, тоже является ограниченной. На взгляд К. Инады, буддийская метафизика во многих отношениях даже превосходит философию Уайтхеда [Inada 1971]. М. Абе, один из лидеров школы Киото, писал, что, несмотря на кажущуюся близость идей Уайтхеда и махаянского буддизма, между ними имеются различия, «хотя тонкие и часто незаметные, они являются сущностными, фундаментальными и внутренними, будучи укоренены в структуре их способа мышления и понимания реальности», и они создают «пропасть, которую трудно преодолеть». Он подчеркивал, что «эти различия – не в степени, размере, пропорциях, а в качестве, природе и структуре» [Abe 1975: 416]. Но, по его мнению, сущностное различие между ними не исключает возможности их диалога, напротив, только на прочной основе осознания структурных различий и возможна их конструктивная и плодотворная встреча. Процессуалистская интерпретация буддизма подтолкнула западных мыслителей к осознанию значимости того факта, что буддизм пришел на Запад в то последнее время, когда человечество еще будет иметь свободу выбора между жизнью и разрушением, когда планетарные условия в целом таковы, что страдания, вызываемые эгоцентрическим способом мысли, «достигают своей крайней степени». А ведь страдание и есть «базовая проблема, для решения которой буддизм появился в этом мире [Jacobson 1988: 6].

Большой теоретико-методологический вклад в развитие философской буддологии был внесен Э. Конзе [2003], который заново после Розенберга, методология которого будет рассмотрена ниже, обозначил множественность образов буддизма, сравниваемых с западной философией, как серьезную проблему, и подчеркнул необходимость адекватной концептуализации буддизма как важнейшего основания сравнительных исследований. Релятивизация образов буддизма приводит, согласно Конзе, к множеству относительных параллелизмов между буддийской и западной философией, что обесценивает и обесмысливает саму компаративистскую методологию. Он также обратил внимание на принципиальный характер связи философии буддизма с его сотериологией и медитативной практикой.

Помимо процессуалистского подхода к интерпретации буддизма еще несколько сравнительно-философских направлений представляют теоретико-методологическую ценность. Это подходы к пониманию буддизма с позиций витгенштейнианы, феноменологии и диалогической герменевтики в духе хайдеггеровского “прокладывания путей”.

1.2. Сравнительный историко-философский подход Ф.И. Щербатского

Подход Ф.И. Щербатского к изучению буддийской философии, оказавший наибольшее влияние на методологию сравнительной философии, не раз становился предметом специального изучения. В современной историко-философской ориенталистике подробно рассмотрены как его достоинства, так и уязвимости, неизбежные для такого, по словам В.К. Шохина, “грандиозного начинания”, каким был проект «Буддийской логики», предпринятый на самой ранней стадии философской компаративистики [Шохин 1998]. Это был действительно беспрецедентный опыт системной реконструкции параллелей между буддийской и западной философией. Одним из его главных достоинств явилось то, что

буддийская философия была выведена из замкнутых границ востоковедения, поскольку была установлена ее сопоставимость с рядом высших достижений западной философии (Лейбница, Канта, Гегеля, Милля, Зигварта, Бергсона, Рассела), поэтому она автоматически стала легитимной и вошла на законных основаниях в современный философский дискурс.

Именно Щербатской впервые акцентировал внимание на изучении логики и эпистемологии буддизма, тогда как буддологи до него смешивали философское и религиозное содержание буддизма. Можно согласиться с мнением А.М. Пятигорского, что Щербатской из всех буддологов, «смотрящих на буддизм из мира европейской культуры», был самым результативным, и что проведенные им параллели – между буддийской теорией мгновенности и концепцией А. Бергсона, между буддийским «принципом пустоты» и теорией относительности и т. д. – «весьма убедительны». Вместе с тем Пятигорский прав и в том, что эти параллели «остаются не связанными с имманентным содержанием буддийской философии» [Пятигорский 1971: 433]. Справедливости ради следует подчеркнуть, что ориентация на обнаружение параллелей между буддийской и западной философией для Щербатского и его последователей из Санкт-Петербургской школы буддологии не была проявлением европоцентризма. Как раз наоборот, Щербатской и в еще большей степени Розенберг стремились освободиться от влияния европоцентризма и представить буддийскую философию как равновеликую с европейской.

Щербатской понял буддийскую философию, по словам В.К. Шохина, как своего рода философскую предшественницу Канта, Гегеля, Брэдли, Бергсона, Рассела и других классиков западной мысли, способную вступить в серьезный диалог с самой современной философией и в значительной степени обогатить ее [Шохин 1998: 10]. Такой подход делал ее в восприятии западных интеллектуалов «автоматически респектабельной», как выразился исследователь философии Нагарджуны и специалист по сравнительной философии Эндрю Так [Tuck 1990: 47]. Открытие Щербатским «буддийского кантианства» подвигло ряд западных логиков (Д. Инголс, Ф. Сталь и др.), а также индийских историков философии на дальнейшие сравнительные изыскания. Щербатской для его индийских последователей (Р. Санкритьяна, Д. Шастри и др.) – это «гуру, открывший самими индийцам буддийскую философию» [Шохин 1998: 9].

Щербатской продемонстрировал на примере логико-эпистемологических параллелей плодотворность сравнительного метода при философском изучении буддизма и положил начало традиции интерпретирующего философского перевода-реконструкции, когда западная философская терминология используется в качестве метаязыка интерпретации. Именно его интерпретация философии буддизма, особенно учения Нагарджуны, основанная на сравнительном методе, имела, пожалуй, самое большое влияние на западные философские исследования буддизма. Речь идет о предложенной им «кантианской» интерпретации буддийской философии применительно к йогачаре. Он дал трактовку ее философского воззрения в духе оппозиции феноменального и ноуменального. Этот подход Щербатского к йогачаре Т. Мурти распространил на мадхьямику [Murti 1955]. «Кантианская» интерпретация мадхьямики стала одним из основных направлений освоения Западом философии Нагарджуны.

Чрезвычайно важным следствием компаративистского проекта Щербатского стало осознание представителями сравнительной философии в качестве одной из важнейших ее задач обнаружение с помощью буддийской философии новых измерений в западной философии. Например, «прочтение Канта глазами Дигнаги и его последователей» позволяет поставить не проясненный Кантом и его последователями вопрос о «дифференциации различных уровней бытия и, соответственно, причинности» [Шохин 1998: 170]. Эти открытые Щербатским новые методологические возможности, появившиеся в историко-философской науке из сравнения буддийской и западной философии, очевидно, близки тем открытиям, которыми были сделаны японскими философами школы Киото, когда они сквозь призму махаяны интерпретировали западные философские концепции. Тем самым сравнительная философия, объединенная с буддологией, показывает, как важны компаративистские исследования для самой западной философии. Знание Западом философии буддизма – мыслительной и духовной культуры Другого по отношению к Западу – способствует тому, что западная интеллектуальная культура обретает возможность для более глубокого самопознания.

Однако сравнительная историко-философская методология, примененная Щербатским к изучению буддийского письменного наследия, содержала не только огромный эвристический эффект, который вызвал в особенности горячее одобрение среди индийских буддологов. Ей были присущи и

серьезные недостатки – апологетизм, тенденциозность, произвольное структурирование буддийского материала, увлеченность интерпретирующим переводом, необоснованные экстраполяции. Они получили в той или иной степени критическую оценку со стороны других буддологов и специалистов в области сравнительной философии (Э. Конзе, Г. Гюнтер, В.Н. Топоров, А.М. Пятигорский, В.П. Андросов, В.Г. Лысенко, В.К. Шохин).

Как бы то ни было, именно Ф.И. Щербатской и его ученик О.О. Розенберг стали основоположниками философской буддологии. Выдвинув философию на передний план буддологии и, пойдя в разрез с магистральной методологией буддологии, где прежде ведущие позиции занимали представители англо-германской и франко-бельгийской школы, занятые почти исключительно филологическими и текстологическими исследованиями, Щербатской сделал революционный методологический ход, значение которого для науки о буддизме было подчеркнуто Розенбергом в «Проблемах буддийской философии». Возможно, сам Щербатской поначалу не сознавал полностью теоретико-методологическое значение для буддологии того, что он сделал. В.Г. Лысенко в статье «О.О. Розенберг как ученик Ф.И. Щербатского» на свой вопрос: «Почему Щербатской, опережая свое время и – в каком-то смысле – уровень развития современной ему буддологической мысли (логические и философские буддийские тексты не были еще в то время переведены и поэтому о них мало кто знал), выдвинул философию на первый план буддологических исследований?» [Лысенко 2008а: 268], делает предположение, что Щербатской-лингвист стал “первооткрывателем буддийской философии” по счастливой случайности. Речь идет о том, что зрелому ученому-лингвисту Щербатскому, который с университетской поры увлекался философией Канта и неокантианством, “по счастливой случайности” попался на глаза текст «Ньяя-биндху» Дхармакирти (600–660 гг.) с комментарием Дхармоттары (VIII–IX вв.) – «достаточно внятное и краткое изложение буддийской логики и эпистемологии». Так, по словам В.Г. Лысенко, “поисковый запрос”, сформированный интересом к кантианству, «неожиданно “совпал” с проблемным полем совершенно другой мыслительной традиции, и произошло чудесное “узнавание” одного в другом» [Там же: 268]. Возможно, так и было. Но это не исключает того, что причина была в гениальной научной интуиции Щербатского, позволившей ему понять, что именно философия обеспечивает единство всего буддийского целого. А что касается “счастливой случайности”, по которой он встретился с текстом по буддийской эпистемологии, то, если принять буддийскую точку зрения на “случайные” события, то, по-видимому, нужно говорить о проявлении сильной кармической связи Щербатского с буддизмом.

Таким образом, именно Щербатской придал буддийской философии легитимный философский статус, а также впервые осуществил проект систематической реконструкции буддийской философии с использованием методологических ресурсов историко-философской науки своего времени.

1.3. Теоретико-методологические принципы О.О. Розенберга

Хотя теоретико-методологические идеи О.О. Розенберга менее известны, чем подход Ф.И. Щербатского, они обладают большим эвристическим потенциалом. А.М. Пятигорский, а также В.Г. Лысенко считают позицию О.О. Розенберга более релевантной для философской буддологии. Пятигорский высоко ценил в идеях Розенберга не просто обоснование философского подхода к изучению буддизма и его специфику по сравнению с филологическим подходом в отношении источников и методов исследования. В статье, посвященной пятидесятилетию публикации книги Розенберга «Проблемы буддийской философии», Пятигорский указал в качестве особой заслуги Розенберга обоснование возможности выделения из полиморфной и многоуровневой целостности буддизма философии как самостоятельного предмета. Столь же высоко была оценена им постановка Розенбергом проблемы перевода буддийских текстов и языка описания буддийской философии как проблемы понимания контекста и реконструкции внутренней системы буддийской философии. Кроме того, Пятигорский обратил внимание на то, что Розенберг выдвинул методологически важный для интерпретации буддизма “принцип множественности понимания”, который учитывает, что «внутри буддийской философии почти всякий важный термин может одновременно иметь более одного специального значения» [Пятигорский 1971: 435].

Следует обратить внимание на еще один важный в теоретико-методологическом отношении вопрос, поставленный Розенбергом: при поверхностном наблюдении различия буддийских направлений

кажутся чрезвычайно существенными, но вопрос заключается в том, «что же все-таки объединяет все направления, что дает им право называться буддизмом?» [Розенберг 1991: 46]. Согласно Розенбергу, именно философия есть то, что «дает нам право говорить вообще о “буддизме” как о характерном буддийском мировоззрении» [Там же]. Эта идея была не только методологически, но и эвристически очень ценной. Именно выявление “общей философской подкладки” у различных буддийских направлений дает возможность реконструкции того ядра, вокруг которого они систематизируются и развиваются, обретая свою специфику в зависимости от интерпретации базовых философских идей в конкретном ментальном и духовном контексте их восприятия и практической реализации.

Устная тибетская комментаторская традиция подтверждает релевантность этих идей Розенберга: именно учение о четырех истинах арьев (bden-pa-bzhi), выраженное на трех уровнях интерпретации (см.: [Геше Тинлей 2012; Урбанаева 2019]), является тем философским ядром буддизма, которое служит теоретическим фундаментом буддийской духовности, этики и образа жизни. Оно образует единый остов буддизма и объединяет все направления и школы буддизма, несмотря на все их различия в системах философского воззрения и медитации. Наиболее отчетливо эта мысль озвучена Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо [Далай-лама 1996], когда он подчеркивает, что базовая буддийская философия выражена в учении о четырех истинах арьев и в связанных с этими истинами четырех философских печатях буддизма (phyag-rgya-bzhi).

Отличительные моменты методологии Розенберга продолжают оставаться весьма актуальными для современной буддологии, в которой проблема концептуальной интерпретации и адекватной научной презентации буддизма все еще не получила удовлетворительного решения. И главные причины этого кроются не в предмете, а в теоретико-методологической области. Симптомом того, что не все обстоит благополучно в теоретико-методологических основаниях буддологии, являются продолжающиеся дискуссии о том, существует ли аутентичный буддизм, или есть “много буддизмов”. Сказанные Розенбергом в 1918 г. слова «Спрашивается: как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?» [Розенберг 1991: 18] не потеряли своей актуальности и сегодня, как не утратил своего научного значения для адекватного понимания буддизма сформулированный им подход к философскому изучению буддизма – в сравнении с западной философией и в сравнении между собой различных буддийских традиций. Розенберг предложил более корректный, чем у его учителя Щербатского, метод сравнительного исследования буддийской философии.

В методологическом отношении очень важным представляется его тезис о том, что «системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе» [Там же: 46]. Может показаться, что Розенберг был сторонником идеи о множественности видов буддизма. На самом деле он имел в виду теоретико-методологическую несостоятельность попыток конструирования “буддизма” как некой абстрактной системы. То есть он возражал против создания искусственных реконструкций – систем, надуманных западными учеными в качестве “буддизма”, например, филологической реконструкции “системы” буддизма на основе текстологического анализа одних только палийских источников. Изобретение “буддийской системы” на основе древнейших текстов Палийского канона и ее экстраполяция на позднейшие традиции буддизма было как раз характерно для буддологов, работавших в классической парадигме до появления работ Щербатского и Розенберга. Подход Розенберга отнюдь не следует понимать так, будто он снимал проблему аутентичного буддизма и считал, что существует “много буддизмов”. Точнее было бы сказать, что, согласно Розенбергу, те исторически развивавшиеся живые традиции буддизма, которые можно наблюдать в Японии – а сам он работал именно с японской традицией – и других странах Восточной Азии, а также в Тибете и Монголии, имеют мало общего с системой буддизма, построенной учеными на палийском материале. И поэтому он выдвинул методологически очень ценное положение о необходимости изучать живые традиции буддизма и комментаторские труды, а не одни только древнейшие палийские источники. Иначе говоря, с методологической точки зрения дело было не только в настаивании Розенбергом на **историзме** при изучении буддизма. Было бы упрощением полагать, будто, по его мнению, нет буддизма как аутентичного феномена, а есть лишь множество конкретно-исторических форм буддизма. Согласно моему пониманию позиции Розенберга, буддизм, т. е. аутентичный буддизм, существовал на протяжении истории, обряжаясь в различные культурные “одежды”. Но что это такое, не понять, если ограничиваться филологическими реконструкциями, сделанными только на палийских текстах. От-

рица существование “системы” буддизма и говоря о многообразии «отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам», Розенберг отнюдь не считал буддизм чем-то по сути множественным и относительным. Он имел в виду многообразие внешних форм и отнюдь не отрицал существование некоего общего “остова” буддизма, под которым имел в виду «общность вопросов, общность методов и общность некоторых решений и выводов» [Розенберг 1991: 46].

Таким образом, позиция российского буддолога была далека от обеих крайностей – как от филологического конструирования системы буддизма на основе одних лишь ранних текстов, так и от признания множественности “буддизмов”. В методологическом отношении очень ценной является его идея о том, что, обратившись именно к философии буддизма, можно понять, что буддизм, на протяжении истории распространяясь по различным путям, взаимодействуя с различными культурами, проникая в сознание и жизнь разных народов, сохраняет свою идентичность как буддизм. Розенберг утверждал, что «основные положения, основной взгляд на жизнь остались те же, что были установлены с самого начала» [Там же: 18]. Именно философия является, по его мнению, неким “общим знаменателем” буддийских направлений и школ, казавшихся на первый взгляд “различными религиями”. Он писал, что есть «общебуддийская философская подкладка, вокруг которой образовались столь многочисленные учения» [Там же: 47]. Таким образом, он придавал философии первостепенное значение при изучении буддизма. И это объясняется не только и не столько тем, что Розенберг признавал ее наибольшую ценность в сравнении с другими составляющими буддийского полиморфизма. Он понимал: именно философская составляющая буддизма играет решающую роль в системе буддизма и, следовательно, ее корректное понимание методологически очень важно для идентификации буддизма как буддизма в его многоликости и многообразии – как феномена, сохраняющего свою внутреннюю инвариантность на протяжении истории в изменяющихся культурных и ментальных обстоятельствах.

На еще один принцип, важный для философской буддологии, восходящий к Щербатскому и Розенбергу, уже обращали внимание исследователи. Это первостепенное значение для изучения буддийской философии не *сутр*, а *шастр* (bstan-bcos), – ученых трактатов индийских пандитов, написанных в Индии в первом тысячелетии нашей эры, в которых комментируются проповеди Будды. Но в меньшей степени в современной литературе осознается особая заслуга Розенберга в обосновании теоретико-методологического значения данного принципа как важнейшего для философской буддологии. Щербатский первым отошел от общепринятых в классической буддологии академических стандартов, сформированных филологами, и осуществил глобальный проект реконструкции системы философских идей буддизма. Но при этом он довольно свободно и далеко не всегда корректно структурировал буддийский материал и получил множество упреков в произвольном характере установленных им параллелизмов, несмотря на то, что вдохновил поколения буддологов и философов на кросс-культурные философские исследования. В отличие от подхода Щербатского, подход Розенберга является методологически более продуманным и корректно артикулированным. В «Проблемах буддийской философии» Розенберг уделил особое внимание обоснованию того, что философская буддология отличается по целям, предмету и методологии от филологического подхода к изучению буддизма. Ее главная цель – не просто перевод и исследование буддийских текстов, а реконструкция философской идеологии буддизма и с ее помощью – понимание единства в многообразии буддийских учений и традиций и их особенностей. Розенберг совершенно правомерно предостерегал от попыток изучения философии буддизма “нефилософскими” методами, неизбежно приводивших к искаженным представлениям о буддийской философии.

Таким образом, именно Розенберг заострил проблему корректного философского подхода к сравнительному изучению всего многообразия буддийских направлений и традиций в качестве необходимого условия понимания их единства и различий. Он также одним из первых обратил внимание буддологов на то, что источниковедческие акценты в рамках философского подхода являются иными, нежели при филологическом и историко-культурном подходе. Для него систематические индийские трактаты служили ключом к пониманию сутр, многие из которых не предназначались для буквально-го прочтения, а нуждались в интерпретации. Розенберг придавал ключевое значение шастрам, поскольку они представляют собой систематическое изложение философского и религиозного материала сутр, предварительно подвергнутого индийскими пандитами аналитической работе по экспликации скрытых смыслов и упорядочению излагаемого в них содержания. Поэтому с его точки зрения, в

контексте философских исследований было бы ошибкой рассматривать сутры как оригинальные источники, а шастры – как вторичные и второстепенные. Этот принцип первостепенного герменевтического значения шастр, отстаиваемый Розенбергом в его магистерской диссертации, вызвал резкое неприятие со стороны представителей классического филологизма в будологии, в частности, известного сиолога В.М. Алексеева [1947], который заявил, что любой комментарий – это нечто вторичное, и упрекнул Розенберга в игнорировании “оригинала” (сутр). Сам по себе этот факт весьма показателен: философский подход – это методологическая основа сравнительного изучения буддийских направлений и традиций, предпосылка понимания их единства и различий; шастры – это, по сути, исследовательские труды буддийских ученых, в них буддийская философия, изложенная в сутрах, представлена в упорядоченном виде. Более ранние сутры, вошедшие в Палийский канон Слова Будды, не представляют собой систематически выраженных учений, будучи проповедованными Буддой в зависимости от ситуации, по просьбе конкретного человека и предназначенные определенной аудитории. Поэтому с точки зрения понимания идейного содержания и практического применения Учения Будды было бы некорректным трактовать шастры как вторичные источники, по значению уступающие сутрам, подобно тому, как это принято в рамках изучения литературных и исторических памятников – приписывать оригиналам большее значение, нежели комментирующим их сочинениям. Розенберг отнюдь не вел речь о том, чтобы отдать в изучении буддизма приоритет вторичным источникам – шастрам – перед первичными – сутрами. Ибо, говоря о необходимости обратиться прежде к изучению не сутр, а шастр, он подходил к ним не как к литературным и историческим памятникам [Игнатович 1991: 15]. Розенберг понимал, что в рамках философского подхода источниковедческие акценты являются иными, нежели при историко-культурном и филологическом подходе. Для него шастры как систематические трактаты служили ключом к пониманию сутр. И это было методологически очень важным открытием, поскольку среди философских текстов, входящих в Слово Будды, были не только сутры так называемого прямого смысла (*нигартха*; *nges-don*)⁹, но также сутры, которые не предназначались для буквального прочтения, а нуждались в интерпретации (*неяртха*; *drang-don*). Шастры как раз представляли собой корректную интерпретацию философского и практического содержания этих сутр, данную на основе аналитического исследования и систематизации содержания сутр высококвалифицированными индийскими пандитами – учеными, имевшими университетское образование и ученую степень и обладавшими наряду с этим духовными реализациями. Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо очень высоко ценит ученую традицию древнеиндийского университета Наланды¹⁰, сохранившуюся благодаря тибетским переводам.

С названными принципиальными установками при изучении буддизма был тесно связан еще один принцип, которого последовательно придерживался в своей исследовательской практике Розенберг: это необходимость изучать буддизм “изнутри”, “вживаясь” в него. Щербатской также понимал необходимость связи с живой буддийской традицией. Он имел в 1905 г. личную встречу с Его Святейшеством Далай-ламой XIII Тубтеном Гьяцо, в 1910–1911 гг. совершил поездку в Индию, в 1924 г. – в Бурятию. Розенберг имел длительный и систематический опыт изучения живой традиции буддизма. Он провел четырехлетнюю стажировку в Японии, где изучал буддийскую догматику и философию по оригинальным источникам и учебным пособиям студентов буддийских духовных семинарий, общался с видными японскими буддологами того времени (Огихара Унрай, Такакукусу Дзюнъитиро и др.) и буддийскими монахами [Игнатович 1991: 7].

⁹ Здесь и далее курсивом на кириллице приводятся санскритские термины, на латинице в транслитерации Уайли – тибетские термины.

¹⁰ Наланда – местность, расположенная в 49 милях к северо-западу от Бодхгаи, места просветления Будды Шакьямуни, рассматривалась древними буддистами наряду с Бодхгаей как сакральный центр буддийской галактики. Тибетский историк Таранатха, сообщая сведения касательно сооружения монастыря, подчеркивал, что именно монастырь Шри-Наланда сыграл фундаментальную роль в распространении и развитии махаяны. Во многом благодаря деятельности Нагарджуны монастырский университет Наланды являлся на протяжении многих столетий самым крупным и престижным университетом Индии. Согласно тибетской традиции, монастырь Наланда оставался важным образовательным центром буддийского сообщества на протяжении эпохи Маурьев и в постмаурианскую эру. Но большинство историков на основе археологических изысканий сегодня достигли консенсуса в том, что основание великого университета (шримахавихара) должно датироваться эпохой династии Гупта и не ранее этого.

Данная методологическая особенность философской буддологии – требование изучать буддийскую философию при опоре на устную комментаторскую традицию, представленную аутентичными носителями, – была характерна также для подхода первых российских буддологов бурятского происхождения (Г. Цыбиков, Ц. Жамцарано, Б. Барадин) – современников Щербатского и Розенберга.

1.4. Значение идей Щербатского и Розенберга для развития философской буддологии

Теоретико-методологические идеи российских основоположников философской буддологии, особенно Щербатского, оказали, как можно видеть из знакомства с массивом отечественной и зарубежной литературы, посвященной буддийской философии, огромное эвристическое влияние на современное мировое состояние философских исследований буддизма, формирование историко-философского подхода в буддологии и развитие философской компаративистики. Их теоретико-методологические инновации, если характеризовать их кратко, заключались в следующем. Во-первых, для понимания буддизма имеет огромную значимость изучение философского содержания абхидхармистских текстов (метафизика дхарм) и праджняпарамитских сутр (доктрина *шуньяты*), а для понимания философии буддизма ключевое значение имеют шастры – классические комментаторские трактаты древнеиндийских авторов. Во-вторых, для понимания системы и специфики буддийской философии в сравнении с другими философскими традициями, особенно западными, необходима адекватная философская методология. В-третьих, стратегия и методы философского перевода буддийских текстов на другие языки имеют специфику в сравнении с филологическим подходом: не буквальный, а интерпретирующий перевод необходим для адекватной передачи смыслового содержания буддийских текстов. Тем самым была заострена проблема философской интерпретации буддийских текстов и адекватной передачи философских категорий и терминов в языковой и ментальной системе иной культуры. Наконец, общей для них была идея о том, что академическая методология изучения буддизма с необходимостью должна сочетать в себе опору на письменные первоисточники и живые традиции буддизма.

Методологическая стратегия соединения принципов философской буддологии и характерной для нее опоры на оригинальные буддийские тексты с изучением буддизма “изнутри” была продолжена бурятскими учеными. На Западе осознание необходимости соединения текстологических исследований и философских реконструкций буддизма со знанием его “живых” учений и практик появилось в результате распространения тибетского буддизма за пределами Тибета и с приходом тибетских лам на Запад. Но и в этом процессе методологического “созревания” западной буддологии большую роль сыграли калмыцкие и бурятские ламы. Калмыцкий лама Геше Вангъял стоял у истоков Американского института буддологии и воспитал выдающихся американских переводчиков и исследователей буддизма (Р. Турман, Дж. Хопкинс, А. Берзин и др.), каждый из которых подготовил плеяду блестящих американских буддологов. Бурятский лама Кенсур Агван Нима¹¹ (1907–1990), являвшийся настоятелем Гоман-дацана, который возродился на юге Индии, был одним из первых лам тибетской традиции, кто был приглашен преподавать буддизм в западных университетах¹².

Наиболее значительные переводческие и исследовательские проекты в западной буддологии осуществляют те, кто не только располагает необходимой базой письменных источников, но и обладает многолетним опытом изучения буддизма из общения с его носителями. Это можно обнаружить при знакомстве с тибетологическими работами Р. Турмана, Дж. Хопкинса, А. Вэймана, Х.И. Кабезона, А. Кляйн, Э. Каллахана и др. Однако, что касается нынешнего поколения российских буддологов, то, к сожалению, необходимость соединений внешнего академического подхода с возможностями “внутреннего” понимания буддизма еще не в полной мере осознается. Многие исследователи про-

¹¹ Бур. Сэдэндоржын Агбаан Нима.

¹² По приглашению голландского тибетолога и буддолога Д.С. Рюега Геше Агван Нима вел преподавательскую деятельность в университете Лейдена с 1967 по 1973 г. Здесь он завершил четырёхтомный труд «Введение в науку для начинающих» и составил комментарий к каноническим текстам Винаи. С 1973 по 1977 г. занимался преподаванием в Швейцарии. В 1977–1980 гг. был настоятелем Гоман-дацана на юге Индии.

должают опираться на догматическое толкование принципа научного объективизма и игнорируют необходимость диалогического подхода и совмещения “внешних” и “внутренних” позиций для понимания смыслового богатства буддизма. Знакомство с основными теоретико-методологическими тенденциями философской буддологии позволяет нам установить, что идейный потенциал ее основоположников, особенно Розенберга использован далеко не полностью. До сих пор философские исследования буддизма ведутся в условиях дефицита признанной интерпретационной стратегии, методологии философской реконструкции и адекватной передачи смыслового содержания буддийских доктрин и категорий на языках европейской культуры. Проблема адекватной реконструкции буддийской философии и с ее помощью разработки корректного философского подхода к сравнительному изучению всего многообразия буддизма и к пониманию единства в многообразии буддизма, которая была заострена Розенбергом, до сих пор не только не была решена, но и не получила сколько-нибудь глубокого дальнейшего анализа. Почему эта проблема так значима?

Адекватная реконструкция аутентичного философского ядра буддизма необходима:

- для идентификации сущности, системы, специфики Учения Будды в единстве философских, медитативных, этических, сотериологических аспектов;
- для понимания единства в многообразии буддизма и преодоления релятивистских эмпирических подходов к буддизму, утверждающих множественность разных видов буддизма;
- для перехода от поверхностных социологических и этнографических описаний социальных проявлений и функций буддизма к глубоким исследованиям буддизма в общественно-политическом и социокультурном контекстах его “средовой” обусловленности как элемента социальной онтологии;
- для фундаментальных сравнительных исследований тхеравады и махаяны, индо-тибетской и дальневосточной махаяны;
- для корректных сравнений буддизма с западной интеллектуальной и духовной культурой (философия, религия, наука, этика);
- в целях использования ресурсов буддизма для оптимизации процессов глобализации и межкультурных взаимодействий.

Подход Розенберга к философскому изучению буддизма был новаторским и более корректным, чем подход Щербатского. Тем не менее именно идеи Щербатского имели парадигмообразующее значение для философской буддологии. В частности, считается возможным вычленить из буддизма как полиморфного целого такой самостоятельный предмет как буддийская философия и исследовать его на пути обнаружения случайных или систематических параллелей с западной философией. Такой подход – историко-философская реконструкция буддийской философии как самостоятельного компонента буддизма – сформировался в русле идей именно Щербатского с его ориентацией на поиск историко-философских параллелей в западной философии.

Розенберг подходил к буддийской философии не как к самостоятельной части буддизма, а как к его системообразующему ядру и ключу к пониманию сложного образования, каким являлась каждая живая буддийская традиция. Он считал возможным найти в ней “общий знаменатель”, служащий основанием для сравнительных исследований внутри буддизма. При внимательном изучении обнаруживается, что Розенберг, говоря о полиморфизме буддизма и месте философии в нем, имел в виду далеко не то же самое, что и современная историко-философская традиция, характерная для Санкт-Петербургской школы. Он предполагал не столько выделение философии из этого полиморфного целого как самостоятельного предмета историко-философских исследований, разворачиваемых по аналогии с историко-философским изучением западной философии, как это делал Щербатский, сколько выявление базового философского ядра разнообразных буддийских направлений и традиций и ключа к пониманию внутренних связей буддизма как полиморфного образования. В академической литературе по буддизму недостаточно обращают внимания на тот факт, что, в отличие от Щербатского, который пренебрегал значением религиозного компонента в буддизме и свел философскую буддологию к историко-философским сравнительным исследованиям, Розенберг считал буддийскую философию главным фактором, связующим воедино полиморфную систему буддизма, в том числе философию и религиозную составляющую. Он был ориентирован не на описание историко-философских параллелей с западной философией, а на понимание буддизма в его внутренней логике, в синхронии и диахронии. Именно этот момент, связанный с различиями в их сравнительных подходах, является, на мой взгляд, наиболее ценным в теоретико-методологическом плане. Российская исследовательница

индийской философии В. Г. Лысенко, которая известна своей последовательной установкой на преодоление европоцентризма [Лысенко 2009а; 2014], продолжает характерный для Розенберга подход к восприятию буддизма как “чужого, но доступного” и даже более того, как “способ самопознания”. В особенности ценным в его подходе она считает то, что «он не пытался растворить буддийскую философию в универсальности *philosophia perennis* или «естественной логики человеческого разума» (выражение Щербатского), а перспективу введения этой мысли в нашу культуру связывал как раз с сохранением ее инаковости» [Лысенко 2008а: 38].

Идеи Щербатского и Розенберга стимулировали в России, хотя и на периферии академической философии, развитие философских исследований буддизма, направленных на понимание буддизма не в его “чужести” (А.М. Пятигорский), а в его универсальности как интеллектуального и духовного феномена, являющегося для России своим наследием и давно освоенной традицией философствования и жизни. Наиболее характерным этот подход стал для исследователей буддизма в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Пожалуй, первым философом и буддологом, совмещавшим в себе также качества носителя тибето-монгольской традиции буддизма и буддийского наставника, который сделал попытку дать современную философскую презентацию буддизма с привлечением западных философских идей и понятий, стал Б.Д. Дандарон (1914–1974). Он разработал подход, который сам называл “необуддизмом”. Бурятские буддисты считают его перерожденцем тринадцатого Джаягсы-гэгэна¹³ – настоятеля тибетского монастыря Гумбум (Кумбум) Джампа Линг¹⁴. Его жизнь была трагичной, но очень яркой. Примерно двадцать лет он провел в советских тюрьмах и лагерях. В то время там находилось много высокообразованных людей, таких как В.Э. Сеземан, неокантианец и профессор Каунасского и Вильнюсского университетов, ставший его наставником в философии. В лагерях он повстречался с бурятскими ламами, которые тоже поделились с ним своей мудростью. Пройдя свои “университеты”, в которых и сформировался его подход к интерпретации буддизма, пережив немало лишений, он вышел на свободу и некоторое время, с 1957 по 1966 г., работал научным сотрудником в Бурятском комплексном научно-исследовательском институте Сибирского отделения АН СССР, а потом в Бурятском институте общественных наук Сибирского отделения АН СССР (с 1997 г. – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН). Философские основы созданной им системы необуддизма представляли собой синтез буддизма и некоторых идей западной философии. Исследователи творчества Дандарона характеризуют его подход как “синкретическую философию”, называют его интерпретацию буддизма “оригинальной” и отмечают наличие инновационных идей, связанных с адаптацией к западному менталитету буддийской идеи *анатмана* [Гармаев 2005; Дандарон 2009]. М.Б. Дандарон, дочь Б.Д. Дандарона, в одном из разделов своей докторской диссертации, который посвящен анализу необуддизма, пишет: «В целом, философская система “необуддизм”, опирающаяся на синтез науки и религии, является одним из конструктивных проектов в описании синкретической картины универсума в постнеклассический период современности» [Дандарон 2009: 31]. Конечно, можно соглашаться или не соглашаться с интерпретацией буддизма Дандароном. Но сама по себе попытка такой презентации буддизма для европейского человека, которая совмещала бы академический подход со знанием буддизма “изнутри”, оказалась очень востребованной в современной ситуации, когда буддизм, особенно в его тибетской традиции, широко распространяется на Западе, а с 1990-х гг. – повсеместно в России. Более того, в среде буддийских неопитов России даже набирает популярность идея “русского буддизма” [Гречин 2016]. Необуддизм Дандарона воспринимается в тесной связи с этим движением, поскольку он инициировал в 1960-х гг. буддийское религиозное движение, в которое оказались вовлеченными интеллектуалы разного этнического происхождения. Среди них были те, кто впоследствии образовал плеяду блистательных буддологов и востоковедов: О.Ф. Волкова, А.М. Пятигорский, В.М. Монтлевич, Ю.М. Парфионович, Л.Э. Мьяль, Б.И. Кузнецов, В.И. Рудой и др. Они также привлекались по делу Дандарона и пострадали наряду с ближайшими учениками и сподвижниками Дандарона. Влияние бурятского философа оставило свой след на философских работах ряда Санкт-Петербургских буддологов, а также отразилось и в традициях бурятской

¹³ Джаягсы-гэгэн – один из великих перерожденцев монастыря Гумбум, приезжавший в Бурятию в 1894 и 1910 гг. Он распространил в Бурятии тантру Ямантаки.

¹⁴ Монастырь основан в 1583 г. Третий Далай-ламой в Амдо, в месте рождения Чже Цонкапы.

буддологии. Правда, в отношении последних речь идет не столько о теоретико-методологической преемственности с синкретическими философскими идеями необуддизма, сколько о приверженности бурятских исследователей буддизма к совмещению буддологических исследований с личной заинтересованностью в буддийском учении и практике. Так, тибетологические исследования в ИМБТ СО РАН ведутся на основе переводов и исследований оригинальных тибетских и тибетоязычных буддийских источников, а также при опоре на устную комментаторскую традицию, сегодня передаваемую Его Святейшеством Далай-ламой Тензином Гьяцо и другими высококвалифицированными тибетскими ламами.

1.5. Философская интерпретация буддизма в сравнении с идеями Витгенштейна

В философской компаративистике второй половины XX в. активно обсуждались варианты сравнения буддизма, особенно учения основоположника мадхьямики Нагарджуны (II н. э.), с западными философскими учениями. В особенности речь идет о философии Людвиг Витгенштейна (1889–1951) – одного из наиболее влиятельных западных интеллектуалов XX в., представителя аналитической философии, сыгравшего значительную роль в постановке ряда таких важнейших проблем современной философии как основания логики и роль языка в концептуальном мышлении. Его подход к пониманию философии как “критики языка” дает некоторым западным компаративистам повод для сближения его идей с буддизмом, особенно с философией мадхьямики¹⁵ (Нагарджуна, Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантаракшита, Камалашила). Мадхьямака (dbu-ma)¹⁶, учение о срединности, представляет собой традицию экспликации буддийской теории пустоты от субстанциального существования всего сущего, всех внешних и внутренних объектов. Она опирается на сутры Праджняпарамиты, изложенные Буддой во время второго поворота Колеса Дхармы, осуществленного в Раджагрихе на Горе Коршунов, и на труды Нагарджуны, в которых содержание праджняпарамитских сутр получило разъяснение как воззрение, срединное между онтологическими крайностями этернализма и нигилизма. Нагарджуна считается основоположником философской школы мадхьямика, представляющей данную онтологическую традицию.

Большой резонанс в компаративистских кругах вызвала предложенная в 1977 г. представителем аналитической философии К. Гудмунсеном идея интерпретации центральных философских доктрин буддизма через философию Витгенштейна, остающаяся до сих пор актуальной [Gudmunsen 1977]. До появления известной книги Гудмунсена – «Витгенштейн и буддизм» – некоторые авторы уже сравнивали учение Витгенштейна с буддизмом (F.J. Streng, W.A. Shibles, K.N. Jayatilleke). Но эти работы, в отличие от книги Гудмунсена, оставались на периферии витгенштейнианы и компаративистских исследований. Книга Гудмунсена стала одной из наиболее часто цитируемых в области сравнительной философии и буддологии и дала компаративистам надежду на перспективность сравнительных исследований, которые были подвергнуты критике со стороны Э. Конзе (1904–1979). Конзе относился с большим сомнением к сравнительным работам, посвященным поиску параллелизмов между западной и буддийской философией [Conze 1963; 1963a]. Он ясно осознавал относительность и нерелевантность большинства сравнений, распространенных во второй половине XX в., и указывал, что причина этого кроется в относительности самого понятия “буддизм” и множественности образов буддизма в восприятии западных философов. Так, он писал:

¹⁵ Мадхьямика (dbu-ma-pa) – “последователь срединности”. Это название философской школы, основоположником которой считается Нагарджуна.

¹⁶ Мадхьямака (dbu-ma) – от слова “мадхьяма”, означающего “срединность”. Суффикс ‘ка’ указывает на срединный путь (dbu-ma-‘i-lam), т. е. срединную позицию, отбрасывающую онтологические крайности. Чже Цонкапа в своем комментарии к «Муламадхьямака-карикам» («Океан аргументов») приводит объяснение Бхававивеки (VII н. э.): та форма названия, в которой есть суффикс ‘ка’, – “мадхьямака” (dbu-ma), обозначает философию срединности (dbu-ma-‘i-grub-mtha’). Из-за корня слова “мадхьямака” (dbu-ma) шастры о срединности или философию срединности – то и другое – принято называть термином “мадхьямака” (dbu-ma).

«Бастон предпочитает буддизм периода династии Пала, Фрауваллнер – йогачаринский буддизм, Ольденберг – палийский канон (за исключением Абхидхаммы), Щербатский – схоластическую хинаяну и позднейших логики, Д.Т. Судзуки – раннюю махаяну и дзэн, некоторые китайские школы – «Саддхармапундарику» и т. д. < ... > любая интерпретация буддизма, которая выходит за рамки неразборчивого накопления цитат и делает попытку на самом деле понять буддийскую мысль, включает элемент выбора, чтобы решить, какая из многочисленных презентаций доктрины Будды должна рассматриваться как самая подлинная» [Conze 1963: 12].

Согласно Конзе, необходимо определить, какой именно “буддизм” сравнивается с европейской философией. В противном случае, – если продолжить его мысль, – релятивизация образов буддизма приводит к множеству относительных параллелизмов между буддийской и западной философией, что обесценивает и обесмысливает саму компаративистскую методологию. Сам Конзе, как и Т.Р.В. Мурти, справедливо считал, что “зрелую” форму буддийской философии представляет школа мадхьямика, основанная Нагарджуной. Правда, его собственная интерпретация мадхьямаки следовала дальневосточной традиции (дзен-буддизм) и в значительной степени не совпадала с философским содержанием индо-тибетской махаяны. Конзе предпринял критику философской компаративистики, которую Дж.Дж. Кларк назвал “бескомпромиссной” [Clarke 1997: 123]. Однако благодаря этой критике обозначилась принципиальная значимость сравнения разных направлений буддизма между собой как в аспекте философских интерпретаций базовых доктрин, так и по содержанию основанных на них духовных практик и методов медитации. Стало очевидным, что вопрос о том, какой именно “буддизм” становится предметом тех или иных сравнительных исследований, является одним из наиболее важных методологических вопросов философской компаративистики. Из чего следует, что буддологам, которые специализируются в области философской компаративистики, прежде необходимо разобраться с различиями в воззрениях основных философских школ буддизма и в основных традициях интерпретации буддийских философских доктрин – хинаянской и махаянской, а внутри махаяны – с различиями между индо-тибетской и китайской/дальневосточной традициями. Важно также выявить aberrации, имеющие место как в буддологии, так и в сравнительной философии при интерпретации доктринального и практического содержания буддизма. В противном случае “параллели” между буддийской и западной философией, находимые компаративистами, будут оставаться по-прежнему нерелевантными, поскольку производны от собственного философского мировоззрения исследователя, а также от той или иной относительной и некорректной интерпретации буддизма, а интерпретации сильно варьируются в зависимости от базы источников, традиции или субъективной точки зрения, которой авторы следуют.

Что касается сравнительного исследования буддизма и философии Витгенштейна, предпринятого Гудмунсеном, который заявил, что компаративистам нужно идти дальше “ортодоксии” Конзе, не обращая внимания на его критику, в этой работе утверждается, что «только витгенштейнианская интерпретация является подходящей для определенных центральных буддийских концептов» [Gudmunsen 1977: viii]. В историко-философской литературе принято различать “раннего” и “позднего” Витгенштейна – его идеи, изложенные в «Логико-философском трактате» (1921), и содержание «Философских исследований» (1953). В действительности это различие является условным, поскольку главная проблема Витгенштейна оставалась одной и той же: смысл жизни. Решая ее, он стремился четко отграничить сферу того, что выразимо в языке и исчислимо, от того, что невыразимо, но образует основу всего. По мнению Гудмунсена, подобно тому как различаются идеи “раннего” Витгенштейна эпохи «Логико-философского трактата» и “позднего” Витгенштейна – автора «Философских исследований», различаются “ранний” буддизм палийских текстов и “поздний” буддизм махаяны. Параллелизм, по его мнению, обнаруживается между поздним Витгенштейном и махаянским буддизмом, в то время как для абхидхармистской философии он, скорее, усматривал соответствия в логическом атомизме Рассела. Освещению параллелизма между абхидхармистами и Расселом посвящена первая часть его книги, охватывающая первые две главы. Большая часть книги Гудмунсена посвящена изложению сходства между поздним Витгенштейном и махаянским буддизмом, представленным сутрами Праджняпарамиты и трудами Нагарджуны. Таким образом, Гудмунсен видит эволюцию буддийской философии как нечто похожее на развитие западной философии от Рассела до Витгенштейна (эволюцию логического позитивизма в XX в). Сходство между мадхьямикой и “поздним” Витгенштейном он усматривает в том, что и Нагарджуна и автор «Философских исследований» подчерки-

вают существенную роль языка и стремятся эмансипировать нас от языковых фикций, в ловушке которых мы пребываем.

Под влиянием “позднего” Витгенштейна, как известно, в модальной семантике и эпистемологии (концепция возможных миров) получила развитие теория “языковых игр”. Гудмунсен в своей книге утверждает, что «большую часть того, что имел сказать “поздний” Витгенштейн, было предвосхищено за 1800 лет до этого в Индии» [Gudmunsen 1977: 113]. И даже изложенная в «Философских исследованиях» идея “языковых игр”, признанная большим вкладом Витгенштейна в философию, была, как полагает Гудмунсен, предвосхищена в текстах махаянских мыслителей – большинства из них, но особенно Нагарджуны. Гудмунсен не только усматривает параллели между философией Витгенштейна и доктриной *шуньяты* Нагарджуны в разных контекстах, но и доказывает, что Нагарджуна предвосхитил наиболее выдающиеся и глубокие идеи “позднего” Витгенштейна относительно сложных отношений, существующих между языком и мышлением, с одной стороны, и между мышлением и реальностью, с другой стороны. В этих сходствах он не усматривает генетического влияния буддизма на философию Витгенштейна: дело было в типологическом сходстве даваемых ими объяснений эмпирической реальности [Ibid.: 112–113]. Выводы Гудмунсена о том, что задолго до Витгенштейна, одного из самых выдающихся европейских философов, его открытия, считающиеся едва ли не самым значительным вкладом в философию, были сделаны буддийскими философами, жившими в первых веках нашей эры, пробили брешь в той системе привычной гегемонии западной философии, которую Гудмунсен метко назвал “философским апартеидом”.

Лингвистический поворот, осуществленный Витгенштейном в западной философии, открывает, на его взгляд, перспективу новых возможностей и развития подхода к интерпретации буддизма, нового в сравнении с доминировавшими до тех пор в западной философской компаративистике кантианским и субъективно-идеалистическим подходами. Сама по себе мысль, что концепция великого западного философа не только не является оригинальной, но была известна древним буддийским мыслителям, не могла не побудить западных философов и буддологов к дальнейшим дискуссиям и сравнительным исследованиям буддизма и западных философских традиций [D’Amato 2009; Demont-Biaggi 2015; Garfield 2003; Vucomanović 1997 и др.]. Многообещающей казалась сама идея сходства между Витгенштейном и мадхьямикой в постановке проблемы связи между реальностью и человеческими концептами. Некоторые исследователи в фокусе своего внимания имели предполагаемые сходства между Витгенштейном и дзен [D’Amato 2009], другие – параллели между Витгенштейном и индийской мадхьямикой [Garfield 2003; Demont-Biaggi 2015].

Что касается обнаруживаемых сходств, то, пожалуй, верным является то, что и Витгенштейн и махаянские философы были заняты проблемой соотношения реальности и концептов, а также, что и для Витгенштейна и для буддийских философов решение этой проблемы имело нравственное и духовное значение. Но что касается способа решения, то о параллелизме между подходом “философа века”, как называют Витгенштейна, и буддийскими учениями можно говорить в большей степени применительно к дальневосточному буддизму, да и то с определенными ограничениями, но не применительно к индо-тибетской махаяне.

По мнению Р. Рида, специалиста по Витгенштейну, философский метод Витгенштейна и практика дзен, в особенности японской школы Сото, преследуют терапевтическую цель [Read 2009: 13]. Однако Рид заблуждается, полагая, что эта терапевтическая цель в обоих случаях состоит в том, чтобы научить людей постижению того, что они постоянно вводятся в заблуждение определенной сетью слов. Ибо буддизму, за исключением некоторых дзенских интерпретаций, не свойственно сводить омрачающие факторы к языку. Как объясняется в индо-тибетской традиции махаяны, есть разные виды неведения (*авидья*; *ma-rig-ra*), из которых буддийские философы считают главными два вида неведения. Во-первых, это неведение относительно закона кармы, из-за которого существа создают негативную карму, которая ввергает их в дурные уделы низших миров сансары – мира, существующего под контролем ментальных омрачений – *клеш* (*nyon-mongs*). Во-вторых, это неведение относительно природы “я” и феноменов, именно этот вид неведения служит корнем *сансары* – циклического перерождения живых существ под властью загрязненной кармы и омрачений. Неведение, служащее корнем сансары, пролегает глубже уровня языка и состоит в продолжающейся из безначалья времен привычке считать внешние объекты и собственное *я* чем-то существующим со своей стороны, независимо от сознания и языка, и имеющим некую внутреннюю природу, или сущность (самость). Более

того, как было объяснено махаянскими философами Индии (Нагарджуна, Асанга, васубандху, Арьядева, Бхававивека, Буддапалита, Чандракирти, Шантидева и др.), Тибета (Чже Цонкапа, Кхедруб Ринпоче, Джамьян Шепа и др.), Монголии (Чанкья Ролпай Дордже, Нгаванг Пелден и др.), Бурятии (Агван-Нима и др.), омраченное неведение, являющееся корнем сансары, – это очень активная клеша, заставляющая ум цепляться за эти онтологические стереотипы, являющиеся ложными и прямо противоположными действительному положению вещей. Омраченное неведение (*nyon-mongs-can-gyi ta-rig-ra*) есть врожденное представление, прямо противоположное подлинному способу существования всех вещей, которые пусты от независимой внутренней природы, “собственных характеристик”, “самобытия”. В понимании мадхьямики пустота от самосущего бытия и есть абсолютная природа всех вещей и личностей. И это есть абсолютная истина. Относительная же истина состоит в том, что они существуют, но условно и относительно. Относительная реальность “творится” посредством сознания и языка: все вещи и личности – это просто наименования, данные умом. Это реальность, сравниваемая мадхьямиками с иллюзией. Абсолютная реальность – это пустота, но пустота отнюдь не есть ничто, ибо обратная сторона пустоты – это зависимое возникновение.

Мадхьямики производят полное “опустошение” онтологии и терапевтический эффект буддийской медитации пустоты связан с подготовкой сначала к концептуальному, а затем – к прямому постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте покрова клеш (*nyon-sgrub*), препятствующего свободной эволюции личности, а также познавательных завес (*shes-sgrub*), препятствующих полному раскрытию потенциала сознания. Поэтому, когда Рид утверждает [Read 2009: 13–14], что буддийская медитация – это «парадоксальный акт, заключающийся в том, чтобы не пытаться делать что-либо, не пытаться даже ни думать более интенсивно, ни даже не думать», он в действительности имеет в виду дзенскую технику медитации, родственной с даосским “недеянием”. Она не является характерной для индо-тибетской махаяны. Правда, верным является его замечание, что Витгенштейн и мадхьямики отбросили метафизику. Но Витгенштейн вместо прежней метафизики предложил философию, ограничивающуюся исследованием “языковых игр”, а мадхьямики, исходя из содержания сутр Праджняпарамиты, разработали глубочайшую онтологию, наиболее последовательную в “деконструкции” субстанциалистско-реалистических картин мира.

Несмотря на то что на самом деле имеются достаточные основания для сравнительного изучения философии Витгенштейна и буддизма, особенно мадхьямики, результаты компаративистских исследований могли бы быть более значительными, если бы их авторы были специалистами не только в философии Витгенштейна, но и в буддийской философии. В связи с этим особый интерес вызывает эссе Роберта А.Ф. Турмана (1941–2026) – одного из известных американских буддологов и специалистов в области тибетского буддизма. Его эссе было опубликовано журналом «Philosophy East and West», одним из главных рупоров философской компаративистики, в качестве рецензии [Thurman 1980] на книгу Джона Саундерса и Дональда Хенце [Saunders 1967]. Здесь Турман пишет, что проблемы, поставленные Витгенштейном, в частности рассматриваемая им проблема личного языка, имплицитно присутствовали в буддийской традиции критической философии при рассмотрении центральных вопросов на протяжении двух тысячелетий, а эксплицитно – со времени Чандракирти. И он утверждает, что «Витгенштейн как зрелый критический философ почти полностью похож на ряд прасангиков от Чандракирти (Индия, VI–VII вв.) до Цонкапы (Тибет, 1357–1420) в трактовке философских вопросов, имеющих отношение к “проблеме личного языка”» [Thurman 1980: 321].

Серия вопросов (внешний мир, восприятие, *я* и др.), связанных с проблемой личного языка (*the private language problem*) и с так называемым “эгоцентристским затруднением”, касающимся того, кто начинает “со своего собственного случая” и пытается анализировать и удостоверить свою систему верований и отношений, была сформулирована Витгенштейном в § 244–271 «Философских исследований». Она вызвала многочисленные поствитгенштейновские дебаты относительно аргумента о личном языке, не утихающие до сих пор. “Эгоцентристское затруднение” заключается в проблематичности того, “как выйти за пределы”, “как достоверно перейти от данных своих собственных переживаний к существованию внешнего мира”. На взгляд Турмана, эти дебаты похожи на тысячелетние дебаты об эгоцентризме и бессамостности между брахманистами и буддистами и более тонкие дискуссии на эту тему, состоявшиеся среди самих буддистов – между прасангиками, которые наиболее последовательно придерживались неэгоцентрических философских взглядов, и другими философскими школами [Thurman 1980: 321]. Турман также разоблачает необоснованность распространено-

го на Западе представления о том, что буддизм – это мистицизм, и утверждает, что представление о буддизме как мистицизме – это явление, «типичное для тех, кто застрял в проблеме эгоцентризма». По его мнению, «как западные, так и восточные мистики принадлежат лагерю эгоцентристов если не формально, то по умолчанию», тогда как философы махаяны придерживались «типично неэгоцентристских, критических воззрений и не были мистиками по своему подходу». Известная буддийская доктрина “двух реальностей” – абсолютной и относительной не содержит, согласно Турману, ничего мистического, а служит, скорее, эффективным техническим инструментарием для анализа с целью прояснения сферы опыта, причинности и действия отдельно от “странного”, “окультиного”, “мистического”, следовательно, абсолютистского элемента [Ibid.: 322].

Сходство между воззрениями прасангики (Чандракирти) и зрелого Витгенштейна американский буддолог видит в критичности Витгенштейна по отношению к абсолютистской, эгоцентристской, объективистской онтологии, в том, как он с юмором подчеркивает склонность людей к реификации вещей посредством конструирования реальности за нашими концептами, субстанций за существительными, к восприятию наименования как окультиного процесса “крещения объектом”. Турман отмечает, что онтологический критицизм Витгенштейна не завел его в нигилистический хаос: он сумел не только идентифицировать, но и изолировать ментальную привычку к реификации, создающую целый комплекс проблем, вскрыв эгоцентрическую зависимость от “индивидуального объекта”, внутренне обозначенного посредством “личного языка” [Ibid.: 324].

Анализ, выполненный Турманом в цитируемой статье, доказывает, что, действительно, мадхьямика-прасангики в лице Чандракирти и Витгенштейн, один из самых загадочных европейских философов, который не укладывается в рамки ни одного из философских направлений Запада, дали обоснование неэгоцентрической философии способами, имеющими ряд принципиальных сходств. Поэтому Турман с полным на то основанием называет Витгенштейна “яркой звездой на небосводе философии” [Ibid.: 336]. Но следует заметить, что, несмотря на значительное сходство между философскими воззрениями Чандракирти и Витгенштейна, нет полного их совпадения, что было отмечено и самим Турманом. Более того, при более тщательном сравнительном исследовании могут быть обнаружены имеющиеся между ними значительные различия в онтологии, эпистемологии, а еще больше в этике, в понимании цели философии и в характере “терапевтических” функций философии. Так, если цель Витгенштейна в философии – это “показать мухе выход из мухоловки” (§ 309 «Философских исследований»), а под “мухоловкой” понимается ловушка, созданная для нас нашими “грамматическими фикциями”, то для буддийских философов цель производимого ими “опустошения” онтологии – это освобождение сознания от омраченного неведения. Иначе говоря, это уничтожение врожденного паттерна об истинном существовании субъектов и объектов – как неких сущностей, имеющих собственную природу, независимую от мысленного обозначения. Поскольку именно омраченное неведение порождает все множество ментальных загрязнений и нечистую карму, воссоздающую шесть миров сансары и обрекающих на страдание существ, живущих под контролем ментальной скверны, то его искоренение есть реализация третьей истины арьев, Истины Пресечения (‘gog-bden). Это означает достижение существом статуса свободного существа и контроля над собственной смертью и перерождением.

Если Витгенштейн и его последователи делают упор на задаче устранения метафизических ошибок посредством “лингвистического поворота”, и ее решение служит главным образом эпистемологическим целям, будучи терапией для познающего разума, то буддисты терапией разума, предпринимаемой на пути деконструкции субстанциализирующей онтологии, решают свои временные и высшие сотериологические задачи.

В рамках витгенштейноведения наследие буддийской философии осваивается как по линии сравнения с буддизмом (дзен) “раннего” Витгенштейна и его идеи из «Логико-философского трактата» – о том, что невозможно выразить, следует молчать, – так и по линии сравнения “позднего” Витгенштейна с мадхьямакой Нагарджуны и прасангики Чандракирти. Оба направления продолжают и сегодня развиваться представителями англо-американской аналитической философии, а также буддологами, вовлеченными в компаративистские исследования. Так, например, в 2005 г. в Кембриджском университете состоялась конференция «Buddhism in Logic and Analitic Philosophy» (см.: [D’Amato 2009]) с участием философов, сравнивающих дзен с Витгенштейном (К. Мортенсен, Р. Рид), и компаративистов, специализирующихся на буддийской логике и философии мадхьямиков (Д. Вестерхофф,

Д. Гарфилд, Г. Прист, Т. Тиллеманс, К. Танака), а также специалистов по буддийской философии (М. Сидеритс, Р. Мартин, Д. Арнольд). Особый интерес со стороны компаративистов, работающих на платформе аналитической философии, проявляемый как к проблематике “невыразимости” или “молчания” в буддизме, так и к логико-эпистемологической проблематике в трудах Дхармакирти, к критическому подходу в трудах Нагарджуны и Чандракирти отражает основные тенденции философских исследований буддизма в рамках зарубежной компаративистики.

В последние десятилетия в философской компаративистике и буддологии наиболее активно обсуждается философия мадхьямики, которая в прошлом на протяжении веков была предметом дискуссий между буддистами и небуддистами, а также внутри буддизма в Индии и других азиатских странах. Лингвистическая интерпретация мадхьямаки, начатая Витгенштейном, считается и некоторыми другими авторитетными буддологами «наиболее близкой к тому, чтобы понять, что философы мадхьямики говорили о самих себе, и что они говорили о природе языка и концептуальной мысли», а также к пониманию ее центральных категорий, например, “пустоты”, «как металингвистических терминов, призванных выразить цель описания первичной системы повседневного языка» [Huntington 1992: 325–339]. К.В. Хантингтон-Младший, проводивший сравнительное исследование буддизма и западной философии в сотрудничестве с выдающимся современным тибетским философом из монастыря Дрепунг Лоселинг Геше Намгьялом Вангченом¹⁷ (1934–2015), считает работу Гудмунсена наиболее полной презентацией лингвистического подхода к интерпретации философии мадхьямики. Со своей стороны, мы можем подчеркнуть, что, если сравнивать с подходом Гудмунсена позицию Турмана, то эссе последнего содержит более точную оценку того, в чем принципиально сходны идеи Витгенштейна и мадхьямики. А сходны они в деконструкции реифицирующих онтологических концептов. Турман также более точен в понимании того, в каком направлении следует развивать эти моменты сходства, а также того, где искать их различия. И в немалой степени это имеет место благодаря тому, что проф. Турман – это, с одной стороны, академический исследователь, владеющий родными для него интеллектуальными традициями Запада. А с другой стороны, он не только буддолог, но и практикующий буддист, носитель индо-тибетской традиции буддизма, понимающий и применяющий тибетские учения и практики в своей жизни.

Опыт сравнительных исследований философии Витгенштейна и буддийской философии говорит о том, что перспективы философской компаративистики связаны скорее с эвристическими возможностями, которые открываются вместе с использованием западных философских подходов в качестве герменевтического ключа к интерпретации буддийской философии, нежели с попытками непосред-

¹⁷ Геше Намгьял Ванчен – выдающийся тибетский буддийский философ, один из ключевых деятелей распространения тибетского буддизма на Западе. Он родился в 1934 г. в Лхасе и получил имя Тубтен Гьялцен. В 1959 г. он был вынужден вместе с Его Святейшеством Далай-ламой Тензином Гьяцо бежать в Индию. Геше Ванчен был выпускником и преподавателем монастыря Дрепунг. В 1982 г. он стал с благословения Далай-ламы резидентным учителем в лондонском буддийском центре Манджушри (Jamyang Buddhist Centre), где оставался до 1992 г. и имел множество западных учеников, среди которых были известные буддологи и деятели современного буддизма (Роберт Турман, Джеффри Хопкинс, Александр Берзин и др.). В 1992 г. он вернулся в Индию, стал главой Фара-камцена в Дрепунге и учителем Дхармы для двух с половиной тысяч монахов. По просьбе Его Святейшества Далай-ламы он стал наставником Его Преосвященства Линга Чоктрула Ринпоче – реинкарнации Йонгдзина Линга Ринпоче, старшего наставника Его Святейшества Далай-ламы. Геше Ванчен является автором десяти томов сочинений по буддийской философии, книги по Ламриму на английском языке. В соавторстве с американским буддологом К.В. Хантингтоном он сделал первый английский перевод «Мадхьямакаватары» Чандракирти. Его труды и преподавательская деятельность были высоко оценены Далай-ламой, который публично называл его одним из величайших живых примеров тибетской буддийской учености. Геше Ванчен был одним из главных учителей Геше Джампа Тинлея, который на протяжении всего периода преподавательской деятельности Геше Ванчена в Лоселинге ежегодно приезжал к нему из России для углубления своих знаний в области философии и медитации и поддерживал неразрывную духовную связь, став одним из сердечных сыновей Геше Ванчена. Геше Ванчен стал также наставником для учеников Геше Тинлея, в частности, для автора этих строк. После смерти, наступившей 18 августа 2015 г., Геше Ванчен оставался восемь дней в посмертной медитации на ясный свет – *тугдам* (thugs-dam), что само по себе является свидетельством его высокой духовной реализации как мастера Дхармы.

ственного сопоставления западных идей с идеями буддийских философов. Предметная область философии, которую можно обозначить как “реальность, человек, абсолютная и относительная истина, сознание, язык”, может быть по-новому освещена благодаря сравнительной философской герменевтике, основанной на глубоком знании философского наследия Запада и буддийских философских воззрений, представленных мыслителями четырех философских школ Индии и их последователями во Внутренней и Восточной Азии.

1.6. Сравнение буддийской медитации и феноменологического метода

Большинство специалистов в области философской буддологии занимается сравнительным изучением буддизма, усматривая параллелизмы между буддизмом и западными философскими учениями или интерпретируя буддизм с помощью того или иного философского “ключа”, который они находят в учениях Юма, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Витгенштейна, Хайдеггера, процессуализма, феноменологии Гуссерля, Мерло-Понти и т. д. Нередко компаративистские работы лишены продуманных теоретико-методологических оснований, а их авторы часто имеют лишь общее, ограниченное и одностороннее представление о буддийской философии, почерпнутое главным образом из знакомства с ранним буддизмом или дальневосточной махаяной и значительно реже основанное на знании индо-тибетской махаяны. Суждение буддолога Р. Рэя, высказанное в 1978 г., на заре американской философской компаративистики, что многие работы о буддизме создают «научные интерпретации, основанные на поверхностных и вводящих в заблуждение видимостях» [Ray 1978: 378], остаются во многом справедливыми и сегодня. Для характеристики опыта сравнительных исследований буддизма и западной философии не утратила своего значения и оценка А.М. Пятигорского: он подчеркивал, что хотя из всех буддологов, «смотрящих на буддизм из мира европейской культуры», Ф.И. Щербатской был самым результативным и хотя проведенные им параллели «весьма убедительны, все же они остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии» [Пятигорский 1971: 433]. Основная причина поверхностного характера сравнений буддизма и западных философских концепций, помимо европоцентризма и недостаточного знания и понимания буддизма в единстве его многообразных направлений, школ, традиций, заключается также и в отсутствии адекватного сравнительного подхода, основанного на знании внутренней системы буддийской философии и релевантных оснований сравнения.

Сравнение буддизма и западных философий производится по самым разным основаниям и в различных аспектах. Но что по существу способны дать такого рода сравнения, кроме признания содержательного богатства буддизма, его фактической сопоставимости со всеми европейскими философскими концептами и, следовательно, его легитимности в европоцентристски ориентированном интеллектуальном пространстве современной философии? Правда и это уже немало. По сравнению с методологически не подготовленным поиском разного рода параллелизмов эвристически ценными и перспективными представляются несколько компаративистских трендов, развиваемых в сравнительной философии и буддологии в русле критического отношения к европейской метафизике, натурализму и субстанциализму и общего смещения фокуса философского внимания на эпистемологическую проблематику и теорию сознания. С этих позиций у западных философов в особенности большой интерес из четырех философских школ буддизма (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика) вызывает к себе йогачара, сформировавшаяся в Индии в IV–V вв. (Майтреянатха, Васубандху, Асанга, Дигнага, Дхармакирти) и известная также как вижнянавада, читтаматра, школа-только-ум (*sems-tsam-
pa*). Ее философия часто оценивается в европейской историко-философской классификации как идеалистическая [Tola, Dragonetti 2004; Tola, Dragonetti 2005; Schmithausen 2005]. Однако сегодня исследователи ушли далеко от прежних упрощенных представлений об идеализме йогачары и признают, что это весьма своеобразный идеализм, отличающийся от западных форм идеализма. Так, С. Триведи доказывает, что классический идеализм йогачары, судя по трудам Васубандху, ближе к “эпистемическому идеализму” Запада, нежели к “метафизическому” или “абсолютному”. Но и в сравнении с “эпистемическим идеализмом” йогачара, по его мнению, имеет ряд важных отличий [Trivedi 2005]. Исследование йогачаринской теории достоверного восприятия (Дигнага, Дхармакирти) в качестве логико-эпистемологической традиции стало одним из наиболее популярных трендов философской компаративистики и буддологии (В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева, Э. Фрауваальнер, К. Липман, Д. Ар-

нольд, Г. Дрейфус, Дж. Тэйбер, Э. Штейнкелльнер, С.Г. Брендан, Дж. Данн и др.). Другим компаративистским вектором, наиболее активно развиваемым и перспективным, является рассмотрение буддизма в контексте современной философии сознания (Д. Арнольд, К. Козеру, Б. Чика, Ш. Галлахер, Д. Захави и др.), когнитивных наук и нейрофеноменологии (Ф. Варела, А. Проссер, Дж. Гарфилд и др.). Особый интерес в этом спектре компаративистики представляет феноменологическое направление изучения буддизма, особенно йогачары [Larrabee 1981; Lusthaus 2002; Lau 2010; Li 2016; Sharf 2016].

Феноменология, как и некоторые другие современные философские течения, развивающиеся в русле критической парадигмы и ориентированные на эпистемологические проблемы, в своем стремлении **понять, как объектный мир конституируется, как мир вообще может быть нам дан**, предлагает определенный подход к так называемой проблеме “разрыва в объяснении”¹⁸. Некоторые исследователи усматривают в феноменологии определенную близость к буддийской философии, особенно к учению йогачары. При этом далеко не все осознают степень различия между ними. Д. Захави, известный западный феноменолог, активно участвующий в диалоге с буддологами и буддистами, прав, призывая к более осторожному сближению, учитывающему различие традиций. По его мнению, буддийская философия значительно отличается от феноменологической попытки реабилитировать наш жизненный мир (см.: [Захави 2017]).

В большинстве работ, сравнивающих буддизм йогачары и феноменологию или интерпретирующих буддизм с позиций феноменологии, они рассматриваются как подходы, описывающие человеческое сознание в качестве интенциональной осознанности, конституируемой субъектом в его взаимодействии с объектами, которые появляются как ментальные феномены. Для феноменологов сознание – это сознание чего-то для кого-то. И в этом контексте феноменологический метод и буддийская медитация трактуются как сходные методы изучения сознания [Patrik 1994; Lusthaus 2002; Li 2016]. Речь идет о так называемых **методах от первого лица** (first-person methods) [Roth 2012], которые сегодня признаются в качестве экспериментальных научных подходов в самых разных науках. Так, в философии их валидность и ценность отстаивает известный французский философ Ж.-Л. Нанси, в нейробиологии и нейрофеноменологии – Ф. Варела, Э. Лутц, Э. Томпсон, в психологии и психотерапии – Н. Депраз, В.-М. Рот и др.

Доклад М. Битбола «От феноменологической эпохе к медитации» [Битбол 2018] относится по методологическим основаниям как раз к подходу, узаконивающему методы “от первого лица” в исследованиях сознания. В теоретическом аспекте сравнительный тренд Битбола располагается в русле ставшего уже довольно распространенным интеллектуального движения, сближающего с буддийской философией и медитацией метод феноменологической редукции Гуссерля [Lau 2010; Pushpakumara 2014; Lusthaus 2002], “феноменологию плоти” Мерло-Понти [Park and Kopf 2009], нейрофеноменологию [Varela 1996; Varela, Shear 1999; Lutz, Thompson 2003; Prosser 2013], феноменологию Хайдеггера [Hashi 2015].

Нейрофеноменология¹⁹, предложенная Ф. Варелой в качестве методологического подхода к “трудной проблеме сознания”, которая в западном мировосприятии связана с дихотомией психического и физического, с нашей точки зрения не является решением этой проблемы. Скорее, она стремится переключить ее с установки на онтологический редукционизм в понимании сознания на установку, направленную к устранению разрыва между сознанием и материей на эпистемологическом и методологическом уровнях. Пока это лишь научная программа, нацеленная на легитимацию “методов от первого лица” и установление строгих взаимных ограничений в феноменологических данных внутренних переживаний и в объективных данных когнитивных наук, а также пилотные исследования в данной области [Varela, Shear 1999; Lutz, Thompson 2003]. В процессе развития этого направле-

¹⁸ Термин “разрыв в объяснении” (the expalanatory gap) был введен Джозефом Левиным для обозначения проблемы, которая состоит в том, что существует разрыв между нейрофизиологическими процессами, поддающимися объективному научному познанию посредством методов “от третьего лица”, и внутренними переживаниями, которые мы имеем “от первого лица” (см.: [Levine 1983]).

¹⁹ В отличие от нейробиологии, имеющей дело с объективными, нейроповеденческими данными “от третьего лица”, нейрофеноменология, используя особые “методы от первого лица”, получает оригинальные **данные от первого лица**.

ния Варела вступил около тридцати лет назад в диалог с Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо, и это сотрудничество между нейрофеноменологией и буддизмом продолжается сегодня в виде конференций, регулярно проводимых Институтом «Ум и жизнь»²⁰.

М. Битбол пришел к методологическому заключению о сходстве феноменологии и буддизма не в последнюю очередь благодаря близкому знакомству и сотрудничеству с Ф. Варелой, а также участию в конференциях, организованных институтом «Ум и жизнь». Он изучал буддийскую философию, получая консультации у таких известных буддологов как А. Уоллес, Т. Джинпа, М. Ричард. Статья «Онтология, материя и возникновение» [Bitbol 2007] дает представление о теоретической основе, на которой возникла его идея близости феноменологической редукции и буддийской медитации.

В отличие от авторов многих сравнительных работ, которые подчеркивают эпистемологическую сторону буддизма и «не замечают» буддийской онтологии, Битбол уделяет внимание как раз онтологическим основаниям сравнения. Действительно, и буддизм и феноменология имеют специфическую онтологию, отличающую их от метафизических систем, и они сходны в том, что представляют собой «спуск к основаниям опыта», «назад к вещам» как они есть, без концептуальных измышлений и «естественной установки», связанной с верой в реальность воспринимаемых явлений. Битбол постановкой проблемы «онтологического возникновения сознания» и подходом к ее решению [Bitbol 2007] обозначил гораздо более глубокую онтологическую основу сравнения феноменологии и буддизма, нежели усматриваемое другими, в частности Ньянапоники²¹, поверхностное онтологическое сходство феноменологии и буддийской Абхидхармы [Nyanaponika 1976: 36–38]. Исходная позиция Битбола представляется также более глубокой, чем подход, согласно которому именно йогачару за ее отрицание подлинного существования внешнего мира и сведение онтологии к концепции сознания можно считать **буддийской феноменологией** [Barendregt 1988; Lusthaus 2002; Pushpakumara 2014; Li 2016]. Она является также более корректной, чем сравнение концепции «плоти» Мерло-Понти и буддийских представлений о **пяти скандхах** [Depraz 2003; Park, Korf 2009]. Подход Битбола выделяется еще тем, что он производит сравнение феноменологии и буддизма в аспекте негативной онтологии и в контексте «стратегии онтологической деконструкции».

Обращаясь к онтологическим основаниям реальности, Битбол следует «Идее феноменологии», где Гуссерль задается вопросом: «И где начинается это конституирование-предметности (Gegenständlichkeit-konstituieren) и где оно заканчивается?» [Гуссерль 2008: 172]. Он также следует традиции «радикально медитирующих философов», не имеющих «ни науки, которая обладала бы для нас значимостью, ни мира, который был бы для нас существующим», как писал Гуссерль в «Картезианских медитациях» [Гуссерль 2010: 32]. Этот фундаментальный критицизм – не только эпистемологический, но главным образом онтологический – и сближает феноменологию и буддийскую философию. Если большинство феноменологов-компаративистов ищет сходства с йогачарой, то Битбол видит их в философии Нагарджуны, которой на Западе часто приписывают уничтожение онтологии.

Битбол применяет «стратегию онтологической деконструкции» для постановки и решения проблемы возникновения сознания [Bitbol 2007], однако теоретический контекст ее обоснования служит также концептуальной основой сравнения феноменологической редукции и буддийской медитации. Его подход идет вразрез с субстанциализирующей метафизикой любого толка и с эмерджентной концепцией сознания как некоего свойства, возникающего из комплекса нейрофизиологических процессов²², ставшей общепринятой в современных научных представлениях о сознании [Freeman 2001]. Подчеркивая несостоятельность претензий даже последних, строгих версий эмерджентизма, на то, чтобы быть «срединым онтологическим путем», Битбол в статье «Онтология, материя и возникновение» формулирует свою позицию так: «Если существует жизнеспособный срединный путь, то он

²⁰ Институт «Ум и жизнь» («Mind and Life») – зарегистрированная в 1991 г. в США организация, служащая площадкой для встречи ученых, занимающихся изучением созерцательных практик, организующая академические конференции и семинары с участием Его Святейшества Далай-ламы. Основателями Института были Р.А. Энгл и Ф. Варела.

²¹ Ньянапоника Тхера (Зигмунд Фенигер, 1901–1994) – буддийский монах и теоретик тхеравады.

²² Эмерджентная концепция сознания претендует на то, чтобы быть срединной между материалистическим монизмом и онтологическим дуализмом, радикальным физикализмом и панпсихизмом.

определенно является не-онтологическим; он предполагает полную критику онтологических утверждений на каждом уровне познания» [Bitbol 2007: 2].

Он дает обоснование этой позиции посредством метода *reductio ad absurdum* и с помощью квантовой физики:

«Если принять всерьез послание квантовой физики, то критика реификации относится не только к свойствам высшего уровня, но также и к свойствам низшего уровня; не только к эмерджентным свойствам, но также к так называемым базовым конституентам мира. Редукционист в конечном счете проигрывает игру, потому что “основа редукции” оказывается такой же устойчивой, как плывуны, и потому что эмерджентное поведение имеет точно такую же основу, что и так называемые “элементарные” сущности и законы» [Ibid.: 3].

Квантовая физика доказала отсутствие “субстанциальной крыши эмерджентных свойств” и “субстанциальной основы элементарных свойств” [Ibid.: 11]. Такая радикальная деконструкция субстанциалистской онтологии, производимая в союзе с квантовой физикой, похоже на “опустошение” онтологии, производимое основоположником мадхьямики Арья Нагарджуной. И, действительно, Битбол обнаруживает знакомство с философией мадхьямики, в частности с текстом «Муламадхьямика-карики» Нагарджуны в переводе Джея Гарфилда [Garfield (trans.) 1995]. В нем он находит философское вдохновение для радикального критицизма, оставаясь в рамках онтологии, тогда как западная философская традиция, по его мнению, находится “на привязи” у субстанциалистских паттернов мысли [Bitbol 2007: 14]. Битбол совершенно прав в том, что учение Нагарджуны о зависимом возникновении – это теория гораздо более тонкая в сравнении с субстанциалистскими представлениями о каузальности. Более того, можно утверждать, что среди известных философских учений это самая глубокая философская концепция всякого возникновения и существования, не только сознания. А ее обратной стороной является доктрина пустоты, получившая свой наиболее глубокий смысл радикального онтологического отрицания в философии прасангики (Буддапалита, Чандракирти).

Как можно видеть, философские основания, на которых Битбол усматривает сходство между феноменологической редукцией и буддийской медитацией, являются вполне релевантными. И то, что сравнение осуществляется в рамках онтологии (несмотря на “онтологическую деконструкцию”), в отличие от более распространенных сопоставлений эпистемологического и когнитивистского характера, нужно расценивать как особое достоинство его подхода. Дело в том, что многие западные философы просто не видят онтологии ни в йогачаре, чью философию сводят к концепции сознания, ни в учении Нагарджуны, которому нередко приписывают “уничтожение бытия”. Но здесь следует также обратить внимание на то, что, возможно, хотя Битбол восхищается радикальным критицизмом Нагарджуны, он все же не до конца понимает, что Нагарджуна уничтожает не вообще онтологию, а именно реифицирующую, субстанциалистскую онтологию. Применительно к мадхьямаке правильнее было бы говорить не о “деконструкции онтологии”, а об ее “опустошении”.

На Западе критицизм Нагарджуны нередко ошибочно трактуют как онтологический нигилизм, отождествляя *шуньяту* (stong-pa-nyid) с **ничто** (*nothingness*), понимаемым как просто “небытие” или в более утонченном смысле – как “**ничто**, полное потенциальных возможностей,” и т. д. Есть также нигилистические интерпретации Нагарджуны, которые приписывают ему уничтожение всякой онтологии и даже вообще философии и считают его буддийским мистиком [Betty 1983]. Нагарджуновский критицизм кажется полным отрицанием всякой онтологии и девальвацией концептуального познания вообще в сравнении с опытом прямого интуитивного прозрения в **таковость** вещей. На самом деле нагарджуновский критицизм относится не ко всякой онтологии и не ко всему концептуальному познанию, а к субстанциализирующим вариантам философии, приписывающим субъектам и объектам восприятия собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества **реального существования** со своей стороны, независимо от мышления и языка. Распространенность на Западе искаженных интерпретаций мадхьямаки препятствует релевантным сравнительным исследованиям.

Неудачи философов в их попытках освоить наследие Нагарджуны в начальный период его изучения на Западе объясняются во многом почти полным отсутствием в то время адекватных переводов, особенно текстов представителей традиции Наланды и тибетских философских сочинений. Так, Карл Ясперс в главе о Нагарджуне опирался только на два немецких перевода «Мадхьямикашастры», сделанных с китайского и тибетского, и на одну краткую главу из «Праджняпарамита-

сутры» в переводе Х. Хакманна [Ясперс 2007: 195]. Имея столь неполные ресурсы для философского исследования, он трактовал мадхьямаку Нагарджуны весьма упрощенно и ошибочно, впрочем, как многие другие после него – как “срединный путь между бытием и небытием”, преодолевающий “качество лживости вещей, то, что они в одно и то же время есть и не есть” (подчеркнуто мною – И. У.) [Там же: 207–208]. Многие западные философы, в том числе феноменологи разделяют также представление о том, что Нагарджуна представлял “предельную возможность упразднения метафизики посредством метафизики” и стремился “к прорыву в не-мышление, к освобождению” [Там же: 205]. Но следует заметить, что, несмотря на отсутствие качественных переводов буддийских текстов, Ясперсу удалось некоторые гениальные озарения относительно функции нагарджуновского критicisma – что он есть “способ низведения мыслимого в немислимое” [Там же: 215]. Речь идет о том, что в буддизме философский анализ является исходной составляющей аналитической медитации: реализовав *шаматху* (zhi-gnas), – состояние ментальной и физической безмятежности, достигаемое посредством однонаправленной концентрации, – йогин выполняет в этом состоянии полного владения своими ментальными состояниями аналитическую медитацию на пустоту. И, произведя отрицание **объекта отрицания** (dgag-bya), он однонаправленно сосредоточивается на **отрицании самосущего бытия** объекта медитации. При этом отбрасываются любые онтологические “подпорки” – концепты и вербальные конвенции. Смысл нагарджуновского учения о пустоте и цель созерцания пустоты (медитации на пустоту) трудно понять без обращения к комментаторским трудам, созданным учеными из древнеиндийского университета Наланда, и к живой тибетской традиции, опирающейся на это наследие. С их помощью становится ясно, что философское познание пустоты и медитация предназначены для решения проблемы **основополагающего неведения** (ma-rig-pa) – корня эгоцентризма и прочих проблем. Именно Нагарджуна объяснил, что основополагающее неведение – это **активное** заблуждение относительно природы реальности, которое и порождает все беды. И он подчеркнул, что для прекращения циклического воспроизводства страданий необходимо с помощью созерцания пустоты устранить всякую объективную основу ментального цепляния, служащего механизмом воспроизводства порочного круга страданий. В этой связи важно не противопоставлять философию и медитацию в буддизме.

Вообще говоря, аналитическая медитация представляет собой постепенную редукцию искаженных понятий или негативных эмоций и конечное достижение неконцептуального, интуитивного прозрения в сущность познаваемого объекта или спонтанного позитивного состояния ума. Это процесс, в котором прослеживаются определенные стадии²³. Прямое познание или спонтанное чувство обретается на основе *шаматхи* (zhi-gnas) – состояния полного контроля над ментальными процессами [Геше Тинлей 2013a]. Что касается состояния прямого постижения пустоты, оно является вербально и концептуально невыразимым, но достигается на пути правильно выстроенного логического анализа, определения **объекта отрицания**, выполнения операции отрицания и однонаправленного сосредоточения на осознании отсутствия объекта отрицания. Эта медитативная практика познания пустоты представляет собой стадийный процесс²⁴, состоящий из **пяти путей** (Путь Подготовки, Путь Снаряжения, Путь Видения, Путь Медитации, Путь-Более-Не Учения), как было объяснено в сутрах Праджняпарамиты, в трактате «Абхисамаяланкара» Майтреи/Асанги и в более поздних индийских и тибетских текстах [Dalai Lama 2001; Dalai Lama 2002]. Концептуальное постижение пустоты, происходящее на Пути Подготовки, есть необходимая стадия постижения **таковости** всех вещей. В этой медитативной практике очень важно правильно установить объект отрицания, а это зависит от уровня философского воззрения. Длительная однонаправленная концентрация на отсутствии объекта отрицания приводит к высшему инсайту – *vipaśhyāne* (lhag-mthong), состоянию высшего прозрения в абсолютную реальность. Именно в этом смысле справедливы слова Ясперса, что метод Нагарджуны – это “способ низведения мыслимого к немислимому”. Но в индо-тибетской традиции медитация пустоты как состояние однонаправленной неутвердительной негации основана на точном определении объекта отрицания, а корректное определение того, что следует устранить во время медитации, как раз является буддийским философским дискурсом. Поэтому медитация в буддизме зависит от философии и образует с последней единую систему теории и практики [Урбанаева 2014a].

²³ О пяти стадиях аналитической медитации согласно тибетской традиции см.: [Геше Тинлей 2009: 13–20].

²⁴ О методологии медитации на пустоту см.: [Hopkins 1996].

Следует сказать, что современное прочтение Нагарджуны в контексте западного метафизического дискурса о бытии-небытии во многом совпадает с классическими и современными онтологическими интерпретациями мадхьямаки в Китае²⁵ и Японии, когда пустота (*шуньята*) осмысливается в духе некоего “немыслимого”, но при этом “заполняемого” **ничто**. Так, в частности, японский буддолог Нагао Гадзин, излагая суть буддийской онтологии, подчеркивает:

«Это не такая форма онтологии, которая дает позитивный кредит существованию, а, напротив, это онтология, которая дает кредит небытию и пустоте как позитивному принципу. Ибо такая онтология относится к срединному пути, который находится за пределами крайностей существования и несуществования» [Nagao 1991: 157].

“Позитивное” отождествление “пустоты” и “ничто” (“небытие”), характерное для дальневосточных интерпретаций философии Нагарджуны, является, на наш взгляд, ошибочным, ибо **пустота** в объяснении мадхьямики-прасангики как логическая форма негации является **неутвердительным отрицанием** (*sgrub-pa ma yin dgag*), но это не означает, что прасангики отрицают вообще **существование** и **реальность**. Их онтология есть диалектика неразрывного единства абсолютной и относительной истины: **пустоты всех вещей от самосущего существования и зависимого возникновения** (понимаемого как зависимость от мысленного обозначения).

Вероятно, в силу того, что Запад познакомился с дальневосточной махаяной раньше, чем с индо-тибетской, характерные для китаизированного буддизма представления о мадхьямаке как философии, уничтожающей вообще онтологию и всякий логический дискурс с целью прорыва в “немыслимое”, “невыразимое”, стали довольно распространенными среди западных философов. Сказанное относится и к феноменологической компаративистике.

Битбол указывает, что буддийская практика сходна с методом феноменологии в отказе от поисков трансценденции любого вида, в смотрении “внутри” в смысле осознания источника любой объективации [2018]. Это верно лишь отчасти. Действительно, буддийские философы не допускают существования трансцендентной реальности. Пустота как **таковость**, абсолютная природа реальности, не находится по ту сторону эмпирического бытия, ибо абсолютная и относительная истина в буддийской философии рассматриваются в их онтологическом единстве. Буддийская практика, или Путь (*марга*; *lam*) в терминологии *сиддхант*²⁶, представляет собой единство двух аспектов: реализации глубинной линии Дхармы – пустоты как абсолютной истины (это практика *арьев*); и обширной линии – зависимого возникновения как относительной истины (это практика бодхисаттв). Это означает, что буддийская ментальная практика – это нечто гораздо более масштабное и сложное по содержанию и структуре, нежели просто “осознание источника объективаций”.

Общие для тхеравады и махаяны духовные практики соответствуют структуре *Трипитаки* и сводимы к “трем высшим тренингам” (*тришикша*; *bslab gsum*) – высшей нравственности, совершенной концентрации, высшей мудрости. В традиции тхеравады *сиккха* (на пали) означает устранение ментальных загрязнений (*клеша*): каждая из трех видов тренинга нацелена на устранение одной из трех стадий *клеш* – латентной стадии, стадии проявления, стадии действия. А то, что в современной западной литературе о буддизме называется медитацией, относится к практике развития концентрации. Развитие шаматхи известно и в индуистской традиции. Практика шаматхи становится буддийской, когда она выполняется в системе буддийской практики и направляется специфическими буддийскими целями. В махаяне это двоякая цель – просветление и благо всех живых существ, достигаемое путем просветления. Что касается системы медитативной практики, то в индо-тибетской махаяне на основе сутр и шастр разработана теоретически обоснованная и практически подтвержденная система буддийской медитации, называемая постепенным путем (см.: [Урбанаева 2016; Урбанаева 2024]). Она содержит три принципиальных аспекта (*gnam-gtso-gsum*): (1) отречение, (2) великое сострадание и бодхичитту, (3) мудрость постижения пустоты. Эти три аспекта культивируются на трех этапах (*skye-bu gsum-gyi lam-gyi rim-pa*), пяти путях (*lam-lnga*) и десяти уровнях (*sa-lam*), постепенного преобразования обычного сознания в просветленное.

²⁵ Подробнее об интерпретации мадхьямаки в Китае см.: [Урбанаева 2014б: 106–130].

²⁶ Сиддханта (*grub-mtha'*) – жанр индо-тибетской историко-философской, доксографической литературы, посвященной систематизации и классификации буддийских учений.

Согласно этой теории, **медитация** (*бхавана*; *sgom*)²⁷ представляет собой **привыкание** к позитивному образу мышления, характерному для бодхисаттв. Есть два вида медитации – аналитическая (*spyad-sgom*) и стабилизирующая, или фиксирующая (*'jog-sgom*). Шаматха – это реализация полного контроля над сознанием посредством стабилизирующей концентрации и достигается посредством устранения пяти ошибок, с помощью восьми противоядий от ошибок, шести сил, четырех способов вступления в медитацию и прохождения девяти стадий [Геше Тинлей 2013a]. В махаяне практика концентрации как упражнение бодхисаттв – это развитие *парамиты* концентрации, то есть определенной (сверхмирской) способности концентрации. Парамита концентрации достигается не на любом объекте сосредоточения, а в том случае, когда объектом концентрации является пустота от самосущего существования. *Випашьяна* – это инсайт проникновения в сущность познаваемого объекта (непостоянство, бессамость, пустота). Он достигается в результате аналитической медитации, подкрепленной реализованной шаматхой [Цонкапа 2015: 424–557]. Посредством союза шаматхи и випашьяны обретается мудрость прямого постижения пустоты всех вещей, личностей, сознания, и эта мудрость является противоядием от базового, врожденного, неведения (*lhan-skyes ma-rig-pa*) – корня сансарического бытия и первого члена двенадцатичленной цепи зависимого возникновения циклов сансары. Однонаправленное созерцание и аналитическая медитация – оба вида медитации включены в систему постепенного пути и выполняются на основе философского воззрения.

Широко распространенная в современной психологической и религиозоведческой литературе традиция использования термина “медитация” (от лат. *meditatio* – “размышление” или *meditari* – “обдумывать”, “созерцать”) в коннотации религиозного “размышления” / “созерцания” имеет свои корни в иудейской и христианской духовности (Ветхий Завет, Библия). В соответствии с этой традицией медитацией называют ментальные упражнения, применяемые на основе различных техник в разных духовных традициях и в современных практиках релаксации. Даже в рамках буддизма, в традициях тхеравады и двух направлений махаяны – индо-тибетской и дальневосточной – используется множество методов медитации, которые различаются по применяемой технике, целям и результатам. Поэтому для того чтобы сравнивать феноменологическую редукцию с “буддийской медитацией”, необходимо знать, что такое буддийская медитация в своей сущности, каковы ее виды, функции, техники в контексте основных направлений буддизма. Ведь в рамках разных буддийских направлений и школ сущность, методы и эффект медитации неодинаковы, ибо зависят от характера философской интерпретации базовых доктрин буддизма и от контекста той системы теории и практики, частью которой являются конкретные техники медитации.

Теперь, сравнивая сущность и результаты феноменологической редукции и буддийской медитации, вернемся к докладу Битбола. Он утверждает: «Самый продвинутый результат феноменологического исследования оказывается близок буддийской *tathatā* или таковости: “ее собственному самобытию и чистейшей простоте”...» [2018: 145]. Этот вывод сделан им на основе той интерпретации буддийского понятия “таковость”, которую приводит Т. Берри в книге «Религии Индии: индуизм, йога, буддизм» [Berry 1992]. В своем толковании Берри опирается на китайский апокрифический трактат «Пробуждение веры в махаяну» (*Да чэн ци синь лунь*). А этот текст, как было установлено представителями современной критической тенденции в китайской йогачаре Хан Чжин-цзином и Лю Ченом, написан китайским монахом Тань-янем (516–588) [Yao 2009: 291]. Он содержит интерпретацию буддийских понятий “таковость” (*matxama*; *de-bzhin nyid*), “дхармакая” (*chos-sku*), “природа Будды” (*matxagatagarbha*; *de-gshegs snying-po*) в духе абсолютистской онтологии, и именно на ней основаны китайские буддийские медитации “мгновенного пути”, отвергающие философский дискурс. Другие буддийские цитаты, на которые опирается Битбол, также не являются репрезентативными для буддизма в целом и в особенности для индо-тибетской махаяны.

На Западе “буддийскую медитацию” часто сводят к медитации на природе ума, служащей развитию осознанности и концентрации, или к чаньским/дзенским методам созерцания, испытавшим на

²⁷ Санскритский термин “бхавана” – от глагола *бху* (“быть”, “становиться”) – буквально означает “вызывать к бытию”, “взрачивать”. То есть санскритский термин подчеркивает процесс активного формирования, развития какого-нибудь качества сознания. Тибетский термин *sgom* (*sgom-pa*) означает “культивирование”, “созерцание”, “отражение”. Но в тибетской буддийской литературе в него вкладывается смысл “привыкание”, “приучение” ума к новому пониманию или позитивному чувству.

себе влияние даосизма. Так, например, когда Р. Рид пишет, что буддийская медитация – это «парадоксальный акт, заключающийся в том, чтобы не пытаться делать что-либо, не пытаться даже ни думать более интенсивно, ни даже *не думать*» [Read 2009: 13–14], он в действительности описывает именно их. На самом деле медитация на природу сознания является лишь одной из техник буддийской медитации. Однако очень часто эта техника медитации, применяемая как элемент *махамудры*, одной из ментальных технологий ускоренного прохождения постепенного пути, часто преподносится в литературе в качестве “буддийской медитации”. И именно ее сближают с феноменологической редукцией. Но система медитации в индо-тибетской традиции существенно отличается от феноменологической процедуры *эпохе*²⁸, призванной блокировать концептуализацию воспринимаемых явлений. Созерцание природы ума в буддизме отнюдь не предполагает остановку мыслительной активности, а означает пребывание в осознанности настоящего момента.

Вообще говоря, буддийская работа с сознанием призвана довести ментальный поток до “созревания” (*smín-ra*) трех основных аспектов пути (отречение, бодхичитта, мудрость постижения пустоты) и затем произвести полное “опустошение” онтологии в целях освобождения (*мукти*; *grol*) от сансары, от существования в природе страдания. Терапевтический эффект буддийской медитации связан с подготовкой сначала к концептуальному, а затем к прямому постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте “покрова клеш” (*nyon-sgrib*), препятствующих свободной эволюции личности, а также “познавательных завес” (*shes-sgrib*), препятствующих полному раскрытию потенциала сознания. Задача буддийского практика – не просто узнать природу сознания, но и использовать тончайший уровень сознания, именуемый **ясным светом** (*прабхасвара*; ‘*od-gsal*), для медитации на пустоту и создания качественно новой личности посредством **йоги божества** (*девата-йога*; *lha’i gñal-’byor*) – специальных медитативных визуализаций, основанных на понимании пустоты и творческой энергии сознания.

Главным достоинством подхода Битбола к сравнению феноменологического метода и буддийской медитации является усмотрение близости между ними в области онтологии: оба представляют собой “спуск к основаниям опыта”, “назад к вещам” как они есть, без концептуальных измышлений и “естественной установки”, связанной с верой в реальность воспринимаемых явлений. Его слабость обусловлена тем, что феноменологическая редукция сравнивается с буддийской медитацией вообще, тогда как буддийская медитация не есть нечто однозначно определенное. Исходя из ошибочной предпосылки, что буддийская медитация – это то, что общеизвестно, он постулирует, что феноменология имеет очевидные сходства с методами медитации и для иллюстрации “очевидных сходств” указывает на характеристики медитации, которые не являются общими для буддизма, а специфичны для китайского буддизма, трансформированного под влиянием даосизма. Хотя и имеется некоторое сходство между медитацией “опустошения” реальности в мадхьямике-прасангике и феноменологической редукцией (Гуссерль, Хайдеггер), поскольку та и другая направлены на разоблачение и “снятие” натуралистической, субстанциалистской установки ума, все же между ними есть существенное различие. Мадхьямика-прасангика доходит до полного отрицания объективного существования объектов познания в теории **рангтонг** (*rang-stong*), самопустоты всех вещей. Феноменологическая редукция, акцентируя внимание философов на трансцендентальном субъекте, сохраняет некий субстанциалистский остаток в онтологии, хотя бы в отношении самого трансцендентального субъекта, тогда как прасангика производит полное “опустошение” бытия: все объекты познания не имеют никакой истинной природы, которая имела бы существование **со своей стороны**, вне сознания и независимо от мысленного обозначения.

Близость феноменологического и буддийского методов исследования сознания имеет место, но буддийская медитация как методология и практика работы с сознанием, а не просто метод его исследования, гораздо более сложна и детализирована, чем феноменологическая редукция. Однако то, что феноменология и другие западные интеллектуальные движения, признающие легитимность методов “от первого лица”, движутся в своем развитии навстречу буддизму, является перспективой, открывающей для современной науки о сознании и реальности богатые ресурсы буддийской философии и “внутренней” науки буддизма. Со своей стороны, буддийские философы благодаря языку феномено-

²⁸ Процедура *эпохе* в феноменологии означает приостановку (“заключение в скобки”) всех метафизических высказываний о бытии объекта вне воспринимающего его сознания.

логии могут дать презентацию буддийской философии, более корректную и понятную для людей Запада, чем западные интерпретации буддизма, скорее затушевывающие, чем раскрывающие моменты действительного соприкосновения западной и буддийской философии. Одной из главных причин уязвимости для критики большинства западных сравнительных подходов к пониманию буддийской философии является недостаточное знание аутентичных буддийских источников и живого наследия буддизма, недооценка значения его “внутренних” герменевтических ресурсов для полноценной презентации в современном философском дискурсе.

Глава 2. Особенности буддийской философии и сотериологии в сравнительной “оптике” онтологической проблематики

2.1. Проблема перевода и интерпретации философских текстов и доктрин буддизма как онтологическая проблема

Результаты буддологических исследований, развивающихся более двух столетий, все еще слабо представлены в современном философском дискурсе, и многие достижения буддийской философии остаются до сих пор непонятными для большей части представителей западной цивилизации и российской интеллигенции, хотя компаративисты активно настроены на обнаружение всевозможных параллелизмов с западной философией. Большинство сравнительных философских работ обнаруживают лишь поверхностные сходства и мало что дают как для понимания буддийской философии представителями западной культуры, так и для установления настоящих мостов и развития диалога между буддизмом и западной философией. Философская буддология для своего дальнейшего развития и вхождения в современный философский дискурс России и всего мира нуждается в осмыслении причин, проявлений и перспектив устранения тех смысловых искажений и некорректностей, которые возникают при переводе и интерпретации буддийских философских текстов и доктрин для небуддийской аудитории. Само по себе использование языка и идейного арсенала западной философской традиции является проблематичным по причинам лингвистической и культурно-исторической относительности, зависимости западной онтологии от западноевропейской языковой модели, устойчивости европоцентристских стереотипов в понимании происхождения, мотивации, предмета и предназначения философии – тех параметров, по которым буддийская философия отличается от западной.

Для развития фундаментальных исследований буддийской философии очень важно осмысление тех теоретико-методологических проблем, которые связаны при изучении буддизма с использованием западного философского языка и идей западной философии. Ниже мы рассмотрим причины, по которым их использование представляет собой методологическую проблему. Прежде всего, речь идет о причинах, связанных с отношением между языком и мышлением. В соответствии с гипотезой лингвистической относительности, сформулированной Э. Сепиром и Б. Уорфом, имеется не просто взаимозависимость языка и мышления. В ней утверждается, что структура языка определяет структуру мышления и способ познания мира. Сопоставимые с гипотезой лингвистической относительности идеи о влиянии языка на мыслительные и познавательные процессы высказывали еще В. фон Гумбольдт и неогумбольдтианцы. Сходные идеи излагали А. Кожибский, К. Айдукевич, Л. Витгенштейн, Л.В. Щерба и др. Сегодня проблема соотношения языка и мышления активно обсуждается в контексте принципа лингвистического релятивизма на пересечении интересов ряда научных дисциплин (см.: [Бородай 2020; Веретенников 2016; Кронгауз 2018 и др.]). Этот принцип гласит: мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а значит – в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании [Уорф 1960]. Иными словами, онтология зависит от языковой или грамматической системы. По крайней мере, структура языка и системная семантика его единиц коррелируют со структурой мышления и способом познания внешнего мира у того или иного народа.

В “сильной” версии данная гипотеза означает зависимость мышления от языка. Следовательно, основная роль в формировании картины мира отводится языку. Термин “картина мира”, означающий некий каркас смысловых связей, был впервые употреблен Л. Витгенштейном (см.: [Витгенштейн 1994]), а термин “языковая картина мира” был введен Л. Вайсгербером [1993: 18]. С точки зрения современной лингвистики, «именно языковая картина мира формирует такое, а не иное восприятие действительности носителями языка» [Кулик 2022: 282]. Исходя из концепции лингвистической относительности, можно утверждать, что различия языковых моделей мира, создаваемых, с одной стороны, носителями индоевропейских языков, и с другой – таких языков как тибетский, монгольский, китайский и другие языки буддизма, уже создают определенные трудности для передачи буддийских смыслов на европейские языки. Это подтверждается результатами исследований в когнитивной лингвистике, которые говорят о том, что способы и структуры категоризации реальности, а значит, и сами

концепции реальности могут значительно различаться в зависимости от используемых языков. Сказанное относится не только к различиям между западноевропейской и буддийской картиной мира, но также и к лингвистически обусловленным различиям между мирами буддизма в тибето-монгольском регионе и в странах Восточной Азии. Как было обосновано нами ранее, в силу ряда факторов, в том числе лингвистических индо-тибетская традиция буддизма, исторически распространенная также в Монголии и России, в интерпретации центральных философских доктрин отличается от китайского буддизма [Урбанаева, 2014б]. Поэтому при создании русскоязычного канона важно учитывать, что более точными являются тибетские, а не китайские, переводы с санскрита.

Проблема перевода и интерпретации буддийских текстов и доктрин на европейские языки состоит с точки зрения лингвистической относительности в том, что индоевропейская онтология зависит от индоевропейской языковой модели мира. С.Ю. Бородай, представитель неореализма в психолингвистике и когнитивной антропологии, установил на примере учений элеатов и Платона, а также философии Хайдеггера, что западная онтология зависит от западноевропейской языковой модели мира и, в частности, от **глагола бытия** (“**есть**”). Анализируя глагол бытия (есть) в индоевропейских языках, он обнаружил, что его семантика обрастает истинностной коннотацией: нечто не просто **есть**, а **истинно есть**. То есть в самом языке уже присутствует онтологическая нагрузка **подлинной реальности**. Примечательно также то, что индуистская онтология, представленная Шанкарой (788–820)²⁹, по коннотации онтологической лексики близка к элейско-платоновской онтологии. «Все они [индоевропейские онтологические термины] производны от индоевропейского глагола бытия», – говорит С.Ю. Бородай. Результаты его исследований подводят нас к пониманию, что от индоевропейской языковой коннотации происходит основной вопрос элейско-платоновской философии – «Что есть сущее?». Это вопрос о подлинной реальности, которая, с точки зрения элеатов, Платона и Аристотеля, несомненно, существует и которая есть **истина**. Иначе говоря, базовые черты классической западной онтологии формируются в зависимости от языковой семантики – коннотации глагола бытия “есть”. Западные учения о бытии – это в том или ином виде вопрошание о “постоянно сущем”, “вечно сущем”, “подлинной реальности”, которая при этом мыслится как нечто вневременное и устойчивое, а также в его связи с истиной.

Одновременно с этим западная философская мысль дуалистична: это метафизика **сущего** как **объекта**, наличествующего **для субъекта**. Происходит также разрыв сущего и его разделение на “сущность” и “явление”, “ноумен” и “феномен”, “рай” и “ад”, “небесное” и “земное”, “вечное” и “временное” и т. д. Та вневременная “сущность”, к которой апеллирует западноевропейская мысль, «может представляться как субстанция, начало, принцип, смысл, структура, идея, субъект, предметность, объективность, вещь-в-себе, воля к власти, Бог и т. д.» [Бородай: эл. ресурс]. Соответственно иерархизации (дуализации) **сущего** происходит и иерархизация (дуализация) **истины**. Как было раскрыто Хайдеггером во «Введении в метафизику», истина иерархизируется уже в платоновском мифе о пещере. Здесь обнаруживаются истоки западной концепции абсолютной истины как истины о подлинной и высшей реальности и относительной истины как затемненной, обманчивой истины о том мире, который находится внизу. Таким образом, это – дуалистическая вертикальная онтология, и она существенно отличается от онтологии буддизма, будь то атомистический реализм вайбхашиков или негативная онтология пустоты в презентации прасангики.

Специфика западноевропейской онтологии зависит от языковой семантики, но семантика языковых конвенций имеет культурно-историческое происхождение, как было доказано Л.С. Выготским. Его теория культурно-исторической природы психики говорит о том, что мир смыслов и символов, в котором живет человек, является относительным феноменом. Следовательно, культурно-исторические факторы, специфические для развития западной цивилизации, не могли не повлиять на особенности семантики европейских языков и менталитета западных людей, что, в свою очередь, сказалось и на их восприятии буддизма. Учитывая это, при переводе и интерпретации буддизма необходимо придавать ключевое значение герменевтическим ресурсам, в особенности “внутренним”, буддийским, способам систематизации и интерпретации идей и доктрин буддизма. При этом надо также

²⁹ Шанкара (Шанкарачарья) – индийский мыслитель, живший в VII – нач. VIII в., основоположник монистической системы адвайта-веданты, которую многие индологи считают наиболее точной трактовкой упанишад.

учитывать то обстоятельство, что и мир буддийских смыслов не является одинаковым для буддистов разных культурно-исторических регионов и эпох. Скорее, речь должна идти о мирах буддизма. Во Внутренней и Восточной Азии, в отличие от Юго-Восточной Азии, где распространилась тхеравада, буддизм представлен традицией махаяны. Буддийский мир тхеравады имеет значительные отличия от мира махаяны. А мир махаяны Внутренней Азии, культурно-исторически единый для тибетцев, гималайских народов, монголов, бурят, калмыков, тувинцев, отличается от мира махаяны Восточной Азии, в границах которой имеет место культурно-историческое родство народов, населяющих этот регион. При переводе тибетских (тибетоязычных) и сино-буддийских текстов следует учитывать, что культурно-исторические процессы формирования языка Дхармы в Китае и тибето-монгольском мире имели большие различия, которые стали факторами формирования смысловых различий между тибетскими и китайскими переводами одних и тех же санскритских источников. В Тибете трансляция Дхармы стала государственным проектом и происходила на базе специально созданного языка Дхармы, максимально адаптированного к передаче буддийских смыслов с санскрита, и руководствовалась продуманной герменевтической стратегией, а также при непосредственном сотрудничестве тибетских переводчиков (*лоцав*) с индийскими пандитами [Урбанаева 2014б]. В Китае же буддизм распространялся довольно хаотичным способом, а специфика китайского языка приводила к серьезным смысловым искажениям при переводе буддийских текстов. Более того, китайцы использовали даосскую терминологию, и соответствующая ей семантика не могла не повлиять на трансформацию буддийских смыслов. Не только современные носители тибетской махаяны считают тибетскую традицию буддизма наиболее полной и аутентичной формой буддизма, а тибетский язык – наиболее точно передающим смысл буддийской Дхармы. Также и специалисты в области сино-тибетских буддологических исследований признают этот факт [Weirong, Shiu 2007]. Поэтому не случайно в современном Китае, например, в Ренмингском университете, активно стало развиваться сино-тибетское направление буддологии, которое уделяет большое внимание исправлению смысловых искажений, допущенных в китайских переводах канонических буддийских текстов, с помощью тибетских текстов, во многих случаях являющихся более точными [Там же].

Учитывая эти особенности миров буддизма, в переводческой и исследовательской работе следует избегать неправомерных экстраполяций тех смыслов, которые были установлены на конкретном региональном материале, на буддизм других регионов или на исходный индийский буддизм. Так, например, интерпретации мадхьямаки Нагарджуны, сделанные на основе китайских источников, в западной буддологической литературе нередко квалифицируются в качестве “мадхьямаки”. Однако при знакомстве с тибетскими источниками и тибетскими переводами индийских первоисточников обнаруживается: интерпретация мадхьямаки, представленная в них, отличается от интерпретаций на основе китайских текстов. Есть основания утверждать, что в силу ряда причин тибетские переводы *Трипитаки* в большинстве случаев являются более точными, чем китайские. Учитывая это, можно рекомендовать, что при формировании русскоязычного буддийского канона целесообразно принять за основу именно тибетские переводы. Ибо, во-первых, тибетский канон – Кангьюр (*bka'-gyur*) и Тенгьюр (*bstan'-gyur*) – является наиболее полным и точным сводом переводов классических индо-буддийских текстов. Во-вторых, важнейшее значение имеет тот факт, что сегодня носителями тибето-монгольской махаяны все еще сохраняются непрерывные, восходящие к Будде Шакьямуни, линии трансмиссии Дхармы переданной, или теоретической (*lung-gi-chos*), и Дхармы духовных реализаций (*rtogs-pa'i chos*). Они в полноте представляют все Учение Будды, которое исчезло в Индии в результате мусульманского завоевания, а в других регионах сохранилось частично или в искаженной форме. Современные тибетские носители Дхармы Будды, в особенности Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, осуществляют его трансмиссию, учитывая культурно-исторические и ментальные особенности своих учеников, применяя **искусные средства** (*ynay*; *thabs*), но опираясь при этом на принципы аутентичной трансмиссии Дхармы.

Помимо лингвистических, культурно-исторических и мировоззренческих факторов, влияющих на особенности восприятия и интерпретации буддизма, следует также учитывать, что все еще сохраняющиеся европоцентристские стереотипы также мешают развитию философской буддологии. Я имею в виду, прежде всего, ориентализм в понимании Э. Саида – ту силу, которая сформировала западную академическую науку о Востоке и, продолжая оказывать на нее влияние, выражает тенденцию предвзятости в отношении Востока в целом. В том числе это относится и к буддийскому Востоку.

ку. В этом смысле ориентализм являлся и продолжает являться претензией на превосходство Запада над Востоком. Несмотря на увлеченность некоторых западных людей буддизмом, Запад в целом еще далек от того, чтобы воспринять буддийскую философию и духовные практики без влияния ориентализма и европоцентристских предрассудков. Увы, сказанное во многом относится и к России. Здесь публикации о буддийской философии все еще с трудом “просачиваются” в философский дискурс. Мы можем согласиться с высказываниями В.Г. Лысенко из статьи «Европоцентризм как тормоз историко-философских исследований» о том, что отношение к инокультурным мыслительным традициям в российской философии «встроено в парадигму европоцентристского “Я-образа”». Она пишет, что “твердые” европоцентристы тесно связывают философию лишь с западной цивилизацией, однако большинство современных европоцентристов отличает не уверенность в отсутствии философии на Востоке, а «именно скепсис, проявляющийся, в частности, в недоверии к востоковедным исследованиям» [Лысенко 2014: 237].

Однако дело не только в том, что многие представители философской науки на Западе и в России “закрыты” для адекватного восприятия буддизма как философии или недооценивают буддийскую философию, но также в том, что нередко и буддологи разделяют европоцентристские стереотипы. Так, некоторые буддологи считают, что в буддизме нет философии, а буддийские тексты излагают психологическую теорию познания, фундирующую религиозный опыт. Например, такова позиция Э. Графа, автора «Введения» к немецкому переводу «Ланкаватара-сутры» [Lankavatara-sutra 1996]. Другие буддологи, например, М.Ф. Альбедиль, утверждают, что «Дхармы вообще нет; есть только дхарма, изложенная для кого-то, где-то и когда-то» [2007: 136]. Подобная позиция сводится к отрицанию самой возможности представить доктрины буддизма в качестве эвристически ценного философского дискурса. Однако не только западные буддологи, но даже некоторые западные буддисты, например, Сангхаракшита (Денис Лингвуд), основатель движения «Друзья западного буддийского Ордена», утверждают, что в буддизме нет такой вещи как философия [Сангхаракшита 1998]. Это происходит из-за того что большинство буддологов исходят из западного понимания философии, ее предмета и предназначения, не отдавая себе отчета в том, что данные представления являются следствием влияния индоевропейской языковой картины мира на философскую рефлексию. Причиной отрицания факта существования буддийской философии наряду с упомянутыми выше философскими следствиями влияния индоевропейской языковой картины мира на понимание предмета философии и ее цели служат именно европоцентристские предрассудки различной степени. Эти предрассудки являются производными от западного геополитического мышления, как то было раскрыто Э. Саидом в книге «Ориентализм: западные концепции Востока» [Саид 1978], ставшей поистине впечатляющим разоблачением непосредственной связи, которая существует между политическим империализмом и формами западной культуры, в том числе философии и гуманитарной науки.

Неосознаваемое следование историко-философским традициям, имеющим западное происхождение и базирующимся на не изжитых предрассудках мировоззренческого и философского превосходства Запада над Востоком, мешает как принятию равновеликости западной и восточной, в том числе буддийской философской мысли, так и пониманию глубокой специфики восточных философий, в особенности буддизма. Те переводы и интерпретации буддизма, которые не учитывают его глубокой специфики в сравнении со всеми другими типами философствования, неизбежно экстраполируют на предмет буддийской философии, ее доктрины и цели те смыслы, что присущи их собственным философским системам.

Западный феномен, называемый греческим словом “философия” (φιλοσοφία, philosophia), который означает “любовь к мудрости” или, быть может, точнее – “размышление о мудрости” [Лысенко 2014: 238], является совершенно **непрактичным** интеллектуальным занятием. В европейской античности философия была “божественной” роскошью, позволительной лишь для обеспеченных людей. Непрактичность западной философской традиции проявлялась уже в древнегреческой традиции – в ее отрыве от эмпиризма жизни. И это оставалось характерной чертой европейской философии на протяжении всей истории. Она проявлялась в установке, что философия – это совершенно бесполезное для повседневной жизни “познание причин и начал”, “знание общего”, это «знание и понимание ради самого знания и понимания», как писал Аристотель [1975: 67]. По его мнению, это занятие, являющееся удовольствием для свободного человека, который «живет ради самого себя, а не для другого».

Такое понимание разделяли ведущие философы более поздних эпох, например, Декарт, который рассматривал философию как “всецело личное дело философствующего”, а позже Гуссерль, считавший картезианские медитации “прообразом философского самоосмысления” [Гуссерль 2010: 12–13]. Пятигорский в своей «Философии одного переулка» говорил в том же духе, что ценность философии в том, что она никому не нужна, ибо философ всегда наблюдает не жизнь, а жизнь сознания. Философия, по словам Ортеги-и-Гассета, – это “высшее умственное усилие”, нечто сопряженное с “предельным интеллектуальным героизмом” и чистое от эмпиризма жизни [Ортеги-и-Гассет 1991: 95].

С этой особой установкой на принципиальную непрактичность философии связана еще одна характерная черта западноевропейского типа философствования – рафинированный интеллектуальный эгоцентризм и идолизация разума, удаляющая его от практических интересов человека и от самой проблемы человека как предмета философских размышлений. Акцент с проблемы человека был перенесен здесь на метафизическую рефлексию о бытии как таковом. Западная философия долгое время отделяла от своего предметного содержания ту часть проблемы человека, в решении которой, возможно, человек в наибольшей степени заинтересован практически. Речь идет о трагичности человеческого существования и в особенности о страхе смерти. На Западе, как, впрочем, и в восточных небуддийских традициях, эта проблематика вынесена за пределы сферы интересов философии и науки и отнесена к сфере компетенции религии. Философские системы современной эпохи достигли, по выражению Хайдеггера, «окончательной европеизации земли и человека», которая «истребляет все сущностное в его истоках» [Хайдеггер 1993: 203].

Еще одной отличительной чертой западной философии, радикально отличающей ее от буддийской, является то, что в силу специфики языковой картины мира она является субстанциалистской онтологией, **вопрошанием о сущем**. Т. е. это осуществляемый интеллектуальными героями вечный поиск **подлинной реальности как высшей истины**. Поэтому западная философия – это **систематическая философия**: филиация учений, утверждающих некие воззрения о подлинной реальности, изобретенные конкретными индивидами и являющиеся их концептами, лишь претендующими на достоверность. Указанные черты западной философской традиции, которые определяют и современный философский дискурс, существенным образом отличают ее от буддийской философии по происхождению, мотивации философов, предмету и предназначению.

Буддийская философия является сотериологической по происхождению и мотивации спасения живых существ от страданий, и как таковая она является феноменом индийской духовной культуры. Но в своей высшей форме она так же существенно отличается от других форм индийской философии, как и от западной философии. Будде в состоянии просветления открылись в полноте истина страдания и фундаментальная зависимость жизни в страданиях от искаженного, реифицирующего восприятия реальности и цепляния за эти недостоверные, субстанциализированные образы бытия, а также то, что эти онтологические искажения устранимы, и, следовательно, достижима свобода от страданий.

Буддийский философ – это мудрец, чье знание о пустоте как абсолютной природе реальности, конечном способе существования вещей внешнего мира, сознания и индивидуального “я” служит радикальным средством освобождения от страданий и их причин, коренящихся в неправильном функционировании сознания. В учении махаяны собственная свобода индивида не мыслится отдельно от освобождения других. Важно то, что буддийские мастера признают существование конечного воззрения и конечного смысла Учения Будды. Поэтому в буддийской философии в принципе не может возникнуть совершенно новая теория реальности или доктрина сознания, которая не была бы изложена Буддой. Что же тогда эвристически ценного содержится в буддийской философии?

Хорошо известно, что сам Будда критиковал философов в «Ланкаватара-сутре», и это ошибочно интерпретируется некоторыми буддологами как “антифилософская суть буддизма”. Но если учесть радикальную онтологическую специфику буддийской философии, связанную с предметной интенциональностью буддийской теоретической мысли – ее направленностью на постижение пустоты – и с соответствующей негативной, деконструктивной онтологией, то становится понятно, что Будда, а также Нагарджуна критиковали не вообще философию, а определенный тип философствования. О каком типе философствования идет речь? О философствовании, исходящем из идеи существования **истинной реальности** или **сущности**, присущей вещам самим по себе. То есть речь идет о критике характерной для всех небуддийских систем мысли тенденции к реификации и субстанциализации объектов чувственного и ментального опыта, которая лежит в основе концептуальных построений.

Момент обнаружения того, что реальность вещей не сводима к их проявлениям, является общим для небуддийских и буддийских философов и отличает тех и других от обычных людей, которые обходятся в жизни без философии, всецело поглощенные вопросами выживания. Однако то, каким образом европейская метафизика и буддийская философия пришли к этому открытию, и то, какие они извлекли из него уроки и практические следствия, очень сильно отличает буддийскую философию от философии Запада. Более того, обнаруживается их онтологическая противоположность. Западная философия, обнаружив онтологическую ущербность эмпирической действительности, воспринимаемой нашими органами чувств, пытается исправить ее “изъян”, домысливая существование **основной сущности**, т. е. метафизических, субстанциальных оснований мира. Там, где небуддийский философ “домысливает” реальность, которая, как он полагает, скрывается за явлениями, и строит вертикальную онтологию земного и небесного миров, Бога и сотворенного им мира, ноумена и феномена, буддийский философ разоблачает все способы онтологического домысливания и искажения. Ибо они, как объясняется в буддизме, преувеличивают бытийный статус всех вещей как **истинно существующих**. А эти онтологические искажения служат корнем, из которого появляются все омрачения и порожденные омрачениями кармические отпечатки и как их следствия – все страдания.

При переводе буддийских текстов и интерпретации философских доктрин буддизма необходимо принимать во внимание онтологическую специфику буддизма, из которой следуют все особенности буддийских философских доктрин и практического содержания буддизма – этики, сотериологии, методов тренинга. В устной традиции тибетского буддизма (Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, досточтимый Геше Джампа Тинлей и др.)³⁰ поясняется, что когда в буддийской литературе или устных учениях (gsung-chos) употребляется выражение “буддийская философия”, то речь идет о ее высшей школе – мадхьямике в варианте прасангики.

Онтологическая специфика буддийской философии состоит в “опустошении” онтологии. О чем идет речь?

Носители небуддийских традиций философствования принимают существование “истинной реальности”, “подлинной сущности” объектов познания и т. п. за абсолютную истину. Их субстанциалистские концепции допускают существование “первоначала”, “первой сущности”, “неделимых частиц”, “Абсолюта”, “Бога”, “материи” и т. п. В отличие от этого, в мадхьямике-прасангике объясняется, что все то, что признается существующим независимо от мысленного обозначения, – это не истинная реальность, а **конструкт**, который нужно разоблачить. Иначе говоря, необходимо идентифицировать объект отрицания посредством абсолютного анализа и отбросить. Деконструкция реальности Нагарджуной и прасангиками не является онтологическим нигилизмом или уничтожением онтологии вообще. Это – не нигилизм, ибо пустота объясняется в ее непротиворечивом единстве с зависимым возникновением, понимаемым на самом глубоком уровне как номинальная зависимость – зависимость от обозначения мыслью.

Специфика абсолютной и относительной истины как предмета буддийской философии состоит в том, что они являются, прежде всего, не пропозициональными истинами, или истинами соответствия, о которых говорится в корреспондентной теории истины [Фролов 2018], а онтологическими фактами. Так, пустота от самобытия (*свабхава-шуньята*; rang-stong) как абсолютная истина (*парамартхасатья*; don-dam-bden-pa) в интерпретации Нагарджуны – это онтологический факт, трактуемый в единстве с другим онтологическим фактом – зависимым возникновением (*пратитья-самутпада*; rten-'brel-'byung) как относительной истиной (*самврити-сатья*; kun-rdzob-bden-pa).

Постижение пустоты, как и диалектики двух истин, в буддийской философии преследует прежде всего практическую цель – освобождение от сансары, циклов несвободных перерождений под властью кармы и омрачений. Обучение пустоте происходит посредством концепций, но непосредственное постижение пустоты находится за пределами концепций и языка и достигается на основе союза *шаматхи* (zhi-gnas) и *випашьяны* (lhag-mthong). Опустошение онтологии в прасангике не предполагает полный отказ от концептуального познания. В буддийской системе обучения философии и медитации, объясненной Буддой Шакьямуни, а затем Нагарджуной, Арьядевой, Буддапалитой, Чандра-

³⁰ Автор монографии более тридцати лет регулярно принимает участие в публичных и специальных учениях Его Святейшества Далай-ламы Тензина Гьяцо, досточтимого Геше Тинлея и других современных держателей индо-тибето-монгольской традиции махаяны.

кирти, Цонкапой и другими мадхьямиками и прасангиками, применяется последовательный **метод постепенного обучения пустоте**, с необходимостью опирающийся на мирские конвенции – относительную истину. Но «те, кто желает узреть **таковость**, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций...» (Buddhapalita 244a–245a) (цит. по: [Tsongkhapa 2012: 320]).

При постепенном обучении пустоте, продемонстрированном самим Буддой во время трех поворотов Колеса Дхармы, **онтологические конструкты**, являющиеся по своей сути **преувеличением бытия**, выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства. Но когда ученик приступает к постижению **таковости** (*de-kho-na-nyid*), – пустоты всех феноменов от самосущего бытия, – от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности следует воздержаться, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Там же]. Иначе говоря, в прасангике **пустота от самобытия** как абсолютная истина – это полное отрицание сущего как чего-то существующего объективно, независимо от мысленного обозначения. А относительная истина – это конвенции мысленного обозначения, относящиеся к так называемому “номинальному”, или “простому”, существованию. Это своего рода подпорки, педагогические средства, помогающие постепенному постижению пустоты.

В западной философии абсолютная истина относится к “подлинному миру”, “сущности”, скрывающимся за явлениями, а относительная истина – к явленному миру. В прасангике же пустота как абсолютная истина и зависимость от мысленного обозначения как относительная истина не образуют вертикальную онтологию двух реальностей или двух уровней реальности, а являются двумя разными, но взаимосвязанными онтологическими реверсами каждого объекта достоверного познания, как сансарического, так и нирванического.

Две истины в буддизме имеют прежде всего онтологический смысл и служат теоретическому объяснению **четырёх истин арьев** (*чатовари арья-сатьяни*; ‘*phags-pa’i bden-pa bzhi*) как учения, раскрывающего механизм несвободных циклических перерождений и способ освобождения, просветления и эволюции свободной личности, которая вольна перерождаться там, где пожелает ради пользы страдающих живых существ, и способна бесконечно развивать свои благие качества.

В западной и отечественной философской литературе четыре истины арьев обычно называются четырьмя благородными истинами (*the four noble truths*). Эти четыре истины являются специфическими для буддизма и объединяют все его направления. Одновременно они служат границей между буддийской и иными формами духовности. В буддологической литературе четыре истины арьев интерпретируются, как правило, в западноевропейском эпистемологическом смысле как пропозициональные истины в соответствии с корреспондентской теорией истины и формулируются как Истина **о** страдании, Истина **об** Источнике, Истина **о** Пресечении, Истина **о** Пути. Однако если внимательно изучить тибетскую традицию интерпретации их смысла, то обнаружим, что она опирается на индо-буддийскую традицию трактовки данных истин как онтологических фактов, постигнутых (реализованных) *арьями*. Они так и называются – *четырьмя истинами арьев* и определяются как «объясненный Буддой Шакьямуни во время первого поворота Колеса Дхармы базис принятия–отбрасывания [которое необходимо выполнить], полностью собрав причины и результаты выхода за пределы причинно-следственной зависимости сансары и страданий» [Bod rgya 1998: 1371].

Эти фундаментальные факты реальности как таковые не доступны восприятию обычных существ. Истинами в эпистемологическом смысле эти онтологические факты являются только для арьев – существ, напрямую постигших пустоту. Постепенное освоение обычными индивидами этих фундаментальных фактов бытия и есть, по сути, практика Дхармы. Четыре истины арьев – это реальные факты, которые в системе их интерпретации образуют буддийскую онтологию. Будда преподавал их для того, чтобы обычные существа через постижение, или реализацию (*нративиддха*; *rtogs-pa*), этих фактов смогли стать арьями и просветленными существами – буддами. Полное онтологическое постижение четырех истин арьев и их признание в качестве фундаментальных фактов бытия и есть, по сути, полная практическая реализация буддизма – превращение обычных существ в арьев и в дальнейшем – в просветленных существ, называемых буддами.

Такое отношение к четырем истинам как к истинам в индо-тибетской традиции отличается от характерного для западноевропейской философии понимания истины как пропозициональной истины, логически обоснованной и отражающей субъективный уровень понимания объективной реальности.

Методика постепенной реализации Дхармы, примененная Буддой Шакьямуни в обучении своих последователей, включает в свою систему философское познание четырех истин, т. е. познание в “пределах доказанного” (*grub-mtha'*) и медитацию (*бхавана*; *sgom*) – “привыкание”, “освоение” Дхармы.

Западные философы и исследователи буддизма интерпретируют *четыре истины арьев* в эпистемологическом смысле – как знание в его западноевропейском понимании, т. е. как знание о том, что объективно существует (сущее, сущность). Но в буддизме концепция знания связана с несубстанциалистской онтологией и недуалистической концепцией реальности и сознания, а также с сотериологией постепенного пути. Это не всегда находит должное понимание, что служит дополнительным фактором появления некорректных интерпретаций буддийских доктрин.

Релевантность большинства западных (и российских) переводов буддийских текстов и интерпретаций буддийских философских доктрин нередко вызывает сомнения. Но означает ли это, что язык западноевропейской философии вообще неприменим при переводе буддийских текстов? Конечно, нет. И было бы серьезной ошибкой пытаться изучать буддийскую философию “нефилософскими” методами. На наш взгляд, переводить философские тексты и учения буддизма должны именно философы, а не историки или филологи. Но необходим корректный философский подход. И философы должны иметь доступ к первоисточникам. Однако, как подчеркивал Розенберг, источниковедческие акценты в рамках философского подхода являются иными, нежели при филологическом и историко-культурном подходе. Ошибкой было бы считать шастры вторичными источниками: они служат ключом к пониманию сутр. Сочинения индийских мадхьямиков, а также комментаторские труды Чже Цонкапы и других тибетских ученых и сегодня продолжают служить самым ценным ресурсом при исследовании буддийской философии. Важно также обращение к учениям и устным комментариям, даваемым современными носителями аутентичных линий преемственности Дхармы переданной и реализованной.

Весьма актуален принцип изучения буддизма “изнутри”. Речь идет о том, что переводчики буддийских философских текстов должны не только владеть соответствующим языком Дхармы и быть не просто историками философии, работающими с буддийскими текстами. Они должны также знать живую комментаторскую традицию и представлять “изнутри” всю систему исследуемой буддийской традиции в ее сравнении с другими буддийскими направлениями. Конечно, что касается индийского буддизма и текстов на санскрите и пали, то живая традиция их трансмиссии давно не существует. Но в других случаях есть возможность работать с держателями буддийских традиций, в особенности индо-тибето-монгольской махаяны.

Учитывая лингвистическую и культурно-историческую относительность и различия между западной и буддийской философией по их происхождению, мотивации, предмету и предназначению, а также специфику их онтологий и учений об истине, переводчики и интерпретаторы буддийских текстов и доктрин должны серьезно поработать над применяемой ими методологией, осознавая имеющиеся недостатки господствующих историко-философских и компаративистских подходов. Наиболее многообещающим представляется путь развития диалогической герменевтики, или герменевтического диалога, удачный пример которого мы видим у Хайдеггера в его статье «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» [Хайдеггер 1993: 273–302]. Диалогическая герменевтика необходима, поскольку перевод и интерпретация буддийских смыслов на языки европейских народов является, в сущности, переводом буддийского мировоззрения в категории и коннотацию мировоззрения, радикально отличающегося от буддийского.

2.2. Подход к проблеме реальности как индикатор специфики буддийской философии

На начальном этапе научного изучения буддизма западные ориенталисты обращались главным образом к его истории, полагая, что смогут через факты исторического развития и тексты понять сущность и специфику буддийской доктрины. Философские исследования буддизма и его сравнение с западными философскими учениями начались в русле этой традиции, и не случайно первым подходом философской компаративистики к буддизму стал историко-философский, тесно примыкающий к текстологическому, или текст-критическому подходу. Эта традиция сегодня успешно развивается в нашей стране и за рубежом. К настоящему времени накоплен разносторонний опыт поиска сходства

философии буддизма с западной. Некоторые из тех, кто проводит сравнительные философские исследования, изучают буддизм через “линзу” того или иного западного направления, которое считают наиболее близким к буддизму или используют конкретный западный интеллектуальный аппарат в качестве герменевтического инструментария для понимания буддийской философии. Так, через призму аналитической метафизики и эпистемологии обнаруживаются связи между буддийской теорией отсутствия “я” и западными редукционистскими теориями личности (М. Сидеритс). Другие сближают буддийскую концепцию личности с юмовской и картезианской (А. Томхейв). Есть те, кто усматривает сходство между буддийскими эпистемологическими принципами и феноменологией Гуссерля (К. Косеру), и те, кто пишет о наибольшей близости буддизма к деконструктивизму Дерриды (Джин И. Ланхэм). К последним примыкает исследование Хантингтона и Геше Вангчена, опирающееся на идеи Витгенштейна, поствитгенштейновского прагматизма и деконструктивизма в качестве герменевтических средств [Huntington 1992]. Наблюдается также попытка перемещения буддизма – в формате японского дзэн и китайской школы хуаянь – с периферии философского дискурса в центр современных западных дискуссий об этике [Park 2008] и т. д.

Складывается впечатление, что компаративисты могут сравнивать буддийскую философию с философской мыслью Запада в любой ее исторической и теоретической форме и находить те или иные параллели или устанавливать близость буддизма к совершенно разным философским системам Запада. Это говорит о том, что по смысловой содержательности буддийская философия перекрывает любое западное философское учение, и в то же время она остается неуловимой для понимания западных компаративистов. Сравнительно недавно в методологии изучения буддизма стал происходить сдвиг в сторону понимания того, как важно не ограничиваться текстами, а помимо них изучать и буддийскую ментальность и образ жизни, т. е. актуальные традиции буддизма. Ибо буддийская философия – это не только и не столько теоретическое исследование, сколько образ жизни и состояние сознания. Вот почему так важен «контакт с буддизмом сегодняшнего дня» [Jong 1974: 26]. Иначе говоря, лингвистический и основанный на нем историко-философский подходы к изучению буддизма недостаточны. Более того, все более сознается необходимость соединения “внешнего” подхода с “внутренним”. Однако один лишь “внутренний” подход к презентации буддийской философии и практики за пределами “внутреннего”³¹, буддийского, круга, для людей иной культуры и ментальности тоже нельзя считать вполне удовлетворительным. Именно в силу недостаточности лишь “внутреннего” подхода к презентации буддийской философии у западных исследователей может возникнуть подозрение, что учение Будды – это совсем не то, что под ним понимают буддисты [Конзе 2003]. Таким образом, прозелитический подход к презентации буддизма, практикуемый самими так называемыми коренными буддистами, прежде всего этническими тибетцами, – это другая крайность в буддологии, противоположная филологическому и историко-философскому подходу. Ныне все более осознается, что для формирования более успешной методологии буддологических исследований необходимо, опираясь на опыт применения лингвистических и историко-философских подходов, соединить возможности “внешнего”, академического, и “внутреннего”, буддийского, подходов. Поэтому сегодня многие западные исследователи буддизма не только владеют языками буддийских первоисточников и имеют в распоряжении обширную базу буддийских текстов. Они имеют непосредственный опыт изучения живой буддийской традиции “из первых рук”, обучаясь в тибетских монастырях или Дхарма-центрах, тесно сотрудничая с тибетскими ламами – носителями теоретической и реализованной Дхармы (Вэйман, Дрейфус, Хопкинс, Турман, Кабезон, Гарфилд, Сидеритс, Комито и др.). Далеко не случайно наиболее адекватная презентация буддизма и его философии содержится в публикациях, сделанных в соавторстве с высококвалифицированными носителями живой буддийской традиции или при их участии и помощи в переводе и интерпретации.

Но сотрудничество с носителями живой традиции тибетского буддизма не устраняет проблемы понимания буддийской философии, методологии исследования и философского языка презентации

³¹ Понятие “буддист” в тибетском языке выражается термином “*paṅ-ra*”, который буквально означает “внутренний” и имеет смысл “практик внутренней системы”. Понятию “буддизм” соответствуют термины “*paṅ-ra'i chos*” и “*paṅ-ra'i bstan-pa*”. Этимология самоназвания тибетских буддистов и названия “буддизм” указывает также на то, что буддийское учение направлено на внутреннее, т. е. на внутренний мир человека и прежде всего сознание.

для Другого, а еще более заостряет ее. Тем более что, как это теперь становится ясно, презентация буддийских учений для философов делается иначе, чем для специалистов-буддологов и практикующих буддистов. Даже переводы классических буддийских текстов делаются по-разному для философов и для востоковедов. Примером перевода, предназначенного специально для западных философов, является сделанный Гарфилдом перевод текста Нагарджуны «Муламадхьямака-карики» [ММК 1995]: здесь сделана попытка соблюдения оптимального баланса между специфической буддийской терминологией и современным философским языком. Но философский формат перевода – это вещь относительная, поскольку сам этот формат опирается на личное понимание Гарфилдом того, что такое философия, и на его частный опыт презентации буддийской философии для Запада. Для других представителей Запада наиболее адекватным для понимания буддизма как философии оказывается язык другой философской системы, например, для Сидеритса – язык аналитической философии [Siderits 2007], для Хантингтона – язык поствитгенштейновского прагматизма и деконструктивизма [Huntington 1992].

Как избежать релятивизма в философской презентации буддизма? На наш взгляд, необходимо найти интегральное основание сравнения западной и буддийской философии как двух разных типов философствования: именно постановка проблемы реальности и ее соотношения с сознанием определяет “лицо” любого философского направления. Сравнительное изучение того, как ставится и решается эта проблема в рамках философских традиций Запада и буддийского Востока, позволит найти и правильно понять не только те важнейшие моменты, в которых они являются принципиально разными, но и те, в которых они сближаются, несмотря на глубокие различия. Более того, обращение к этой проблеме выявит, в чем заключается радикальная специфика буддийской философии, – как она представлена в сутрах Праджняпарамиты, трудах Нагарджуны, Чандракирти и их последователей в тибето-монгольском мире, – в чем заключается ее фундаментальное отличие от всех существующих в мире философий и что делает ее практичной и эффективной.

Из моментов, характерных для постановки и решения проблемы реальности и сознания в западной философии, особое значение со сравнительной точки зрения имеют:

1. Стремление западной философии к аподиктическому обоснованию существования мира и сознания с помощью гносеологии и онтологии.
2. Представление о возможности истинного знания о реальности и отсюда – бесконечная аппроксимация истины о реальности, никогда не достигающая этой истины.
3. Субстанциалистские предпосылки в познании реальности: допущение “первоначал”, “первопричины”, “атомов”, “сущности”, “свойств”, “природы”, “материи”, “души” и т. д.
4. Редукционизм в понимании природы сознания и его соотношения с реальностью.
5. Познание истины о реальности как “всецело личного дела философствующего Ego”, который держится принципа “абсолютной нищеты познания” [Гуссерль 2008: 13] и повторяет весь путь познания реальности заново.

Эти черты, свойственные западной философии в ее познании реальности и сознания, являются взаимообусловленными и коренятся, на наш взгляд, в некоем общем паттерне западного философствующего сознания. Из-за этого паттерна история философии Запада содержит бесконечную череду теорий, но никогда на ее протяжении не были установлены какие-то результаты, имеющие силу общепризнанных и абсолютных, каковыми являются **четыре философские печати** (phyag-rgya bzhi) в буддизме, считающиеся окончательно установленными философскими положениями о реальности.

Сформулированные Буддой в «Сагара-сутре», четыре философские печати буддизма формулируются в тибетском буддизме так: (1) все составное и обусловленное является непостоянным; (2) все оскверненное суть страдание; (3) все феномены бессамостны; (4) выход за пределы страданий суть нирвана³². Эти четыре печати выражают онтологический смысл четырех истин арьев³³ и, будучи философскими аксиомами, служат маркером буддийской философии, которая является по своей сути экспликацией смысла четырех печатей и четырех истин арьев, общих для всех направлений буддизма, хотя и по-разному интерпретируемых.

³² Об их онтологическом смысле и значении для буддийской сотериологии см. ниже.

³³ Четыре печати не имеют взаимно однозначного соответствия с четырьмя истинами арьев, но тождественны им в отношении совокупного онтологического содержания. Подробнее см. ниже.

В отличие от этого, западные философские системы являются лишь элементами процесса приближения к истине, но не самой истиной и причина этого – в паттерне, наиболее глубоко укоренившемся в западной ментальности: это ментальная установка на то, что познаваемые объекты – это **сущее**, имеющее некую объективную, независимую от сознания и языка, внутреннюю природу. В силу этой реифицирующей гносеологической предпосылки философия неизбежно развивается как субстанциалистская онтология. При этом философствующий субъект – за редкими исключениями – не сомневается в том, что интеллектуальные ресурсы Ego достаточны для того чтобы постичь объективную природу вещей – как они есть, и способны дать аподиктическое обоснование реальности. В силу этого западному философу кажется, что стоит ему “хорошо помыслить”, исправив недостатки предшественников, как его сознание достигнет подлинного, абсолютно несомненного, знания о бытии. Но этого не происходит, начиная с греков и до сих пор. Лишь со времени Декарта философы стали осознавать, что мир как видимость, доставляемая нам органами чувств и сознанием, есть нечто в принципе сомнительное. Проблема реальности и сознания, выдвинутая на первый план Декартом и Кантом, со временем все более актуализируется благодаря импульсу картезианских медитаций, которые Гуссерль считал “прообразом философского самоосмысления” [Гуссерль 2010: 12], а также через осознание всех возможных последствий кантовского критицизма. Всю последовавшую затем в этом направлении философскую рефлексию, интерес к трансцендентальной субъективности и феноменологические исследования, направленные на углубленное понимание проблемы реальности и сознания, можно назвать “посткартезианскими медитациями”. Именно в этот период в развитии западной философии можно найти моменты принципиального сближения с буддийской философией. В особенности многообещающим со сравнительной точки зрения кажется сравнение позиций философских школ мадхьямики и феноменологической философии Гуссерля. В отличие от Декарта, который «превращает его cogito в sub-stantia cogitans, т. е. в познающую субстанцию», Гуссерль «пытается избежать всякого субстанциализма» [Там же: 7]. Весьма перспективно с точки зрения сходства с буддизмом сравнение феноменологии с философией прасангики, чья доктрина пустоты является радикальным опровержением реифицирующих поисков истины и предельно десубстанциализирует бытие. Действительно, буддийская и западная философия эпохи “посткартезианских медитаций” принципиально сходятся в понимании абсолютной необходимости для философии того, что Гуссерль называет “фундаментальными корреляциями между познанием и предметностью познания” [Гуссерль 2008: 84]. Но философская мысль Запада, поняв важность правильной постановки и решения проблемы реальности и сознания, – как необходимость рефлексии о соотношении познания и предметности познания, – лишь все больше увязает в ней. Гуссерль констатирует постоянную опасность «впасть в скептицизм, или, что еще хуже, какую-нибудь из различных форм скептицизма, отличительный признак которых – бессмыслица». Он вынужден предположить вслед за Кантом, что «познание есть, вероятно, только человеческое познание, привязанное к человеческим интеллектуальным формам, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе» [Там же: 81, 80]. Но даже после осознания проблематичности реальности и характера ее связи с сознанием, западная философия все же остается метафизикой – до тех пор, пока она сохраняет надежду на то, что истина и высшие ценности существуют. Главная особенность метафизики заключается в том, что она приписывает миру и жизни “онтологический изъян” [Ортега-и-Гассет 1991: 98] и с целью его исправления домысливает бытие, стараясь “хорошо мыслить”, т. е. двигаться в направлении “истинной реальности”. Это движение всегда строится на фундаменте рационалистической гносеологии. Ее главной целью остается именно поиск истины о реальности. Как раз в этом буддийская мысль является противоположностью западной. Из четырех буддийских философских школ мадхьямика, в особенности мадхьямика-прасангика, является непримиримой противницей всех философских воззрений, претендующих на истину о реальности.

В лице Канта западная философия сделала попытку остановить дурную бесконечность метафизических исканий, ограничив притязания на истину **теоретического разума**, не поколебав основания самой метафизики, поскольку не было даже сомнения в существовании **вещей-в-себе**. К.В. Хантингтон («Сэнди» Хантингтон) и Геше Вангчен в совместной монографии «The Emptiness of Emptiness», а намного раньше до этого Чже Цонкапа в «Океане аргументов», комментарии к «Муламадхьямака-карикам» Нагарджуны, помогают понять, что мадхьямикская критика направлена не против конкретных философских школ и отдельных доктрин, она – против определенного типа философствования. Она направлена против **истины как претензии реифицированного субъекта на объективное**

знание о реифицированной реальности. В этом и состоит “антифилософская” направленность некоторых сутр и мадхьямаки Нагарджуны. Острые этой критики направляются главным образом против онтологии хинаяны, а также против любой субстанциалистской онтологии.

“Антифилософская” направленность буддизма содержится в самом Слове Будды. Например, в «Сутта-ниппате», «Ланкаватара-сутре» и некоторых других сутрах содержится прямая критика в адрес “философов” и “философии”. Но эту критику надо понимать именно как критику определенного типа философии, а не философии вообще. Нагарджуна продолжил предпринятую Буддой критику философии в «Муламадхьямака-кариках» (ММК, гл. XIII, шлока 8): «Все Победители говорили, что пустота / Есть отречение от всех воззрений. / Тем, у кого есть воззрение пустоты, / Ничего не достичь»³⁴ [ММК 2016: 18]. Эта строфа приводится Хантингтоном и Геше Вангченом в качестве эпиграфа к их книге: «Пустота Победителя была проповедана / Для того чтобы покончить напрочь со всеми философскими воззрениями / Поэтому говорится, кто бы ни производил философское воззрение / За пределами “пустоты”, тот является на самом деле погибшим» [Huntington 1992: 3]. Эти и подобные высказывания из сутр и шастр дают повод для некоторых западных и российских буддологов (Э. Граф, Э. Цюрхер, М.Ф. Альбедиль и др.), а также западных последователей буддизма (Сангхаракшита и др.) утверждений о том, что буддизм – это вообще не философия, а путь освобождения. Но в действительности эти высказывания из сутр и текстов мадхьямики содержат критику не философии вообще, а реифицирующей философии, которой на санскрите соответствует термин *дришти*. Он обозначает “частное воззрение” или “верование относительно реальности”. Это отнюдь не противоречит тому, что буддизм содержит философию.

Чже Цонкапа в «Океане аргументов» объясняет, что в вышеприведенной строфе из «Муламадхьямака-карик» Нагарджуна, критикуя тех, “у кого есть воззрение пустоты”, подвергает критике концептуализацию пустоты как некой истинно существующей пустоты, но не отвергает правильное “воззрение пустоты”:

«Великий король врачей и все Победители говорили, что пустота – это воззрение, которое дарует отречение (избавление) от всех цепляний за истинное [существование]. Поэтому это простое устранение фиксации на воззрении об истинном [существовании]. Простое устранение не является также существующим самосуицием способом. Следовательно, те, кто видит ту пустоту как существующую самосуицием способом, ничего не достигнут, то есть, как говорится, они неисправимы» [Цонкапа 2021: 75; Tsongkhapa 2012: 250–251].

Критика философии типа *дришти* не исключает того, что буддизм содержит философию как «пределы установленного (доказанного)»: это *сиддханта* (*grub mtha'*). Ядро сиддханта – это доктрина зависимого возникновения, которая имеет единую онтологическую суть с теорией пустоты. В рамках сиддханта Учение Будды систематизируется в его онтологическом смысле в схеме “трех поворотов *Дхармачакры*”. Во время первого поворота Дхармачакры буддийская онтология представлена в формате учения о четырех истинах арьев, во время второго поворота – в формате учения о самопустоте (*rang-stong*) в сутрах Праджняпарамиты, во время третьего поворота – в формате учения о *татахагатагарбхе* и пустоте от другого (*gzhan-stong*). На уровне каждой из четырех философских школ Учение Будды систематизируется и излагается с точки зрения Основы (*gzhi*), Пути (*lam*) и Результата (*'bras-bu*). Так что буддийская философия – это не просто путь освобождения. Это, во-первых, теоретическая презентация Основы (для трансформации сансары в нирвану): ее составляют две истины: абсолютная – пустота – и относительная, представленная буддийской феноменологией, которая охватывает все виды объектов достоверного познания, теорией достоверного восприятия, которая была разработана Дигнагой и Дхармакирти, а также доктриной зависимого возникновения. Презентация Пути, т. е. процесса трансформации, делается на философской основе относительной истины и содержит два аспекта – метод и мудрость. Путь в аспекте метода в хинаяне – это отречение, в махаяне сутр – бодхичитта, в махаяне тантр (ваджраяне) – йога божества. В аспекте мудрости – это медитативная практика постижения пустоты. Путь связан с использованием рационально-логических средств познания и методов медитации. Презентация Результата (Плода) делается также на философской основе доктрины пустоты и зависимого возникновения, с использованием логики в объяснении

³⁴ Здесь и далее пер. с тиб. И. Урбанаевой.

феномена Будды и медитации (в традициях сутраяны и ваджраяны), ведущей к этому высшему состоянию бытия, которое и является подлинной свободой.

Сказать, что буддийская философия **это альтернативная (небуддийским онтологиям) концептуализация реальности** – этого недостаточно, чтобы характеризовать уникальность буддийской философии. Можно сказать, что это такая альтернативная концептуализация реальности, которая в принципе отличается от концептуальных систем, конструируемых человеческим Его. Она основана на связи познающего и познаваемого как взаимозависимых феноменов (событий), причем познание в буддизме предполагает гораздо больший арсенал прямых и косвенных способов, нежели в западной традиции. Буддийская медитация практикуется на базе специфической концепции реальности, сочетающей доктрины пустоты и зависимого возникновения. Речь идет об онтологии, которая является необходимым шагом к прямому восприятию реальности и, следовательно, к освобождению и просветлению. В своей наиболее развитой форме она представляет собой избегание любых реифицирующих, субстанциализирующих концептов бытия и небытия и как таковая есть *мадхьямака*, срединный путь в философии.

Таким образом, было бы ошибкой полагать, что буддийская философия вообще не признает никаких концепций. Она не признает того способа концептуализации, с которым связано приписывание концептам и словам некоего существующего за ними объективного содержания, будь то “сущность”, “природа”, “признаки”, “собственные характеристики” и т. д. Любые концепты реифицирующей онтологии, как и врожденные и приобретенные паттерны неведения, отвергаются и систематически устраняются в ходе медитации. Ибо они являются не просто бесполезными, а вредоносными иллюзиями, питающими патологию сознания, его отклонение от естественной ясности и покоя. Теория пустоты, будучи буддийским способом концептуализации реальности как отрицания субстанциализированной онтологии, служит, особенно в варианте прасангики, полному очищению сознания от подобных иллюзий и источников омрачений.

В отличие от небуддийских философских учений, как западных, так и восточных, которые Хантингтон определяет как **систематическую** философию, поскольку эти учения **утверждают** некую систему воззрения относительно реальности, буддийскую философию он называют философией **сотериологической**, или **наставляющей**, “вовлеченной в строго деконструктивную активность”. «Ее концепты, – пишет он, – должны в конечном счете быть отброшены, ибо являются лишь *искусными средствами (ирāуа)*, призванными давать практический эффект [Huntington 1992: XII]. Строго говоря, сказанное относится лишь к высшим формам буддийской философии, а низшие философские школы, основанные на Абхидхарме, **утверждают** в своих учениях определенную картину реальности, в особенности это относится к их атомистическим представлениям. Однако можно согласиться с Хантингтоном в том, что наиболее выраженное отличие буддийской философии от западной – это сотериологическая цель и предназначение философской теории для практического эффекта. Вместе с тем следует подчеркнуть, что буддийская философия, будучи тактическим применением искусных средств, не сводится к философской пропаганде, а содержит специфическую онтологию. Да, пустота является негативным феноменом и неутвердительным отрицанием: она ничего не утверждает. Поэтому Чандракирти в логических дискуссиях не защищал никакой собственной онтологической позиции, а пользовался методом *прасанги*, сведения к абсурду тезисов оппонента. Однако хотя пустота ничего не утверждает и является отрицательным феноменом, тем не менее она существует, т. е. не является концептом.

Но каков смысл ее существования? Ведь она не утверждает никакой истины о реальности. Наоборот, факт ее существования уничтожает всякую надежду на успех метафизических исканий истины. В этом смысле теория пустоты выполняет деконструктивистскую функцию – согласимся в этом с Хантингтоном. Но дело в том, что пустота и есть абсолютная истина (*don-dam-pa'i bden-pa*). И эта истина относится к реальности и конституирует онтологию, принципиально отличную от любой реифицирующей онтологии: реальность не такова, какой мы ее описываем в своих частных теориях и воззрениях, базирующихся на усвоенных в ходе социализации и образования субстанциалистских предпосылках. Она также не такова, какой мы привыкли воспринимать ее в силу врожденных паттернов неведения – как нечто истинно существующее. Это относится и к нашей собственной личности. А чтобы понять специфику этой онтологии, нужно понимать: принципиально важно то, что истин – две: абсолютная истина (*don-dam-pa'i bden-pa*) едина с относительной истиной (*kun-rdzob-pa'i bden-*

ра). Было бы ошибкой считать относительную истину ненастоящей истиной, из-за того что она выражает не более чем социолингвистические условности. Но дело в том, что, как объясняет досточтимый Геше Джампа Тинлей, есть **тонкая относительная истина**, которую можно познать только после постижения абсолютной истины и на ее основе, и это – еще более сложный для понимания феномен, чем пустота. Философской концепцией, выражающей относительную истину, является доктрина зависимого возникновения. Поэтому, несмотря на то что прасангика “опустошает” онтологию, в буддизме есть онтология. Разве иначе было бы возможным объяснение феноменов освобождения, просветления и обоснование их достижимости?

Итак, философская компаративистика нуждается в опоре на некое интегральное основание для плодотворного сравнения содержательного богатства и потенциала буддийской и западной философии. На наш взгляд, таким основанием является отношение к проблеме реальности, человека и сознания в рамках сравниваемых типов философствования. Определение такого основания позволяет подобрать оптимальный метаязык сравнительного анализа и использовать универсальные философские категории для интерпретации буддийских смысловых нюансов.

2.3. Введение в сравнительный анализ буддийской и западной философии через “призму” проблемы реальности

В интеллектуальной традиции Запада до сегодняшнего дня философия представляется в основном как дело сознания, совершенно бесполезное для жизни познание “причин и начал”, “знание общего”, “знание и понимание ради самого знания и понимания” [Аристотель 1976: 67]. Философия на Западе не связывается с практическими интересами и заботами, а представляет собой некую высшую роскошь, которую ищет человек свободный, обеспеченный всем необходимым. Это то, «что облегчает жизнь и доставляет удовольствие», это знание, «несоразмерное человеку», то есть обычному человеку, погруженному в жизнь, и ему «не подобает» искать его [Там же: 69]. Сегодня этот образ философии как всегда индивидуального дела философа и его чистых когитаций, не связанных с повседневной жизнью людей, все еще воспроизводится, несмотря на углубление общего интеллектуального контекста современности в результате влияния восточных учений. Западные (и российские) философы не изменяют традиционному пониманию философии. Весьма показательна позиция А. Пятигорского, индолога и исследователя буддизма, представителя эллинско-иудео-христианской интеллектуальной культуры, который вырос в России и много лет преподавал философию в Лондоне. Он, несмотря на свое основательное знакомство с буддийской классикой, в «Философии одного переулка» говорит вполне в аристотелевском духе: «Ценность философии в том, что она никому не нужна». По его мнению, философ всегда «наблюдает не жизнь, а жизнь сознания» [Пятигорский 2011: 124]. Можно утверждать, что это стало общей чертой западного философствования, что философия противопоставляется жизни, а чистое сознание – опыту. Если сравнивать традиционное западное понятие философии с той исходной установкой, которую можно считать началом буддийской философии, то, в отличие от западной, буддийская философия направлена на преодоление трагедии существования человека и других живых существ, обреченных жить в круговороте страдания. Начало буддийской философии было положено Буддой Шакьямуни. В состоянии просветления ему открылись в полноте истина страдания и фундаментальная зависимость всех форм, видов и уровней страдания, как и его причин и источника, от искаженного восприятия реальности и цепляния за искаженные образы бытия, а также то, что эти искажения не присущи природе сознания и не являются его естественными функциями. Буддийский философ – это мудрец, чье знание об абсолютной природе реальности, конечном способе существования вещей внешнего мира, сознания и индивидуального “я” служит радикальным средством освобождения от страданий и их причин, коренящихся в неправильном функционировании сознания. В учении Будды, представленном махаяной и махаянской философской школой мадхьямика, собственная свобода индивида не мыслится отдельно от освобождения других. Согласно буддийской доксографической традиции, Будда передал Дхарму на нескольких онтологических и сoterиологических уровнях, но все же существует конечный, наиболее глубокий смысл Учения. И он был выражен в мадхьямаке Арьи Нагарджуны, самое корректное объяснение которой было дано индийскими философами Буддапалитой (ок. 470–540) и Чандракирти (VII в.), ставшими основоположниками подшколы мадхьямики под названием прасангика. Поэтому, как считают представители ин-

до-тибетской махаяны, в буддийской философии в принципе не может возникнуть совершенно новая теория реальности или доктрина сознания, которая не была бы изложена Буддой. Что же тогда эвристически ценного содержится в буддийской философии и философия ли она вообще?

Образ буддизма строится учеными, как правило, сквозь призму стереотипов западного мышления. Поэтому буддологи либо вообще не находят в буддизме философии, говоря, что буддийские тексты излагают психологическую теорию познания, фундирующую религиозный опыт, либо не понимают ее специфики в сравнении с небуддийскими типами философии и описывают ее содержание в категориях западной философии, не вдаваясь в смысловые нюансы этих категорий в применении к буддизму. Или ошибочно утверждается, что логический рационализм был необходим буддистам лишь для утверждения собственных учений в противовес другим. Несостоятельна также релятивистская трактовка прагматизма проповедей Будды, которая означает отрицание возможности общего и систематического представления философской доктрины буддизма. С этих позиций Учение Будды представляется как множество “искусных уловок”: одни из них были предназначены для интеллектуалов, ученых монахов, «несущих бремя книги», другие – для монахов, «несущих бремя медитации» [Альбедиль 2007]. Противопоставление медитации и философии тоже ведет к ошибке в понимании буддизма и практики Дхармы: чрезмерная интеллектуализация буддизма, по словам Далай-ламы, может убить созерцательные практики, с другой стороны, чрезмерное акцентирование внимания на медитации может убить понимание [Далай-лама 2004].

Был ли сам Будда философом? Ведь он молчал в ответ на метафизические вопросы, рассмотрение которых считается признаком философии. А Слово Будды, например, «Суттаниппата», «Ланкаватара-сутра» и некоторые другие тексты содержат даже прямую критику в адрес “философов” и “философии”. Но не только и не столько Слово Будды, сколько молчание Будды имеет глубокий философский смысл. Способ интерпретации молчания Будды и причин молчания зависит от нашего понимания того, кем был Будда. Он молчал не потому, что не имел ответов. Рассказывают, что однажды Будда взял в руки горсть листьев и сказал, что все то, чему он учил, подобно этой горсти листьев, а то, чему он не учил, подобно всем листьям в этом лесу. Если бы Будда был просто философом – с точки зрения западного понятия философии, он дал бы ответы на все метафизические вопросы, которые возникали у учеников. Но он молчал. Распространено мнение, что Будда молчал, потому что ответы на метафизические вопросы, считающиеся в буддийской традиции “бесполезными” (*авьякрита*), не имеют отношения к освобождению. Общее количество “бесполезных” вопросов по разным данным менялось от четырех до шестнадцати [Лысенко 2003]. Весьма показательно: метафизические вопросы, которые чрезвычайно интересны для западных философов, считаются “бесполезными” в буддийской традиции. В.Г. Лысенко [Там же: 167–168] приводит аналогию, данную Буддой в «Чуламалункья-сутре» из «Маджхима-никаи» («Собрание учений средней длины»), в ответ на заявление Малункьяпутты, что он уйдет из монахов и оставит учение, если не узнает ответа на те вопросы, которые Будда обходит стороной³⁵:

Это подобно, о Малункьяпутта, человеку, который, будучи раненым отравленной стрелой, и к которому родственники и друзья привели врача, скажет: “Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, кто меня ранил: кшатрий это, брахман, вайшья или шудра?” Затем он скажет: “Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, кто меня ранил, как его зовут, из какой он семьи?”. <...> Затем он скажет: “Я не позволю вытащить эту стрелу, пока не узнаю, была ли это обычная стрела или какая-то необычная?”

Приведя эту аналогию, Будда объяснил: «...жизнь в соответствии с Дхармой, о Малункьяпутта, не зависит от мнения, что Вселенная вечна». Перечислив те вопросы, которые он не объяснил³⁶, Буд-

³⁵ Вот некоторые из “бесполезных” вопросов, которые Будда игнорировал [Лысенко 2003: 166]:

- 1) Вечна ли Вселенная?
- 2) Конечна ли Вселенная?
- 3) Джива (душа) и тело – одно и то же?
- 4) Существует ли Татхагата после смерти?

³⁶ В «Чуламалункья-сутре» приводится список из десяти вопросов:

- Вселенная вечна?
- Вселенная не вечна?

да сказал, что причиной отсутствия объяснений является бесполезность таких объяснений. В иных случаях, как отмечает В.Г. Лысенко, Будда давал на такие же вопросы несколько иные ответы, которые сводятся к тому, что эти вопросы “не ведут к нирване”, являются “нерелевантными”, “некорректными”, “не имеют меры” (в ответ на вопросы о нирване) [Лысенко 2003а].

В индо-тибетской традиции эти метафизические вопросы называются «четыренадцатью неопределенными [вопросами]» (lung-du-ma-bstan-pa-bcu-bzhi)³⁷. В дополнение к объяснению, даваемому в традиции тхеравады, махаяна, в особенности мадхьямика, дает объяснение молчанию Будды с позиций пустоты всех вещей от самосущего бытия и какой бы то ни было внутренней природы, независимой от сознания и обозначения. Арья Нагарджуна объяснил, что эти “неопределенные” вопросы были некорректно сформулированы – в рамках субстанциализма и субстанциалистской логики *чатушкотика*³⁸. Логика, субстанциализирующая бытие, не в силах выразить **таковость** (de-kho-na-nyid), конечный способ существования реальности, – как его знает Будда. Философия Будды и возникшая на основе Слова Будды буддийская философия выражают принципиально более сложный тип мышления, невыразимый средствами небуддийской логики и небуддийского философского языка.

Согласно буддийскому преданию, упоминаемому в Палийском каноне³⁹ и передаваемому в устных традициях, Будда после достижения просветления произнес:

*«Глубинное, умиротворяющее, свободное от умопостроений, ясный свет,
необусловленный (непроизводный) –
Такова эта подобная нектару Дхарма, которую я обрел.
Кому бы я ни объяснил ее, никто не поймет.
Итак, буду пребывать в молчании в лесу»*⁴⁰.

Будда хранил молчание в течение сорока девяти дней и только после просьбы о даровании учения, выраженной Брахмой и Индрой, он совершил первый поворот Дхармачакры в Сарнатхе близ Варанаси. Согласно комментарию Геше Тинлея, основанному на тибетской традиции интерпретации этих слов Будды, данные строки охватывают содержание всех трех поворотов Колеса Учения. Определения “глубинное” и “умиротворяющее” относятся к первому повороту Дхармачакры. Четыре истины арьев названы “глубинными”, т. к. они не являются знанием обычных людей, и “умиротворяющими”, т. к. их реализация способна полностью устранить страдания и их причины. “Свободное от умопостроений” относится к учению второго поворота: это учение о бессамостности и пустоте, служащее противоядием от омрачений. “Ясный свет” относится к основному предмету учений третьего поворота и фундаменту тантраяны – учению о природе будды и пустоте ума.

Учитывая наличие среди учеников Будды индивидов с различными интеллектуальными и духовными данными, можно сказать, что молчание Будды в ответ на метафизические вопросы объясняется

-
- Вселенная конечна?
 - Вселенная бесконечна?
 - Продолжает ли будда существовать после смерти?
 - Будда перестаёт существовать после смерти?
 - После смерти будда продолжает существовать и не существовать?
 - После смерти будда не продолжает ни существовать, ни не существовать?
 - Тело и “я” – это одна и та же сущность?
 - Тело и “я” – это полностью отдельные и разные сущности?

³⁷ Буквальный перевод: «четыренадцать [вопросов], которые не были объяснены в переданном Слове».

³⁸ Санскр. *чатушкотика* (“четырёхвершинная”) – логическая тетралемма, в индийской мысли восходящая к шраманскому периоду, времени Будды. По принципу *чатушкотики*, о любом предмете можно сказать, во-первых, что он есть; во-вторых, что он не есть; в-третьих, что он и есть и не есть одновременно; в-четвертых, что он ни есть, ни не есть.

³⁹ Эти слова приводятся в «Махавасту», одном из ключевых текстов Трипитаки. Геше Тинлей неоднократно цитировал их и давал комментарий, например, в лекции, прочитанной 9 июня 2026 г. в Дхарма-центре «Зеленая Тара» в Улан-Удэ.

⁴⁰ Слова Будды на тибетском: zab-zhi-spros-bral-'od-gsal-'dus-ma-byas||bdud-rtsi-lta-bu'i-chos-shig-bdag-gis-brnyes-||su-la-bstan-kyang-go-bar-mi-'gyur-bas||mi-smra-nags-'dab-nyid-du-gnas-par-bya||. См.: URL: https://rywiki.tsadra.org/index.php/zab_zhi_spros_bral_%27od_gsal_%27du_ma_byas.

также тем, что те, кто задавал эти вопросы, были не готовы к пониманию онтологии на ее наиболее глубоком уровне. Они, подобно небуддийским философам, занимались концептуализацией реальности: сансары – как реальности, которую нужно отбросить, и нирваны – как реальности, которую нужно обрести. Они также ограничивались реалистическим пониманием “я” и самого феномена *Татхагаты* как личности. А. Берзин, американский буддолог из поколения учеников тибетских лам, принесших буддизм на Запад, хорошо знающий тибетский буддизм “изнутри” живой традиции, приводит махаянское объяснение, почему Будда не ответил на вопросы “являются ли “я” и вселенная: вечными; не вечными; и тем и другим; ни тем ни другим”; “являются ли “я” и вселенная: конечными; бесконечными; и тем и другим; ни тем ни другим”; “можно ли сказать, что “я” (личность) будды: продолжает существовать после смерти; прекращает существовать после смерти; и то и другое; ни то ни другое”. Он пишет:

«Будда не ответил на эти вопросы, поскольку истинно обнаружимого “я” нет ни у ограниченных существ, ни у будды, а также нет истинно и обнаружимо существующей вселенной. Следовательно, вопрос о том, вечны они или нет, бесконечны или нет, отпадает. Это все равно что спрашивать: «Рогатые кролики, волосатые черепахи и куриные губы существуют вечно или только какое-то время?» Если бы Будда сказал, что “я” и так далее существуют вечно, то люди стали бы придерживаться позиции этернализма. Если бы он сказал, что они не вечны, люди стали бы придерживаться позиции нигилизма, поскольку не поняли бы ответ. Следовательно, мудрее всего было вообще не отвечать на эти вопросы. Тем, кто верит в истинно обнаружимое тело и жизненную силу, Будда не ответил на вопрос, являются ли тело и жизненная сила: одной и той же сущностью; совершенно отдельными и разными сущностями. Он хранил молчание по той же причине, поскольку люди неправильно поняли бы его ответ» [Берзин: эл. ресурс 1].

Смысл критики “философов” в «Ланкаватара-сутре» таков: философы, которые «зависят от идеи бытия и небытия», не способны прийти к состоянию «высшей цели самореализации», а «Учение Татхагаты свободно от тетралеммы дуалистического мышления» [Lankavatara-Sutra 1996: 110]. В буддийской онтологии необходим принцип срединности, защищающий философа от впадения в крайности нигилизма и субстанциализма. Срединная философия, обоснованная в трудах Нагарджуны, Арьядевы, Буддапалиты и Чандракирти, была изречена самим Буддой, а логически отточенное изложение она получила в прасангике, подшоле мадхьямики. Понятию философии в Учении Будды соответствует санскритский термин “сиддханта” (*grub mtha'*). Он встречается в Слове Будды и означает, согласно Чандракирти, “сферу доказанного”, как это объясняется им в «Прасаннападе» («Разъяснение слов») ⁴¹, являющейся комментарием к «Муламадхьямака-карикам» («Коренная мудрость») Нагарджуны. В тибетском языке термин *grub mtha'* означает “пределы доказанного”, “установленное”, “сформировавшееся учение”. Буддийская духовная практика, будь то медитация, то есть отучение сознания от привычки к негативному образу мышления и приучение к правильному образу восприятия и мышления, или неформальная практика в повседневной жизни, по происхождению и по содержанию осуществляется в “пределах доказанного”, на основе “установленного”. Эффективность медитации, приводящей к осуществлению “высшей цели самореализации”, то есть к состоянию Будды, зависит от философского преодоления границ субстанциализирующей логики – будь то объектно-субъектный дуализм или индийское мышление по логике тетралеммы. Буддизм содержит богатый опыт глубокого исследования фундаментальных и вечных вопросов о нашем существовании и мире, в котором живем [Далай-лама 2006]. Вместе с тем для буддиста важна не сама по себе вера в Слово Будды или в собственного учителя. Принципиально важным является не следование традициям, священным текстам, авторитету учителя или даже логическим рассуждениям, а опыт личного переживания и опытной проверки Дхармы на предмет отсутствия вреда и наличия пользы “всем и каждому”. Это следует из принципа, известного как **четыре опоры**. Он был сформулирован Буддой в «Калама-сутре» [Калама-сутта: эл. ресурс] и упоминается в других источниках ⁴². Философия и вера в буддизме признаются принципиально зависимыми друг от друга феноменами, вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и «поэтому зовется Матерью Знания» [Geshe Dhargyeu

⁴¹ Также см.: [Кёнчог Чжигме Ванпо 2005: 5].

⁴² Подробнее “четыре опоры” будут рассмотрены ниже.

1992: 26]. Религиозная вера в буддизме базируется на развитой системе философских знаний. Общеизвестны слова самого Будды: «О бхикшу и мудрецы! Подобно тому, как ювелир испытывает свое золото, обжигая, разрезая и растирая его, – так и вы должны принимать мои слова, лишь проверив их как следует, а не просто из уважения ко мне»⁴³.

Без овладения логикой не понять механизмов реализации Дхармы. До Чже Цонкапы учение о достоверном восприятии (*прамана*; *tshad-ma*) Дигнаги и Дхармакирти считалось в Тибете чисто интеллектуальным и не имеющим никакого отношения к духовной практике, полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами. Благодаря Чже Цонкапе сформировалась монастырская традиция изучения *праманы* (*цема*) в качестве фундамента исследования и практики Дхармы. Весь корпус философского знания служит культивированию высшей мудрости. Последняя является неконцептуальной формой духовного опыта, но этот опыт недостижим без точного логического определения объекта отрицания при медитации бессамости. В традиции Цонкапы придается наибольшее значение зависимости медитативной практики от глубины философии. Логика служит необходимым базисом познания пустоты как самопустоты (*gang-stong*). Тибетское учение, излагаемое в текстах категории «Ламрим» («Этапы Пути»), объясняет Учение Будды как единственный и универсальный путь просветления, а также и то, что его презентация учитывает ментальные особенности учеников. Общая цель всех *ян* и региональных традиций буддизма – это развитие недвойственной мудрости, которая служит противоядием от недостоверного восприятия реальности и “я”, а также устраняет цепляние за неправильный способ восприятия и интерпретации, которые служат коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары. Логические исследования и аналитическая медитация необходимы в этом процессе. Чже Цонкапа обосновал, что “сфера доказанного” – это универсальное единство абсолютной и относительной истины, достигаемое в постепенном процессе медитативного приучения ума к пребыванию в его природе. Будда Шакьямуни не возвестил новое Слово, не открыл ничего такого, что уже не существовало до него в качестве “старой дороги реальности”. Он не является основоположником философского учения в том смысле, в каком является основоположником платонизма – Платон, кантианства – Кант, гегельянства – Гегель, марксизма – Маркс и т. д. Подходы тех, кто попытался бы развивать буддийскую философию, не способны дать принципиально новых теорий, которые уже не входили бы в “сферу доказанного”. Но буддийская философия существует и исторически развивается. Это достоверная презентация универсальной Дхармы освобождения, выполняемая во всех философских школах буддизма как презентация Основы, Пути и Результата, в наиболее артикулированном виде выраженная в тибетском буддизме. Такая презентация имеет целью доказать теоретическими средствами принципиальную возможность Результата, состояния Будды, и его достижимость для всех живых существ. Она раскрывает, во-первых, характер зависимости Результата от причин – метода и мудрости, образующих Путь. Во-вторых, она объясняет, на какой Основе достигается Результат. Основой обретения результата, двух Тел Будды, *дхармакаи* и *рупакаи*, служат тело и сознание в их взаимозависимости, но не в грубой, а в тончайшей форме, будучи двумя неразрывно связанными аспектами одного и того же – **ума ясного света** (*‘od-gsal*) в единстве с его энергетическим носителем. Это то “я”, которое существует всегда, продолжаясь в непрерывной линии перерождений. Подробное объяснение с помощью базовых теорий реальности и сознания этих механизмов причинной обусловленности, на основе которых достигается просветление ради помощи страдальцам сансары, и составляет предмет буддийской философии. Формы и методики презентации внутренней сути Учения исторически изменчивы, будучи обусловлены, во-первых, духовным потенциалом учеников (качество кармических отпечатков, наличие духовных заслуг и др.), во-вторых, особенностями общественного сознания, социокультурными условиями и иными факторами. Четыре философские школы буддизма не являются альтернативными, конкурирующими направлениями в истории буддийской мысли. Это всегда актуальные способы последовательной презентации Учения Будды со стороны его философской теории, определяющей систему медитации, ведущей к просветлению. Для наших современников так же актуальны слова Нагарджуны из «Ратनावали», где он писал, что для тех, кто стремится к состоянию всеведения, есть три фундаментальных принципа: великое

⁴³ Эта цитата берется комментаторами из «Чистого Сияния», комментария к «Калачакра-тантре», автором которого считается Кулика Пундарика, царь Шамбалы. Санскритская версия этого стиха имеется в «Таттвасамграхе», и в Палийском каноне этот стих также имеется [Thurman 1984: 190].

сострадание, бодхичитта и мудрость постижения пустоты. Поэтому буддийская философия – это исторически развивающаяся система знаний, неразрывно связанных с практикой медитации и служащих выходу мудреца за пределы бытия, сотканного из страданий, и достижения свободы от страданий и их причин. Понятие медитации (sgom) несет в себе смысл постепенного приучения ума к правильному и благому образу мышления с помощью теоретически обоснованных и эмпирически проверенных методов работы с сознанием. Медитация – необходимый инструмент превращения высшего философского знания (“сферы доказанного”) в мудрость арьев и архатов. В буддизме махаяны медитация – это средство развития и реализации потенциала бодхисаттв. Рационализм буддийского типа основывается на более широкой, нежели в западной науке и феноменологии, базе феноменов, на более глубокой доктрине причинности и универсальной этике, охватывающей великим состраданием и личной ответственностью всех живых существ. Западный философ, говоря словами Аристотеля, – это мыслитель, живущий “ради самого себя, а не для других”, занятый поиском истины и готовый самоотверженно идти по этому пути, даже впадая в отчаяние от дурной бесконечности метафизических исканий. Действительно, путь западной философии – это непрерывная аппроксимация, никогда не достигающая истины. Она “богаче идеями, точками зрения и отдельными исследованиями, нежели конечными результатами” [Геффдинг 2007: 3]. То, что она обречена на бесконечную аппроксимацию, хотя и стремится к аподиктическому обоснованию существования мира и сознания, объясняется не только тем, что она есть “всецело личное дело философствующего”, который устремляется к “подлинному знанию”, избрав «в качестве начала абсолютную нищету познания» [Он же 2008: 13]. Причина заключается, на мой взгляд, в том общем для западного философствования типе ошибки, который присущ и “естественной установке”, и критике очевидности “опыта”, и всем последующим философским поискам Запада. Эта общая роковая ошибка заключается, во-первых, в самом допущении, что интеллектуальные ресурсы обычного человека, философствующего Его, хотя бы и претендующего на самоочевидную данность актов чистого сознания, достаточны для того чтобы постичь природу вещей, как они есть, и способны дать аподиктическое обоснование реальности. Во-вторых, она состоит в субстанциализации существующего, в придании сущему преувеличенного онтологического статуса как чего-то существующего со своей стороны, независимо от наименования мыслью. В силу ошибки субстанциализации и приписывания реального бытия вещам, не имеющим истинного существования, будь то объекты познания или познающий субъект, чистое сознание, трансцендентальное “я”, западному философу кажется, что стоит ему “хорошо помыслить”, исправив недостатки предшественников, как он достигнет подлинного, абсолютно несомненного, знания о реальности. Но этого не происходит. Философ посткартезианской эпохи занят в основном процессом обоснования возможности аподиктической, безусловной и неопровержимой истины о реальности. Для него внешний мир как реальность – нечто в принципе сомнительное. Представители феноменологической традиции, которая, как нам представляется, в философии после Канта в наибольшей степени приближается к буддийской философии, усматривают основания аподиктического познания в “данностях” чистого мышления. Буддийский же философ располагает в своем исследовании реальности большим набором возможностей прямого и косвенного познания [Геше Тинлей 2011]. Кроме того, обязательным элементом постижения буддийским философом **таковости**, абсолютной природы всех феноменов, в том числе собственного сознания и личности, является медитация на пустоту, аналитическая и однонаправленная [Horkins 1996]. Наконец, прямое познание реальности как она есть, без приписанных ей ложных субстанциализирующих концептов существования, невозможно обрести, как объясняется в буддизме, без накопления богатства духовных заслуг (dge-tshogs), обеспечивающего уровень ментальной энергии, необходимый для радикального устранения неведения и прозрения в абсолютную природу вещей. Иначе говоря, одним лишь интеллектуальным героизмом не постичь реальность, как она есть, напрямую. Помимо изучения философского воззрения высшей пробы, изложенного в текстах прасангики, чтобы превратить его в Дхарму, являющуюся достоянием собственного сознания, философ должен выполнить героическую духовную работу по интенсивной медитации и накоплению заслуг. Настоящие герои – это бодхисаттвы, махаянские практики. Именно к ним в буддийских текстах прилагается этот эпитет “герой” (*дака/вира*; *дра'-bo*). В западной традиции философствования “высшие усилия” связываются с интеллектуальным бесстрашием философствующего Его, который в одиночку, несмотря на наличие опыта чужого философствования до него, принимает вызов бытия, и чье абсолютное усмотрение несет полную ответственность за все здание науки, за про-

движение к “подлинному знанию” и обоснование сущего. В буддизме же альтруистический сверхпомысел стать Буддой ради блага всех живых существ, рождающийся из великого сострадания, имеет даже большее значение, чем само по себе познание пустоты и достижение запредельной мудрости (*праджняпарамита*; *sher-phyin*). Ибо без бодхичитты, рождающейся из великого сострадания, невозможно устранить познавательные завесы к всеведению и стать буддой. Поэтому не случайно в начале «Введения в Мадхьямаку» основоположник прасангики Чандракирти выражает хвалу великому состраданию как корню бодхичитты и недвойственной мудрости, из которых рождаются бодхисатвы [Чандракирти 2004: 75]. Так что настоящие герои – это бодхисаттвы, коих просветленный ум, бодхичитта, рождающаяся из великого сострадания, рассеивает все препятствия к полному познанию реальности, как она есть, и полноценной жизни совершенного существа. На разных этапах европейской философии подчеркивалось, что в философии нет необходимости, если говорить об обычных, “нормальных”, людях. В этом смысле и древние греки, и нынешние западные и русские философы говорят, что философия – это нечто бесполезное. Однако при этом, как замечает Ортега-и-Гассет, «есть люди, которым необходимо как раз бесполезное» [Ортега-и-Гассет 1991: 95]. Для таких людей, интеллектуалов особого типа, есть необходимость в философии, ибо для ума так же естественно философствовать, как для птицы – летать, для рыбы – плавать. Испанский философ развивает в направлении, довольно интересном для нашего анализа, мысль, высказанную в «Метафизике» Аристотеля: «Все люди от природы стремятся к знанию» [Аристотель 1976: 65]. Философия, понимаемая с этих позиций, олицетворяет знание, бесполезное для жизни, но в ней есть необходимость, и это «необходимость в осуществлении функции или акта нашего существования», которая является «самой высокой, самой существенной необходимостью» [Ортега-и-Гассет 1991: 96]. Иначе говоря, начало философии западные философы в отличие от философов буддийских видят не в ее полезности для жизни, а в “основной потребности разума”. Что это за потребность? Ортега-и-Гассет полагает, что это «поиск целого, захват Универсума, охота на Единорога». Это стремление рождается из открытия: «В любом данном нам бытии, в любом явлении мира мы обнаруживаем глубокий след излома, свидетельство того, что это часть и только часть, мы видим рубец его онтологического увечья ...» [Там же: 97]. Обнаружение “онтологического увечья” мира, “тоска по тому, чем мы не являемся”, как и осознание того, что «то, что происходит и что нам кажется жизнью, характеризуется фундаментальной недостаточностью и неопределенностью» [Там же: 515], – это открытия, являющиеся следствием принципа *cogito*. Эти открытия заставляют философствующее эго западного человека стремиться к восполнению “нашей неполноты” и “искаленного” мира явлений. Сознанию – не в психологическом, а в феноменологическом смысле – в этом стремлении к устранению изъяна онтологически увечного бытия, предстающего в “феноменально явленном мире”, придается решающее значение. Способ, каким ставится и решается проблема корреляции реальности и сознания, определяет линию принципиальной демаркации между западной и буддийской философией, но также и обнаруживает перспективу их теоретического сближения, взаимопонимания и взаимодействия. Моменты их близости обнаруживаются именно в теории познания, но следует учитывать, что буддизм, свободный от метафизического интереса и предельно практичный, сосредоточивает всю работу сознания, в том числе теоретико-познавательную, на коренном преобразовании этого феноменального мира и циклического бытия, называемого сансарой, на достижении нирваны как необходимого условия подлинного счастья. Метафизика же, по определению, находится в противоречии с жизнью и призвана дополнить посредством чистой субъективности ущербный эмпирический мир. Если чистое сознание западного философа – это концепт сознания, чистого от жизни и несовершенного явленного мира, то чистое сознание в буддийской философии – это сознание, чистое от неведения, то есть врожденного и приобретенного искаженного восприятия и понимания реальности, а также цепляния за эти ложные представления, и производных от неведения омрачающих ментальных факторов. В ходе буддийской практики, работы с собственным сознанием последнее очищается, но не от объектов явленного мира, а от неадекватного способа восприятия реальности, от различных форм преувеличения онтологического статуса внешних и внутренних вещей, в том числе статуса “я” – воспринимающего и мыслящего субъекта. Буддисту нет необходимости дополнять действительность другой реальностью – “миром идей”, “вещами-в-себе”, “сущностью”, “субстанцией”, “Богом”. Познание реальности, то есть, согласно высшему философскому воззрению, самопустоты всех вещей внешнего мира, сознания и личности, освобождает субъекта от гибельного порока цепляния за “объективно” существующие вещи,

“я” и “мое” и кладет начало эволюции принципиально иной, чем в порочном круге циклического бытия, – и существованию по законам свободы. Медитация на абсолютном знании, *праджняпарамите*, помогает сознанию полностью очиститься, раскрыть его потенциал и реализовать природу будды (*matkha gata grabha*; de-bzhin gshegs-pa'i snying-po), имеющуюся у каждого живого существа, чтобы воспользоваться ее неограниченными способностями для оказания помощи страдающим существам сансары. Хотя буддийская и западная философия принципиально сходятся в понимании абсолютной необходимости для философии того, что Гуссерль называет “фундаментальными корреляциями между познанием и предметностью познания” [Гуссерль 2008: 84], буддийский подход к решению проблемы реальности и сознания представляется не только теоретически уникальным, но и практически весьма эффективным. А философская мысль Запада, поняв важность правильной постановки и решения этой проблемы, лишь все больше увязает в проблеме корреляции познания, смысла познания и объекта познания. Реальность предстает западным философам «смутной и требует выведения к ясности до тех пор, пока не обретет почву познания, почву прямого усмотрения достоверности, на которой (рефлексивно или нет) строится, базируется и реализуется наша уверенность в устойчивом мире» [Мавринский 2008: 10]. Но путь европейской философии к истине порой кажется вопреки героическим интеллектуальным усилиям философов лишенным обнадеживающей перспективы. Гуссерль констатирует постоянную опасность «впасть в скептицизм, или, что еще хуже, какую-нибудь из различных форм скептицизма, отличительный признак которых – бессмыслица». Он вынужден предположить вслед за Кантом, что «познание есть, вероятно, только человеческое познание, привязанное к человеческим интеллектуальным формам, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе» [Гуссерль 2008: 80]. Хосе И. Кабезон, американский переводчик с тибетского и исследователь буддизма, не случайно сделал известную цитату, с которой начинается «Метафизика» Аристотеля, эпиграфом введения к своему аннотированному переводу текста «dBu-ma-stong-thun chen-mo» («Большой сущностный комментарий к мадьямаке»), принадлежащего перу Кхедруба Гелега Пелсанга (XV в.), ученика основателя тибетской школы гелуг Чже Цонкапы. Кабезон признает, что это аристотелевское положение, раскрывающее исходную стратегию европейского философствования, близко и буддизму. Он пишет, что и мы, буддисты, тоже можем сказать, что «это естественно для человеческих существ – познавать и стремиться к познанию», в смысле познания «истинной природы вещей», того, что скрыто в вещах, что лежит за пределами их видимости [Cabezón 1993: 1]. При этом косвенно он указывает, что то, о чем западные философы начали догадываться, начиная с платоновского мифа о пещере, затем пришли к декартовскому онтологическому сомнению, повернувшему европейскую философию к трансцендентальной субъективности и феноменологии, в буддизме было постигнуто две с половиной тысячи лет назад в теории пустоты. Момент обнаружения того, что реальность вещей не сводима к их проявлениям, является, действительно, общим для небуддийских и буддийских философов и отличает тех и других от обычных людей, которые обходятся в жизни без философии. Но то, каким образом европейская метафизика и буддийская философия пришли к этому открытию, и то, какие они извлекли из него уроки и практические следствия, очень сильно отличает буддизм от философии Запада, несмотря на ряд важных сходств. Осознание принципиальной онтологической неудовлетворительности феноменального мира, воспринимаемого нашими чувствами, побудило западных философов искать некую скрытую за явлениями реальность, хотя некоторые из них осознавали, что это “несоразмерно” человеческому мышлению. М. Мамардашвили в своих лекциях по философии Канта, на которых автору этих строк посчастливилось присутствовать в 1982 г. во время учебы в аспирантуре философского факультета МГУ, говорил, что «метафизический элемент нашего знания, то есть элемент незнаемого, является неразрешимым в терминах этого мира (мирского), в котором мы определились»⁴⁴. Но осознание метафизических вопросов он считал необходимым, а принять область откровенного, не зная ее, это, как он полагает вслед за Кантом, важно, ибо это “опыт свободы”. Кант, по словам Мамардашвили, попытался таким принятием опыта свободы свести к минимуму несчастье быть рожденным. Мамардашвили удалось тем самым заметить не улавливаемый обычно важный момент кантовского подхода, который, на наш взгляд, характеризует философию Канта как шаг, сближающий его с буддизмом. Гениальная интуиция Канта подсказала ему, что есть некая принципиальная связь между несчастьем быть рожденным в этом мире, в котором мы

⁴⁴ Из конспектов И. С. Урбановой.

определились как *ego cogito*, и тем, как мы мыслим, тем, как сознание конституирует реальность. Отсюда – его критика чистого разума и обоснование первенства практического разума перед теоретическим разумом. Кантовская критика чистого разума и обоснование идеи, что практический разум способен удовлетворить высший человеческий интерес, заключающийся в том, чтобы знать: «На что я могу надеяться? Что я должен делать?», сближают Канта и буддизм. Кант понял, что метафизические вопросы о сущности вещей, о первых началах и тому подобном относятся к неопределенной предметности, чей онтологический статус не может быть установлен теоретическим разумом. Но Кант не смог до конца понять, что сам европейский способ мышления о реальности несет в себе фундаментальную “дебютную” ошибку в виде априорных субстанциалистских аксиом в онтологии и гносеологии, хотя философы старались “хорошо мыслить”, ибо в этом видели “начало нравственности” (Паскаль). Из-за этой ошибки история западной философии представляет собой непрерывный, но безуспешный процесс искания истины, поддерживаемый лишь верой в то, что сам по себе процесс все большего приближения к истине естественен для человека и относится к высшим духовным ценностям. Наряду с кантовской критикой метафизики и в результате этой критики философы, развивавшиеся “под сенью Декарта”, не ограничились сведением проблемы реальности к феноменологии сознания. В русле экзистенциальной феноменологии развивается понятие «этого мира, в котором мы определились», а также понимание того, что он «не может получить одну и только одну явленную форму» [Мамардашвили 1997: 541]. Это тоже сближает западную философию с буддийской философией, в частности с воззрением школы йогачара (читтаматра). Посткартезианские медитации, инициированные Гуссерлем, склоняют европейских мыслителей к признанию, что «предметность мира есть только данность сознания», и развитию феноменологических исследований предметности и сознания. Радикальное философское мышление, инициированное Декартом, поставило под вопрос существование мира как основы наивной веры в существование внешних вещей и сознания как лишь естественного свойства человека и указало путь к трансцендентальной субъективности как конститутивной системе, устанавливающей смысл предметности. В.И. Молчанов в предисловии к «Картезианским медитациям» Гуссерля пишет: «Если Декарт превращает *ego cogito* в *substantia cogitans*, т. е. в познающую субстанцию, то Гуссерль пытается избежать всякого субстанциализма» [Гуссерль 2010: 7]. Это также не может не наводить на мысль об определенной близости феноменологии Гуссерля буддийской теории пустоты. Но прежде чем рассматривать основные идеи феноменологии в сравнении с буддийской философией пустоты, стоит обратить внимание на то, что субстанциализм в той или иной степени присутствует во всех европейских попытках решения основной философской проблемы – проблемы реальности и сознания. Этот неустранимый субстанциализм европейского, – впрочем, любого небуддийского, – типа философствования можно объяснить следующим образом. Осознав онтологическую ущербность этого явленного нашему восприятию мира и его объектов, небуддийские философы, так или иначе, пытаются “исправить” его изъян, домысливая существование **сущности**. Поиск основной сущности и метафизических оснований мира является главным содержанием западной философии на протяжении всей ее истории. Ибо когда с помощью теоретико-познавательной рефлексии обнаружился факт, что «естественные науки о бытии не являются таковыми (*endgiltige*)», потребовалась «наука о сущем в абсолютном смысле» [Гуссерль 2008: 84]. То есть метафизика. Ортега-и-Гассет так описывает общую для всех субстанциалистских философий логику метафизического поиска:

По своей природе основная сущность не есть то, что дается, она никогда не присутствует в познании, являясь именно тем, чего недостает в любом присутствии. Как мы о ней узнаем? С этой необычной сущностью происходят удивительные вещи. Мы замечаем, что в мозаике недостает фрагмента, по оставшейся дыре; видим именно его отсутствие; он присутствует благодаря тому, что его нет, стало быть, благодаря своему отсутствию. Подобным образом основная сущность есть то, что по своей природе вечно отсутствует, чего всегда в мире недостает, – мы видим только рану, оставленную ее отсутствием, подобно тому, как замечаем, что у инвалида нет руки. Поэтому нам следует определить основную сущность, наметив края этой раны, очертив линию разлома [Ортега-и-Гассет: эл. ресурс: 98].

Эта логика осмысления проблемы реальности и ее зависимости от сознания прямо противоположна буддийской логике, применяемой в теории пустоты. В контексте праджняпарамитских сутр именно “сущность”, “собственные характеристики” и тому подобные признаки чего-то существую-

щего субстанциально, независимо от сознания, дающего наименование явлению, являются объектом отрицания, подлежащим устранению из нашего знания о способе существования вещей внешнего мира, сознания и нашего “я”. Объект отрицания – это измышление, нечто, никогда не существовавшее в реальности (*парикаल्पита*; kun brtags). Он подобен злокачественной опухоли, границы которой необходимо точно локализовать и после этого – удалить ее. Если не сделать этого, то невозможно устранить коренной порок того способа бытия, который присущ нам, обычным людям и другим живым существам, и называется сансарой. Там, где небуддийский философ “домысливает” реальность, которая, как он полагает, скрывается за явлениями, буддийский философ разоблачает все способы онтологического домысливания и искажения, ибо они, как объяснено в буддизме, преувеличивают бытийный статус всех вещей, будь то внешние или внутренние феномены. Теория пустоты на нескольких иерархически связанных смысловых уровнях разоблачает субстанциализм в понимании реального статуса познаваемых объектов, а также самого субъекта. Эти теоретические уровни представлены в рамках четырех философских школ (вайбхашика, саутрантика, йогачара (читтаматра), мадхьямика) и их подшкол [Жигме Ванбо 1998; Jam-dbyangs-bzhad-pa 1962; mKhas grub 1992 и др.]. Каждая из школ по-своему, в зависимости от своего уровня понимания того, как не существуют феномены, идентифицирует объект отрицания, без чего не может состояться медитация на пустоту, реализующая прямое постижение абсолютной природы всех феноменов, включая сознание и “я”.

Разоблачение порока субстанциализма материалистического и идеалистического толка, будь то системы, основанные на дуалистической логике или на индийской логике чатушкотики, и объяснение несубстанциалистской теории реальности, сознания и “я” на основе номинальной логики познания феноменов – это исключительное теоретическое достижение буддийской философии, главным образом прасангики.

2.4. Отличительные особенности буддийской философии: “опустошение” реальности как онтология освобождения

В начале нового тысячелетия истории человечества, в высокотехнологичном мире, построенном под властью западного типа мышления, все больше осознается необходимость переосмысления философских, научных, нравственных оснований человеческой реальности и синтеза цивилизационных достижений Запада и Востока, – опыта прогрессирующего материального развития и опыта внутреннего развития. Интеллектуальные и духовные ресурсы, которыми располагает буддизм, с одной стороны, роднят его с другими известными миру формами духовности, философии и науки. С другой стороны, они отличают его от них благодаря философскому и духовному новаторству Учения Будды. Буддизм во многих аспектах имеет глубокую специфику и благодаря именно этому имеет универсальное значение. Буддийские философы предлагают человечеству мировоззренческий и практический опыт построения принципиально новой реальности и эволюции человеческого сознания. Речь идет о движении в направлении настоящей свободы – свободы сознания от омрачающих эмоций, от пут загрязненной кармы и “железной клетки цепляния за самость”, в которую заключены все живые существа [Цонкапа 2008: 5]. Цепляние за самость, проистекающее из неведения, фундаментальной ошибки восприятия реального положения вещей, является главным условием непрерывного воспроизводства сансары – циклического способа существования под властью омрачений и нечистой кармы, сама природа которого суть страдание. Буддийская философия, объяснив сущность неведения как главного виновника всякого зла и всю онтологию сансары, – содержание первой и второй истин арьев, – обосновала также возможность нирваны – жизни, свободной от диктата кармы, власти неведения и неконтролируемых ментальных факторов, и объяснила путь, ведущий к этому – содержание третьей и четвертой истин арьев.

Буддийский план эволюции человечества и всего мира, изложенный в учении о четырех истинах арьев, имеет под собой не просто веру в откровение Будды как основателя буддийской религии. Он базируется на логически доказанной и подтвержденной эмпирически – опытом Будды Шакьямуни и множества других личностей – глубокой теории реальности и сознания. Эта теория, как было доказано великими индийскими учеными, представителями традиции Наланды, имеет универсальный смысл, поэтому и основанный на ней путь освобождения не является путем одних лишь “буддистов”. Это универсальный путь, ведущий к высшей свободе. И в этом смысле буддизм является ментальной

революцией, через которую предстоит пройти каждому. Почему же это универсальный путь освобождения? Ответ на этот вопрос связан с уяснением отличительных особенностей буддийской философии, которые в совокупности обеспечивают универсализм пути, открытого Буддой и подробно разъясненного в трудах мастеров Наланды.

Во-первых, в отличие от всех других философий, буддийской философии чужд ограничивающий философскую позицию антропоцентризм: и в онтологии, и в логико-гносеологической части, и в философской антропологии, и в этике буддийская философия не строится вокруг эгоистичных интересов человека. Человек не имеет в данной системе воззрения высшей позиции в сравнении с другими живыми существами, если речь не идет о “восемнадцати свободах и благоприятных условиях” (*dal-'byor bco brgyad*), обладатели которых находятся в экзистенциальной позиции, более благоприятной, чем другие люди и прочие живые существа [Цонкапа 1994: 130–134; Пабонгка 2008а: 51–55]. Не имея этих особых свобод и условий, делающих возможным духовную эволюцию в направлении нирваны и состояния Будды, люди, как и все живые существа, в равной степени скованы цепями кармы и цеплянием за самость, за самосущее бытие объектов внешнего мира и собственного “я”.

Во-вторых, по своим истокам буддийская философия – это нечто принципиально большее, нежели концептуальные построения, на которые способны обычные человеческие индивиды. Она происходит из опыта Будды – просветленного, а не обычного существа. Как объясняется в буддийской философии, в отличие от обычных людей и других существ, обладающих лишь **природой Будды**, или “семенем” просветления, Будда – это тот, кто **стал достоверным существом, Сугатой** [Геше Тинлей 2011: 191–199] и обрел три *каи* – *нирманакаю*, *самбхогакаю* и *дхармакаю* [Будон 1999: 123–128; Пабонгка 2008б: 116–117]. Согласно буддийской традиции, по интеллектуальным возможностям и духовному опыту Будда превосходит всех других существ, потому что он свободен от всех ментальных скверн и познавательных завес и способен к всеведению и одновременному постижению абсолютной истины – пустоты всех феноменов – и относительной истины – зависимого возникновения и существования реальности. Будда – это также источник счастья всех существ и проводник на пути: он учит Дхарме освобождения и ведет к просветлению [Цонкапа 1994: 228–237; Пабонгка 2008б: 121–127]. Смысл того, что Будда “стал достоверным существом”, раскрывается в «Праманасамуччае» Дигнаги и «Праманаваерттике» Дхармакирти, где дается доказательство достоверности Будды и нирваны. Логика этого доказательства опирается на теорию причинности и силлогистику. В индотибетской махаяне онтологический смысл Будды не сводим к личности исторического Будды Шакьямуни: это универсальный принцип просветления, Будда-драгоценность, а также всемирный Учитель, персонифицированный во множестве личностей.

В-третьих, буддийская философия отличается от западной по исходной мотивации и ведущему интересу. Генезис и историческое развитие западной рационалистической философии и науки определялись в первую очередь познавательными интересами как первичными среди прочих других. Трагичность бытия, хотя и становилась в некоторых случаях предметом особого внимания западных философов, все же имела для большинства этих мыслителей вторичное значение по сравнению с глобальной задачей интеллектуального проникновения в истину о реальности. Философская мысль Запада занималась абстрактными метафизическими темами и была далека от живого опыта боли и страданий живущих. Главным для нее всегда был поиск истины о бытии. В процессе этого поиска европейская философия все более погружалась в проблему корреляции познания, смысла познания и объекта познания, то и дело впадая в скептицизм того или иного вида. В ней либо отрицается вообще возможность достоверного познания объективной истины, как это имеет место в агностицизме, либо крепнет подозрение, что «познание есть, вероятно, только человеческое познание, привязанное к человеческим интеллектуальным формам, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе» [Гуссерль 2008: 80]. Отнюдь не случайно развитие западной философии приводит к признанию полной несостоятельности метафизики и связанной с нею гносеологии в деле обоснования познания и абсолютных ценностей человека. Важнейшая составляющая глобального кризиса, переживаемого сегодня человечеством – это кризис философии, аксиологии и одновременно с этим – религии, что тоже не является чем-то случайным. Ибо религии западного мира, выросшие из единого мировоззренческого корня, даже в своих крайних формах иррационализма выражают на самом деле тот же тип рационализма, что и западная философия и основанная на ней наука. Вера в Бога как абсолютную ценность и опору существования для человека западного мира – это на самом деле есть компен-

сация того типа знания, на котором держится западная цивилизация: компенсация принципиальной неполноты этого знания, неполноты знания прежде всего о самом человеке. Сказанное относится ко всем историческим формам западной философии, науки, религии. Рационализм этого типа присутствует не только в так называемом “естественном” познании и в “естественной” религии, но и в критическом подходе, обращающемся к основаниям человеческого познания и опыта и к проблематичности внешнего мира, физической и психической природы и человеческого “я”.

Хотя критическая мысль Запада обрела огромный опыт осмысления данной проблематики, она остается подчиненной, так же как естественная наука, главным образом эпистемологическим целям. Поэтому она лишь глубже погружается в этот поиск, при этом стремясь обосновать возможность познания трансцендентного. Но тем самым западная философия все дальше уходит от факта трагичности человеческого существования в этом мире и от ответа на вопрос, заостренный Кантом: «Что есть человек и на что он может надеяться?». И, следовательно, все более возрастает разрыв между философией и наукой, с одной стороны, и религией и иррационалистическими учениями, с другой стороны.

Буддийская философия выросла из великого сострадания Будды и из мотивируемого великим состраданием открытия четырех истин арьев как **фактов** бытия. При постижении этих фундаментальных фактов – Истины Страдания, Истины Источника, Истины Пресечения и Истины Пути Будда руководствовался не познавательным интересом как таковым, а великим состраданием (*maḥākāruṇa; snying-rje-chen-po*) – качеством, которое не присуще обычным людям: оно свойственно существам с великим сердцем, равнодушным к страданиям бесконечного множества существ, не только человеческих. Поэтому буддийская онтология – это не метафизика западного типа, а выражение четырех истин как **фактов бытия**, воспринимаемых **арьями** – благородными существами, имеющими прямое постижение реального положения вещей.

В-четвертых, Будда, в отличие от обычных философов, обрел значимый для всего человечества интеллектуальный и духовный опыт, постигнув факт страдания в его полном объеме: страдание в его многообразных формах и на разных уровнях пронизывает все существование человека и других живых существ. Его онтология уникальна тем, что в ней установлено наличие **всепроницающего страдания** (*khyab-pa 'du-byed-kyi sdug-bsngal*) в основе существования обычных существ, обусловленного кармическими импульсами: контролируемый омрачениями и нечистой кармой способ бытия всех обычных существ, в том числе людей, исключает возможность подлинного счастья. Этот уровень страдания неизвестен небуддийским мыслителям. Как говорится в устной тибетской традиции, грубые проявления страдания – **страдание страдания** (*sdug-bsngal-gi sdug-bsnhal*) – хорошо знакомы даже животным. Другой уровень страданий – так называемое **страдание перемен** (*'gyur-pa'i sdug-bsngal*) – известен и индуистам: это то, что люди принимают за счастье, но в действительности является формой страдания, это переходный момент, когда один вид страдания сменяется другим. И только Будда открыл, что помимо страдания страдания и страдания перемен имеется еще и всепроницающее страдание, о котором люди обычно даже не подозревают.

В-пятых, Будда открыл и затем поведал, что между страданием, заложенным в природе этого способа бытия, который человек разделяет вместе со всеми другими обычными существами, и его способом познания и восприятия всех вещей, в том числе самого себя, имеется фундаментальная причинно-следственная связь. Живые существа страдают из-за того, что в корне ошибочно воспринимают реальность и пребывают из-за недостоверного восприятия в негативных состояниях сознания. Речь идет о самой опасной ошибке мировосприятия, которая корнями уходит в безначальное прошлое: ошибочные паттерны искаженного восприятия рождаются вместе с существами: это врожденное неведение (*ma-rig-pa lhan-skyes*). Поэтому даже само стремление к истинному познанию объективной реальности, свойственное западному типу мышления, как, впрочем, и другим небуддийским мировоззрениям, рождается из этих врожденных тенденций мышления. Речь идет о том, что свойственное как обыденному сознанию, так и сознанию философов допущение, что мир, человек и другие живые существа существуют реально, в силу внутренней природы, независимо от обозначения мыслью, является ошибкой реификации, или субстанциализации. Она проистекает из порочного способа восприятия, именуемого в буддизме неведением. Как объяснили Васубандху в «Сокровищнице Абхидхармы» («Абхидхармакоша»), Нагарджуна в «Муламадхьямака-кариках» и другие буддийские философы, неведение не есть просто отсутствие адекватного знания о действительной природе реальности. Это – активная сила, цепляние за ложное мировосприятие, прямо противоположное

действительному способу существования всех феноменов, в том числе нас самих, приписывающее им субстанциальное, истинное существование. В силу действия этой коренной причины имеет место сансара, способ существования, природой которого является страдание. Но сансара не есть нечто внешнее, согласно индо-тибетской традиции. Наши собственные загрязненные пять *скандх*, тело и ум, которые мы получили при рождении под контролем нечистой кармы и клеш, и есть основа страдания, – объясняют буддийские философы [Геше Тинлей 2008: 274].

Буддийская философия обосновала необходимость деконструкции недостоверного мировосприятия и прекращения страданий на пути постижения бессамостности и пустоты всех явлений внешней и внутренней реальности. Философы, представляющие индо-тибето-монгольскую махаяну, эксплицировали открытый Буддой путь как последовательный процесс десубстанциализации реальности и соответствующий этому постепенный ментальный прогресс. На основе проповедей Будды, дошедших в палийском и санскритском сводах Слова Будды, индийские ученые великого монастыря Наланда подробно объяснили этот процесс. На основе этих инструкций последователи Будды сначала концептуально, а потом напрямую посредством медитации постигают реальность как она есть – пустая от самобытия – и учатся без искажений воспринимать мир и себя самого. На этом пути они оставляют позади источник, причину, основу страдания – *сансару* – и переходят в *нирвану* – способ существования *архатов* (*dgra-bcom-ra*)⁴⁵. В этом смысле путь ментальной революции, открытый Буддой и подробно объясненный философами Наланды как процесс десубстанциализации онтологии (деконструкция реифицированного бытия), можно назвать “опустошением” бытия. Но пустота не была изобретена Буддой и его последователями: это абсолютная природа всех явлений, а Будда объяснил ее смысл, причем с учетом различия в интеллектуальных способностях учеников. Отсюда – различие воззрений четырех философских школ.

В-шестых, буддийская философия – это критическая рационалистическая философия, связанная с эмпирической внутренней наукой о сознании, которая имеет дело с явлениями, воспроизводимыми в духовном опыте. Махаянский путь просветления – это побуждаемое великим состраданием, *махакаруной* (*snying-rje chen-po*), и *бодхиचितтой* (*byang-sems*) развитие мудрости прямого постижения самопустоты всего сущего – абсолютной реальности. Он реализуется практикующим субъектом в потоке собственного сознания. И опыт просветленного ума Будды – это предмет критического отношения, логического анализа и эмпирического подтверждения посредством медитации со стороны тех, кто желает повторить его и превратиться из существа сансарического (страдающего), в Существо Способное (*Муни*; *Thub-ra*). Вера в Будду, Дхарму и Сангху – это, по сути, незыблемая убежденность в Учении Будды, которая есть плод самостоятельного – под руководством квалифицированного наставника – изучения, логического анализа и длительной медитации. Буддист не верует в Будду так же, как христианин верует в Бога и Сына Божьего. Напротив, сам Будда предостерегал своих последователей от того, чтобы они слепо верили ему и почитали его без того чтобы провести самостоятельную работу мысли.

В-седьмых, буддийская философия, хотя и детерминирована по своим историко-культурным предпосылкам внутренней логикой развития индийской философской мысли, коренным образом от нее отличается по постановке и решению философских и духовных проблем. Она не является индийской национальной философией. Это универсальная философия, хотя и невозможно отрицать наличие культурно-исторических и духовных предпосылок появления буддизма именно в Индии. Вообще говоря, в Индии существовала тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью человека, благодаря чему религия в Индии никогда не была догмой, скорее – “рабочей гипотезой”, регулировавшей человеческое поведение. Она была неким “рациональным синтезом”, по мере развития философской мысли вбиравшим в себя новые представления. Большинство индийских философских систем можно рассматривать как гносеологическое обоснование сотериологии. Для них было характерным применение метода *праманы* как способа исследования фундамента и основ рациональной веры. Метод *праманы* использовали в своих философских теориях школы ньяя, вайшешика, джайнизм. Буддизм, с одной стороны, не мог не испытать влияния этой особенной индийской духовности и характерной для Индии тесной связи между философией и жизнью. С другой стороны, в философии он радикально отличается от всех систем ортодоксальной индийской мысли.

⁴⁵ Тиб. *dgra-bcom-ra* означает “победитель врага”. “Врагом” в буддизме именуются омрачения.

Заслуга Дигнаги и Дхармакирти состоит в том, что они помогли своим современникам и последующим поколениям осознать это различие в плоскости теории достоверного познания [Dreyfus 1997]. Ф. И. Щербатской явно ошибался, когда в результате изучения теории праманы Дигнаги и Дхармакирти написал:

«Таким образом, философия Дигнаги и Дхармакирти есть лишь эпизод в истории индийской школы ньяя. Несмотря на то, что по своему внутреннему значению она представляет собой наиболее ценное из всего того, что создала древняя Индия в области философии, она на индийской почве имеет лишь временное значение фермента, оказавшего оживляющее влияние на прочие брахманские системы» [Щербатской 1995б: 41].

Такая оценка значения буддийской логики Дигнаги и Дхармакирти только с точки зрения ее влияния на брахманизм является ограниченной и ошибочной. Даже если верны слова Щербатского о том, что их философия почти не оставила следов в последующей истории небуддийской мысли Индии, они ошибочны в отношении последующей истории буддизма: теория достоверного восприятия Дигнаги и Дхармакирти оказала мощное влияние на развитие буддийской философии. То, что начал Дигнага в своей работе «Исследование объекта познания» («Аламбана-парикша»), когда подверг критике реалистические теории познания как небуддистов, так и буддистов и заявил, что объект, который мы считаем внешним к самому процессу познания, есть лишь наше представление о нем, Чандракирти продолжил и довел до логической кульминации посредством метода *прасанги*. Этот метод доведения высказываний оппонента до логического абсурда не был лишь логическим приемом, использовавшимся в диспутах. Гораздо более глубокое его значение связано с постижением абсолютной природы реальности – пустоты и бессамостности всего сущего, а также номинального существования всех объектов познания.

Номинальная логика Чандракирти не была альтернативой логики, разработанной Дигнагой и Дхармакирти в качестве логического развития Абхидхармы. Скорее она представляет собой ее дальнейшее развитие по пути ее десубстанциализации как метафизики пустой личности и представляет собой предельное развитие мадхьямиковской логики опустошения реальности до «пустой логики». Речь идет об отрицательной логике познания пустоты, позволяющей максимально точно установить объект отрицания при познании пустоты и затем, односторонне сконцентрировавшись на его отрицании, постичь отсутствие самосущего бытия любого объекта познания. В индо-тибетском буддизме *мадхьямака*, воззрение срединности, не означает отрицание любых концепций, а есть срединная позиция между крайностями нигилизма – полного уничтожения бытия познаваемого объекта – и экстернализма⁴⁶ – преувеличения его бытия (как реального). Чже Цонкапа в авторском колофоне к «Океану аргументов», обширному комментарию к «Муламадхьямака-карикам» Нагарджуны, написал:

«Это Учение называется Дхармой, потому что удерживает от падения в пропасть воззрений, концептуализирующих реальность сансары и нирваны как того, что подлежит отбрасыванию и соответственно – принятию...» [Tsongkhapa 2012: 466].

Теория праманы Дигнаги и Дхармакирти внесла свой вклад в логическое обоснование мадхьямаки как Дхармы, удерживающей от падения в онтологические пропасти. Отрицательный метод прасанги – это не только и не столько логический прием, применяемый в диспутах, сколько способ предельной десубстанциализации объекта, интеллектуальный инструмент философа, понимающего пустоту как самопустоту (*rang-stong*) в смысле отсутствия самобытия и любых внутренних характеристик и свойств, сущности, собственной природы, а не только как пустоту от чего-то внешнего, другого (*gzhan-stong*). Он позволяет посредством медитации достичь конечной цели махаянского пути через радикальное устранение неведения и познавательных завес. А позитивная логика Дигнаги и Дхармакирти служит рационалистическим фундаментом продвижения на махаянском пути, будучи необходимой ступенью концептуального постижения пустоты, ибо философские воззрения саутрантики и йогачары, связанные с их логической методологией, являются ступенью, ведущей к уровню постижений (реализаций) мадхьямиков-сватантриков и мадхьямиков-прасангики. Именно это уда-

⁴⁶ Эту крайность часто называют *этернализмом* (от лат. *aeternus* – вечный).

лось Чже Цонкапе объяснить тибетцам и монголам: прасангика, в чьих рамках возникла негативная логика прасанги, отнюдь не исключает позитивную, силлогическую логику Дигнаги и Дхармакирти. Для прасангики она является необходимой предварительной методологией теоретического познания пустоты и зависимого возникновения. Не освоив эту логику, не овладеть методом прасанги и, следовательно, не охватить полным отрицанием объект отрицания (*dgag bya*), который следует исключить при медитации пустоты.

“Опустошение” бытия, характерное для мадхьямики и проводимое наиболее последовательно и до конца в прасангике, является онтологией, в контексте которой возможна настоящая свобода – свобода сознания от неведения и порожденных неведением вторичных ментальных загрязнений, повинных в непрерывном воспроизводстве несвободного бытия по законам сансары.

2.5. Специфика буддийской сотериологии

Термин “религия” этимологически связан с латинскими глаголами “relegare” (связывать), а также – с “relegere” (вновь воспроизвести), “religare” (соединить себя). Религия, согласно определению в «Кратком религиозно-философском словаре» Л.И. Васильева, есть «связь с Высшим, со Святым, открытость и доверие к Нему, готовность принять в качестве руководящих начал своей жизни то, что исходит от Высшего и открывается человеку при встречах с Ним» [Васильев 1996: 94]. То есть это **связь с Богом**. В силу происхождения и сложившейся традиции понятие “религия” имеет в современном общественном сознании смысл системы вероисповедания и формы духовности, в которой принят Бог–Творец. Идеи творения мира и некоего высшего творческого начала содержатся как в происходящих из семитического корня монотеистических вероучениях (иудаизм, христианство, ислам), так и в таких национальных системах как, например, индуизм, а также в политеистических верованиях и шаманских культах разных народов. Поэтому все они могут быть объединены понятием “религия” в указанном смысле. Здесь этимологическое значение “религии”, а именно “связь”, относится к связи человека с Богом (или с богами), в воле которого (или которых) находится вся земная его жизнь и последующая участь. Исключением является буддизм, поскольку для его последователей неприемлема вера в Бога–Творца или в богов, от которых зависит человеческая судьба. Поэтому с точки зрения теистических систем духовной практики буддизм представляется “атеизмом”. Но это весьма специфическая форма атеизма, поскольку, хотя идея Бога–Творца в буддизме отвергается, он вовсе не отрицает факта существования неких сил или форм активности, именуемых божествами. В буддизме известны божества, имеющие сансарическую природу, это так называемые мирские боги, такие как Брахма, Индра и т. д., которые сосуществуют с человеческими индивидами и другими сансарическими, т. е. несвободными существами, занимая верхние уровни миров сансары. И есть также божества, являющиеся просветленными существами, буддами, или их “сыновьями” – бодхисаттвами, такие как Арья Авалокитешвара, Арья Тара и др. Однако буддийский пантеон по своей природе и структуре радикально отличается от пантеонов других религий: как от языческого политеизма, так и от монотеизма семитических религий. Для понимания его особенностей, как и в целом буддийской стратегии спасения (сотериологии) важно учитывать рационализм буддийской веры. На эту сторону буддизма часто обращает внимание своих слушателей Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, подчеркивая при этом, что буддизм основан не на слепой вере: последователи Будды принимают Учение Будды только после тщательной проверки. Религиозная вера в буддизме базируется на развитой системе философских знаний.

Буддийская религиозная духовность функционирует на основе философии, логики, а также свидетельств авторитетных текстов⁴⁷. Однако “авторитетные тексты” (первичный авторитет и источник – это Слово Будды) служат основанием для доказательства аутентичности тех или иных буддийских учений и практик лишь постольку, поскольку они, будучи подвергнуты логической проверке, выдерживают это испытание. Но при этом не следует преувеличивать роль рассудочного знания и формальной логики в буддизме. В махаянской традиции главным критерием доказательности служат не логика и авторитетные тексты сами по себе, а принцип “четырех опор” (*чатвари пратисаранти*; *ṅṇ*

⁴⁷ Есть “три [вида] анализа очищенной логики” [Dalai Lama 1993: 134]. То есть это либо прямое восприятие, либо логическое умозаключение, либо свидетельство авторитетных текстов.

ра bzhi). Он выражен, например, в сутре «Вопросы домохозяина Угры» («Уграприччха-сутра», гл. 19, Toh 63, 279 b), и часто упоминается Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо во время публичных учений. Принцип четырех опор имеет принципиальное теоретико-методологическое значение для понимания специфического рационализма тибетского буддизма. Этот принцип рекомендует, во-первых, опираться скорее на Дхарму, чем на личность учителя; во-вторых, опираться скорее на смысл, чем на букву; в-третьих, опираться скорее на сутры окончательного смысла, чем на сутры промежуточного смысла; в-четвертых, опираться скорее на совершенную мудрость глубинного опыта (прямого постижения), чем на рассудочное (дискурсивное) знание [Далай-лама 1996: 40; Thurman 1984: 113–130; Hopkins 1996: 425]. В отличие от религий, для которых специфической является вера в Бога или в богов, буддийская вера – это многоуровневый феномен принятия Прибежища (skyabs) в Трех Драгоценностях (*трипатна*; dkon mchog gsum)⁴⁸: не только в Будде как высшем существе, но прежде всего – в Будда-драгоценности, а также в Дхарма-драгоценности и Сангха-драгоценности. Что такое “Будда-драгоценность”? Речь идет о том, что дошедший до конца в достижении обеих целей (цель для себя и цель для других), Будда превосходит все определения, которыми характеризуется человек или любое другое живое существо. Он представляет собой состояние единства двух “тел”: *дхармакаи* (chos-sku) – “тела истины” и *рупакаи* (gzugs-sku) – “формного тела”. Понятие “дхармакакая” передается на европейских языках как “тело истины”, или “тело Дхармы”, хотя, строго говоря, дхармакакая не имеет телесной, формной природы. Согласно современному буддийскому определению, *дхармакакая* – это «тотальная природа или сущность просветленного ума (byang-chub sems), которая несотворенна (skye-med), свободна от крайностей концептуализации (spros-pa'i mtha'-bral), пуста от самосущего существования (rang-bzhin-gyis stong-pa), естественным образом сияет, находится за пределами двойственности и просторна, как небо» [Coleman, Jinpa (eds.) 2006: 452]. Его Святейшество Далай-лама Тензин Гьяцо говорит с позиций сутр и тантр о “сфере дхармакаи”. При этом он подчеркивает, что это понятие отличается от индуистской концепции Брахмана, поскольку буддизм, как в сутрах, так и тантрах придерживается доктрины пустоты. *Дхармакакая* – «это пространство пустоты, в котором растворяются все явления, чистые и нечистые» [Dalai Lama's Answers]. Далай-лама также поясняет, что только тантрическая традиция объясняет дхармакакую с точки зрения присущего ей **ясного света**, сущностной природы ума. Он продолжает:

«Из этого следует, что все явления, сансара и нирвана, происходят из этого чистого и сияющего источника. Даже представители новой школы перевода⁴⁹ пришли к выводу, что “состояние покоя” практикующего Великую йогу (под Великой йогой здесь подразумевается состояние практикующего, достигшего такого уровня медитации, на котором он ощущает тончайшее проявление ясного света) полностью свободно от завесы, застилающей разум, пока практикующий пребывает в этой высшей сфере и погружен в состояние великого блаженства» [Ibid.].

Поскольку дхармакакая – это “тело истины”, то в индо-тибетской традиции⁵⁰ различаются два вида дхармакаи: “тело мудрости истины” (*джнянадхармакакая*; ye-shes chos-sku) и “тело таковости истины” (*свабхавикакая*; ngo-bo-pyid-sku). *Джнянакакая*, первый вид дхармакаи, выражает такой онтологический аспект состояния Будды как всеведущую, всепроникающую мудрость Будды, «это реализация благого потенциала Будды: великого сострадания, всеведения, способности помогать всем живым существам» [Геше Тинлей 2011: 322]. Эта реализация достигается посредством устранения в сознании всех факторов, омрачающих его и препятствующих всеведению. Это состояние сознания, – ясного света, – познающего все феномены без ограничений и всепроникающего. Каким образом обретается *джнянакакая*, “тело мудрости истины”? Геше Тинлей объясняет⁵¹, что вначале активизируется посредством медитации тончайший ум, – **ясный свет** ('od gsal), – затем посредством шаматхи достигается

⁴⁸ Тиб. dkon mchog gsum – “три величайшие редкости” В тибетских источниках объясняется, что Будда, Дхарма и Сангха – это три объекта, наиболее редко встречающиеся в мире.

⁴⁹ Новая школа перевода – это переводческие традиции школ кадам, сакья, гелуг, в отличие от ньингма – школы старых переводов.

⁵⁰ Например, досточтимый Геше Тинлей дает такое определение и классификацию видов дхармакаи (см. его вторую лекцию 18 апреля 2026 во время ретрита в Ершово – <https://rutube.ru/video/53c2ac300587762abc1e706ede77f5c1/>).

⁵¹ См.: [Там же].

ясный свет по сути, или **сущностный ясный свет** (don-gyi 'od gsal): это состояние прямого постижения пустоты тончайшим сознанием. Затем этот сущностный ясный свет, растворяя все омрачения и препятствия к всеведению в **сфере пустоты** (stong pa'i ngang), становится всеведущим, вездесущим и всепроникающим **телом мудрости истины**. Оно существует⁵². Это онтологический факт, а не концепция.

Второй вид дхармакаи – “тело таковости истины” (*свабхавикакая*; ngo-bo-nyid-sku). Это понятие обозначает “тело сущности”⁵³, или подлинную природу Будды, реальность с высшим онтологическим статусом, – это чистота ума Будды, т. е. его пустота от всех омрачений и познавательных препятствий. Различаются два аспекта *свабхавикакаи*. Первый аспект называется “естественно чистое тело таковости истины”, или *свабхавикакая естественной чистоты* (rang-bzhin-rnam-dag-gi-sku), – это изначальное отсутствие омрачений и когнитивных препятствий в природе сознания. Второй аспект называется “очищенное тело таковости истины”, или *свабхавикакая обретаемой чистоты* (glo-bur-rnam-dag-gi-char-gyur-pa'i-sku). Это пустота ума, очищенного от временного (не присущего природе сознания), т. е. от омрачений и когнитивных препятствий.

Таким образом, понятия *джнянакая* (*джнянадхармакая*) и *свабхавикакая* выражают глубокую философскую и сотериологическую концепцию, связанную с пониманием природы Будды, реальности и пути к просветлению.

Согласно объяснению Пабонгка Ринпоче⁵⁴ [2008б: 117], два вида дхармакаи – это **абсолютная Будда-драгоценность** (don-dam-pa'i sangs-rgyas dkon-mchog), а два вида рупакаи (*нирманакая* и *самбогакая*) – это **относительная Будда-драгоценность** (kun-rdzob-pa'i sangs-rgyas dkon-mchog). Дело в том, что когда речь идет о трех телах Будды (*трикая*; sku gsum), то имеются в виду *дхармакая*, *самбогакая* (longs spyod rdzogs pa'i sku) и *нирманакая* (sprul sku). Де ла Валле Пуссен считал концепцию трех *кай* “теологией буддовости” [Poussin 1906]. Однако эту концепцию, базовую для махаяны как религии, едва ли правомерно называть теологией, если, согласно традиционному определению, теология является “наукой о Боге” [Фома Аквинский 2006: 6]. Ведь в буддизме отсутствует идея Бога как высшего существа, сотворившего мир и человека. Правда, в школе ньингма есть понятие “Изначальный Будда” (*Ади Будда*), и он зовется Самантабхадрой⁵⁵ (kun-tu bzang-po), “Всеблагим”⁵⁶. Это символ пустотной природы совершенной природы ума Будды⁵⁷.

Будда отнюдь не является главным из трех объектов буддийского Прибежища, как это видно из “четырех опор”. Буддийские мастера объясняют новичкам, что главный объект Прибежища – это Дхарма. Роль Будды они сравнивают с ролью учителя, который показывает Прибежище, и целителя, излечивающего от хронической болезни сансары. Дхарма же – это те качества просветленного сознания, *буддовости*, которые ученик, обычное существо⁵⁸, реализует посредством духовной практики в собственном потоке сознания, и это – актуальное Прибежище. В качестве такового Дхарма, согласно определению Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, которое он обычно дает во время

⁵² При этом оно пусто от самобытия.

⁵³ В литературе его называют также “природным телом будды”. Тибетский термин, обозначающий *свабхавикакаю*, – ngo-bo-nyid-s-sku – переводится как “сущностное тело”.

⁵⁴ Полное имя Пабонгка Ринпоче – Кьябдже Пабонкапа Джецун Джампа Тензин Тинлей Гьяцо Пэл-сангпо (1878–1941). Это один из крупнейших деятелей тибетского буддизма в XX в.; коренной учитель старшего наставника Его Святейшества Далай-ламы XIV – Йонгдзина Линга Ринпоче и его младшего наставника – Йонгдзина Триджанга Ринпоче, а также большинства выдающихся тибетских лам, благодаря которым тибетский буддизм стал распространяться на Западе во второй половине XX века.

⁵⁵ В тантрических текстах новых переводов (gsar-ma) Будда Самантабхадра известен как Ваджрадхара (rdo-rje-'chang).

⁵⁶ В сутрах, таких как «Лотосовая сутра», «Аватамсака-сутра», упоминается бодхисаттва Самантабхадра. В тибетском буддизме Самантабхадра – это один из восьми великих бодхисаттв, помощников Будды Шакьямуни.

⁵⁷ В иконографическом изображении Будда Самантабхадра (Ваджрадхара) имеет тело синего цвета, символизирующего безграничность пространства природы ума.

⁵⁸ Разумные существа делятся на “обычных существ”, которые являются несвободными и обречены на то, чтобы перерождаться в сансаре, и “арьев”, напрямую познавших пустоту, абсолютную природу всех феноменов, и благодаря этому достигших освобождения от сансары.

публичных лекций, это система методов для приведения ума от беспокойного состояния к состоянию умиротворенному и от необузданного – к прирученному. Практика Учения Будды служит лучшей защитой от зла и обеспечивает продвижение к высшему просветлению. Роль Сангхи – служить примером реализации Дхармы и быть проводниками на Пути, оказывающими помощь и устраняющими препятствия⁵⁹. По словам Далай-ламы, Сангха очень важна как установившийся пример и символ учений Будды. То, что Будда, будучи центральной фигурой буддийского пантеона, не может быть объектом той формы религиозного поклонения и веры, которая свойственна другим типам религий и которая выражается наиболее емко формулой христианской веры: «Все в воле Твоей, Боже», было обосновано самим Буддой. Он сказал, как свидетельствует Слово Будды (*bka'*), что он, Будда, не может устранить страдания мира, подобно тому как устраняются рукой шипы и колючки из ран, и не может передать другим существам превосходные качества своего всеведущего сознания и необычные силы, обретенные им в процессе просветления и используемые для многообразной помощи живым существам. Но Будда зажег светильник Дхармы, пламя мудрости (*ye-shes*) и высшего знания (*shes-rab*), способное полностью рассеять неведение и истощить негативную карму (*las-ngan*) существ, две причины всякого зла и страдания в мире. Вера в буддийское Прибежище основана на знании механизма причинно-следственных взаимосвязей, которым подчиняется бытие в сансаре, и механизма освобождения от циклического перерождения в уделах скорби (*mya ngan*)⁶⁰. Знание закона кармы – это необходимая предпосылка буддийской духовной практики.

Быть буддистом означает по крайней мере наличие особой внимательности в отношении трех дверей кармы (тело, речь, ум) во избежание причинения вреда живым существам. Нельзя стать буддистом, просто назвавшись буддистом или став членом буддийской общины или обретя некие внешние атрибуты. Тот не буддист, кто не соблюдает принцип ненасилия по отношению ко всем существам универсума. Буддизм, по сути, выше любых ограничений – пространственно-временных, национальных, культурных, политических и прочих, даже конфессиональных, ибо Будда, обращаясь к человечеству, исходит из понимания самой сути человеческого бытия именно в универсальном смысле бытийности. Это – всемирный феномен духовности, и в этом смысле он сопоставим с мировыми религиями. Но буддизм – это нечто более универсальное и нечто более фундаментальное, нежели мировые религии, ибо в отличие от них буддизм не является исключительно человеческой формой духовности. Согласно буддийской схеме циклического бытия, сансары (*srid pa*), изображаемой в виде Колеса Бытия (*bhava-chakra*; *srid-pa'i 'khor-lo*), существует шесть типов несвободного существования. Соответственно есть шесть категорий существ, подчиняющихся законам циклического перерождения и имеющих – в силу нечистых причин возникновения – нечистую природу, являющуюся основой многообразных видов страданий. Человеческие существа не занимают особого положения в Колесе Бытия, и человеческая жизнь не имеет особой ценности в сравнении с существами других видов, если только она не обладает восемнадцатью свободами и снаряжениями (*dal 'byor*). Последние позволяют использовать “лодку” драгоценного в этом случае человеческого рождения для совершения бытийного “прорыва” за пределы миров несвободного циклического существования, сопряженного со страданием.

Спасение в буддизме, в отличие, например, от христианства с его идеей спасения вечной души благодаря вере в Иисуса Христа, чья жертва, принесенная им на Голгофе, служит искупительным залогом спасения всех верующих в него как в Спасителя, понимается и осуществляется принципиально иначе. Буддийское Прибежище выполняет спасительные, или защитные, функции на нескольких уровнях. Защита обеспечивается, прежде всего, соблюдением обета не причинения вреда живым существам – ни мыслью, ни словом, ни делом. В случае нарушения этого обета для нарушителя не обеспечивается надежная защита, ибо защита основана на закономерностях причинно-следственных связей, проявляющихся на разных уровнях и именуемых обобщенно законом кармы и принципом зависимого возникновения. Именно механизмы кармы и зависимого возникновения, выражающие принцип причинности, объясняют в буддизме природу страдания. Учение о четырех истинах арьев,

⁵⁹ Строго говоря, настоящей Сангха-драгоценностью является не сообщество святых учеников Будды, а арийская истина Пути в потоке их сознания.

⁶⁰ Тиб. *mya-ngan* – букв. “горе”, “мука”, “несчастье”, “страдание”, обозначение сансары как существования в природе страдания.

преподанное Буддой во время первого поворота Колеса Дхармы в Оленьем Парке в Сарнатхе и являющееся общим для хинаяны и махаяны, «закладывает фундамент всей буддийской теории и практики» [Далай-лама 1996: 28]. Это учение базируется на принципе причинности. Имея в виду данное важнейшее обстоятельство, Далай-лама иногда подчеркивает:

«... всю буддийскую теорию и практику можно свести к двум принципам, а именно: (1) к принятию мировоззрения, которое учитывает взаимозависимый характер всех явлений, т. е. взаимообуславливающую причинную зависимость всех вещей и событий, и, (2) с учетом этого, к ведению ненасильственного и никому не приносящего вреда образа жизни» [Там же: 29].

Таким образом, с буддийской точки зрения зло и страдание рождаются из причин и условий. Главная причина всякого зла и всех страданий – это неведение и производная от него недисциплинированность ума, в особенности “три яда” (гнев, привязанность, тупость). Из-за них мы создаем негативную карму, которая порождает соответствующие последствия. Поэтому обуздание ума, который у обычных существ подобен дикому слону, отказ от накопления негативной кармы и очищение созданной в прошлом негативной кармы – это логически обоснованный шаг в направлении спасения в буддийском его понимании, создающий необходимые предпосылки защиты от зла. Самая актуальная форма зла и самая близкая опасность, которая постоянно грозит каждому живому существу, в том числе и всем обычным людям, это – очередное падение в один из трех низших миров циклического бытия. Поэтому буддийская практика на ее первом этапе в основном сводится к практикам, предотвращающим эту опасность. Однако для ее предотвращения очень важно иметь сильный страх перед дурными перерождениями, что само по себе не такая простая задача. Ибо, даже логически доказав себе существование прошлых и будущих жизней⁶¹, человеку трудно представить, что он после смерти окажется в одном из дурных уделов и что по этой причине ему нужно пойти на определенные жертвы в этой жизни, пренебречь своими интересами и счастьем в этой жизни ради будущего благого перерождения. Основной аргумент в пользу того, что едва ли стоит жертвовать счастьем в этой жизни ради высокого будущего перерождения, сводится к тому, что мы ведь не помним о своей прошлой жизни, значит, и в будущей жизни не будем помнить об этой, так что будущее перерождение – это, по сути, другое существо. Так зачем я буду жертвовать своими нынешними интересами и нынешней жизнью ради него?

Для того чтобы обрести подлинный страх будущего дурного перерождения и начать спасительную практику Дхармы, буддисты осваивают теоретические основы Дхармы: закон кармы и зависимо-го возникновения, четыре истины арьев, доктрину пустоты, учение о сансаре и нирване, теорию сознания и перерождений. Освоение Дхармы происходит посредством слушания, размышлений и медитаций под руководством квалифицированного наставника, который сам имеет реализации в трех высших тренингах и потому его слова имеют силу воздействия на умы учеников и способствуют их постепенному “созреванию”.

Для обеспечения базовой безопасности (от перерождения в низших мирах) в буддизме такое большое внимание уделяется десяти нравственным предписаниям, потому что они удерживают буддийского практика от основных “путей кармы” – десяти видов недобродетельных, а потому опасных, действий, и стимулируют практику десяти добродетелей. Последние способствуют накоплению запаса духовных заслуг, необходимых для перерождения в одном из высших миров Колеса Бытия и продолжения процесса продвижения к конечной цели махаяны – состоянию будды ради блага всех страдальцев сансары.

Более высокие уровни защиты и соответствующие этапы духовной практики, которая на всех уровнях строится на базовых практиках нравственности, медитативной концентрации и высшей мудрости, характеризуются развитием полного отречения – осознания ущербности сансары и устремленности к выходу за ее пределы – и мудрости прямого постижения абсолютной природы реальности. Что касается хинаяны, то все характерные для нее методики духовной практики, основанные на универсальном буддийском принципе причинности и производном от него этическом принципе не причинения вреда другим, были объяснены в сутрах первого поворота Колеса Дхармы. Духовные прак-

⁶¹ Здесь основной аргумент – это то, что ментальный поток непрерывен и в силу действия закона кармы сознание непременно продолжится в одной из шести форм циклического бытия.

тики махаяны базируются на праджняпарамитских сутрах, переданных Буддой во время второго поворота Колеса Дхармы на Горе Коршунов (Орлиной Стаи), и сутрах третьего поворота Колеса Дхармы. В сутрах Праджняпарамиты дается, во-первых, более глубокое и детализированное изложение всех четырех арийских истин, во-вторых, дается учение о единстве мудрости постижения пустоты и альтруистического метода бодхичитты, в котором объясняется уникальный путь к высшему просветлению, основанный на понимании бессамости, отсутствия “я” (*анатман*; bdag-med) всех явлений. Объяснение Буддой учения о четырех истинах в сутрах второго поворота является более глубоким и сложным не просто из-за отдельных особенностей и аспектов этих истин, которые не объяснялись в сутрах первого поворота. Дело в том, что в сутрах Праджняпарамиты шире и более детально прорабатываются следствия лежащего в основе четырех истин принципа причинности. Но при этом происходит такое развитие буддийской теории и практики, которое «имеет место в рамках базовой структуры учения о пути, изложенной в первом повороте колеса» [Далай-лама 1996: 39]. Именно поэтому Далай-лама утверждает, что наставления о четырех истинах, данные в сутрах о трансцендентальной мудрости, являются «более глубокими и исчерпывающими».

Итак, духовные практики махаяны соответствуют структуре пути хинаяны, но являются более глубокими и детально разработанными в плане единства трансцендентальной мудрости и искусного метода пробуждения. Учения второго и третьего поворотов Дхармачакры содержат глубокое философское обоснование отсутствия самотождественности в существовании всех явлений. Согласно этому воззрению, бытие суть поток зависимого возникновения. Тем самым косвенно утверждается безначальная континуальность сознания, а также статус сансары и нирваны как различных проявлений этого континуума. Благодаря этой же континуальности сознания обретает смысл духовный путь и является онтологически возможным выход из порочного колеса страданий и достижение единства **всеедения** (*сарваджняна*; gnam-mkhyen) и **великого блаженства** (*махасукха*; bde-ba chen-po), характеризующего состояние просветленных существ. Буддийские тантрические практики являются продолжением махаяны и направлены на быструю активизацию потенциала сознания на все более тонких уровнях, и эти практики тоже базируются на учениях второго и третьего поворотов Колеса Дхармы. Тибетские традиции “быстрого” пути, например, дзогчен, а также китайские и японские школы “мгновенного” пути (чань, дзен) берут начало в учениях третьего поворота: особое значение для них имеет «Ланкаватара-сутра».

Наиболее впечатляющая особенность махаяны в ее отличии от хинаяны состоит в том, что последователи великой колесницы, исходя из воззрения о зависимом возникновении и об отсутствии “я”, осуществляют достижение высшей цели своей практики, состояния просветленного существа, будды, не только при помощи просветленных и святых существ, образующих Поле Заслуг (*самбхаракшетра*; tshogs-zhing). Они также опираются на всех живых существ, которые рассматриваются ими как “матери-живые существа”. Вера и благоговейное отношение к высшим силам, образующим Поле Заслуг (так называется сообщество святых проводников буддийского Прибежища), суть необходимая предпосылка эффективности буддийской духовной практики. Именно для накопления духовных заслуг⁶², необходимых для радикального преобразования практикующего буддиста, он совершает индивидуальные и коллективные ритуалы, подношения, простирания, возносит молитвы, обращенные к Полю Заслуг, где центральной фигурой является Будда Шакьямуни (в практике тантр – Ваджрадхара), вместе со всем своим окружением воплощенный для верующего буддиста в его коренном Гуру⁶³. Но корнем просветления является не что иное, как великое сострадание. Так объяснил Будда. Великое сострадание – это именно сострадание, рождающееся из опыта наиболее глубокого и тонкого постижения пустоты, и оно распространяется на всех живых существ без исключения. Обратная сторона “запредельной” мудрости читтаматры и мадхьямики – это махаянский альтруизм с присущей этому типу мировоззрения *бодхичиттой*, особой ответственностью за всех скитальцев сансары, а также это образ жизни *бодхисаттвы*, посвятившего не только эту жизнь, но и все “корни добродетели”

⁶² Буддийское понятие “духовные заслуги” выражает идею необходимости аккумулирования позитивной энергии для преобразования потока сознания и бытия.

⁶³ Механизм такого воплощения имеет причинно-обусловленную природу и обеспечивается, по причине зависимого возникновения, прежде всего силой посвящения заслуг, сделанного самим Буддой, а также свойствами его *самбхогакаи* и *нирманакаи*.

(dge-ba'i-rtsa-ba) счастью живых существ. Этот подход становится возможными и необходимыми благодаря усвоению логики уравнивания и обмена себя на других, онтологически обоснованной благодаря махаянской интерпретации теории пустоты. Вообще махаянская практика – это “запредельные” для обычного человека формы благотворной активности, инициированные обетами бодхисаттв упражнения духа и альтруистические деяния. Но “запредельность” совершенств, культивирование которых составляет содержание махаянской практики, не означает, что это – путь избранных, недоступный обычным людям. “Запредельными” практики бодхисаттв являются для ограниченного мирского мышления, но не для природы ума, которой не присуща никакая скверна.

В Дхарме Будды различают, согласно «Ланкаватара-сутре», два вида Учения – общее Учение, предназначенное для обычных людей, не имеющих философских склонностей и опыта философского познания, и философию, предназначенную для тех, кто занимается углубленным осуществлением Дхармы в потоке собственного сознания. Существует множество буддистов, которые не знают буддийскую философию, не в силах ее понять или не считают нужным ее постижение. Но на деле путь полного преобразования сознания и бытия – из сансары в нирвану – для всех последователей Будды с необходимостью базируется на философии. Глубинная философия – предпосылка эффективной медитации и обретения мудрости трансцендентального опыта. В принципе путь, ведущий к просветлению, доступен каждому, поскольку потенциал будды имеется в каждом существе. Этот путь по своей структуре – один и тот же для последователей хинаяны и махаяны. Хотя традиция передачи учения об Этапах Пути (Lam rim) началась в Тибете с приходом Атиши в XI в., она не является тибетской новацией в буддизме, а восходит к трудам великих индийских основоположников основных линий преемственности Учения Будды – Нагарджуны и Асанги. Эксплицитное изложение учения Ламрим представлено, начиная со «Светильника» Атиши, в фундаментальных трудах всех тибетских школ. Его Святейшество Далай-лама XIV очень высоко ценит учение Ламрим за то, что оно представляет собой хорошо упорядоченную систему Дхармы, которую можно легко практиковать существам с разными способностями [Dalai Lama 1998]. Принцип стадийности просветления не отвергается даже сторонниками “мгновенного” пути, как было подчеркнуто в «Очерках о дзэн-буддизме» Д.Т. Судзуки.

В буддийской духовной практике наряду с получением устной передачи Учения посредством слушания, а также изучением философии принципиальное значение имеет медитация. Это практика, суть которой сводится к приручению необузданного ума и его полному умиротворению и восстановлению безмятежной просветленности, свойственной изначальной природе ума. Для правильной практики медитации и обретения подлинного опыта трансцендентального постижения, который и ведет к просветлению, очень большую роль играют предварительное изучение Дхармы и философская пропедевтика. Логика и философия принципиально важны для медитации пустоты – для точного определения объекта отрицания и полного удаления ментального “вируса”, искажающего прямое видение реальности, как она есть. Сама медитация осуществляется планомерно и поэтапно. Этот подход обосновали классики индийского буддизма, основываясь на Слове Будды, и эту классическую традицию, в особенности детально разработанную в монастыре Наланды, унаследовали буддисты Тибета, Монголии, России.

2.6. Стадиальный подход к систематизации буддийской онтологии освобождения

В истории буддизма и в современности наблюдается видимое его многообразие, из-за которого нередко складывается впечатление, что существует много разных “буддизмов”. То, что, несмотря на внешнее разнообразие и специфические различия “буддизмов”, существует буддизм как внутренне единый феномен – это отнюдь не очевидно. Разработка такого подхода к систематизации Учения Будды, который устанавливает основания и систему внутреннего единства буддизма, является делом весьма актуальным, особенно в ситуации его широкого распространения в традиционных, модернизированных и совершенно новых формах. В российской буддологии до сих пор преобладает подход, который был основан Ф.И. Щербатским, Е.Е. Обермиллером, О.О. Розенбергом. Сегодня он успешно развивается представителями Санкт-Петербургской школы буддологии, а также другими историками философии (В.П. Андросов, В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева, Л.Е. Янгутов, А.А. Базаров и др.). Следую-

щие моменты характерны для этого подхода: (1) допущение, что буддийская философия может быть вычленена как самостоятельный предмет из полиморфного целого буддизма, и что ее система может быть представлена по аналогии со структурой европейских философских систем; (2) опора на письменные источники на основных языках буддизма, прежде всего, на санскрите и китайском; (3) использование систем и категорий западной философии в качестве интерпретирующего ключа при исследовании буддийских доктрин. Большинство историков философии имеет особый интерес к раннему буддизму, особенно к теории дхарм, а также к буддийской логике и эпистемологии. Но и китайский буддизм привлекает к себе их внимание. В гораздо меньшей степени российские историки философии заинтересованы в тибетском буддизме. В зарубежной науке о буддизме этот подход получил развитие в направлении философской компаративистики и особого интереса к буддийской логике и эпистемологии. Результаты, достигнутые при изучении текстов Абхидхармы, логики и эпистемологии буддизма, трудно переоценить. Эвристически перспективными являются и некоторые компаративистские работы, особенно сравнивающие мадхьямаку Нагарджуны с идеями Хайдеггера и Гуссерля. Вместе с тем нацеленность на работу только с письменными источниками и игнорирование живой традиции буддизма, а также классических и современных тибето-буддийских комментариев не позволяет выработать более широкое видение и более глубокое понимание содержания философских доктрин буддизма в их функциональных связях. К тому же во многих историко-философских работах, выполненных на востоковедном материале, все еще сохраняются стереотипы европоцентризма, служащие, как справедливо отмечает В.Г. Лысенко [Лысенко 2014], тормозом для дальнейшего развития философского востоковедения и в частности науки о буддизме.

В современном восприятии буддизма также встречается различие “теоретической философии”, ассоциируемой в основном со школой гелуг, и “практической философии”, связываемой с тантрическим буддизмом, а также различие “философии ваджраяны” и “философии сутр”. В частности, такая позиция Г. Гюнтера (1917–2006). Переноса собственный опыт изучения и практики дзен-буддизма на индо-тибетскую махаяну, он пишет, что из двух наиболее значительных тибетских *сиддхант* гелугпинская сиддханта «Драгоценное ожерелье философских школ» Чжигме Вангпо (1728–1781) выражает “философию теории”, под которой он имеет в виду философию постепенного Пути, и представляет “традиционалистский подход”. Ньингмапинская сиддханта – «Сокровищница, исполняющая желания» Лонгченпы (1308–1364), в сокращенном виде представленная Джу Мипамом (1846–1914), содержит, по мнению Гюнтера, объяснение практики, основанной на “экзистенциальной” философии – ваджраяне. Гюнтер противопоставляет “теоретическую” философию сутраяны (парамитаяны) “экзистенциальной”, или “практической”, философии ваджраяны [Guenter 1976]. Но если обратиться к индо-тибетским источникам, то станет очевидной несостоятельность такого разделения и противопоставления, хотя тибетские ученые и мастера Дхармы различают “теоретическую” и “практическую” Дхарму. Так, тибетский историк буддизма и главный редактор тибетского буддийского канона Будон Ринчендуб (1290–1364) различал два вида Дхармы, или два ее аспекта, – это «Учение как практика и Учение как теория, слово Писания» [Будон 1999: 36]. Такое различие сохраняется в устной тибетской традиции до сих пор. Но тибетское различие “теоретической” и “практической” Дхармы вовсе не связано с противопоставлением философии постепенного пути (сутр) и философии быстрого пути (тантр). Что же понимают под “теоретической” и “практической” Дхармой тибетские буддисты? Это (1) Дхарма трансмиссии (*lung-gi-chos*) и (2) Дхарма реализаций (*rtogs-gi-chos*). Первый вид Дхармы, называемый также **теоретической Дхармой**, или **Дхармой священных писаний**, и определяется в тибетской устной традиции (Пабонгка Ринпоче, Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, Геше Джампа Тинлей и др.) как превосходные качества, заключенные в Слове Будды. Говорится, что это теоретическое Колесо Учения начало вращаться, когда Будда произнес свою первую проповедь в Оленьем парке в Варанаси. Это Дхарма, зафиксированная в священных писаниях – сутрах, составляющих Слово Будды, а также в теоретических трактатах, *шастрах*, его объясняющих. Она квалифицируется в комментаторской традиции как относительная (условная) *Дхарма* (*brdar-btags-pa'i chos*). То есть двенадцать разделов Слова Будды являются условной Дхарма-драгоценностью.

Вторым видом Дхармы считаются непосредственные реализации в потоке ума *арьев* – практиков, достигших Пути Видения – третьего из Пяти Путьей махаяны. Это и есть абсолютная Дхарма-драгоценность (*don-dam-pa'i chos*), Истина совершенного освобождения от сансары (*gnam-byang bden-pa*). Это «тот Путь Пресечения, который концентрируется в потоке сознания арьев» и ведет к

достижению Истины Пресечения ('gog-bden), функционирующей «в качестве по-настоящему эффективных средств вытягивания себя самого [из сансары] и освобождения от завес [к Всеведению] [Пабонгка 2008б: 118]. Досточтимый Геше Тинлей в своих устных наставлениях часто уточняет, что Дхарма, т. е. абсолютная Дхарма-драгоценность, – это Истина Пресечения и Истина Пути. Пабонгка Ринпоче указывал, что «то, что называется “Истиной Пути” (lam bden), конституируется в мудрости и постижениях (mngon rtogs) потока сознания Арьев, которые служат средствами достижения Пресечения» [Там же]. Это означает, что к Дхарме реализаций относятся нирвана и просветленное состояние Будды, а также мудрость постижения пустоты (на разных уровнях) и благие качества, которые становятся спонтанно присутствующими в потоке сознания практикующих. Но реализация Дхармы в потоке собственного сознания должна базироваться на предшествующем процессе, включающем в себя обретение корня Пути, квалифицированного духовного наставника, и с его помощью осуществляемый поворот ума к Дхарме, развитие отречения, бодхичитты, парамиты мудрости. Иначе говоря, это стадийный процесс духовной практики, в тибетской традиции называемый Ламримом.

Буддийские авторы, например, Будон Ринчендуб, различают также Учение с точки зрения результата, т. е. результативную Дхарму ('bras-bu'i chos), – это нирвана, а также Учение как средство реализации нирваны, т. е. Дхарму Пути (lam-gyi chos). Будон называет Дхарму, служащую реализации результата, Путем [Будон 1999: 38]. Таким образом, различение теоретической (вербальной) Дхармы и Дхармы реализаций, а также результативной Дхармы и Дхармы Пути способствует пониманию того, что достижение просветленного состояния Будды представляет собой продолжительный процесс, в ходе которого благодаря Учению, переданному Буддой и объясненному в индийских шастрах, сознание верующего очищается от временно загрязняющих его *клеш* (nyon-mongs). Оно аккумулирует духовную силу (заслуги) и трансформируется вплоть до просветленного состояния. Иначе говоря, посредством теоретической Дхармы личность проходит Путь и постепенно обретает Дхарму реализаций. Это говорит также о том, что для понимания изложенной в текстах теоретической Дхармы и ее функциональной стороны необходима опора на живую традицию буддизма. Ибо живая традиция буддизма и есть непрерывная линия реализаций Дхармы и трансмиссии духовного опыта от учителей ученикам. Дхарма реализаций также передается по линии преемственности: существуют различные типы комментариев, служащих инструкциями для практики. Вот что пишет о них Пабонгка Ринпоче:

«Что касается учений-инструкций (khrid), то различаются несколько типов устных комментариев. “Объясняющие инструкции” (bshad khrid) – это детальное, пространное объяснение (spros bshad) смысла слов. “Обнаженные инструкции” (dmar khrid) – это поучения, по методике напоминающие обучение искусным врачом своих учеников. Посредством препарирования трупа и демонстрации в разверстой полости живота пяти плотных органов, шести полых органов и т. д. врач дает наглядное – в обнаженном виде – представление об анатомии. Подобно этому, когда мастер дает “обнаженные инструкции”, он, не объясняя подробно слов текста, демонстрирует суть устных наставлений (tam-ngag). “Инструкции, основанные на переживании” (nyams-khrid)⁶⁴ – это вид комментария, когда Лама, исходя из собственного опыта, наставляет ученика так, чтобы это оказало на поток его сознания наибольшее воздействие. “Инструкции для опыта” (nyong-khrid) происходят так: ученик располагается рядом с Учителем неподалеку от его медитативного домика, получает от него инструкции, предназначенные для медитации, и уходит, чтобы претворить их в практике. До тех пор пока он не получил переживание [на основе полученного наставления], Лама не объясняет следующего положения медитации, и ученик пребывает в медитации. Когда рождается переживание, ученику дается объяснение следующей темы медитации. Этот вид учений-инструкций несет в себе поток благословенных постижений духовного опыта и приносит большую пользу для вступления [ученика на Путь] и умирения потока его сознания» [Пабонгка 2008а: 35].

Корректная систематизация Учения Будды должна исходить из корреляции буддийских учений и практик и опираться не только на тексты Слова Будды и классические комментарии к нему, но также

⁶⁴ Хотя nyams khrid можно переводить как “инструкции, основанные на опыте”, мы предпочитаем переводить как “инструкции, основанные на переживании”, – чтобы не путать этот вид инструкций с другим видом инструкций, которые называются nyong-khrid (“инструкции для опыта”).

и на живую традицию буддизма, представленную квалифицированными мастерами Дхармы Будды. Устная тибетская комментаторская традиция является непрерывным продолжением индо-буддийской учености и линии духовных реализаций, поэтому опора на индо-тибетские письменные и устные источники имеет фундаментальное значение для той теоретико-методологической стратегии, которая нацелена на реконструкцию системного целого буддизма во взаимосвязи философской и практической составляющих.

Наш стадийный подход исходит из признания принципиального значения позиции индийских и тибетских буддийских ученых в систематизации Учения Будды. Мадхьямиками (Нагарджуной, Арьядевой, Буддапалитой, Бхававивекой, Чандракирти) было установлено первостепенное значение сутр Праджняпарамиты для обоснования стадийности преподавания, восприятия и усвоения абсолютной истины реальности, – пустоты всего сущего, отсутствия у всех вещей любых признаков собственной природы, или сущности, – постижение которой служит противоядием от сансары [Урбанаева 2022; ММК 2016; Tsongkhapa 2012]. Опираясь на работы Нагарджуны и его последователей-прасангиков, особенно Чандракирти, тибетские мастера Дхармы, такие как Чже Цонкапа и его последователи, детально разработали учение о стадийности Пути в текстах жанра “Ламрим”. Они объясняют, что не существует для сутраяны и ваджраяны отдельных философских воззрений. Философские воззрения махаяны (йогачара и мадхьямика) – это теоретическая основа для практики тантр. Более того, именно мадхьямака, как было впервые объяснено Нагарджуной в его «Муламадхьямака-кариках» [ММК 2016], является тем философским мировоззрением, которое служит базисом медитативной практики, ведущей к состоянию Будды. Более подробно это раскрыто Чже Цонкапой в его «Океане аргументов», подробном комментарии к данному сочинению Нагарджуны [Цонкапа 2020; Цонкапа 2021; Tsongkhapa 2012]. Необходимость применения искусных средств и постепенного обучения теоретической Дхарме и реализации практической Дхармы по причине дифференциации учеников по их способностям, склонностям и духовным заслугам служит обоснованием того, что Путь в его универсальном формате является **постепенным, стадийным**.

“Прямой/быстрый путь” ваджраяны является не просто продолжением махаяны, а ее высшей частью и не имеет под собой особого философского воззрения, отличного от философии махаяны. Отличие тантрической практики от практик сутр не является также различием “прямого/быстрого пути” и “постепенного пути”. Ибо “быстрый путь” тантр тоже является стадийным: в практике высших тантр различаются **стадия порождения** (skyed rim) и **стадия завершения** (rdzogs rim) и соответствующие практики. А “постепенный путь” махаяны в индо-тибетской традиции тоже включает в себя методы ваджраяны. Так, в частности, существует традиция Цонкапы/Венсапы, в которой принято совмещать методы сутраяны и ваджраяны и применять их не последовательно, а одновременно. Различие между сутраяной и ваджраяной пролегает в сфере методов, основанных в тантре на использовании тончайшего уровня сознания – **ясного света** (‘od-gsal) и его энергетического носителя (rlung).

Объяснение Пути просветления как поэтапного Пути было подробно дано в тибетских текстах «Ламрим». Первоисточником же для них послужили, во-первых, “материнские” сутры Праджняпарамиты, в которых доктрина пустоты объясняется в ее соотнесенности с Путем. Во-вторых, шастры мадхьямиков, такие как «Четыреста строф» («Чатухшатака») Арьядевы (III н. э.), где говорится о трехступенчатом порядке самосовершенствования (отбрасывание негативных действий, отбрасывание своего ложного “я”, устранение всех ложных воззрений) [Aryadeva 2008: 193–194]. В «Мадхьямакаватаре» Чандракирти сделан акцент на постижении глубинного воззрения пустоты в процессе поэтапного прохождения десяти **земель-бхуми** (sa). В-третьих, это шастра «Абхисамаяланкара» Майтреи / Асанги (IV в.), где содержание сутр Праджняпарамиты раскрыто в виде “трех материнских мудростей” (шравакаяна, пратьекабуддаяна и бодхисаттвааяна) и соответствующих практик. Асанге, согласно индийской традиции, также принадлежит текст «Йогачарабхуми-шастра»⁶⁵, где объясняются земли-бхуми шраваков и бодхисаттв. В-четвертых, это «Бодхичарьяватара» Шантидевы (VIII в.), где объясняется последовательное развитие парамит вплоть до высшей парамиты мудрости. Наконец, непосредственным источником учения Ламрим стал «Светильник на Пути Просветления» («Бодхипатхаламрим»; «Byang chub lam-gyi sgron-ma») Чжово Атиши (982–1054).

⁶⁵ В китайской традиции авторство приписывается Майтрее.

Опираясь на эти письменные источники и устную комментаторскую традицию, Чже Цонкапа в своем «Большом Ламриме» (Lam-rim chen-mo) обосновал необходимость того, чтобы практиковать Дхарму в **правильной последовательности**, и детально объяснил эту последовательность, начиная с корня Пути – вверения себя Гуру. Он упорядочил все практики в соответствии с тремя этапами, общими с малой, средней и великой личностями. По линии устной трансмиссии он также объяснил систему совмещенной практики сутр и тантр, которая стала известна как линия Венсапы (Энсапы)⁶⁶ по имени четвертого *махасиддхи* школы гелуг.

Таким образом, в индо-тибетской махаяне была разработана усилиями множества буддийских ученых имеющая универсальный характер стадийная систематизация учений и практик, восходящих к Будде Шакьямуни.

2.7. “Три поворота Дхармачакры” как онтологическая схема

В буддизме слово *дхарма* (chos) имеет множество значений [Будон 1999: 34]. Наиболее часто в буддийских текстах термин *дхарма* встречается в значении “феномен”, а термин *Дхарма* – в значении “Учение”. Значение *Дхармы* как “Учения” восходит к этимологии слова *дхарма*: глагольный корень *дхр* «означает *держать* (нести, утверждать, поддерживать, удерживать и т. д.)» [Там же: 35]. В соответствии с этой этимологией *Дхарма* в тибетской традиции, письменной и устной, рассматривается как Учение Будды, **удерживающее** буддиста от падений (в низшие миры и опасные онтологические крайности) и от пребывания в нирване низшей колесницы. Среди трех объектов буддийского Прибежища, которое включает в себя Будду, Дхарму и Сангху, именно Дхарма понимается как главный объект, удерживающий буддийского практика от опасностей сансары и поддерживающий его на пути просветления. В этом качестве она именуется Дхарма-драгоценностью (chos-dkon-mchog) [Пабонгка 2008: 128]. Именно Дхарма служит опорой и защитой от всего негативного, источником особой духовной энергии, именуемой на языке буддистов “благословением” (byin-rlabs), а также мудрости и методов очищения от ментальных и кармических загрязнений и освобождения от сансары как состояния принципиальной несвободы в циклах неконтролируемых перерождений.

Дхарма трансмиссии (lung-gi-chos), т. е. вербальная, Дхарма, переданная Буддой, называется также Дхармой священных писаний⁶⁷. Она определяется в тибетской буддийской литературе как превосходные качества, заключенные в Слове Будды. Благодаря этим качествам Слово Будды называется также санскритским словом *субхашита*, означающим “то, что хорошо сказано” с десяти точек зрения. Будон [Будон 1999: 40] объясняет смысл того, почему Слово Будды является “хорошо сказанным”: «...оно говорится:

- 1) после достижения конечного Просветления (Буддой);
- 2) относительно всех живых существ;
- 3) не просто случайно, с интервалами, а повторно и непрерывно;
- 4) полностью, без каких-либо сделанных пропусков, как в случае с Учителями, которые скрывают свои книги;
- 5) в соответствии с интеллектуальной способностью различных человеческих существ;
- 6) посредством голоса, наделенного пятью совершенствами;
- 7) делая себя понятным, хотя говорится одним способом, – во всех неисчислимых землях мира, и достигая всех его приверженцев, кем бы они ни были;
- 8) указывая путь, который ведет к отрицанию двух крайностей;
- 9) для обращенных, которые достигли полной зрелости;
- 10) наделенное шестьюдесятью отличительными особенностями совершенной речи».

В буддийской традиции говорится, что Колесо Дхармы вербальной трансмиссии, или теоретической Дхармы, начало вращаться, когда Будда произнес свою первую проповедь («Дхармачакра-

⁶⁶ Венсапа Лобсанг Дондруб (dBen-sa-pa blo bzang don grub, 1505–1566) – один из шести махасиддхов школы гелуг, держателей учения и практики махамудры традиции ганден. Около 1641 г. его признанная реинкарнация Лобсанг Чокьи Гьялцен получил от Пятого Далай-ламы титул Четвертого Панчен-ламы. Таким образом, Венсапа получил посмертно титул Третьего Панчен-ламы.

⁶⁷ Будон различает в “Учении писаний” Слово Будды и “теоретические трактаты (шастры)” [1999: 39]. Шастрами, согласно традиции, называются работы, в которых объясняется смысл Слова Будды.

правартана-сутра») в Оленьем парке в Варанаси [Дхамма-чакка-паваттана сутта: эл. ресурс]. Теоретическая Дхарма, зафиксированная в священных писаниях (канонических буддийских сутрах), т. е. Слово Будды, квалифицируется как условная Дхарма.

Вторым видом Дхармы считается Дхарма реализаций (rtogs-chos). Это непосредственные реализации: Истина Пресечения, десять *бхуми* в потоке ума *арьев* ('phags-pa) – практиков, достигших Пути Видения (mthong-lam). Путь Видения – это третий из Пяти Путей, наступающий после Пути Накопления (tshegs-lam) и Пути Подготовки (sbyor-lam). Это состояние сознания буддийского практика, напрямую постигающего абсолютную природу реальности – пустоту. Уже в следующий миг Путь Видения сменяется Путем Медитации (sgom-lam), длительным – на пути сутр – процессом устранения омрачений. После Пути Медитации наступает Путь-более-не-учения (mi-slob-lam). Дхарма, начиная с первого момента **видения**⁶⁸ *арьями* пустоты и вплоть до достижения состояния Будды, и есть абсолютная Дхарма-драгоценность (don-dam-pa'i-chos-dkon-mchog). Это Истина совершенной свободы от сансары, полностью реализованная Истина Пресечения ('gog-bden) [Пабонгка 2008б: 118]. Это то качество, которое концентрируется в потоке сознания *арьев*, а затем *будд*. Как было уже указано выше, реализации, достигнутые в процессе прохождения Пути, также являются Дхармой – не результативной Дхармой, а Дхармой реализаций Пути.

В устной тибетской традиции, в частности в учениях досточтимого Геше Джампа Тинлея говорится, что когда Будда Шакьямуни произнес свою первую проповедь Дхармы пятерым ученикам⁶⁹ в Оленьем парке в Варанаси, «в нашем мире появилось новое, революционное учение, в котором объясняется способ избавления от всех страданий и полного решения всех наших проблем»⁷⁰. Примечательно, что одновременно с Колесом переданной (теоретической) Дхармы стало вращаться и Колесо Дхармы реализованной. Геше Тинлей поясняет это так:

«Когда Будда произнес первую истину арьев: «Вот арийская истина страдания!», первый из пятерых учеников встал на Путь Накопления. Когда Будда произнес: «Вот арийская истина источника страдания!», первый ученик достиг второго пути, Пути Снаряжения, а второй ученик встал на первый путь. Когда Будда произнес: «Вот арийская истина пресечения», первый ученик перешел на третий путь, второй ученик – на второй путь, а третий ученик вступил на первый путь. Затем, когда Будда произнес: «Вот арийская истина пути!», первый ученик перешел на четвертый путь, второй ученик – на третий путь, третий ученик – на второй путь, четвертый ученик – на первый путь. Затем они погрузились в медитацию, а когда вышли из нее, то первый ученик перешел на пятый путь «более-не учения», который является путем освобождения. Второй ученик перешел на четвертый путь, третий ученик – на третий путь, четвертый ученик – на второй путь, пятый ученик вступил на первый путь. Так в Варанаси были установлены и теоретическое и практическое Учение. Теоретическое Учение Будды предназначено для достижения реализаций, а когда реализации достигнуты, то это – практическое Учение Будды. И, как говорил Васубандху, есть только два способа сохранения Учения Будды – посредством слушания и медитации»⁷¹.

Это различие самими буддистами двух видов Дхармы и соответственно этому – двух видов Дхармачакры (chos-'khor-lo) является очень важным, поскольку способствует пониманию того, что путь просветления представляет собой постепенный процесс, в ходе которого Учение, переданное Буддой, преобразует сознание верующего путем практического применения буддийской теории им самим. Строго говоря, принятие Прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе как внешних феноменов является причинным Прибежищем (rgyu-skyabs-'gro). Подлинным Прибежищем является результативное

⁶⁸ Под “видением” здесь имеется в виду прямое постижение пустоты.

⁶⁹ Это были Каундинья, Бхадрика, Вашпа, Маханаман и Ашваджит. Они известны как *панчаваггия* (пали) или *бхадраваргия* (санскр.) – “пять превосходных учеников”. Они были товарищами Сиддхартхи Гаутамы во время аскетической практики в течение шести лет. Досточтимый Геше Тинлей сказал во время учений в Ершово (17–19 апреля 2026), что они на протяжении многих и многих жизней следовали учению Будды Кашьяпы и имели «очень высокие отпечатки» изучения Дхармы.

⁷⁰ См. третью лекцию досточтимого Геше Тинлея во время ретрита в Ершово (17–19 апреля 2026) – [<https://rutube.ru/video/00902974ccfe6ffa986bac0e4b942da5/>].

⁷¹ Там же.

Прибежище ('bras-skyabs), обретенное в потоке собственного сознания: человек, практикующий махаянский Путь, становится, достигнув после реализации Путей Накопления и Подготовки также Пути Видения и Пути Медитации, махаянским арьей, а затем, пройдя десять бхуми, – буддой.

Что касается обоснования постепенного характера реализации Дхармы, то подробное обоснование и объяснение концепция постепенности пути получила в махаянских сутрах (сутры Праджняпарамиты), в шастре «Орнамент постижений» (*Абхисамаяланкара*; mngon-par-rtogs-pa'i-rgyan) Майтреи / Асанги (IV в.) и других трактатах древнеиндийских философов, однако идея постепенного пути реализации Дхармы присутствовала уже в Палийском каноне. И. Стренски, исследовавший на палийском материале понятие “постепенность” применительно к медитативным практикам просветления, говорит о неправомерности сведения понятия “постепенность” к его временному (темпоральному) смыслу, когда понятие “постепенный путь” трактуется как медленный процесс и противопоставляется “мгновенному пути”. А такого рода сведение постепенности просветления к его временному аспекту и противопоставление “постепенного пути” “мгновенному пути” нередко встречается в буддологической литературе [Patrik 1994; Kafle 2011 и др.]. Однако уже ранние буддисты, говоря о процессе просветления, вкладывали в понятие **постепенности** (*анупубба*) «более глубокий смысл, нежели длительность во времени» [Strensky 1980: 3]. В широком смысле понятие *анупубба*, как было обосновано Стренски, охватывает «в целом систематический или последовательный характер буддийского образа жизни, от нравственности в начале пути до освобождения в конце» [Ibid.: 7]. В узком же смысле это понятие относится к «постепенному прекращению страданий (*анупубба-ниродха*)» и к «определенным градуированным уровням медитативного пребывания (*анупубба-вихара*)». Данное понятие имеет и педагогический аспект: это «аналитическое и постепенное обучение Буддой учеников с применением искусных средств». Этот аспект постепенности тесно связан с «эпистемологическим градуализмом» [Ibid.: 8].

В махаянском буддизме эта присутствовавшая уже в ранних буддийских источниках концепция постепенности, или стадильности, обучения и практической реализации Дхармы была подробно разработана в рамках герменевтических подходов, характерных для литературы Праджняпарамиты и Абхидхармы, а также в трактатах Нагарджуны и других мадхьямиков. В шастре «Абхисамаяланкара» Майтреи/Асанги дано объяснение единства **линий глубинной** (Мудрость) и **обширной** (Метод) в трансмиссии Дхармы: стадильность постижения пустоты объясняется в корреляции с Пятью Путиами махаяны. Есть также и другие письменные источники: тексты о путях, десяти бхуми, шести/десяти *парамитах*. В этих махаянских текстах двух основных линий трансляции Дхармы обоснована концепция постепенности обучения доктрине пустоты всех вещей от “истинного бытия” (bden-par-yod-ga) и стадильности ее реализации на пяти путях и десяти бхуми бодхисаттв, а также единства эксплицитного (доктрина пустоты) и имплицитного (учение о Пути) содержания сутр Праджняпарамиты.

Понятие “Три Поворота Дхармачакры” является наиболее ранней схемой, выражающей махаянскую концепцию стадильности пути просветления. Будон считал, что “Три Колеса Учения” – это историческая периодизация Слова Будды – «по отношению ко времени». Он выделял в качестве первого поворота «Учение четырех истин святого, проповеданное в самом раннем периоде (хинаяна)»; в качестве второго – «Учение о несубстанциальности (система *мадхьямики*), проповеданное в промежуточном периоде»; в качестве третьего – «Учение, обосновывающее концепцию Абсолютной Реальности (система *йогачаров*), проповеданное позже всех» [Будон 1999: 43]. Однако, на наш же взгляд, понятие “Три Поворота Дхармачакры” не сводится лишь к периодизации во времени проповедей Будды Шакьямуни. Вообще говоря, термин *Дхармачакра* (Колесо Учения) не является специфически буддийским: оно служит важным символом также для индуизма и джайнизма. Но в буддизме оно широко используется для обозначения Учения Будды и его обычно связывают с такими буддийскими доктринами как четыре истины арьев, восьмеричный благородный путь, зависимое возникновение. В любом случае, концепт *Дхармачакры* в буддизме служил не просто цели хронологического упорядочения учений Будды, но главным образом цели содержательной систематизации того философского предмета, который в совокупности содержался в проповедях Будды. А это не что иное, как учение о реальности, иначе говоря, онтологическая доктрина Будды. Понятие о трех поворотах Колеса Учения является первой в истории буддизма герменевтической схемой, которая служит систематизации учений Будды по онтологическому основанию.

Сохранившиеся на пали и санскрите философские и практические наставления Будды касательно поведения тела, речи и ума и созерцательных практик представляют собой весьма обширную совокупность учений. Они были преподаны в разных ситуациях, для личностей с различными умственными и духовными способностями и склонностями. Первоочередная проблема их восприятия последователями Будды Шакьямуни после его ухода в паринирвану была связана с методологией систематизации его проповедей. Понятие о “трех поворотах Дхармачакры” явилось как раз концептом, дающим содержательную систематизацию Учения Будды.

Однако вопрос о том, что считать первым поворотом Колеса Учения, был весьма дискуссионным среди ранних систематизаторов Учения Будды после его ухода в нирвану. Как показывают современные исследования, не только содержание *Трипитаки* не было с самого начала фиксированным в качестве универсального буддийского канона, но даже спорным был среди разных хинаянских групп вопрос о природе Колеса Учения и о том, что считать (первым) поворотом. Барт Дейссен пишет:

«Распространение буддизма вело к разным интерпретациям даже таких фундаментальных вопросов как “Что есть природа того, что сказал Будда?” и “Где и кому Он произнес свою первую проповедь?”» [Deissen 2007: 15].

Проведенное Дейсеном исследование ранней буддийской литературы обнаруживает, что относительно того, кому Будда произнес первую проповедь, версии *винаи* и *сутр* различаются. В первом случае речь идет о первом повороте Дхармачакры, совершенном Буддой для пятерых учеников. Во втором случае, в *агамах*⁷², речь идет о первой проповеди, произнесенной для тысячи монахов. В китайских переводах сутр речь идет о первой проповеди, произнесенной в присутствии множества божеств [Ibid.: 16].

В истории буддизма не сразу установилось взаимопонимание в том, что такое “Колесо Дхармы”, и каковы три поворота Колеса Дхармы. Лидеры школы вайбхашика, самой ранней среди философских школ буддизма, утверждали, что только Путь Видения является Колесом Учения. Они основывались на том, что когда Будда дал в Варанаси учение своим первым пятерым ученикам, и Аджняткаундинья породил в своем сознании Путь Видения, горные гиганты провозгласили, что «повернулось Колесо Учения». Основанием для этого послужило «сходство Пути Видения и драгоценного колеса⁷³ по семи пунктам – быстрая скорость путешествия и т. д.» [Tsongkhapa 2015: 68]. Согласно исследованию Чже Цонкапы, Гхошака, один из четырех великих мастеров школы вайбхашика⁷⁴ (к их числу тибетский историк буддизма и основоположник школы *джонанг* Таранатха относил также Бхаданта Дхармотрату, Васумитру и Буддадеву), считал **благородный восьмеричный путь** (санскр.: *арья-аштанга-марга*; пали: *арья-аттхангика-магга*) Колесом Учения. Он исходил из его сходства с режущими спицами и удерживающим ободом колеса.

Здесь следует сказать, что **восьмеричный путь**, рассматриваемый ранними буддистами как срединный путь между приверженностью удовольствиям и крайностью самоистязания [Лысенко 2011а: 228], включал три группы правил или ступеней, которые не являлись линейной последовательностью, а присутствовали на всем протяжении пути. Это, во-первых, группа мудрости: правильное воззрение и правильное намерение. Она относится к тренингу мудрости. Во-вторых, группа нравственности: правильная речь, правильные действия и правильные средства жизни. Эта группа относится к тренингу нравственности. В-третьих, это группа духовной дисциплины: правильное усилие, правильное памятование, правильное сосредоточение.

Правильная речь, правильные действия и правильные средства жизни, будучи высшим тренингом нравственности, подобны, с точки зрения Гхошаки, втулке колеса, потому что они обеспечивают опору для медитативной стабилизации и мудрости. Тренинг мудрости подобен спицам колеса и отсе-

⁷² *Агамы* (санскрит и пали – “священное писание”) – сборник ранних буддийских текстов. Пять *агам* составляют *Сутра-питаку*.

⁷³ Драгоценное колесо (*‘khor-lo rin-po-che*) как элемент подношения мандалы имеет глубокую духовную символику и уникальные характеристики. Считается, что вселенский монарх, *чакравартин*, может с его помощью перемещаться с одного континента на другой через мировой океан, а также к горе Меру и божественным мирам на ней и путешествовать в иные измерения и параллельные миры.

⁷⁴ Вайбхашика – одна из школ сарвастивады, имевшая большое влияние в Северной Индии, особенно в Кашмире в первые века н. э.

кает противоположную сторону. Тренинг в духовной дисциплине уподобляется поддерживающему ободу колеса, потому что удерживает однонаправленным способом объективную опору в правильном воззрении и т. д.

В отличие от этих позиций, как пишет Цонкапа в «Драгоценном ожерелье прекрасных изречений» (*legs-bshad-gser-phreng*)⁷⁵, комментарии к шаштре Майтреи / Асанги «Абхисамаяланкара», «здесь, [в махаяне] утверждается, что оба Учения – Дхарма, представленная Словом Будды, и Дхарма реализаций – являются Колесами Учения, потому что Три Колеса Учения – это аккумуляция и трансляция всех речей Будды и потому что все пути принимают содержание Колес Учения как объективную опору» [Tsongkha pa 2015: 69].

Самая первая герменевтическая схема упорядочения и классификации теоретической Дхармы, то есть множества учений Будды в виде артикулированного концепта «повороты Колеса Учения» (*дхарма-чакра*; *chos-'khor*) была предложена в «Сутре распутывания замысла [Будды]» (*Самдхинирмочана-сутра*; *dgongs-pa-nges-'grel*). Сам термин “поворот Колеса Учения” вкладывается в уста Будды в пятой главе этой сутры, когда Будда дал ответ на вопрос, заданный бодхисаттвой Парамартхасамудгатой относительно двух видов его учений. Ранее Будда говорил о тринадцати видах феноменов – *скандхах*, источниках восприятия, элементах и т. д. – как **реально существующих**. А позже – **об отсутствии сущности и собственной природы у всех феноменов**. Парамартхасамудгата сказал, что эти учения противоречат друг другу и что он не понимает учения второго типа. Он обратился к Будде с просьбой разъяснить, с каким намерением он проповедовал эти два противоречащих друг другу учения. В качестве ответа на вопрос Парамартхасамудгаты и была предложена в данной сутре схема “три поворота Колеса Учения” [Powers 1993: 32]⁷⁶. В сутре объясняется, что это **герменевтическая схема**: Будда проповедовал два вида учений в соответствии с уровнем понимания учеников. Здесь также утверждается, что третий вид учений, которые были даны во время третьего поворота, служит “распутыванию мысли” Будды.

Это первая систематизация и классификация содержания Учения Будды, и она была выполнена с точки зрения его философской, а именно онтологической, сути. Как было установлено Чже Цонкапой в его трактате «Сущность хорошо изложенного различения прямого и условного [смысла]», известном под кратким названием «Легшед-ньингпо» (*drang-nges-rnam-'byed legs-bshad-snying-po*), схема “трех поворотов Колеса Учения” была дана в соответствии с предметом философских доктрин. И определяющим фактором их разделения на три поворота Колеса Дхармы явилось то, **как представлена бессамость**. Эта схема выделяет в качестве трех поворотов Колеса Дхармы три доктринальных центра и три принципиально различающихся по философскому содержанию типов проповедей Будды.

Согласно интерпретации, содержащейся в самой «Самдхинирмочана-сутре», позже ставшей одним из важнейших первоисточников философской школы йогачара, учения первого поворота – это учения *шравака*ны: для **слушателей** (*шравака*; *nyan-thos*) было преподано учение о четырех истинах арьев [Ibid.: 103]. А учения второго поворота – это содержание сутр Праджняпарамиты, и, хотя эти учения являются подлинными учениями Будды, они, согласно данной сутре, нуждаются в интерпретации. В отличие от первых двух поворотов, третий поворот, как говорится в китайском переводе этой сутры, – «это нечто самое замечательное и чудесное, что случилось в этом мире» [Samdhinirmocana-sutra 2000: 49]. Такая герменевтическая классификация, в которой сутры первого и второго поворотов считаются учениями, нуждающимися в интерпретации (*неяртха*; *drang-don*), тогда как сутры третьего поворота – учениями окончательного смысла (*нитартха*; *nges-don*), принята в школе йогачара. Позиция мадхьямиков отличается от нее.

Точка зрения мадхьямики-сватантрики была представлена Бхававивекой (500–570). В его сочинении «Мадхьямака-хридая» дана классификация трех поворотов Дхармачакры, согласно

⁷⁵ Другое вариант перевода названия текста Цонкапы: «Золотые четки прекрасных изречений».

⁷⁶ Согласно исследованию Пауэрса, выполненного на основе тибетских переводов сутры, данная схема была дана в последней части седьмой главы. А в переводе «Самдхинирмочана-сутры» с китайского, выполненного Джоном Кинаном, термин “поворот колеса Дхармы” встречается в пятой главе «Absence of Essence» [Keenan 2000: 42]. По замечанию Пауэрса, китайские переводы и структура сутры в них значительно отличаются от тибетских переводов в новой переводческой традиции (*skad gsar bcad*). Три ранних китайских перевода содержат лишь часть содержания «Самдхинирмочана-сутры» [Powers 1993: 6].

которой, первый поворот Колеса – это учение о четырех арийских истинах, предназначенное для хинаянских практиков. Здесь были переданы наставления об отсутствии субстанциального “я” у личности (*пудгаланайрамтья*), но не наставления об отсутствии субстанции у феноменов – дхармочастиц (*дхарманайрамтья*). В этой интерпретации поворотов Колеса Учения вторым поворотом считается учение «Самдхинирмочана-сутры», и этот поворот рассматривается как все еще сохраняющий концепт сущности. Третий поворот, согласно интерпретации Бхававивеки, основан на праджняпарамитских сутрах и учит пустоте всех феноменов.

Согласно классификации трех поворотов Колеса Учения, принятой в тибетской школе гелуг и основанной на позиции мадхьямиков-прасангики (Буддапалита, Чандракирти), первый поворот Колеса Учения произошел в Оленьем парке в Сарнатхе, неподалеку от Варанаси. Будда передал здесь учение о четырех истинах арьев в той его версии, которая легла в основу малой колесницы (*theg-pa-chung-ba*) – хинаяны. Однако учение о четырех истинах не является лишь хинаянским учением, а служит опорой всей системы буддийских учений и практик. Оно может интерпретироваться на разных уровнях [Урбанаева 2015a]. Это общее для хинаяны и махаяны базовое учение. Во время первого поворота, проповедуя учение о четырех арийских истинах, Будда объяснил их смысл в формате Абхидхармы – как учение о реальности, представленное классификацией феноменов в виде *васту* (касательно объекта) и *скандх* (касательно субъекта). Здесь Будда Шакьямуни объяснил также такие базовые буддийские представления как восьмеричный путь, бессамость (*анатман*), зависимое возникновение (*пратитья-самутпада*), непостоянство (мгновенность *дхарм*) и т. д. Центральная философская доктрина буддизма – бессамость (*bdag-med*) была представлена в этой презентации Дхармы во время первого поворота Колеса Учения как идея бессамости личности (*gang-zag-bdag-med*). Это было воззрение об отсутствии *атмана* – единого, неделимого, постоянного ядра личности (*я*), обеспечивающего самоидентичность живых существ. Данная позиция называется **грубой бессамостью личности** (*gang-zag-gi-bdag-med-rag*). Во время первого поворота было объяснено также воззрение об отсутствии независимо и субстанциально существующей личности (*я*). Оно известно как **тонкая бессамость личности** (*gang-zag-gi-bdag-med-phra-mo*). **Бессамость феноменов** (*chos-bdag-med*), или их **пустота** (*stong-pa-nyid*), во время первого поворота Колеса Учения не была проповедована. Учение о бессамости личности (*я*) легло в основу философских школ вайбхашика и саутрантика. Хотя в явной форме в учениях этого периода Будда не давал теорию пустоты, индийские ученые, представляющие традицию великого монастырского университета Наланды, Нагарджуна и Чандракирти, указывали, что и во время первого поворота в некоторых ситуациях Будда также преподавал воззрение о пустоте. Но все же определяющим “лицо” учений первого поворота является учение Абхидхармы о *скандхах*, *аятанах* и т. д.

Второй, или промежуточный, поворот Колеса Дхармы тибетские прасангики связывают с появлением сутр Праджняпарамиты. Традиционно они утверждают, что именно во время второго поворота Будда проповедовал учение Праджняпарамиты (о запредельной мудрости) – радикальную концепцию бессамости и пустоты всех объектов познания, всего сущего, как отсутствия у них любых признаков собственной природы, или самобытия. Это позиция **самопустоты** (*rang-stong*). Она легла в основу философской школы мадхьямика, основателем которой был Арья Нагарджуна, который, по преданию, вернул утраченные человечеством сутры Праджняпарамиты из мира нагов, змееподобных разумных существ. Наиболее развитая форма мадхьямики представлена подшколой мадхьямики – *прасангики* (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа и его последователи). Вторым поворот Колеса Учения состоялся в столице царства Магадха Раджагрихе (ныне Раджгир) на горе Гридхакута (Гора Орлиной Стаи или Коршунья Гора). Эти наставления о пустоте как глубинной природе всех феноменов впоследствии были записаны в виде трех сводов текстов Праджняпарамиты: большого, среднего и малого. Во время учения на Коршуньей Горе Будда ввел новый, более тонкий в сравнении с бессамостью (*анатман*) термин “пустота” (*шуньята*; *stong-pa-nyid*), который распространяется не только на личность (*я*), но вообще на все сущее. Главным содержанием учений второго поворота стал конечный смысл воззрения о пустоте, но при этом Будда косвенно осветил сущность четырех истин арьев на самом глубоком уровне. Вторым предметом наставлений этого цикла было учение о Пути и деяниях бодхисаттв, которое было передано Буддой в имплицитной форме. Арьей Нагарджуной эксплицитное содержание учения Праджняпарамиты было систематизировано и объяснено в его шести философских сочинениях по мадхьямаке.

Третий поворот Колеса Дхармы связывается прасангиками с группой махаянских сутр, ставших известными общественности около IV века н. э. и получившими объяснение в трудах Асанги (300–390) – систематизатора Учения Будды в виде философской системы школы йогачара (читтаматра). Во время третьего поворота Колеса Учения, состоявшегося в Вайшали, Будда передал учения о правильном различении сущего на основе собственных характеристик феноменов (*rang-mtshan*) [Далай-лама 2005: 18; Урбанаева 2014а: 178], объяснив в «Самдхинирмочана-сутре» наличие у каждого феномена “трех природ”. Это (1) полностью измышленная, не существующая природа – *парикальпита* (*kun-brtags*); (2) природа, зависящая от другого – *паратантра* (*gzhan-dbang*); (3) полностью установленная, или абсолютная, природа – *паринишпанна* (*yongs-grub*). Учение о пустоте, проповеданное во время этого поворота, тибетские прасангики называют воззрением “шентонг” (*gzhan-stong*). Эти проповеди легли в основу философии школы йогачара (другие названия – виджнянавада, читтаматра, школа “только ум”). Так, Асанга в «Компендиуме Абхидхармы» («Абхидхарма-самуччая») рассматривает учение о “трех природах” как суть буддийской философии. Его брат Васубандху посвятил теме “трех природ” трактат «Рассмотрение трех уровней реальности» («Три свабхава-нирдеша»). Он приводит в нем пример с магом, создающим слона из куска дерева, чтобы пояснить три уровня реальности: ментально сконструированный (*парикальпита*), условно реальный (*паратантра*) и абсолютная природа (*паринишпанна*). В «Йогачарабхуми-шастре» Майтреи / Асанги также затрагивается эта тема. А позднее некоторые тибетские философы (Дольпопа, Таранатха и др.), разработавшие доктрину пустоты-шентонг как конечного воззрения Будды, придали концепции “трех природ” приоритетную значимость [Урбанаева 2022].

Если школа мадхьямика определяет пустоту как отсутствие у объекта какой-либо самостоятельной, постоянной сущности и природы самой по себе, то школа йогачара определяет пустоту объекта как отсутствие сущности, совершенно отличной от сознания, его воспринимающего. Для школы мадхьямика феномены пусты от своей объективной внутренней природы. Школа йогачара утверждает, что феномены свободны от субъектно-объектной двойственности. У них нет природы, отличной от природы сознания, которое их воспринимает (см.: [Геше Тинлей 2013]).

Венцом третьего поворота Колеса Учения стало учение о *татхагатагарбхе* – природе будды, дарованное в «Татхагатагарбха-сутре» (*Арья-татхагатагарбха-намамахаяна-сутра*; 'phags-pa de-bzhin-gshegs-pa'i snying-po zhes bya-ba theg-pa chen-po'i mdo, Кангьюр, раздел mdo sde, v 66 (wa)). В махаяне утверждается, что каждое живое существо имеет природу будды (*татхагатагарбха*; *sangs-rgyas-kyi-rang-bzhin*). *Татхагатагарбха* как **естественно пребывающий потенциал** (*пракритистхаготра*; *rang-bzhin-gnas-rigs*) является основой, позволяющей достичь нирваны каждому живому существу [Далай-лама 2005: 92]. Философы хинаяны не упоминают о природе будды, а говорят о природе арьи (*арьяготра*; 'phags-pa'i-rigs) и о трех конечных колесницах – шраваков, пратьекабудд и будд. Они учат о четырех причинных природах *арьев*: «Цель первых трех – научить практикующего довольствоваться простой, грубой пищей. Бедной одеждой и убогим жильем. Цель четвертой природы, основанной на первых трех, – стремление к преодолению пороков и обретению благих качеств» [Там же: 93].

Асанга и подшкола йогачары, именуемая “последователями сутр” (*lung-gi-rjes-'brangs-sems-tsams-pa*)⁷⁷, оперируя понятием “сознание-хранилище” (*алавиджняна*), определяют *татхагатагарбху* как зерно незагрязненной изначальной мудрости (*yes-shes*), пребывающее в этом сознании. До тех пор, пока это зерно не проросло благодаря практике Дхармы – слушанию, размышлениям и т. д., его называют “естественно пребывающей природой будды” (*пракритистхаготра*; *rang-bzhin-gyi-gnas-rigs*). В комментарии к «Сутре Сердца Праджняпарамиты» (*Хридая-сутра*; *Shes-rab-snying-po*) Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо говорит об этом воззрении йогачары так:

«Эта естественно пребывающая природа Будды известна также как “естественная нирвана”, или естественная свобода, которая естественным образом присутствует во всех нас. Это из-за присутствия этой естественной нирваны говорится, что все то, что затемняет и омрачает ее проявление, может быть отделено от сущностной природы ума, и поэтому просветление возможно» [Dalai Lama 2002: 82].

⁷⁷ К этой подшколе йогачары, образовавшейся после Васубандху, относились, например, Гунамати и Схирамати.

В другой школе подшколе йогачары, называемой “последователями логики” (*праманавада*; *rigs-pa'i-rjes-'brangs-sems-tsam-pa*), т. е. в логико-эпистемологической традиции Дигнаги и Дхармакирти, которая отрицает концепцию *алавиджняны*, «природа будды трактуется как зерно незагрязненной высшей мудрости, пребывающее среди внутренних опор восприятия [Далай-лама 2005: 93]. Благодаря практике Дхармы оно может стать основой достижения результата во всех трех колесницах.

Школа мадхьямики по линии прасангики выделяет два аспекта **природы будды**. Как объясняется в устной тибетской традиции (Геше Тинлей), в первом аспекте природа будды – это абсолютная природа будды. Она называется “естественно пребывающая природа будды”, и это есть пустота сознания всех живых существ от самосущего бытия, благодаря ей каждое живое существо имеет принципиальную возможность стать буддой. Второй аспект природы будды – это относительная, или растущая, природа будды. Иначе он называется “ясный свет” (*'od-gsal*) – это ясный и познающий тончайший ум. Именно его активизация посредством ваджраяны помогает практику достичь состояния Будды – *дхармакаи* и *рупакаи*. Иначе говоря, *татхагатагарбха*, или природа будды, – это с тибетской точки зрения не то же самое, что состояние Будды.

Таким образом, выдвинутый индийскими прасангиками и далее обоснованный Чже Цонкапой принцип классификации философских учений Будды в виде трех поворотов Колеса Дхармы связан с выделением уровней презентации бессамостности/пустоты. В лаконичном выражении Джеффри Хопкинса эта классификация такова:

«Первый поворот состоит из учений, утверждающих бессамостность личностей, но не опровергающих того, что феномены устанавливаются посредством их собственных отличительных признаков как основы имен и понятий. Второй поворот состоит из тех учений, которые на буквальном уровне формулируют неистинное существование всех феноменов без различия того, что одни функционируют, а другие на самом деле не существуют. Третий поворот состоит из тех учений, в которых четко различается истинное существование пустоты и непостоянных феноменов и неистинное существование воображаемых феноменов» [Hopkins 1996: 426].

Согласно устной традиции тибетских комментариев, учения второго поворота, представленные сутрами Праджняпарамиты, выражают наиболее глубокую презентацию доктрины пустоты. Герменевтическая схема трех поворотов Дхармачакры не является презентацией трех линейно последовательных стадий обучения философскому воззрению буддизма или трех последовательно прогрессирующих уровней буддийской онтологии, поскольку учения второго поворота являются высшим выражением философии буддизма и имеют окончательный смысл, не требующий интерпретации. Это было объяснено Нагарджуной в его «Муламадхьямака-кариках» [dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub 2016; Урбанаева 2022], а также комментаторами-прасангиками: Чандракирти, Цонкапой. А учения третьего поворота имеют относительный смысл и нуждаются в интерпретации. По этой причине, согласно индийским и тибетским прасангикам, высшей философской школой буддизма является мадхьямика, основанная на учениях второго поворота, а не йогачара, основанная на учениях третьего поворота.

Итак, учения трех поворотов Колеса Учения не являются последовательными стадиями развития буддийской онтологической доктрины от низшего к высшему. Тем не менее концепт “Три поворота Дхармачакры” выражает буддийскую идею **постепенного** освоения воззрения о природе реальности и **постепенного** продвижения по Пути. Идея **постепенности** как способ концептуальной систематизации учений и практик, преподанных Буддой Шакьямуни, исходит из принятия во внимание различных способностей и потенциалов учеников и необходимости применения искусных уловок (*упая*; *thabs*) при объяснении философского воззрения о бессамостности и пустоте всего сущего. Концепт трех поворотов Дхармачакры является исторически первой герменевтической схемой, выражающей систематизацию Учения Будды по онтологическому основанию.

2.8. Буддийская логика как инструмент постижения реальности на пути к экзистенциальной свободе

Основоположниками буддийской теории достоверного восприятия – логики и эпистемологии – являются великие индийские мастера Дхармы Дигнага (480–540) и Дхармакирти (600–660), которые заложили её гносеологические основы и создали теорию логического доказательства. Логика как

дисциплина существовала в древнеиндийской системе наук задолго до появления Дигнаги: умозаключения в качестве особого источника познания признавались и небуддийскими логиками древности, им были известны различные формы силлогизма – трехчленная, пятичленная, десятичленная. Но именно Дигнага и Дхармакирти являются основателями буддийской логики, как было разъяснено Кункьяном Джамьяном Шепой Нгавангом Цонду (1648–1721), знаменитым учеником V Далай-ламы Лобсанга Гьяцо (1617–1682), в его «Прекрасных золотых четках, кратко разъясняющих устройство ума и знания» (blo-rig-gi-rnam-gzhagnyung-gsal-legs-bzhad-gser-gyi-phreng-mdzes-zhes-bya-ba-bzhugs-so). Данный текст является учебником, по которому студенты философского колледжа Гоман монастыря Дрепунг изучают предмет, называемый *цемой* (tshad-ma) или *лориг* (blo rig – ум и знание) и охватывающий логическую проблематику. Дигнага и Дхармакирти провели значительные реформы в логике и тем самым установили водораздел между небуддийской и буддийской логикой в древней Индии. В оценке Ф.И. Щербатского, заслуга Дигнаги состояла в том, что «он привел в систему деление умозаключения на виды и поставил его в тесную связь с теорией познания» [Щербатской 1995: 211]. Именно Дигнага впервые произвел деление умозаключения на умозаключение “для себя” и умозаключение “для других”, ставшее в последующем общепринятым в индийской логике. Еще один важный момент, отличающий буддийскую логику от небуддийской логики предыдущего периода, заключался в том, что она является содержательной, а не формальной благодаря установленной Дигнагой принципиальной связи между силлогистической логикой и теорией познания. В период, предшествовавший появлению трудов Дигнаги и Дхармакирти, логика относилась к брахманской традиции и была формальной. Что же касается теории достоверного восприятия ранней буддийской школы вайбхашика, то она не отличалась радикально от логики философских диспутов, разработанной небуддийской школой ньяя⁷⁸. Реформы логики, проведенные Дигнагой и Дхармакирти, основывались на философском, гносеологическом подходе к разъяснению природы, структуры и функций сознания, а также к обоснованию принципов и критериев достоверного познания. В своем онтологическом содержании эта логика базировалась на воззрениях философских школ саурантика и читтаматра (йогачара).

Тибетский термин *цема* (tshad-ma), соответствующий санскритскому термину *прамана*, выражает понятие о достоверном познании. Наука о достоверном познании в тибетской традиции – это tshad-ma rig-pa или gtan tshigs-rig-pa, то есть знание праманы или теория достоверного познания. Чаще всего эта отрасль буддийской философии называется в тибетской буддийской литературе и в традиции монастырского образования просто *цема*. Так же называется первый философский предмет, который изучают студенты первого курса философских колледжей тибетских монастырей по программе, рассчитанной на четыре с половиной года. На протяжении этих лет обучения основным текстом первокурсников является «Праманаварттика» (tshad-ma gnam ‘grel – «Комментарий к достоверному познанию») Дхармакирти. Этот известный текст представляет собой толкование трактата Дигнаги «Компендиум достоверного познания» («*Праманасамуччая*», tshad-ma kun-las btus-pa zhes-bya-ba’i rab-tu byed-pa).

В европейской философской традиции существует ряд дисциплин, имеющих своим предметом познание, – гносеология (общая философская теория познания), эпистемология (наука о знании), логика (наука о законах мышления). Что касается логики, то в истории европейской мысли известны так называемая традиционная логика, аристотелевская логика, формальная логика, математическая логика. Традиционная логика, как показал польский логик Ян Лукасевич (1878–1956), неправомерно отождествляется обычно с аристотелевской логикой, ибо последняя поддается аксиоматизации и формализации [Лукасевич 1959: 7–8]. Именно аристотелевская логика легла в основу науки логики, и эта логическая традиция, несмотря на её внешнее сходство с буддийской логикой (в части теории умозаключений и сравнительного анализа феноменов), все же существенно отличается от последней.

⁷⁸ Санскр. “ньяя” означает “метод”, “правило”, “суждение”. *Ньяя* – одна из шести ортодоксальных (*астика*) школ индийской философии, специализировавшаяся на методологии диспута, логике, теории познания и эпистемологии. Базовый текст – «Ньяя-сутры» (III–IV н. э.), приписываемый Готаме. В философии найяики признавали существование Бога – Ишвары как первопричины созидания, сохранения и разрушения мира, а также *атмана* – самостоятельной субстанции, отличной от тела и сознания.

Учитывая многообразие философских и конкретных научных дисциплин, представляющих в рамках западного рационализма науку о достоверном познании, невозможно установить взаимно однозначное соответствие между какой-либо одной из этих европейских наук и дисциплиной, называемой в тибетском буддизме “цема”: историки буддийской философии усматривают в предмете цемы и гносеологическое, и эпистемологическое, и логическое содержание. В русскоязычных переводах цему принято именовать чаще логикой, и реже – гносеологией и эпистемологией.

Мы признаем, что, во-первых, классическая буддийская теория праманы, обоснованная Дигнагой и Дхармакирти, и оформившаяся на её базе тибетская цема не являются логикой в том же смысле, что и формальная логика, развивающаяся в рамках западного рационализма, поскольку система Дигнаги и Дхармакирти по предметному содержанию шире, чем небуддийская логика Запада и Востока. Её предметность является более широкой, потому что, как уже было сказано, она охватывает не только собственно логическую, но и гносеологическую проблематику. Во-вторых, основанная на системе Дигнаги и Дхармакирти буддийская теория достоверного восприятия в той части, где рассматриваются “совершенные признаки”, модусы достоверных умозаключений и дается сравнительный анализ феноменов и т. д., является не формальной, а именно содержательной логикой: в буддизме результаты логического анализа зависят от уровня онтологического воззрения того, кто проводит его. Эта принципиальная обусловленность критериев и результатов достоверного познания со стороны буддийской онтологии и гносеологии объясняет, в чем заключается основное отличие классической буддийской теории праманы, или – в тибетской терминологии – цемы, от небуддийской логики Запада. Специфика первой заключается в том, что это именно теория достоверного познания, она не изучает только законы и операции правильного мышления, что составляет предмет второй. Ведь логика на Западе, хотя историками науки принято различать формальную логику и традиционную логику как первый этап её развития, еще не связанный с формализацией и применением искусственного языка, вообще говоря, является – на этапе как традиционной, так и формальной математической логики – именно наукой о законах и операциях правильного мышления. А правильность умозаключения (логического вывода) определяется только его логической формой и не зависит от смысла входящих в него утверждений. Отличительная особенность правильного вывода в формальной логике состоит в том, что от истинных посылок он всегда ведет к истинному заключению, и благодаря правильному логическому выводу формальная логика позволяет получать из имеющихся истин новые истины с помощью чистого рассуждения, без обращения к опыту, интуиции и т. п.

Буддийская теория достоверного восприятия не сводится к знанию формы правильных умозаключений. Три модуса достоверного умозаключения (*tshul gsum*) помимо определенной логической структуры достоверного умозаключения указывают на принципы содержательного анализа трех видов логических связей внутри умозаключения. Эти связи называются *чогчо* (*phyogs chos*), *джечаб* (*rjes khyab*), *догчаб* (*ldog-khyab*)⁷⁹. Эта особенность цемы, её принципиальная несводимость к формальной логике, связана с другой её чертой: теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит познанию и практике четырех арийских истин, преподанных Буддой во время трех поворотов Дхармачакры. Сущность, формы, структуры и функции сознания и познания изучаются в буддийской теории с целью обоснования, прежде всего, достоверности самого Будды, а затем и Учения Будды, сердцевиной которого являются четыре истины арьев. Познание Будды как достоверного существа, обоснованное во второй главе «Праманаваггтики», служит базисом для обретения стабильной веры, которая делает духовные упражнения настоящей буддийской практикой. По классическому определению, вера в буддизме – это «высшая форма признания таких объектов, как карма, результат кармы и четыре арийские истины» [Kaba Paltseg 2003: 5]. Она характеризуется также как «убежденность, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть» [Bod rgya 1998: 1242]. Буддийская практика, или путь, конституируется, когда основой духовного тренинга становится нерушимая убежденность в онтологических истинах, открытых Буддой относительно природы страданий, их причин и источника, а также их прекращения и пути, ведущего к освобождению. Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь, познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, если они связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме – это взаимозависимые

⁷⁹ Определения трех модусов правильного умозаключения см.: [Геше Тинлей 2011].

феномены, и это отличает буддийскую ментальность от западной ментальности с характерной для неё контроверзой веры и разума. В то же время было бы неверным полагать, что теория достоверного восприятия и вся философия буддизма должны лишь обслуживать процесс культивирования веры и быть обоснованием духовной практики, медитации. Это не так: философия и вера в буддизме признаются принципиально зависимыми друг от друга феноменами, ибо «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Geshe Dhargye 1992: 26].

С учетом этих главных отличительных особенностей буддийской теории достоверного восприятия, отличающих её от европейской формальной логики, мы называем эту теорию праманы, которую обосновали Дигнага и Дхармакирти, и которая легла в основу тибетской традиции цемы, буддийской логикой. Без изучения буддийской логики, в особенности учения Дхармакирти, едва ли возможно достичь ясного понимания сути Учения Будды и механизмов медитации и реализации Дхармы. Поэтому в Тибете традиционно уделялось большое внимание изучению «Праманаваггати». Первый тибетский комментарий к «Праманаваггате» написал Чаба Чойкы Сенге (1109–1169). Он был настоятелем монастыря Сангпу (осн. 1073), известнейшего образовательного центра того времени. Этот мастер из школы кадам⁸⁰ сочинил первый текст, в котором дал на основе «Праманаваггати» объяснение начал гносеологии и логики. Он называется «Собрание основных тем» (*bsdus grwa* – Класс кратких основоположений). После этого возникла традиция именования начальной ступени философского образования термином *дуйта*, или *дуйра* (*bsdus-grwa*) в транскрипции, принятой в Монголии и Бурятии. Автор данного текста стал учителем в области гносеологии и логики для многих последователей школы сакья⁸¹, в том числе для Сакья Пандиты⁸², автора сочинения «Цема риг-тер» (*Tshad-ma rigs-gter*)⁸³, текста по логике, базового для последователей школы сакья. А Сакья Пандита заложил традицию “реалистического”, по определению исследователя «Праманаваггати» Дж. Дрейфуса [Dreyfus 1997], истолкования учения Дигнаги и Дхармакирти, разработал и ввел в учебный процесс ту форму логического диспута, которая стала традиционной для монастырей Тибета, Гималайского региона Индии, Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы. Благодаря Сакья Пандите и его последователям «Праманаваггата» стала главным источником для изучения гносеологии и логики в тибетских монастырях. По мнению Дж. Дрейфуса, великий Атиша Дипамкара Шриджняна, с чьим именем связаны вторая волна распространения Дхармы в Тибете⁸⁴ и возникновение школы кадам, считал учение Дигнаги и Дхармакирти чисто интеллектуальным и не имеющим никакого отношения к духовной практике и полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами. Но в школе гелуг (гелугпа)⁸⁵, возникшей благодаря Чже Цонкапе в качестве “новой кадам”,

⁸⁰ Школа кадам, или кадампа (*bka'-gdams-pa*) – школа тибетского буддизма, основанная индийским пандитом Атишей (*Атиша Дипамкара Шриджняна*, 982–1054) и его тибетским учеником Дромтонпой (*Brom-ston-pa*, 1005–1064). Для ее последователей было характерным восприятие всего содержания Слова Будды как инструкций для собственной практики.

⁸¹ Школа сакья (*sa-skyu*, букв. “Серая Земля”) основана в 1073 году Кхоном Кончог Гьялпо (1034–1102). Одноименный монастырь находится близ Шигадзе в Тибете и традиционно контролировался кланом Кхон. Глава школы носит титул Сакья Тридзин. Расцвет школы произошел в XIII–XIV вв. благодаря поддержке юаньских императоров – монгольских правителей Китая. Центральная доктрина школы сакья именуется Ламдре (*lam-'bras*) – “Путь–Плод”. Философский подход базируется на синтезе мадхьямаки и йогачары. Главная тантра – тантра Хеваджры.

⁸² Сакья Пандита Кунга Гьялцен Пэлсангпо (1182–1251) – шестой Сакья Тридзин, держатель линии преемственности школы сакья, один из крупнейших религиозных и политических деятелей Тибета. Сакья Пандита – его почетное прозвище, подчеркивающее его великую ученость в области буддийской Дхармы и санскрита.

⁸³ Название переводится как «Сокровищница логики достоверного познания».

⁸⁴ Раннее распространение буддизма (*bstan-pa snga-dar*) в Тибете (VII–IX вв.) связано с именами короля Сронцена Гампо, Гуру Падмасамбхавы и бодхисаттвы Шантаракшиты. Позднее распространение (*bstan-pa-phyi-dar*), или вторая волна, связано с приходом Атиши и других индийских ученых в Тибет (XI–XIII вв.).

⁸⁵ Школа гелуг, или гелугпа (*dge-lugs-pa* – букв. “добродетельная (превосходная) система”) возникла как продолжение традиции кадам в результате реформ, произведенных Чже Цонкапой.

синтезировавшей все тексты и устные передачи классического буддизма, учение сутр и тантр в рамках единого потока переданной и реализованной Дхармы, сформировалась традиция изучения цемы в качестве фундамента интегрированного изучения Дхармы. Как подчеркивают исследователи, знакомые с тибетской логико-гносеологической традицией по оригинальным тибетским источникам, именно в результате реформаторской деятельности Чже Цонкапы цему стали относить в традиции тибетского буддизма к числу “внутренних” наук [Донец 2006: 11]. И до сих пор «Праманаварттика» является основным предметом начального философского образования тибетских монахов.

Философскому обучению, в частности штудированию цемы и философским дебатам в школе гелуг – если сравнивать её образовательную программу с учебными курсами других тибетских школ – уделяется самое большое внимание [Крапивина 2005]. Вообще в тибетском буддизме философскому образованию традиционно придается гораздо большее значение, нежели это имеет место в школах дальневосточного буддизма, таких как чань (дзен). Почему именно в гелуг практикуется самая длительная по времени обучения и детально разработанная по содержанию система изучения философии? Это объясняется тем, что здесь придается наибольшее значение зависимости медитативной практики от глубины философской онтологии и гносеологии и тому, что вера и духовные реализации должны развиваться посредством постижения “пределов доказанного” (*grub mtha'*). “Пределы доказанного” – это философия, начальная ступень которой и есть обучение логике в классах *дуйты* (*дуйры*). Логика служит в тибетском буддизме, особенно в школе гелуг необходимым базисом познания философии пустоты (*stong-pa-nuid*), и основанный на логике рационалистический подход к изложению Учения Будды является преобладающим. Но все же почему гелугпинские мастера придают такое большое значение взаимозависимости веры и логики, а также тому, что эффективность медитации напрямую зависит от уровня понимания философии?

Дело в том, что Будда и жившие после него буддийские наставники прошлого объясняли путь просветления, являющийся с точки зрения буддизма универсальным и единым для всех, кто стремится к освобождению, по-разному в зависимости от ментальных особенностей учеников. Различают несколько основных типов учеников, и поэтому существует несколько основных подходов к вступлению на Путь и его реализации. Геше Джампа Тинлей в комментарии к «Праманаварттике» говорит:

*«...одни люди приходили к развитию мудрости посредством очищения негативной кармы, другие – через развитие шаматхи, состояния безмятежности, наступающей в результате полного обуздания ума. А были и третьи ученики, которые были способны к тому, чтобы сразу приступить к развитию высшей мудрости – постижению пустоты. Во всех случаях основной целью практики было развитие запредельной мудрости (*shes rab-kyi ra-rol-tu phyin-pa*)»* [Геше Тинлей 2011].

Запредельная мудрость, называемая на санскрите “*праджня-парамитой*”, – это прямое постижение всех феноменов как они есть – без приписывания им внутренних, существующих со стороны самих вещей и событий свойств и характеристик, то есть без преувеличения бытия, без того, чтобы объективировать и субстанциализировать проекции ума. Именно она служит радикальным противодействием от неведения, недостоверного восприятия реальности и собственного “я”, а также цепляния за неправильный способ восприятия и интерпретации, которые служат коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары и обрекают чувствующих существ на циклическое существование в природе страданий.

Однако обретение мудрости прямого постижения пустоты – это, как объяснил Чже Цонкапа, для большинства существ “эпохи упадка”⁸⁶, которые являются так называемыми “сандаловыми ученика-

⁸⁶ “Эпоха упадка” – это эсхатологическая концепция циклического развития буддизма, выраженная в Палийском каноне, например, в сутте «Чаккаватти-Сиханада» (*Дикха-никая* 26), в махаянских сутрах, например, в «Алмазной сутре» и «Лотосовой сутре». Концепция “эпохи упадка” (*snyigs-ma'i-dus*) получила особое развитие в тибетской традиции. Например, в садхане Хеваджры говорится о “пяти вырождениях” (*snyigs-ma lnga*). Они включают: 1) деградацию времени; 2) деградацию разумных существ (ухудшение физического и психического здоровья людей, их интеллекта); 3) сокращение продолжительности жизни; 4) вырождение действий/воззрений (все разумные существа совершают десять неблагих деяний, люди легко подвержены деструктивным учениям, им все труднее достичь правильных воззрений); 5) вырождение *клеш* (омрачения усиливаются настолько, что людям очень трудно от них избавиться). В тибетской концепции “эпохи упадка”, в отличие от индуистской концепции *Кали-юги*, речь

ми»⁸⁷, с трудом поддающимися воспитанию, процесс очень длительный и постепенный. В этом постепенном процессе логические исследования и аналитическая медитация чрезвычайно важны. Вообще аналитическая медитация разворачивается как продвижение сознания через несколько стадий от недостоверного восприятия к достоверному восприятию. Начальная стадия – обычное, извращенное восприятие вещей, от которого совершается переход к сомнению в его правильности, а затем через правильное предположение – к концептуальному познанию пустоты – вещей как они есть, без онтологического преувеличения и приписывания (*sgro-'dogs*). После этого на основе достоверного концептуального познания (*rjes-dpag tshad-ma*) происходит переход к прямому достоверному познанию (*mngon-sum tshad-ma*). До тех пор пока не достигнуто достоверное концептуальное постижение пустоты, логический анализ играет главную роль при культивировании высшей мудрости, служащей противовесом от коренной клеши – неведения. Логика является необходимой предпосылкой правильной медитации в тибетском буддизме. Но для того чтобы овладеть логикой абсолютного и относительного познания реальности, необходимы, как объясняют тибетские мастера Дхармы, предварительные упражнения по очищению и подготовке “поля” ума, по накоплению духовных заслуг [Пабонгка 2008а; Pha-bong-khapa 2003]. Без этого увлечение интеллектуальной стороной буддизма, которая сама по себе является неисчерпаемым океаном глубинных смыслов, способно привести ум «порочных существ эпохи упадка, которых трудно укротить» [Zab lam 2003], к опасному очерствению вместо того, чтобы способствовать усилению веры и духовной практики, ведущей к освобождению и просветлению.

Буддийская теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит главным образом устранению основного порока мировосприятия, называемого **неведением** (*авидья*; *ma-rig-na*). Этот порок является, по сути, проявлением хронической болезни сознания, называемой болезнью *клеши*. Её истоки, как объясняют буддийские философы, восходят к прошлым жизням, череда которых не имеет начала. Сознание, как и материальная реальность, не имеет, согласно буддизму, первоначала, хотя в определенном смысле (в контексте доктрины зависимого возникновения) можно говорить о начальном моменте появления конкретной вселенной или сознания конкретной личности. Но что касается личности, фундаментальной причиной её сознания является не что иное, как сознание, а именно предыдущий момент этого самого потока сознания, тот, в свою очередь, возникает по причине своего предшествующего момента и, следовательно, сознание является безначальным. И точно так же оно не имеет конца и неуничтожимо: сознание существует вечно. Но вечное существование сознания возможно двояким способом – в режиме сансары и в режиме нирваны.

В первом случае это хорошо известный нам способ существования в природе страдания и экзистенциальной несвободы. Во втором случае это способ существования существ, которые в буддийской философии называются *арьями*, их сознание свободно от неведения и других омрачений. Эти существа отличаются от обычных существ прямым постижением **таковости** всех вещей, их абсолютной природы – пустоты от любых форм субстанциальности. *Нирвана*, согласно философскому определению в буддизме⁸⁸, – это не уничтожение бытия, а именно пресечение омрачений сознания, отсутствие в сознании всех видов клеш (вместе с их следами). Потенциал сознания, свободного от омрачений любого вида и познавательных завес, раскрывается в махаяне как просветленное состояние, состояние будды, сопряженное с неограниченными возможностями достижения собственного блага и блага других существ.

В таких важнейших шастрах как приписываемый одному из ближайших учеников Будды Шакьямуни бодхисатве Майтрее текст «Абхисамаяланкара», записанный со слов Майтреи Аснгой, и «Праманаварттика» Дхармакирти дается доказательство теоретических основоположений буддизма.

идет не о вырождении Вселенной как таковой, а об “упадке Дхармы”, который относится в первую очередь «к угасанию и окончательному исчезновению учения, полученного от конкретного исторического лица» [Кораблин 2022: 1178]. То есть речь идет об упадке Учения Будды Шакьямуни.

⁸⁷ “Сандаловые ученики” – это, как объясняется в лекциях досточтимого Геше Тинлея, одна из категорий в классификации учеников в традиции тантр – низший тип учеников. В тантрах говорится об учениках, подобных бриллианту, учениках, подобных лотосу, учениках, подобных синему лотосу, и сандаловых учениках (лекция пятая по махамудре во время Байкальского ретрита 2015 г. – из личного архива И. У.).

⁸⁸ Речь идет об определении нирваны, которое является общим для всех направлений буддизма и всех его философских школ.

В них объясняется природа сознания и приводится доказательство существования прошлых и будущих жизней, а также возможность освобождения от неконтролируемого индивидами циклического существования под властью неведения и других омрачающих сознание клеш. Во второй главе «Праманаварттики» Дхармакирти дал подробное доказательство достоверности Будды как такого существа, которое достигло высшего состояния просветления и реализовало весь потенциал сознания, благого по природе. К этому логико-гносеологическому обоснованию статуса Будды как достоверного существа примыкает данная в «Абхисамаяланкаре» теоретическая – в рамках буддийского рационализма и понятия достоверности – презентация основополагающего учения буддизма о четырех истинах арьев с точки зрения их онтологической сущности.

Эти истины благородных существ, арьев, были открыты Буддой Шакьямуни человечеству после того как он достиг в Бодхгайе состояния просветления. Но почему Будда колебался, прежде чем поделиться высшей мудростью с человечеством? Главной причиной этого было, по-видимому, то, что люди настолько привыкли жить с болезнью неведения, что, несмотря на разнообразие теорий и духовных традиций, все они разделяют в корне ложное мировосприятие и самосознание. И это служит часто непреодолимым препятствием для понимания истин, провозглашенных Буддой. Все люди воспринимают мир и самих себя в соответствии с материалистической или идеалистической, субстанциализирующей, онтологией, которая, как объяснил Будда, является неправомерной проекцией ложных ментальных схем восприятия. Кроме того, люди (и другие существа) настолько привыкли жить постоянно в природе страдания, что не способны увидеть границы страдания и опознать все виды страдания как страдание, так что даже принимают некоторые виды страдания, известные в буддизме как “страдание перемен” (*‘gyur-ba’i sdug-bsngal*), за счастье. А о существовании наиболее тонкой формы страдания, которую в буддийской философии называют “всепроникающим страданием” (*khyab-ra-‘du-byed-kyi sdug-bsngal*)⁸⁹, они даже не подозревают – в силу коренного порока своего мировосприятия.

Поэтому для того чтобы освободить восприятие реальности от рокового изъяна неведения и обрести адекватное понимание мира и собственной природы, механизмов страданий и счастья, а также своих возможностей и подлинных целей бытия, люди, согласно буддийской философии, должны прежде всего усвоить теорию достоверного восприятия. А это весьма непростая задача. Даже среди учеников Дхармакирти не было никого, кто полностью постиг бы смысл этой теории, созданной Дигнагой и Дхармакирти. По словам Будона, Дхармакирти подумал: «...мою логику никогда не поймут правильно», и, как говорит традиция, он добавил в конце «Праманаварттики»: «...так же, как река исчезает в океане, так (и эта моя наука) исчезнет и умрет» [Будон 1999: 229]. В более полном виде эти слова Дхармакирти звучат так:

*Подобно тому, как река впадает в океан,
Это (знание) течет и растворяется во мне;
Я тот, кто обладает мудростью различения
Пути и того, что не является Путем;
Кто сжег гнезда ложных воззрений;
Кто учит Пути Совершенного Основания,
Следуя за самим Возвышенным (Дигнагой);
Кто вынес священные тексты на свет дня;
Кто обладает сотней превосходных качеств;
Я тот, кто отринул негативный ум
И тем устранил все страхи:
Итак, мое чистое око ума (мудрость)
Откроет лотос внутри мудреца (цит. по: [Tsonawa 2005: 57]).*

Именно по той причине, что теория достоверного восприятия так необходима и в то же время трудна для понимания, в тибето-монгольской традиции крупнейшими мастерами (Сакья Пандитой Кунга Гьялценом, Чже Цонкапой, Джамьяном Шепой и др.) были созданы комментарии к нему. Они

⁸⁹ Это всеохватывающее страдание, присущее пяти скандхам, в силу их рождения под властью нечистой кармы и кармических импульсов (формирующих факторов).

вместе с текстом «Праманаварттика» легли в основу начальной ступени традиционной системы философского образования. Опираясь на важнейшие классические тексты буддийской философии, студенты философских факультетов, *дацанов* (gra-tshang), стремятся к логически точному познанию смысла четырех истин арьев. Это длительный процесс освоения философского воззрения буддизма на уровне четырех философских школ. Воззрение каждой из них является необходимой ступенью познания высшего философского учения буддизма, выраженного самим Буддой в сутрах Праджняпарамиты и эксплицированного в трудах основателя философской школы мадхьямика Нагарджуны и Чандракирти, одного из основателей прасангики. Обстоятельная философская подготовка сознания с помощью теории достоверного восприятия необходима, с точки зрения буддизма, для эффективной медитации. Медитация же есть механизм нейтрализации и устранения из сознания привычных искажающих схем мировосприятия и обусловленных ими негативных эмоциональных реакций.

Буддисты практикуют для достижения этих целей разнообразные техники, некоторые из которых, например, техника *шаматхи*, входят в общее индийское духовное наследие, а некоторые, например, махаянские методы тренировки сознания, *лоджонг* (blo-sbyong), являются специфически буддийскими. В развитие махаянских методов медитации внесли свой вклад индийские, тибетские, китайские и японские мастера, а также выдающиеся ламы монгольского мира. В конечном счете высшие практики махаяны призваны породить освобождающую мудрость прямого постижения самопустоты (рангтонг), или пустоты всех вещей, в том числе человеческой личности (“я”) от иллюзии реальных, истинно существующих собственных характеристик и внутренней сущности. Словом, это прямое постижение того, что все познаваемые объекты на самом деле лишены признаков реального существования со своей стороны, вне зависимости от сознания и языка. Это прозрение онтологического статуса всех воспринимаемых объектов как существующих подобно иллюзии, словно отражение луны в чистой глади озера. Это также одновременно с этим приходящее понимание того, что основа наших цепляний и привязанности к “я”, “моему”, “нашему” и противопоставлений типа “я и другие”, “мы и они”, “свой-чужой” и т. д. реально не существует.

Другим аспектом буддийской онтологии является доктрина зависимого возникновения (*пратитья-самутпада*; rten-'brel-'byung-ba). Её наиболее тонкий смысл можно постичь только на основе прямого постижения пустоты, а одновременное восприятие пустоты и зависимого возникновения вещей – это уникальная характеристика всеведения будды. До тех пор пока буддийский практик не достиг состояния будды, его мировосприятие имеет два аспекта, которые не являются одновременными: реальность воспринимается либо в аспекте пустоты, либо – в аспекте зависимого возникновения. Путем их последовательного “включения” и объединения в целостной системе духовной практики, сочетающей сеансы медитации и неформальные практики в периодах между сессиями медитации, буддийский практик достигает в конечном счете освобождения и состояния будды. Буддийские медитации освобождают мышление от дуалистических мировоззренческих схем, служащих источником всех конфликтов, и приводят к осознанию зависимого возникновения реальности, единства и родства всех чувствующих существ – всех возможных миров и в особенности нашей планеты. Они открывают ум и очищают видение реальности от неправомерного приписывания, в результате человек обретает внутреннюю силу, его восприятие реальности становится более тонким, глубоким и чистым в сравнении с мировосприятием обычных людей.

Путь освобождения открывается, когда основой духовного тренинга становится нерушимая убежденность в онтологических истинах, открытых Буддой. Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, только если они связаны с верой. Вера и знание в буддизме – это, как уже было сказано выше, взаимозависимые феномены. Буддийская логика отличается от формальной логики в западной традиции тем, что выполняет онтологические и эпистемологические функции ради сотериологической цели – достижения экзистенциальной свободы для самого практикующего индивида и для всех существ сансары. Свобода от искажений мировосприятия и обусловленных познавательными искажениями ментальных болезней достигается практически – как посредством специальных аналитических и созерцательных методов медитации, так и с помощью духовных упражнений, выполняемых в ходе повседневной жизни. Эти методы освобождения от страданий и их причин через оздоровление ума имеют значение, выходящее далеко за пределы их сугубо религиозного истолкования и применения, тем более что буддизм – это вовсе не

религия в том смысле, в каком являются религиями христианство, ислам, иудаизм или язычество. Это познавательная и духовная традиция, опыт которой способен обогатить человечество в целом.

Опыт наведения “мостов” между буддийским и западным способом мышления человека о мире и о себе самом очень полезен для людей с открытым умом. Он полезен для всех, кто заинтересован в глубинном осмыслении происходящих сегодня в мире процессов и в формировании эффективной парадигмы выживания человечества. Противоречия глобализации, столкновение разных цивилизаций и ценностных систем, актуализация национализма всех уровней и форм – все эти проблемы требуют для своего решения «развития более целостного и интегрированного способа понимания мира вокруг нас, глубокого исследования видимых и невидимых вещей, через обнаружение фактов и доказательств, подкрепленных логикой» [Dalai Lama 2006: 5].

При объяснении того, «в чем могла бы состоять духовная и этическая революция», Его Святейшество Далай-лама предлагает «подумать о природе реальности как таковой» [Далай-лама 2005а: 42]. Буддийские философы заостряют проблему неправильного восприятия, потому что в силу врожденного неведения, усиленного ложными концепциями, все мы привыкли «выделять определенные аспекты события или переживания и видеть их как представляющие целостность», тем самым сужая онтологическую перспективу видения реальности. Из-за этой привычки людям свойственны страстность (партийность), склонность к онтологическому преувеличению, неправомерным обобщениям, абсолютизации относительных вещей, необоснованным ожиданиям и страхам, порождающим всю гамму отрицательных эмоций и реакций.

Буддизм объясняет природу реальности, сознания и достоверного восприятия на гораздо более широкой и глубокой, чем у любой другой концепции, предметной и методологической основе. Так, наука имеет дело лишь с явными феноменами, которые она исследует с помощью методов эмпирического познания, и с не очень скрытыми феноменами. Последние она познает с помощью методов рационально-логического познания, которые буддизм относит к “прямой логике”. Наука не признает в качестве объектов научного познания весьма скрытые объекты, такие, например, как не имеющий начала и конца поток сознания, тонкие аспекты кармы, тонкое зависимое возникновение феноменов и т. д. Буддизм же располагает логически обоснованными методами познания такого рода весьма скрытых феноменов: это “косвенная логика”. Кроме того, буддизму известны такие способы достоверного познания как “прямое йогическое познание”, недоступное пока науке и не признаваемое большинством ученых в качестве метода познания. Далее, наука исследует сущее, пытаясь описать вещи – как они есть, но все эти попытки оказываются лишь относительным приближением к истине, тогда как абсолютная истина – знание о том, как объекты существуют сами по себе, – оказывается недостижимой в процессе научного познания. И этот принципиальный момент относительности научного познания был осознан в рамках западного научного рационализма, когда в результате критики неопозитивистских методов верификации научного знания К. Поппер предложил ввести в логику и методологию науки принцип фальсифицируемости, принципиальной возможности опровержения любой научной теории путем “решающего эксперимента” [Поппер 1983: 105–178]. Этот принцип косвенно означает, что в рамках западного рационализма в принципе недостижимо познание реальности такой, как она есть: познание превращается в нескончаемую череду относительных теорий.

Буддизм нашел путь к познанию **таковости** вещей, используя логику познания отрицательных феноменов [Геше Тинлей 2011: 3]. Буддийские ученые не ограничивают предметность познания только **сущим**, или “феноменами утверждения” (sgrub-pa'i chos). Они исследуют также объекты познания, называемые “феноменами отрицания” (dgag-chos). Классический пример такого рода объектов познания – это отсутствие рогов у зайца. Но дело не просто в существенном расширении феноменологической базы предмета относительной истины (истины о том, как вещи существуют). Хотя это весьма существенно – то, что благодаря введению в предмет познания феноменов отрицания относительный анализ и относительная истина в буддийской гносеологии оказываются принципиально масштабнее, чем в любой научной теории. Благодаря обращению к познанию феноменов отрицания как существующих феноменов⁹⁰ буддийская онтология предстает как трансцендентальная диалектика: онтологический статус реальности устанавливается не только путем описания **способа, каким вещи существуют**, – это зависимое возникновение, но и **того, каким образом они не существуют**, –

⁹⁰ По определению, общепринятому в буддийской философии, феномен (дхарма; chos) – это объект достоверного познания [Геше Тинлей 2011: 41].

это пустота. Онтологический статус любого объекта в аспекте относительной истины уточняется путем познания его предметности и как феномена утверждения и как феномена отрицания.

Среди феноменов отрицания, исследуемых буддийскими учеными, есть уникальный феномен – пустота. С открытием именно этого феномена – пустоты в буддийском смысле – появился путь к достоверному познанию абсолютной истины. Пустота (*шуньята*; stong-pa-nuid) как абсолютная истина не есть некая космическая фундаментальная пустота или пустота в смысле “ничто” или “вакуума”. Это отрицательное понятие означает, что любой феномен, в том числе сознание, “вызывается” к бытию в зависимости от мысленного и языкового обозначения. Все вещи не имеют никакого субстанциального (ни материально-субстанциального, ни идеально-субстанциального) существования и никакой внутренней природы, существующей со своей стороны, независимо от познания и наименования. Познание данного феномена отрицания крайне важно для определения конечного способа существования объектов, считавшегося в западной гносеологии трансцендентным предметом. В критической философии Канта это положение было зафиксировано введением понятия “вещь-в-себе”. А согласно буддизму, конечный способ существования вещей (*yongs-grub*) есть нечто, устанавливаемое совершенно достоверно двумя видами познания – концептуального и непосредственного (прямого) постижения. Достоверность зависит от точности определения объекта отрицания (*dgag-bya*) и полноты логического отрицания, заключенного в смысле пустоты. Четыре основные философские школы буддизма как раз различаются главным образом по этому критерию – по тому, насколько точно идентифицируется объект отрицания при познании и медитации пустоты.

Таким образом, при исследовании реальности буддийские ученые исходят из более глубокого, чем в науке, онтологического понятия реальности, опираются на более широкую феноменологическую базу предметности познания и применяют более тонкий логический инструментарий, нежели западные ученые. Поэтому буддизм как философия и наука свободен от недостатков односторонности и ограниченности, свойственных материалистическим и идеалистическим концепциям. И, следовательно, он способен стать важным фактором формирования более гибких моделей межкультурного взаимодействия и умиротворения общественных конфликтов, обусловленных всеобщей “жаждой признания” (Ф. Фукуяма), корни которой, согласно буддийской философии, сводятся к онтологическому преувеличению бытия, неправомерным обобщениям, абсолютизации относительных вещей и универсализации частных позиций.

Глава 3. Реальность как проблема буддийской философии

3.1. Связь между онтологией и сотериологией в махаяне

Одним из немногих, кто писал о буддийской онтологии, был австрийский буддолог Э. Фраувааллнер (1898–1974). Фраувааллнер понимал буддийскую философию как «совокупность всех теоретических традиций, которые развивались на протяжении истории путем анализа, детальной разработки, логического обоснования и защиты так называемых четырех благородных истин, которые служат всем последователям Будды краткой квинтэссенцией учений Будды и, следовательно, являются теоретическими рамками философии для буддистов где бы то ни было» [Frauwallner 2010: xx]. С этим трудно не согласиться. Но далее он пишет, что из четырех арийских истин базисом буддийской онтологии является первая истина, тогда как вторая – базисом психологического учения буддизма, третья – базисом буддизма как религии и четвертая – базисом буддийской этики и медитативной практики [Ibid.]. На наш взгляд, это неверно, потому что все четыре истины выражают онтологию буддизма – онтологию сансары и нирваны и трансформации сансары в нирвану. Ниже, анализируя онтологическое содержание этого учения, объединяющего все философские школы и направления буддизма, рассмотрим связь между буддийской онтологией и сотериологией махаяны.

Среди немногих буддологов, занимающихся изучением буддийской онтологии, следует также назвать С.Б. Бережного [Бережной 2013]. Он выделяет в буддийской философии “три системы онтологии”, имея в виду учения сарвастивады, йогачары и мадхьямики. Однако, хотя и допустимо говорить о “трех системах онтологии”, все же не следует считать их альтернативными. Будет корректнее выделить уровни развития буддийской онтологии, имея в виду движение философской мысли, осваивающей Учение Будды, от Абхидхармы сарвастивадинов/вайбхашиков и саутрантиков через учение йогачары к мадхьямаке Нагарджуны и высшей форме мадхьямаки – прасангике.

В наибольшей степени онтологические аспекты буддизма исследованы в отношении абхидхармистской⁹¹ метафизики⁹² и связанной с ней доктрины **мгновенности** феноменов (*дхарм*) – элементов бытия в Абхидхарме. Абхидхармистская онтология была разработана в философских школах вайбхашика и саутрантика и представлена атомистическими идеями и специфической концепцией непостоянства / мгновенности. Махаянская онтология представлена философскими школами йогачара и мадхьямика. Значительную трудность для исследователей представляет онтологический смысл сутр Праджняпарамиты и мадхьямаки Нагарджуны – интерпретации представленной в этих сутрах доктрины пустоты как окончательного смысла (*нирартха*; *nges-don*) Учения Будды, в отличие от учений тех сутр, которые имеют условный смысл (*неяртха*; *drang-don*), который нуждается в интерпретации. Синологи, исследующие дальневосточную махаяну, проводят демаркацию между традицией Абхидхармы и традицией Праджняпарамиты [Янгутов 2007; Янгутов, Хабдаева 2010], что вполне обоснованно. Тем не менее следует заметить, что учение Праджняпарамиты и мадхьямики также относится к каноническому разделу учений, именуемому “Абхидхарма”. Чже Цонкапа в своем комментарии к ММК Нагарджуны объясняет, почему этот текст относится к разделу “Абхидхарма”: поскольку оно является совершенным учением о способе, какими вещи существуют в реальности, – в абсолютном

⁹¹ Абхидхарма – часть Учения Будды, в Палийском каноне Слова Будды, сохраненном тхеравадой, представленная *Абхидхамма-питакой*, в санскритском каноне, принятом в махаяне, – *Абхидхарма-питакой*, считается буддийской метафизикой и психологией. Современным буддистам и буддологам абхидхармистская философия известна в основном по тексту «Махавибхашы» (II в.) и сочинению Васубандху «Абхидхармакоша» (IV в.). «Махавибхаша» считается кратким изложением семи трактатов *Абхидхармы*, авторство которых приписывается пятиста архатам, собравшимся через шестьсот лет после нирваны Будды на четвертом соборе, созванном сарвастивадинами. Также известно, что этот текст, сохранившийся только в китайском переводе, лег в основу «Абхидхарма-коши» Васубандху.

⁹² Абхидхарма как буддийская метафизика определяется Васубандху в «Абхидхарма-коше» (Раздел 1, карика 2) в абсолютном и относительном смыслах. «Абхидхарма в абсолютном смысле (*paramarthika*) определяется как пребывание в состоянии чистой (незагрязненной) мудрости (*prajñā'mala*)» [Васубандху 1998: 119]. В относительном смысле (*samvṛtikā*) Абхидхарма определяется двояко – и как мудрость-состояние и как «шастра, способствующая обретению [чистой мудрости]» [Там же].

смысле, – то это означает, что оно излагается в свете высшей Абхидхармы [Цонкапа 2021: 278; Tsongkhapa 2006: 565; 2012: 467]. Иначе говоря, учение об “опустошении” онтологии относится к высшей онтологии буддизма. Мы считаем целесообразным условное разграничение абхидхармистской и праджняпарамитской онтологии, когда под первой подразумевается квазиреалистическая онтология раннего буддизма, а под второй – “пустая” онтология мадхьямаки Нагарджуны и его последователей-прасангикиков.

В то время как атомистическая/эссенциалистская онтология Абхидхармы и “пустая” онтология мадхьямикиков и особенно мадхьямикиков-прасангикиков вступают в противоречие между собой, йогачаринская онтология “трех природ”⁹³ выступает в функции посредника между этими противоположными воззрениями о природе реальности. Однако йогачара (читтаматра), как и мадхьямика, относится к махаяне, которая, согласно ее определению, данному Цонкапой на основе ММК Нагарджуны, есть «смысл бессамостности феноменов, объясняемый очень подробно, всесторонне» [ММК 2021: 278]. Бессамостность феноменов, их пустота от любых видов содержания, независимого от сознания и языка, является онтологическим водоразделом между хинаянскими и махаянскими школами. Ниже мы проанализируем онтологическое содержание четырех истин арьев и рассмотрим также позицию тибетских прасангикиков в лице Чже Цонкапы, доказывающих, что именно *мадхьямака* Нагарджуны выражает уникальность махаянской онтологии и сотериологии, и что радикальный трансцендентализм “пустой” онтологии служит наиболее глубоким обоснованием осуществимости сотериологического проекта махаяны.

Итак, обратимся к учению о четырех истинах арьев, образующему общий стержень буддизма. Содержащийся в нем онтологический смысл состоит в том, что эти истины выражают **факты бытия**, но эти факты открываются не обычным существам, чье восприятие вещей искажено *клешами*, коренящимися во **врожденном неведении** (*lhan-skyes-kyi ma-rig-pa*), служащем корнем несвободного циклического бытия, сансары, а существам-*арьям*, способным к прямому постижению **таковости** (*тамтва*; *de-kho-na-nyid*) – природы вещей как они есть на самом деле. Поэтому они называются **четырьмя истинами арьев**. В западной буддологической литературе термин “четыре истины арьев” (*чатвари арьясатъяни*; ‘*phags-pa’i bden-pa bzhi*) обычно переводится как “four noble truths”, а в русскоязычной литературе – как “четыре благородные истины”. Это стало принятым со времени первых европейских переводов, сделанных с пали и санскрита. Но, по словам П. Уильямса, «нет никаких причин, чтобы палийское выражение *ariya saccaṇi* переводить как “благородные истины”». С таким же успехом, по его мнению, «это можно было бы перевести как “истины для благородных”, или “истины для знати”, или “благородные истины”, или “истины, которыми обладают благородные” [Williams 2002: 41]. Такая позиция авторитета современной буддологии говорит о его не совсем корректном понимании природы четырех истин, проповеданных Буддой. Вильямс, очевидно, не понимает того, что это не пропозициональные истины, не истины в западной эпистемологической традиции, а онтологические факты, являющиеся таковыми для *арьев* (*‘phags-pa*) – тех существ, которые имеют прямое постижение пустоты как абсолютной природы всех вещей и потому именуются “благородными существами”. Поэтому было бы нонсенсом полагать, что четыре истины являются “истинами для знати” или “истинами для благородных”, вкладывая в определение “благородный” коннотацию, свойственную западному социально-политическому понятию “аристократия”.

Вероятно, четыре истины арьев могут называться “благородными” в том смысле, в каком Чже Цонкапа называет Дхарму, объясненную Нагарджуной в «Коренной Мудрости» (ММК), “благородной”. Цонкапа объясняет причину: «Это Дхарма святых арьев, устраняющая все страдания и потому достойная восхваления. Другая [причина того, что] она называется *благородной*, состоит в том, что она является превосходной» [Tsongkhapa 2012: 466]. Тем не менее корректной формой передачи на русский язык понятия о четырех истинах, проповеданных Буддой во время первого поворота

⁹³ Учение о “трех природах” восходит к «Самдхинирмочана-сутре» (третий поворот Колеса Учения) и объясняется Асангой в «Компендиуме махаяны» («Махаяна-санграха») и Васубандху в «Рассуждении о трех природах» («Трисвабхава-нирдеша»). Санскр. *парикальпита*; тиб. *kun-btags* – природа объекта, приписанная посредством онтологического преувеличения бытия; санскр. *паратантра*, тиб. *gzhan-dbang* – букв. “зависимый от другого”, – это относительная природа; санскр. *паринишпанна*, тиб. *yong-‘grub* – “полностью установленная”, абсолютная природа.

Дхармачакры и называемых на пали *чаттари ариясаччани*, на санскрите – *чатвари арьясатьяни*, на тибетском – ‘phags-pa’i bden-pa bzhi, является именно выражение “четыре истины арьев” или “четыре арийские истины”. Подтверждением правильности такого перевода служит то, что в тибетском названии четырех истин фигурирует слово “‘phags-pa”, которое в буддийской философии имеет значение – “арья” или “святой” – и точный смысл: это существо, имеющее прямое постижение бессамости и пустоты. Следует также учитывать, что Чже Цонкапа, называя содержание ММК “благородной” Дхармой, употребляет в значении “благородный” термин “dam-pa”, а не “‘phags-pa”.

Учитывая, что эти истины имеют прежде всего онтологический, а не эпистемологический, смысл⁹⁴, следует уточнить также название каждой из них. Первая из четырех истин – это “истина страдания”, а не “истина о страдании”. Вторая – “истина источника”, а не “истина об источнике”. Третья – “истина пресечения”, а не “истина о пресечении”. Четвертая – “истина пути”, а не “истина о пути”. В качестве подтверждения мы можем сослаться на «Толковый словарь терминологии великих текстов сутраяны и ваджраяны» Гомде Лхарамбы Геше Тубтена Самдуба [Gomde Lharamba 2005: 1371], где они приведены в таком виде: sdug-bsngal bden-pa dang kun‘byung bden-pa dang ‘gog-pa’i bden-pa dang lam-gyi bden-pa gnams-so (истина страдания; истина источника; истина пресечения; истина пути). Тибетская традиция в этом отношении, как и в других фундаментальных вопросах, остается верной индийским источникам. Каноническая форма упоминания четырех истин в палийских источниках такова:

- 1) *Dukkha ariya sacca* (дуккха, истина страдания);
- 2) *Dukkha samudaya ariya sacca*, или *samudaya sacca* (самудая, истина причины страдания);
- 3) *Dukkha nirodha ariya sacca*, или *nirodha sacca* (ниродха, истина пресечения страданий);
- 4) *Dukkha nirodha gaminipatipada ariya sacca*, или *magga sacca* (магга, путь, ведущий к пресечению страданий) [Erricker 1995; Gombrich 2006; Huntington 1992; Nelson 1996; Smith 1999; Rahula 2007].

В тибетской традиции объясняется, что учение о четырех арийских истинах было проповедано на трех уровнях. Первым уровнем была онтологическая презентация с точки зрения их сущности: «1) **Вот** арийская истина страдания; 2) **Вот** арийская истина источника; 3) **Вот** арийская истина пресечения; 4) **Вот** арийская истина пути». Такова их каноническая формулировка в первой проповеди Будды, записанной в «Дхаммачакка-паваттана-сутте» (МН 1), в «Самьютка-никае» (например, СН. 56.11), где дается систематизированное изложение четырех истин, а также в тибетских источниках [Bod rgya 1998: 1371]. Главным источником объяснения онтологии четырех истин с точки зрения их сущности является шастра «Абхисамаяланкара», где даются их определения и шестнадцать аспектов. Указание о том, что четыре истины арьев требуют понимания на трех уровнях, содержится еще в раннем буддизме. Уже в самой первой проповеди, записанной в «Дхаммачакка-паваттана-сутте», говорится о трех уровнях понимания каждой из истин: *sacca-ñāṇa* – знание природы истин; *icca-ñāṇa* – знание того, что нужно сделать в связи с этой истиной; *kata-ñāṇa* – выполнение того, что нужно сделать [Rahula 2007; Ajahn 2010: 99–100; 2002: 9].

Эта трехуровневая презентация четырех истин арьев сохраняется также в устной традиции тибетского буддизма (Геше Тинлей)⁹⁵. Первый уровень является онтологическим подходом к пониманию четырех истин с точки зрения их сущности (природы), второй – функциональным, третий – подходом к их пониманию с точки зрения функций и результата.

Не гносеологическая проблематика сама по себе инициировала тот тип вопрошания о бытии, которое характерно для буддизма и в целом для индийской философии в ее отличии от западной. Главной была проблема онтологическая и сотериологическая – проблема сущности и источника страдания, а также пути радикального его устранения и обретения **бытия за пределами печали** (*нирвана*; *mya-ngan‘las‘das-pa*). Формулируя учение о четырех истинах арьев на первом уровне, Будда Шакьямуни просто указал в полном объеме факт и смысл страдания, его виды и уровни, а также причины страдания и счастья. Так, что касается первой истины, то «это простое слово *дуккха*, смысл которого сводится к тому, что всё в нашем опыте жизни является абсолютно неудовлетворительным, так что из этого следует, что для полной удовлетворенности мы должны смотреть за пределы этого опыта», –

⁹⁴ Это не отрицает того, что, будучи истинами арьев, т. е. присущим им знанием о фактах реальности, они имеют также эпистемологический аспект.

⁹⁵ О трехуровневой презентации четырех истин арьев также см.: [Geshe Tashi Tsering 2005: 303–306].

пишет исследователь раннего буддизма Ричард Ф. Гомбрич [Gombrich 2006: 33]. В устной тибетской традиции говорится, что Будда сообщил четыре истины с точки зрения их сущности в таких “простых” выражениях: «**Вот** арийская истина страдания. **Вот** арийская истина источника страдания. **Вот** арийская истина пресечения. **Вот** арийская истина пути»⁹⁶. Будде было достаточно признать эти “простые” слова своим первым ученикам в Варанаси, чтобы они, будучи высокоразвитыми существами, без разъяснений с его стороны приступили к медитации и достигли высших реализаций [Геше Тинлей 2012: 66]. Однако обычным существам недостаточно этих “простых” слов. Поэтому на втором уровне Будда сформулировал это учение так: «Признайте арийскую истину страдания. Отбросьте арийскую истину источника. Осуществите арийскую истину пресечения. Медитируйте на арийскую истину пути». Будда сформулировал Учение на втором уровне презентации в качестве функциональных инструкций, ибо недостаточно для обычных существ, не имеющих прямого видения реальности, в общем и целом признать страдание и причины страдания как **факты**, необходимо подробное знание об этом – это и есть онтология сансары. Поэтому на втором уровне были преподаны в качестве “истины страдания” различные классификации видов и уровней страдания, проявлений ущерба сансары. Уникальным открытием буддийской философии является факт **всепроникающего страдания** (khyab-ra ‘du-byed-kyi sdug-bsngal): обычные существа, рожденные под властью ментальных загрязнений и нечистой кармы, обладают пятью *скандхами* – психофизическим комплексом, в природе которого заложено страдание, и поэтому обречены на всевозможные страдания. Именно поэтому сансара – это мир страдания и способ существования несвободных существ. Полное знание страдания не оставляет в сансаре ничего, к чему можно привязываться.

Формулируя истину источника на втором уровне презентации в функциональном формате: «Отбросьте истину источника», Будда учил, что в первую очередь следует остановить создание негативной кармы. Это – основа практики. Вдобавок к этому следует отбросить омрачения, первую причину страданий, и устранить негативные кармические отпечатки – вторую причину страданий.

Когда Будда сказал: «Осуществите истину пресечения», то он обозначил цель духовной практики. Это – свобода ума от омрачений. Метод его проявления – это мудрость постижения пустоты, обретаемая через медитацию на истину пути – пустоту как абсолютную природу феноменов. Пресечение, или нирвана, не дает покой, ибо покой изначально существует, он – в природе ума. Когда омрачения пресекаются, то естественная безмятежность ума проявится сама собой, и это безмятежное состояние блаженства служит, согласно разъяснениям, даваемым досточтимым Геше Тинлеем, вечным фактором счастья⁹⁷. Как задействовать этот вечный фактор счастья? В индо-тибетской традиции рекомендуется осуществить это посредством медитации на пустоту, основанной на союзе *шаматхи* и *випашьяны*, т. е. аналитической медитации на бессамость всех феноменов, выполняемой умом, достигшим полного контроля над собою. Такова была презентация Учения Будды на втором уровне.

Специфическим для буддизма в отличие от других индийских учений является наиболее полная и глубокая идентификация природы, видов и уровней страдания, его причин и источников, а также природы и пути полного освобождения от страдания и его источников. Принципиальное отличие буддийской онтологии и сотериологии от других философских учений и сотериологических проектов состоит, согласно тибетским источникам, в открытии феномена всепроникающего страдания, которым пронизано все бытие существ, пораженных неведением и производными ментальными сквернами. Этот вид страдания, о котором не ведают обычные люди и философы других традиций, служит экзистенциальной основой всего многообразия страданий. Буддийская онтология отречения отнюдь не сводится к уничтожению бытия или бегству от реальности. Напротив, это онтология отбрасывания нечистого и порочного бытия и принятия чистой реальности *дхармадхату* (chos-dbyings).

В тибетской традиции онтологическое содержание четырех истин арьев кратко определяется как «объясненный Буддой Шакьямуни во время первого поворота Колеса Дхармы базис принятия-отбрасывания, [которое необходимо выполнить], полностью собрав причины и результаты выхода за пределы причинно-следственной зависимости сансары и страданий» [Bod rgya 1998: 1371]. Иначе

⁹⁶ Таковы формулировки четырех истин арьев, которые Геше Тинлей регулярно объясняет своим слушателям, например, в лекциях, прочитанных 9 и 18 июня в Дхарма-центре «Зеленая Тара» (Улан-Удэ).

⁹⁷ Информация извлечена из разных циклов лекций досточтимого Геше Тинлея, в частности, из лекции, прочитанной 3 ноября 2016 г. в Ершово (Московская обл.) в рамках цикла лекций (3–6 ноября 2016), посвященных комментарию к восьмой главе «Бодхичарья-аватары» Шантидевы.

говоря, это, во-первых, онтология пресечения той двенадцатичленной причинно-следственной цепи, которая детерминирует сансару как способ несвободной эволюции живых существ в колесе бытия (*бхавачакра*; *srīd-pa*). Во-вторых, это онтология собирания причин выхода из такого порочного способа существования как сансара, а также принятие результатов этих причин. То есть это онтология трансформации личности и достижения свободы – принятия истины пресечения и истины пути. *Основа* (трансформации сансары в нирвану), *Путь* и *Плод* – важнейшие онтологические и одновременно сотериологические категории. Они по-разному понимаются в четырех философских школах. Но все они исходят из того, что источником и сансары и нирваны служит собственное сознание, а не внешний мир.

Онтологической квинтэссенцией **четырёх истин арьев** являются **четыре философские печати** или **четыре печати Дхармы** (*chos-kyi sdom bzhi* или *lta-ba bka' rtags-kyi phyag-rgya-bzhi*) буддизма. Согласно тибетской традиции, четыре печати Дхармы – это тезисы, имеющие характер “окончательных” заключений и отличающие буддийскую философию от небуддийских философий. Они суть онтологические доктрины, раскрывающие природу и причины сансары и нирваны, и формулируются так: 1) все производное – непостоянно; 2) все оскверненное суть страдание; 3) все феномены пусты и бессамостны; 4) уход-за-пределы-печали – это умиротворение [Bod rgya 1998: 1082].

Первая из печатей гласит: «Все производное непостоянно» (*'du-bcas-thams-cad-mi-rtag-pa*). В ней выражена буддийская онтологическая доктрина непостоянства. Непостоянство – это первый из четырех аспектов первой истины арьев⁹⁸. Специфическим для буддийской философии является понятие **тонкого непостоянства** (*phra-ba'i mi-rtag-pa*), в полной мере выраженное уже в метафизике саутрантиков и означающее, что причина возникновения составных/производных вещей является также причиной их разрушения. То есть бытие любых функциональных объектов и событий невозможно разделить на стадии возникновения, пребывания и уничтожения. Иначе говоря, «механизм прекращения существования заложен в самой системе» [Далай-лама 1996: 55]. С буддийской точки зрения возникновение и прекращение – это не два противоположных состояния бытия, а один и тот же феномен: тонкое непостоянство, рассматриваемое с двух точек зрения. А “пребывание / существование” не имеет места как некая субстанциальная длительность. Однако абхидхармистская концепция мгновенности признает реальное существование всех сложных и обусловленных объектов как продолжающегося процесса – **потока** (*rgyud*). Из признания континуальности бытия следует, что личность, или “я”, – это реальный поток пяти *скандх*⁹⁹, как считают вайбхашики, или, с позиции саутрантиков, – это обозначение, накладываемое на реальную континуальную основу – пять *скандх*, т. е. тело, разрушающееся с момента рождения, и поток сознания, не имеющий начала и конца. В таком случае и абхидхармистская теория трансмиграций в принципе отличается от индуистской версии, в которой речь идет о перерождениях *атмана*. Санскритский термин *атман* (“дыхание”, “дух”, “я”, “самость”) выражает понятие о высшем “я” человека и всех живых существ¹⁰⁰. В отличие от индуистов, ранние буддисты отвергали идею *атмана* и говорили о бессамостности личности. Поскольку сансара – это функциональный объект (*dnagos-po*), то с буддийской точки зрения на нее тоже распространяется естественный принцип непостоянства (*mi-rtag-pa*), выраженный во второй философской печати. Речь идет не столько о “грубом непостоянстве” (*tags-pa'i mi-rtag-pa*), примером которого служит, например, поломка компьютера, сколько о “тонком непостоянстве” (*phra-ba'i mi-rtag-pa*): все функциональ-

⁹⁸ О 16 аспектах четырех благородных истин см.: [Геше Тинлей 2012].

⁹⁹ В буддийской философии объектной основой личности служат пять *скандх* – пять психофизических конституент. Они называются *скандхами* (*phung-po*) – агрегатами или совокупностями, так как, согласно абхидхармистской метафизике, являются агрегациями множества частиц. Так как первая скандха – форма (материя), а остальные четыре скандхи относятся к психической сфере, то, по сути, под пятью скандхами подразумеваются тело и сознание.

¹⁰⁰ В Ригведе термин *атман* обозначал дыхание как жизненную силу, воплощенную во всех живых существах, а также животворящий дух вселенной. В «Атхарваведе» *атман* выступает как личное “я”, являющееся отражением Брахмана в человеке. Концептуализация *атмана* как духовной сердцевины всех “сознающих” существ произошла в упанишадах. Здесь утверждается тождество Атмана как высшего “я”, неизменяемой внутренней реальности, с безличным абсолютом – Брахманом. Освобождение от сансары мыслится как познание тождества Атмана и Брахмана. В философии веданты *атман* считается единым и неизменным.

ные объекты изменяются от момента к моменту, и сама причина их возникновения служит причиной их разрушения. Буддийская концепция непостоянства служит важнейшим аргументом в теоретическом обосновании возможности освобождения живых существ из цепи несвободного циклического бытия.

Мадхьямиковская онтология отрицает реальность “пребывания” или “длительности” даже в условном смысле. Что касается перерождений и освобождения от сансары, то и в этих вопросах позиция мадхьямиков иная, чем у приверженцев Абхидхармы. Абхидхармисты полагают, что хотя личность, или “я”, есть номинальный объект, ее основа, пять скандх, – это реально, хотя и континуально, существующие объекты. Мадхьямики на основе сутр Праджняпарамиты утверждают, что «точно так же [как форма,] пусты пять скандх» [Shes-rab-snying-po 2003: 448]¹⁰¹. То есть пять скандх как основа обозначения “я”¹⁰² нереальны, не являются “истинно сущим”. Да и трансмиграции тоже существуют лишь в условном смысле, а не как “истинная, субстанциальная реальность”. В Абхидхарме важнейшую роль играют доктрина непостоянства в смысле моментарной континуальности сущего и отрицание *атмана* – единой, независимой, постоянной **самости** личности, цепляние за которую считается корнем сансары. В мадхьямаке центральное место занимает доктрина пустоты / бессамостности, расширяемая не только на личность (“я”), но и на все феномены и понимаемая в диалектическом противоречии и единстве с зависимым возникновением.

Наряду с концепцией непостоянства/мгновенности в онтологии абхидхармистов центральное место занимает представление об атомарной структуре реальности – субстанциальных единицах, “первокирпичиках” реальности. Однако ничто из того, что абхидхармисты считали “сущим”, “истинно существующим”, не является таковым с точки зрения высшей формы буддийской философии. Так же и признаваемая йогачаринами истинная реальность сознания, как и “собственные признаки” (*gang-gi mtshan-pyid*), в реальном существовании которых не сомневаются мадхьямики-сватантрики, отвергаются мадхьямиками-прасангиками. Лишь прасангики доводят концепцию непостоянства – бессамостности – пустоты до радикальной деконструкции эссенциалистской онтологии. Размышления и аналитические медитации на тему непостоянства способствуют пониманию пустоты и бессамостности – третьего и четвертого аспектов первой истины арьев, которым соответствует “вторая философская печать”. Но онтология пустоты/бессамостности в пражняпарамитском ее смысле, который был объяснен Нагарджуной, намного глубже и труднее для понимания, чем “грубая” и “тонкая бессамостность” личности в абхидхармистской онтологии.

Постижение непостоянства функциональных (производных) объектов, выраженного в первой философской печати, служит первым шагом к пониманию бессамостности и пустоты сущего. В отличие от трагического восприятия непостоянства как преходящности и бренности бытия, характерного для других типов мировосприятия, буддийская онтология непостоянства, наоборот, служит основой для сотериологического оптимизма. Ибо там, где имеет место непостоянство, действует закон причины и следствия. Где есть причина, там есть результат, который, в свою очередь, становится причиной, порождающей результат. И, таким образом, эволюция бесконечна. Это относится и к потоку сознания: его эволюция не имеет начала и конца. Хотя сознание непостоянно, оно бесконечно продолжается, и есть возможность пресечь механизм сансары и эволюционировать силою чистых, не загрязненных омрачениями, причин бытия.

Вторая философская печать гласит, что «все оскверненное суть страдание». Эта печать выражает концентрированно буддийскую онтологию сансары – страдания и его источника, т. е. содержит суть первой и второй истин арьев. Понимание этой доктрины служит условием появления в сознании трех основных аспектов Пути (отречение, *бодхичитта* – высший альтуристический помысел, и “запредельная” мудрость постижения пустоты). Ключевое положение заключается в признании того онтологического факта, что главные причины и источник всего многообразия страданий лежат не во внешнем мире, не в других объектах, а в загрязненном состоянии собственного сознания. Каков смысл понятия о **загрязненности** (*sasraва; zag-pa-dang-bcas-pa*) сознания? Речь идет о загрязненности клешами сознания обычных существ. Санскритский термин *kleśa* (*nyon-mongs*) обычно перево-

¹⁰¹ Буквально: «Точно так же пусты и ощущения, различения, формирующие факторы и первичное сознание».

¹⁰² Пять скандх – это грубая основа “я”, принятая с точки зрения сутраяны. В ваджраяне основой “я” считается взаимозависимое единство тончайшего ума (ясного света) и его энергетического носителя.

дится как “омрачение”. В подробном разъяснении, данном Асангой в «Абхидхармасамуччае», клеша определяется посредством указания важнейшего признака: «Что является признаком клеши? – Если возникающая вещь (дхарма) характеризуется возбуждением (беспокойством, замутнением), и появление которой приводит тело и ум в возбужденное состояние, то это и есть признак клеши» [Asanga 2001: 95]. Васубандху в трактате «Абхидхармакоша» (карика 3) пишет, что именно клеши, аффекты, «заставляют мир (живых существ) странствовать в этом океане сансары». «Помимо различения (анализа) дхарм не существует *радикального средства для устранения аффектов*» [Васубандху 1990: 46]. Клеши, из которых главные – три яда (неведение, привязанность и ненависть), и порожденная ими нечистая карма – это источник сансары, – объясняют буддийские философы. Корнем же сансарического бытия, в самой природе которого заключено страдание, служит **неведение** (*авидья*; *ma-rig-ra*). Как уже было подчеркнуто, неведение – это не просто отсутствие адекватного знания о действительной природе реальности, а еще и активная сила цепляния за ложное мировоззрение, прямо противоположное действительному способу существования всех вещей. Все в несвободном циклическом бытии осквернено неведением, этой основополагающей ошибкой мировосприятия. Представители тибето-монгольской махаяны учат, что все формы и виды страданий являются естественными для сансары, и поэтому не надо бояться того, что является неизбежным в силу порочной природы сансары – разлук, неприятностей, болезней, смерти, перерождений. Но страшиться следует “ядовитых” вещей, функционирование которых отнимает шанс на спасение из сансары или отодвигает его на бесконечно долгий срок. Эти опасности сансары объясняются в теории кармы, и соблюдение естественного закона кармы является необходимой предпосылкой для того чтобы избежать худших уделов в колесе перерождений, и этот же закон позволяет, нейтрализовав нечистые кармические отпечатки и создав кармические отпечатки, способствующие освобождению и реализации позитивного потенциала сознания, осуществить сотериологический проект. Знание второй печати дает критерий различения сферы мирской активности, бесполезной для сотериологического проекта, и духовной практики, направленной на создание причин и условий освобождения от сансары. Буддийская онтологическая концепция сансары непосредственно связана с сотериологическим проектом: посредством “анализа дхарм”, о котором говорится в традиции Абхидхармы, и различения благих и неблагих, чистых и нечистых дхарм, есть возможность пройти путь освобождения. Путь состоит в постепенной нейтрализации негативных и нечистых дхарм, начиная с самых грубых клеш, и продолжается вплоть до устранения самых тонких форм неведения. Приверженцы системы Абхидхармы проходят этот путь посредством медитации на шестнадцать аспектов четырех истин арьев. В системе Праджняпарамиты и мадхьямаки, усиленной методами тантр, есть возможность быстрого и радикального очищения сознания, аккумуляции позитивной энергии и достижения *дхармакаи* и *рупакаи*. В тибетской традиции эта система совмещения практик сутраяны и ваджраяны передается на основе учения Чже Цонкапы и известна как “линия Венсапы” (см.: [Урбанаева 2019]).

Третья философская печать гласит: «все феномены пусты и бессамостны» (*chos-thams-cad-stong-zhing-bdag-med-pa*). Она выражает главную онтологическую доктрину буддизма. Признание “бессамостности” как способа существования объектов – это совершенно иная система их онтологического удостоверения, нежели те способы верификации достоверности объектов познания, которые применяются в небуддийских системах мировоззрения. В школах вайбхашика и саутрантика признается “бессамостность” личности, но не феноменов. В тибетской комментаторской традиции объясняется, что для вайбхашиков “грубая бессамостность” (*gang-zag bdag-med rags-pa*) личности, которая по определению есть «неустановленность реального субстанционального существования самодостаточной личности» [Bod rgya 1998: 1358], отрицает реальность *атмана*, или души, – некоей независимой, самотождественной, единой сущности “я” (личности). Понятие “тонкой бессамостности” (*gang-zag bdag-med phra-mo*) личности в вайбхашике относится к отрицанию субстанционального существования личности: «личность не установлена посредством собственной природы» [Ibid.]. Если у вайбхашиков эта “тонкая бессамостность” личности является утверждающим отрицанием (*sgrub-pa-yin dgag*), то у саутрантиков – неутверждающим отрицанием (*dgag-pa-med-dgag*, *sgrub-pa-ma-yin-dgag*). О пустоте, или бессамостности, феноменов в этих низших школах нет речи. Онтология бессамостности личности служит основой достижения архатства шраваков и пратьекабудд. Пустота феноменов утверждается в махаянской онтологии, чьей высшей формой является мадхьямиковская доктрина пустоты как самопустоты (*gang-stong*), т. е. пустоты всех вещей от собственной сущности, внутренней природы, собственных признаков, словом, от самобытия.

Понимание, а затем и прямое постижение смысла пустоты – бессамостности личности и феноменов – в мадхьямиковской интерпретации праджняпарамитских сутр является условной причиной достижения истины пресечения в махаянском варианте – состояния будды. Иначе говоря, онтология пустоты в смысле **рангтонг** – это философская основа, на которой развиваются все практики тела, речи и ума, ведущие к достижению высшей сотериологической цели – просветления.

Четвертая философская печать гласит: «уход-за пределы-печали есть покой» (пуа-нанг-лас-‘das-ra-zhi-ba). Это сжатая онтологическая суть *нирваны* – ее трансцендентализм: выход за пределы действия нечистых причин бытия. «Это реальность, к которой мы можем прийти в своем собственном потоке сознания» [Далай-лама 1996: 57], а не некий абстрактный идеал и тем более не угасание бытия, как ошибочно иногда понимают нирвану. “Покой” здесь означает умиротворение сознания, прекращение его возбужденности, которая имеет место из-за клешной загрязненности в состоянии сансары. Буддийская доктрина двенадцатичленной цепи зависимого возникновения объясняет причинно-следственные механизмы обоих типов бытийной эволюции – и сансары и нирваны.

Будда дал также презентацию четырех истин на третьем уровне – с точки зрения функций и результата. Есть два основных смысла этого уровня презентации. Во-первых, это презентация, выражающая факты бессамостной (несубстанциальной) реальности и онтологию бессамостности в функциональном аспекте:

«Признайте арийскую истину страдания, но здесь нечего признавать. Отбросьте арийскую истину источника страдания, но здесь нечего отбрасывать. Осуществите арийскую истину ресечения, но осуществлять нечего. Медитируйте на арийскую истину пути, но медитировать не на что» [Геше Тинлей 2012: 278]¹⁰³.

Философский смысл такого способа презентации заключается в том, что нет истинно (реально = субстанциально) существующего страдания, которое надо признавать. Его не существовало изначально. Как разъяснил сам Будда, страдание не имело начала. Оно не имеет существования, длительности. Оно не имеет конца. Поэтому не существует ничего объективного, самосущего (rang bzhin), что следует признать в качестве страдания. Поэтому «здесь нечего распознавать». Но есть страдание, имеющее зависимое возникновение, и следует распознать зависимое возникновение страдания, его зависимую природу и зависимый способ существования. Для пояснения можно привести образ убывающей луны. С нашей точки зрения – в силу вращения луны вокруг земли – мы можем говорить о существовании “полной луны”, “луны, идущей на ущерб”, “новой луны”. Но эти феномены – нечто возникающее зависимым способом, нечто условное, искусственное.

Относительная¹⁰⁴ истина и есть искусственная истина, в ней заключена обманчивость. Так же, как фазы луны, надо распознать все феномены. Когда Будда говорил: «Признайте арийскую истину страдания. Но признавать нечего», он учил тому, что нет истинно (реально = субстанциально) существующих омрачений и негативных эмоций. Поэтому «нечего отбрасывать, нечего пресекать». Они существуют зависимым способом, словно иллюзия. Если пресечь зависимость, которая “вызывает” их к бытию, то они спонтанно пресекутся. Нирвана – это всего лишь название. Нет некой объективно существующей нирваны, достижение которой сделало бы нас счастливыми. Поэтому Будда сказал: «Пресекать – нечего». Но поскольку существует зависимо возникающая нирвана, Будда сказал: «Осуществите арийскую истину пресечения!»

Согласно этому уровню презентации базового Учения Будды, пять путей махаяны, которым учили Будда Шакьямуни в сутрах Праджняпарамиты и бодхисаттва Майтрея в «Абхисамаяланкаре» и которые объясняются в индо-тибетской махаяне, это полезные вещи, но всего лишь номинально существующие. То есть это – названия. Поэтому и не следует ожидать каких-то субстанциальных,

¹⁰³ Данная формулировка на русском языке соответствует смыслу формулировки, произнесенной Геше Тинлеем на английском языке. В тексте книги она приводится в переводе А. Морозова, отредактированном А. Коноваловой.

¹⁰⁴ В буддийской философии различают “тонкую” и “грубую” относительную истину. Под “грубой относительной истиной” имеются в виду конвенции обычных существ. “Тонкая” относительная истина – это истина зависимого возникновения, ее прямое постижение является делом даже еще более трудным, чем постижение пустоты, – говорит в своих лекциях Геше Тинлей.

“плотных”, результатов, с ними связанных. В «Хридая-сутре» говорится: «Бодхисаттвы знают, что ожидать нечего и освобождаются» [Сутра сердца 2006: 4]. И по этой же причине в четвертой арийской истине Будда учил: «Медитируйте на арийскую истину пути, но медитировать – не на что». Нет реально существующего, “плотного”, пути. Думать, что путь существует на самом деле, объективно и реально, – это не что иное, как цепляние за субстанциализирующую истинность. По своей абсолютной природе даже сама пустота – пуста [Huntington 1992: 11]. Поэтому Будда сказал: «Отсутствие видения – это высшее видение (lhag mthong)». Это положение не следует трактовать в смысле: «Нет ничего существующего. В этом – высшее видение». Будда не имеет также в виду, что бесконцептуальность является высшим видением. Нет. Здесь Будда говорит о том, что посредством абсолютного анализа устанавливается отсутствие самосущего, субстанциального объекта.

Во-вторых, говоря на третьем уровне презентации четырех истин, что «распознавать – нечего», «отбрасывать – нечего», «пресекать – нечего», «медитировать – нечего», Будда вкладывал в эти слова еще и тот смысл, что однажды достигнутая реализация каждой из четырех истин остается в сознании прочно, ибо они основаны на достоверности. Это, согласно Дхармакирти, достоверные состояния ума: распознавание страдания в его полном объеме и взаимозависимой природе, отбрасывание источника страдания, осуществление пресечения и медитация на путь. Поэтому они не требуют повторных усилий для своего поддержания.

Интерпретация четырех истин арьев на уровне учения о пустоте, преподанного Буддой во время второго поворота Колеса Дхармы на горе Гридхакута, устанавливает, что поскольку нет объективной, самосущей сансары, то она устранима; поскольку нет объективной, самосущей нирваны, то она достижима. Поскольку имеет место самопустота (rang-stong), т. е. все объекты, как внешние, так и внутренние, лишены неизменной самоидентичности, то возможна связь причин и следствий. А если вы знаете закон причинности, то сможете установить пустоту, т. е. приходите к пониманию, что зависимое возникновение и пустота имеют единую суть.

Признание поведенных Буддой фактов реальности, видимых арьями, но не обычными существами, означает, что последние должны обрести реализацию данных фактов. Содержание арийских истин – это реальные факты, которые в системе их интерпретации образуют буддийскую онтологию. Будда преподавал их для того, чтобы обычные существа через постижение, или реализацию (rtogs-pa), этих фактов смогли стать арьями – существами, напрямую узревшими бессамость, абсолютную природу реальности, и просветленными существами – буддами. Постижение (реализация), предполагает постепенность, которая включает в свою систему философское познание четырех истин и медитацию (sgom) – “привыкание”, “освоение”.

Высшей формой презентации буддийской онтологии является мадхьямака Нагарджуны, в которой объясняется окончательный смысл “глубинного” учения Будды – доктрины пустоты (*шуньята*; stong-pa-nyid) / зависимого возникновения (*прапитьясамутпада*; rten-'brel-'byung). В тибетской традиции, особенно в школе гелуг, придается наибольшее значение усвоению философии пустоты / зависимого возникновения как важнейшего – наряду с культивированием высшего альтруистического помысла (бодхичитты) – пути реализации сотериологического проекта махаяны: достижения состояния будды ради счастья всех живых существ. В понимании смысла мадхьямаки как срединной онтологии, свободной от крайностей реификационизма (эссенциализма, субстанциализма) и нигилизма, и как необходимой основы достижения сотериологической цели велика роль реформатора тибетского буддизма и основоположника школы гелуг Чже Цонкапы. В тексте «Три основных аспекта Пути» (Lam-gyi gtso-bo gnam-gsum-gyi rtsa-ba bzugs-so) он пишет: «Если не обладаешь высшим пониманием положения вещей, / То, даже привыкнув к отречению и бодхичитте, / Ты не в силах отрубить корень циклического бытия. / Поэтому прилагай усилия, [чтобы овладеть] методом / Постижения зависимого возникновения» [Tsongkhapa 2001a: 346].

Фундаментальное значение для понимания мадхьямаки как радикальной деконструкции эссенциалистской онтологии имеют философские трактаты «Муламадхьямака-карики» (ММК) Нагарджуны, «Мадхьямакаватара» Чандракирти и комментарии Чже Цонкапы к ним, опирающиеся на шастры Чандракирти, в которых содержится анализ ММК. ММК – это текст, в весьма лаконичной поэтической форме всесторонне выражающий смысл учения праджняпарамитских сутр. Попытка его понимания встречается с большими герменевтическими трудностями и приводит к разным интерпретациям. Так, китайские интерпретации текста «Чжун лунь», являющегося переводом «Мадхьямака-

шастры», идентифицируемой в китайской традиции в качестве ММК, значительно отличаются от смысла ММК, если судить по тибетской версии этого сочинения Нагарджуны [Nagarjuna 2016]. Для тибетской философской интерпретации ММК огромное значение имели сочинения Цонкапы. В своем трактате под названием «Океан аргументов: Большой комментарий к “Муламадхьямака-карикам”» (dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so), опираясь на сутры “окончательного смысла” (*нирмита*; nges-don) и на классические индийские комментарии Буддапалиты, Бхававивеки, Чандракирти, Авалокитаवраты (VIII в.), Цонкапа разъясняет мадхьямаку Нагарджуны. Он раскрывает её смысл как “абсолютного исследования”, которое устанавливает абсолютную природу – **таковость** (*тамтва*; de-bzhin-nyid, de kho-na'nyid) **зависимо возникающих вещей** как их **пустоту** в смысле “бессамостности”, “бессущностности”, “нереальности самосущей природы”. Нагарджуна, согласно Цонкапе, придал доктрине пустоты универсальный характер, в то время как вайбхашики и саутрантики утверждали лишь бессамостность личности, но не говорили о пустоте феноменов. Нагарджуна идентифицировал более точно, чем кто-либо другой из буддийских философов, **омраченное неведение**, являющееся корнем сансары: это не неведение в отношении кармы и ее плодов, а неведение, являющееся цеплянием «за мир как существующий – это неведение цепляния за истинное (bden-'dzin-gyi-ma-rig-pa)» [Tsongkhapa 2012: 26].

До конца разоблачая несостоятельность эссенциалистской метафизики и применяя негативную диалектику (*прасанга*; thal-'gyur), Нагарджуна и его последователи – прасангики отнюдь не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины. Абсолютная истина – истина радикального опустошения сущего – и относительная истина – истина условного, или “простого” существования (yod-pa-tsam) – не исключают друг друга. Они образуют диалектически противоречивое онтологическое единство, которое можно сравнить с двумя сторонами одной медали. В этом – суть срединной философии, *мадхьямаки*. В тексте «Хвала [Будде за учение о] зависимом возникновении» (rten-'brel-bstod-pa-bzhugs-so) Цонкапа назвал доктрину пустоты “сердцем Учения” и там же выразил хвалу Будде за то, что он увидел «пустоту как смысл зависимого возникновения» [Tsongkhapa 2001b: 271]. Но было бы ошибкой отождествлять пустоту и зависимое возникновение, и ошибкой было бы считать, что доктрина пустоты и доктрина зависимого возникновения – это две разные доктрины. Скорее, это два онтологических реверса, образующих диалектическое противоречие в том смысле, что они отражают двойственное отношение внутри смыслового единства. Это объясняется Цонкапой в «Трех основных аспектах Пути», где он также пишет:

*Если же [два этих постижения – пустоты и взаимозависимого возникновения]
Проявляются в уме одновременно, и если при одном лишь восприятии
непреложной взаимозависимости полностью разрушается
Способ цепляния за определенность воспринимаемых объектов,
То в этот момент анализ воззрения является завершенным* [Tsongkhapa 2001a: 346].

На самом деле это невозможно для обычных людей – одновременно проявить в уме оба постижения – и условной истины и абсолютной истины, – тем более что без помощи индо-тибетской герменевтической традиции трудно обрести корректное понимание пустоты. Отождествление “*шуньяты*” с “ничто”, “ничтойностью (nothing, nothingness)”, например, Г. Гюнтером, или определение ее как “недостаточность бытия” или, наоборот, как “увеличение яви”, или ее идентификация как нирваны, Абсолюта [Бережной 2013: 10] – это некорректные интерпретации. Чже Цонкапа объясняет, что в случае полной идентификации объекта отрицания и выполнения неутверждающего отрицания пустота – это негативный феномен, который ничего не утверждает. В то же время “пустота” не есть “ничто”. Более того, постижением пустоты «устраняешь крайность не-существования», а «посредством восприятия видимости ты устраняешь крайность существования» [Tsongkhapa 2001a: 347]. “Пустота” – это неутверждающее отрицание. Оно направлено на устранение таких онтологических вымыслов как “истинное существование”, “сущее”, “сущность”, “собственные признаки”, “внутренняя природа”, “самобытие” и т. д. Тем не менее, согласно объяснению Цонкапы и утверждениям тантрических текстов, из “сферы пустоты” (stong-pa'i-nang-las) проявляется причинно-следственная зависимость – относительная реальность. Поэтому все является возможным: рождение, существование, сансара, нирвана и т. д. Если ученик понимает способ такого проявления, то ему больше не грозят крайние взгляды, и он может, имея «правильное постижение всех сущностных положений трех основных ас-

пектов Пути, положиться на уединение и, породив силу радостного усердия, быстро осуществить высшую цель» [Tsongkhapa 2001a: 347].

Итак, мы приходим к следующим выводам. Буддийские онтологические интерпретации Учения Будды, несмотря на известную противоположность абхидхармистской и праджняпарамитской философии, объединяются онтологическими фактами, выраженными в учении о четырех истинах арьев, поэтому есть буддийская онтология, не идентичная во всех философских школах и направлениях буддизма, но объединяющая их. Квинтэссенцией буддийской онтологии служат четыре философские печати. В них сконцентрированы четыре онтологические доктрины, отличающие буддийскую философию от других философских систем, – доктрины непостоянства, сансары, пустоты/бессамостности, нирваны.

Согласно разъяснениям, даваемым современными тибетскими ламами, четыре истины суть интегральные качества нашего собственного бытия – как сансары для обычного состояния ума и как нирваны – состояния ума, свободного от неведения и познавательных завес. В настоящий момент каждый из нас, обычных существ, обладает первыми двумя истинами, то есть онтологическими фактами, – истиной страдания и истиной источника, – в совокупности образующими сансару, которая есть не что иное, как наши собственные пять психофизических совокупностей (скандх), обретаемых по причине омрачений и загрязненных кармических отпечатков. В процессе духовной эволюции практик обретает четвертую истину, истину пути. До этого момента практикующий индивид обучается применению временных противоядий от своих омрачений – привязанности, гнева, косности, зависти и других. Но у него еще нет противоядия от неведения. Только прямое постижение пустоты-рантонг дает ему впервые в руки это радикальное противоядие. В результате длительной интенсивной практики медитации, продолжающейся после первого инсайта, происходит постепенное устранение омрачений. Такова практика сутраяны. В конце концов, как объясняют тибетские философы¹⁰⁵, исчезнут первая и вторая истины, а вместо них появится третья истина – истина пресечения. У индивида, претворяющего Дхарму Будды в свою жизнь, в конце трансформации остаются третья и четвертая истины. Почему истина пути остается после достижения освобождения? Обоснование этого было дано в «Праманаваггитике» Дхармакирти: благие качества ума присущи самой природе сознания, они имеют достоверную основу существования и поэтому могут развиваться бесконечно.

Итак, онтологический смысл трехуровневой презентации четырех истин арьев является в индо-тибетской традиции основой постепенной духовной практики, осуществляемой посредством реализации правильного воззрения на реальность как она есть – пустая от самосущего бытия. То есть философия Нагарджуны и прасангикиков служит концептуальной основой аналитической медитации, предшествующей прямому постижению смысла пустоты-рантонг.

Мадхьямака Нагарджуны, с которой мы знакомы по тибетскому тексту ММК и по комментариям Чандракирти и Цонкапы, является наиболее глубокой системой интерпретации буддийской онтологии и презентацией деконструктивного смысла праджняпарамитского учения о пустоте / бессамостности, распространяемого как на личность, так и на все феномены. Она объясняет соотношение абсолютной истины (пустоты) и условной истины (зависимого возникновения) как диалектическое противоречие и с наибольшей точностью определяет корень сансары – омраченное неведение. Комментарии Чже Цонкапы, основанные на герменевтической традиции индийских мадхьямик-прасангикиков, имеют ключевое значение для интерпретации буддийской онтологии в Тибете и для понимания того, что именно онтологическое содержание мадхьямаки служит основой реализации махаянского сотериологического проекта – освобождения от сансары и достижения состояния будды ради блага всех живущих.

3.2. Концептуализация реальности в абхидхармистской онтологии

В мировой философии понятие “реальность” (от лат. *realis* – “вещественный”, “действительный”) выражает все «то, что действительно существует». Оно указывает на онтологический статус вещей как истинно существующих, в отличие от ложных видимостей, таких как мираж, фантазии, иллюзии и т. п. Это понятие выражается в западном философском дискурсе помимо термина “реальность” также рядом синонимичных терминов: “сущее”, “бытие”, “мир”, “существование”. Оно имеет терми-

¹⁰⁵ Здесь автор опирается на лекции досточтимого Геше Тинлея.

нологическое соответствие в буддийской философии: это термин *бхава* (*yod-pa*). Но сама буддийская концепция реальности, в особенности в школе мадхьямика и ее подшколе прасангика имеет глубокую специфику. Низшие философские школы, возникшие на основе проповедей Будды Шактымуни во время первого поворота Дхармачакры, – вайбхашика и саутрантика, – кажутся направлениями реалистического мировоззрения: они систематизируют эти проповеди Будды, в которых он говорил о всех внешних и внутренних вещах – скандхах, элементах, аятах и т. д. – как реальных, истинно существующих объектах. Однако, как объяснил Чже Цонкапа в «Океане аргументов», в учениях первого поворота Будда применял искусные уловки и преподавал Дхарму «в согласии с тем, что известно в мире», т. е. в соответствии с их привычными представлениями о бытии, «соглашаясь с подлинной реальностью воспринимаемого» [Цонкапа 2021: 139; Tsongkhapa 2012: 318–319]. Это было частью искусного метода постепенного обучения слушателей бессамости и пустоте всего, что люди по привычке, в силу врожденного неведения и социализации считают реальностью. Но уже ранние философские школы буддизма, систематизировавшие проповеди первого поворота, не были разновидностью реализма, поскольку для них, как и для всех буддийских философов “сущее” (*yod-pa*) – это совокупность объектов достоверного познания (*shes bya*). И в этом смысле буддийская онтология является, исходя из определения “сущего”, феноменологией: она рассматривает реальность не как нечто существующее вне познающего субъекта и независимо от него, а в неразрывной связи с ним. Объекты воспринимаемой реальности именуются в буддийской логике феноменами (*дхарма*; *chos*). В буддийской философии **реальность** концептуализируется с точки зрения принципиальной корреляции воспринимаемого объекта и воспринимающего субъекта. Иначе говоря, для буддийских мыслителей реальность не является предметностью, существующей вне сознания и независимо от него. Материализм как способ мышления о мире для них исключен. Реальность в понимании абхидхармистов имеет психофизический характер, а феномены (*дхарма*; *chos*) – это элементарные психофизические элементы, образующие поток бытия и многообразие опыта. Как пишет В.Г. Лысенко, дхармы «образуют истинную пуантилистическую “фактуру” реальности, которая каждое мгновение уникальна и неповторима, это вся совокупность разнородных потоков микроявлений» [Лысенко 2016: 206]. Это дискретные единицы динамического опыта, не имеющие материальной природы, но имеющие свой собственный признак (*свалакшана*; *rang-gi mtshan-nyid*) и конституирующие мир живых существ. Есть также другой санскритский термин, связанный с абхидхармистским учением о дхармах и выражающий понятие “атом”, – это “*параману*”. В.Г. Лысенко пишет, что есть разница между дхармами и атомами (*параману*). В отличие от концепции дхарм, «которая выделяет предельные единицы всех видов опыта и всех видов объектов этого опыта, концепция атомов призвана разграничить субстраты разных видов чувственного опыта – зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания (каждому из них соответствует свой атом, самгхата-параману)» [Там же: 217]. Она приходит к выводу, что в вайбхашике понятием, наиболее отвечающим атомистическому подходу, является не *атом* (*параману*), а «понятия дхарм и кшан (мгновений), а точнее дхарм, понимаемых в свете кшаникавады» [Там же]. То, что именно *дхармы*, а не *параману*, выражают атомистическую концептуализацию реальности, характерную для феноменологического мировоззрения абхидхармистов, находит подтверждение у теоретика вайбхашики Сангхабхадры (VII н. э.). Согласно его разъяснениям, дхармы – это то, что обладает своей уникальной сущностью, которая не разложима на составляющие путем логического анализа. То есть дхармы обладают самосущим, нередуцируемым существованием, в отличие от составных объектов, которые обладают существованием только условно, в силу наименований, и не имеют субстанциального существования, например, стол, стул, личность и т. д. [Griffits 1986: 50].

Таким образом, абхидхармистская онтология является феноменологией, учением о воспринимаемом опыте, а не теорией реальности в смысле признания объективного существования вещей вне зависимости от восприятия и языка. В то же время учения низших школ можно назвать позитивной онтологией, учением о сущем. Ведь оно было в максимальной степени в сравнении с учениями йогачары и мадхьямики приближенным к обыденным представлениям о том, что на самом деле существует, а что является иллюзией, миражом, фантазией. Оно было проповедано Буддой для определенной категории учеников. Речь идет о тех, кто был еще не готов подвергнуть радикальному сомнению реализм мирских представлений о бытии и воспринять праджняпарамитское учение о пустоте всех вещей от независимого, истинного, самосущего существования, т. е. от внутренней “природы”, “сущности”, “объективных свойств” и т. д. Нагарджуна об этом говорил в сочинении «Толкование бодхичитты» (*Бодхиचितта-виварана-нама*; *byang-chub-sems-kyi-'grel-ba-zhes-bya-ba*) (строфа 10):

*Этот мир, лишенный атмана и тому подобного,
Завоеван представлениями [шравак]
О скандхах, дхату, аятанах,
Объекте и субъекте [Нагарджуна 2011: 13]¹⁰⁶.*

Главное, что объединяет все четыре школы, образующие устойчивые философские направления индо-тибетской махаяны, это то, что все они являются собой философскую презентацию Основы (gzhi)¹⁰⁷ так называемых философских колесниц, т. е. колесниц, основанных на причинности. Иначе говоря, все они относятся к постепенному пути, а не к прямому, или мгновенному пути, апологеты которого не признают значения философии для просветления. В том, что касается Основы, все философские школы буддизма различают абсолютную и относительную истину, которые образуют дихотомию не только в гносеологическом, но главным образом в онтологическом смысле: первая из двух истин выражает абсолютный аспект онтологии, вторая – относительный.

Для всех философских школ буддизма существует базовая классификация реальности (воспринимаемого сущего), – того, что считается существующим, т. е. объектов (*дравья*; yul) достоверного познания. Что касается субъекта или “обладателя объекта” (*вишья-вахин*; yul can), то общим для всех школ является понятие “личности” (*пудгала*; gang zag), вводимое на основе пяти *скандх* (phung-po lnga).

В своей позитивной онтологии вайбхашики и саутрантики концептуализировали реальность, а точнее, эмпирическую реальность, т. е. воспринимаемый мир, посредством относящихся к Основе представлений о “пяти *васту* (основах)” (с точки зрения презентации объекта) и “пяти *скандхах*” (с точки зрения презентации субъекта). **Пять основ** (*панча-васту*; gzhi lnga) или пять базовых категорий Основы в феноменологии Абхидхармы принято выделять, начиная с классификации, предпринятой Васумитрой¹⁰⁸ (ум. в 124 г.) в сочинении «Панчавастука»¹⁰⁹. Она была представлена и объяснена Васубандху в «Абхидхармакоше» и стала канонической классификацией феноменов (дхарм). Для вайбхашиков, чью позицию излагал Васубандху в этом трактате, концептуализация и классификация феноменов служила важным инструментом обретения высших незагрязненных состояний сознания и достижения нирваны [1998: 119]. Абхидхармистская классификация феноменов была воспринята мадхьямиками и их тибетскими последователями как часть буддийской онтологии [Science and Philosophy 2018], потому что на уровне объяснения учений первого поворота Дхармачакры для учеников с укоренившейся привычкой к реификации реальности это относится к предмету философии. А “различение феноменов” составляет задачу философии на этом уровне, как было объяснено Васубандху в его презентации абхидхармистской онтологии.

Онтология дхарм, изложенная в абхидхармистских текстах, выражает, по удачному выражению В.И. Рудого, «акт сострадания Будды Бхагавана живым существам, увязшим в трясине круговорота бытия (samsarapanka)», и практическое постижение этого учения – это и есть, с точки зрения вайбхашиков, «единственно радикальный способ (abhyupaya) преодоления сансары» (цит. по: [Васубандху 1998: 194, 120]). Из абхидхармистского понимания предмета философии как “различения дхарм” с целью освобождения от сансары вытекает такая отличительная особенность абхидхармистских шастр как таксономия дхарм в качестве “факторов существования”. В этой традиции феномены (дхармы) понимаются как «нередуцируемые единицы реальности, которые обладают собственной внутренней природой» [Science and Philosophy 2018: 37], а представление о мире как состоящем из нередуцируе-

¹⁰⁶ Пер. с тиб. А. Кутявичуса.

¹⁰⁷ Как уже было сказано, Основа, Путь и Результат – категории, посредством которых философы индо-тибетской традиции систематизировали совокупное содержание буддийской философии и сотериологии.

¹⁰⁸ Васумитра – буддийский монах школы сарвастивада, он председательствовал на IV буддийском соборе в Кашмире, созванном по инициативе царя Канишки I, внес вклад в создание «Махавайбхаши».

¹⁰⁹ Согласно китайской традиции, Васумитре приписывается текст «Пракарана-вада-шастра» (в обратном переводе с китайского), в котором впервые была представлена классификация причинно-обусловленных дхарм по пяти категориям: *рупа* (физические явления 11 видов); *читта* (сознание); *чайтасика* (46 видов вторичного сознания); *читта-випраюкта-санскара* (14 видов факторов, не связанных с сознанием); *асанскрита* (необусловленные дхармы: пространство и два вида *ниродхи* – прекращения).

мых дхарм стало называться “теорией дхарм”. **Теория дхарм**, изложенная в абхидхармистских шастрах, даже в наиболее реалистическом формате, характерном для вайбхашики, принципиально отличается от наивного реализма и материализма, свойственного обыденному восприятию. В современной тибетской комментаторской традиции говорится: «Проект “Абхидхарма” предполагает редукативный анализ составных объектов нашего повседневного опыта на составляющие их элементы, чтобы мы могли познать собственное существование и мир такими, какими они есть на самом деле, а не такими, какими они предстают перед нами с наивной точки зрения» [Science and Philosophy 2018: 37].

Не позднее II н.э. все феномены были классифицированы в школе сарвастивада¹¹⁰ в рамках всеобъемлющей пятичленной таксономии. Пять групп феноменов (дхарм), образующих эмпирический мир, т. е. **пять основ** (*панчавасту*), таковы:

- 1) явленная форма (*рупа*; *snang-ba gzugs-kyi gzhi*);
- 2) первичное сознание (*читта*; *gtso-bo sems-kyi gzhi*);
- 3) сопутствующие ментальные факторы или вторичное сознание (*чаитта*; *‘khor-sems byung-gi gzhi*);
- 4) неассоциируемые обуславливающие факторы (*випраюкта-санскара*; *ldan-pa ma yin-pa’i ‘dus byed-kyi gzhi*), не связанные с сознанием;
- 5) необусловленные феномены (*асанскрита*; *‘dus ma byas-kyi gzhi*), не подверженные возникновению или прекращению [Жигме Ванбо 1998: 116–155; Dhammajoti 2009: 35–37; Science and Philosophy 1918: 37].

Поскольку Основа – это совокупный предмет постижения с целью освобождения от аффектов (*клеша*; *pyong-mongs*), то эти пять базовых категорий вайбхашики называются *пятью основами познаваемого* (*shes-bya gzhi lnga*). Они также охватывают все сущее (*yod-pa*), все функциональные объекты, или вещи (*васту*; *dngos-po*)¹¹¹, все феномены (*дхарма*; *chos*). Эти же пять категорий охватывают пять онтологически различающихся типов объектов достоверного познания, классификация которых структурирует Основу с точки зрения феноменологии объекта еще до различения относительной и абсолютной реальности, относительной и абсолютной истины.

В совокупности редукативный анализ сущего в абхидхармистской классификации сарвастивадинов, описанной в «Абхидхармакоше» Васубандху, включает семьдесят пять феноменов и группирует их следующим образом: к форме (материи) относятся одиннадцать, к сознанию – один, к сопутствующим ментальным факторам, или вторичному сознанию¹¹², – сорок шесть, к обуславливающим факторам – четырнадцать, к необусловленным феноменам – три. Эти пять основ охватывают все феномены (дхармы=объекты достоверного познания), которые в самой общей абхидхармистской классификации включаются в два класса – *санскрита-дхармы* и *асанскрита-дхармы*. Их различие совпадает с различием непостоянных и постоянных феноменов. Но есть некоторые важные нюансы интерпретации этих санскритских терминов и их перевода на европейские языки. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг считали невозможным переводить “санскрита” как “составной”, поскольку они исходили из “моментаристской” интерпретации теории дхарм и оба утверждали, что такой перевод будет противоречием в определении (лат. *contradiction in adjecto*). Щербатской писал: «*Dharma* никогда не состоит из частей, она всегда проста. Там, где есть “составность”, там имеется несколько *dharma*»

¹¹⁰ Сарвастивада и вайбхашика – это взаимосвязанные, но не тождественные понятия в контексте ранней буддийской философии: все вайбхашики были сарвастивадинами, но не все сарвастивадины – вайбхашиками.

¹¹¹ Для вайбхашиков постоянные феномены, например, пространство, считаются способными выполнять функцию (*don byed nus-pa*). Это уникальная особенность философии вайбхашики – другие философские школы не признают постоянные феномены способными функционировать [Геше Тинлей 2013: 71].

¹¹² Количество ментальных факторов расходится в основных комментариях Абхидхармы, которые изучаются сегодня: в сочинении «Абхидхамматха-сангаха» Ачарьи Ануруддхи, тхеравадинском комментарии, говорится о 52 ментальных факторах; в другом тхеравадинском комментарии – «Аттхасалини» Буддагхоши – также о 52 ментальных факторах; согласно «Абхидхармакоше» Васубандху, насчитывается 46 ментальных факторов; Асанга в «Абхидхармасамуччае» говорит о 51 [Berzin, web]. Великий тибетский лоцава VIII в. Кава Пальцег, автор «Руководства по ключевым буддийским терминам», назвал 51 ментальный фактор. В тибетской традиции принято выделять среди совокупности феноменов 51 ментальный фактор [Kaba Paltseg 2003: 3].

[Щербатской 1988: 143]. Аналогичным образом относительно перевода термина “санскрита-дхарма” писал Розенберг в «Проблемах буддийской философии»: «Перевод “составные” или “производные дхармы” содержит *contradictio in adjecto*, так как каждая дхарма – единица, не состоящая из частей и не произведенная чем бы то ни было. Буквальное значение термина “санскрита” толкуется и в смысле “того, что имеет много причин”, “того, что обусловлено многими условиями”; но быть обусловленным не значит вовсе быть составленным из данных условий (см. XV главу об условиях и связях)» [Розенберг 1991: 121].

Щербатской называл “санскрита-дхармы” “проявившимися элементами”, имея в виду дхармы, находящиеся под воздействием “проявляющихся универсальных сил феноменального бытия” (силы возникновения, распада, пребывания и разрушения) [Щербатской 1988: 143]. Розенберг не отрицал, что “санскрита-дхарма” имеет значение “обусловленная дхарма”. Он определял “санскрита-дхармы” как “связанные с четырьмя процессами”, “подверженные рождению-исчезновению”, “дхармы, подверженные процессу бытия и не пребывающие в спокойствии”, а потому называющиеся “непостоянными” (*анитья*), в то время как “асанскрита-дхармы” – это дхармы, “не подверженные бытию” и они называются “постоянными” (*нитья*) [Розенберг 1991: 121]. Розенберг прямо указывал на то, что деление дхарм на *санскрита* и *асанскрита* связано с концепцией непостоянства – теорией мгновенности дхарм. Но при этом он, как и Щербатской, отказывался считать “непостоянное” синонимом “производного” и “составного”. В вайбхашиковской и саутрантиковской версии Абхидхармы *санскрита-дхармы* – это простые, несоставные феномены, обладающие собственной сущностью, но моментарные, мгновенно преходящие, так что для них “санскрита” – это синоним “непостоянного” в смысле “моментарного”, “мгновенного” (*кшаника*) [Щербатской 1988: 143]. В вайбхашиковской феноменологии таких единиц бытия насчитывается 75, в саутрантиковской – 43. В высшей из философских школ буддизма, мадхьямике-прасангике, утверждается, что нет ни одного феномена, который существовал бы даже мгновение. Тем не менее абхидхармистская феноменология и характерные для нее классификации дхарм признаются и мадхьямиками, ибо, будучи интерпретированы с позиций мадхьямики в контексте различения относительной и абсолютной истин, эти классификации полезны для понимания двух истин, четырех арийских истин и реализации воззрения о пустоте.

Какова тибетская традиционная интерпретация понятий *санскрита* и *асанскрита*? Санскритскому термину “*санскрита*” соответствует тибетский термин ‘*dus byas*, означающий “созданное или рожденное из собрания многих причин и условий”, а тибетской калькой “*санскрита-дхармы*” является термин ‘*dus byas-kyi chos*, имеющий значение “вещь, созданная или рожденная из собрания многих причин и условий” [Bod rgya 1998: 1408–1409]. В тибетской традиции основными значениями “*санскрита*” являются “обусловленный”, “составной”, “производный”, “рожденный”. Согласно первой философской печати буддизма, все обусловленное / производное / составное является непостоянным. Непостоянство является первым из четырех аспектов первой арийской истины. В этой коннотации обусловленные (причинами и условиями) феномены являются производными, а непостоянные феномены – это не синоним производных, хотя те и другие имеют один онтологический смысл. Они выражают разные реверсы одного смысла. Что касается термина “составные феномены”, то в тибетской интерпретации Абхидхармы он является синонимом “обусловленных (зависимых) феноменов”, т. к. в тибетском понимании “зависимость” (“обусловленность”) может означать как зависимость от причин и условий, так и зависимость от частей. Поэтому тибетский термин ‘*du-byed-kyi* означает как “обусловленный”, так и “составной”. К тому же тибетская традиция буддизма, преемница индийской махаяны, не признает концепцию атомарной структурированности мира, поэтому понимание природы *санскрита-дхарм* как составных феноменов не несет в себе того внутреннего противоречия, о котором писали Щербатской и Розенберг.

Учитывая тибетскую интерпретацию, основанную на традиции Наланды, можно утверждать, что *санскрита-дхармы*, охватываемые первыми четырьмя основами (*васту*), в общеподдической интерпретации Абхидхармы означают непостоянные феномены, тогда как *асанскрита-дхармы*, относящиеся к пятой основе, это постоянные феномены. Воспринятая из Абхидхармы индо-тибетская классификация объектов достоверного познания, считающихся в совокупности **сущим** (в относительном смысле), – это подразделение их по способу существования на феномены постоянные (*rtag-pa*) и непостоянные (*mi-rtag-pa*), оскверненные (*zag-bcas*) и неоскверненные (*zag-pa med*), по способу восприятия – явные (*mngon gyur*) и скрытые (*lkog gyur*). С эпистемологической точки зрения все объекты

достоверного познания также подразделяются на феномены утверждения (*sgrub-pa*) и феномены отрицания (*dgag-pa*) [Геше Тинлей 2011: 41–57; Кенчог Чжигме Вангпо 2005: 15, 23].

1. Базовая категория формы (*рупа*; *gzugs*) охватывает всю сферу физического мира. С атомистических позиций Абхидхармы это все то, что установлено к бытию из мельчайших частиц (*rdul-su grub-pa*). “Формная” группа Основы рассматривается в «Абхидхармакоше», в разделе I (карики 7, 9, 10 и автокомментарий Васубандху к ним). В.И. Рудой в примечании 13.5 к разделу I «Абхидхармакоши» пишет о существовании в абхидхармистской философии двух основных традиций в интерпретации термина “форма” (*рупа*): первая и, вероятно, наиболее древняя восходит к известной сутте из «Самьукта-никаи» [SN, III, 86], где *рупа* определяется как “то, что разбивается”. В текстах вайбхашики это определение изменяется: *рупа* – это “то, что обнаруживает себя в изменении” и связывается со страданием как всеобщим свойством существования. Вторая интерпретация *рупы* связывает данный термин с понятием сопротивления, или непроницаемости (*пратигхата*) как фундаментальным свойством объектов данной категории [Рудой 1990: 125].

Идея **сопротивления** (*санпратигха*) как атрибута пяти внешних и пяти внутренних форм была впервые сформулирована в «Пратикарананападе» («Пратикарана-шастра») Васумитры – одном из семи текстов «Махавибхашы» (Toh. 1542: 756c9-10, 762c9-10). Б. Дессейн, исследуя развитие этой идеи в философии вайбхашики и саутрантики, пишет, что первоначально **сопротивление** объяснялось как отношение между чувственными способностями и их объектами, затем появились представления о трех видах сопротивления и дискуссии в связи с ними [Dessein 2003: 303–304]. Понятие *санпратигхи* использовалось хинаянскими философами для объяснения механизма возникновения воспринимающего сознания (*виджняна*), причем вайбхашики и саутрантики расходились в интерпретации [Ibid.: 303–308].

В индо-тибетской традиции принято выделять пять внешних форм (визуальная форма, звук, запах, вкус, объект осязания), познаваемых пятью органами чувств, и пять внутренних форм (орган чувств глаза; орган чувств уха; орган чувств носа; орган чувств языка; орган чувств тела). Тибетский термин *dbang po* в данном контексте означает “орган чувств”, поэтому *mig-gi dbang-po* переводится именно как “орган чувств глаза”. Очевидно, было бы некорректным вместо выражения “орган чувств глаза” использовать выражение “орган зрения”, ибо это выражение для европейца автоматически означает “глаз”, тогда как тибетское выражение *mig gi dbang po* обозначает именно орган чувств глаза, а не сам физический глаз. Органом чувств глаза является не физический глаз: настоящий орган чувств глаза находится внутри глаза, а физический глаз является лишь базисом для этого органа чувств. Аналогичным образом, физическое ухо не является самым органом чувств: оно – лишь базис для этого органа чувств. Орган чувств носа, находящийся внутри носа, напоминает, согласно Абхидхарме, мельчайшие иголки. Орган чувств языка напоминает расположенные на языке полумесяцы. Осязательный орган чувств пронизывает все физическое тело. Таково объяснение, даваемое в устной тибетской традиции на основе Абхидхармы.

2. Категория первичного сознания (*виджняна*; *nam-shes*) охватывает шесть видов сознания: зрительное сознание (*mig-gi nam-par shes-pa*); слуховое сознание (*rna-i nam-par shes-pa*); обонятельное сознание (*sna-i nam-par shes-pa*); вкусовое сознание (*lce-yi nam-par shes-pa*); тактильное сознание (*lus-kyi nam-par shes-pa*); ментальное сознание (*yid-kyi nam-par shes-pa*) [Geshe Dhargyey 1992: 23].

Различение первичных и вторичных феноменов абхидхармисты производят не только в отношении сознания, когда различают первичное сознание и вторичные виды сознания – ментальные факторы (*sems-byung*). Они делают это и в отношении формы, различая *бхута* – первичные элементы (*'byung-ba*) и *бхутани* – производные от первоэлементов. Из этого Щербатской заключил, что «настоячиво изгоняемые из буддийской философии и заменяемые законами внутренней связи», «понятия субстанции и качества все же, хоть и окольным путем, частично заняли свое обычное положение» [Щербатской 1988: 140]. И в этом с ним можно согласиться: субстанциалистские представления вопреки феноменологии вайбхашиков и саутрантиков сближают абхидхармистскую философию с западной философией. Но следует оспорить мнение авторитетного буддолога, когда он пишет относительно буддийского объяснения связи между первичным сознанием и ментальными факторами: «Через паутину этих схем можно ясно увидеть появление призрака души, что требовало так много усилий для предания его анафеме» [Там же: 141].

Дело в том, что различение в буддизме первичного сознания и его вторичных форм очень важно для понимания механизма воспроизводства оков, привязывающих к сансаре, а опровержение идеи

атмана или души и обоснование бессамости личности даже абхидхармистами было дано вполне убедительно, не говоря уже о йогачаре и мадхьямике. Понятие о первичном сознании выражает философское представление буддизма о том, что на уровне первичных форм сознание может функционировать, не являясь “нагруженным” концептами, порожденными неведением. Но сознание “видит” так объект только в первый момент ментального восприятия. Уже во второй момент включаются ментальные факторы, связанные с оценкой и субстанциализацией, преувеличением бытийного статуса воспринимаемых феноменов и воспринимающих субъектов. Как поясняет в своих лекциях Геше Тинлей в соответствии с устной комментаторской традицией, на базе первичного чувственного и ментального восприятия, которое само по себе не служит механизмом воспроизводства сансары, тут же возникает концептуальное мышление. Отличие актов первичного сознания от его вторичных форм, или ментальных факторов, связано с тем, что ментальное сознание (*yid-kyi rnam-shes*) как форма первичного сознания познает объект в общем, как нечто целостное. А вторичное сознание наделяет его различными конкретными характеристиками, исходя из врожденного неведения и приобретенных в ходе социализации ложных мировоззренческих концептов, приписывает объектам характеристики, якобы присущие им самим по себе. Не все виды концептуального сознания являются путями сансары¹¹³. Но есть определенный вид концепций, а именно, выражающих заблуждение относительно способа существования всех феноменов, которые и составляют познавательную специфику неведения.

3. Категория “вторичное сознание”, или “ментальные факторы/события” (*sems-byung* или *sems-las-byung-ba*), «включает в себя все реакции, которые следуют за первичным восприятием» [Geshe Dhargye 1992: 23]. Именно они-то и связаны с функционированием клеш. Вообще говоря, вторичных факторов сознания существует бесчисленное множество, но общепринятой является их классификация, в которой различается пятьдесят один ментальный фактор. Она восходит к «Компендиуму Абхидхармы» («Абхидхармасамуччая») Асанги¹¹⁴. Эта классификация представляет собой определенную схему их рассмотрения, в которой они сгруппированы в шесть групп, или категорий сознания, которые выражают шесть основных аспектов сознания. Великий лоцава Кава Пальцег разработал систему буддийских категорий, которая сходна с системой категоризации, изложенной в «Компендиуме Абхидхармы». В ее основе лежат также два индийских канонических текста VIII в., переведенных Кава Пальцегом и помещенных в Тенгьюр пекинского издания [Kaba Paltseg 2003: X]. Согласно канонической абхидхармистской классификации и классификации Кава Пальцего, а также устной традиции, представленной Геше Нгавангом Даргье, Геше Джампа Тинлеем и другими тибетскими ламами, эти шесть групп выделяются и характеризуются следующим образом:

1. Группа “пяти вездесущих факторов” (*kun-'gro lnga*) – это вторичные факторы, всегда сопровождающие всякий акт восприятия объекта первичным умом и дающие уму возможность использования объектов восприятия. Они присутствуют в положительных, отрицательных и нейтральных состояниях. Это такие пять ментальных факторов:

1. Намерение (*sems-ra*) – это то, что связывает первичный ум с объектом восприятия или действия. По выражению Геше Нгаванга Даргье, «это наиболее активный из пяти “вездесущих факторов” ума, и он является эквивалентом кармы» [Geshe Dhargye 1992: 25].

2. Ментальное проникновение в объект (*yid-la byed-pa*) – это фактор, который дает возможность первичному уму проводить вообще индивидуализирующие различия объектов – вне их различия как “положительных”, “отрицательных” и “нейтральных”.

3. Контакт (*reg-pa*) – это контакт объекта и ума¹¹⁵.

4. Ощущение (*tshor-ba*) – это ментальные и физические ощущения трех видов: приятные, неприятные и нейтральные.

5. Различение (*'dus-shes*) – это распознавание характеристик объектов пяти форм чувственного сознания, или понимание связей между качествами объекта и их функцией.

¹¹³ В этом вопросе тибетская буддийская философия расходится с школами китайского буддизма, проповедующими “мгновенный” путь, согласно представлениям которых любые концепции привязывают к сансаре.

¹¹⁴ Есть также другая классификация, которая восходит к «Абхидхармакоше» Васубандху.

¹¹⁵ Согласно комментарию Кава Пальцего, контакт «соединяет объект чувств, орган чувств и чувственное сознание» [Kaba Paltseg 2003: 3].

II. Группа “пяти определяющих факторов” (yul so-sor nges-pa lnga). Это акты индивидуализирующего распознавания объектов, случающиеся только в связи с определенными стимулами, в отличие от простого различения, которое имеет место всегда, независимо от положительных, отрицательных или нейтральных стимулов. Благодаря этому аспекту ума мы имеем возможность квалифицировать объекты как позитивные и негативные, благие и неблагие, добро и зло. Это следующие виды факторов:

1. Мудрость (shes-rab). Это вид различающего ума, который способен проводить различие между добродетелью и пороком, и проявляется в отношении определенных объектов, в отличие от “вездесущих” факторов, имеющих место всегда и безотносительно различения положительных, отрицательных и нейтральных объектов.

2. Установка (стремление)¹¹⁶ (‘dun-pa). Это установка ума, которая побуждает нас стремиться к объекту нашего желания. Этот ментальный фактор, в отличие от “вездесущих факторов”, действующих в отношении любых объектов, проявляется только в качестве реакции на определенные объекты. Согласно Кава Пальцегу, установка «есть желание, которое возникает, когда орган чувств и чувственное сознание проникают в объект, безотносительно к природе этого объекта» [Kaba Paltseg 2003: 4].

3. Стабилизация, или однонаправленность (ting-nge-‘dzin). Это однонаправленная концентрация и фиксация ума на объекте.

4. Память, или внимательность (dran-pa). Это фактор, позволяющий уму долгое время не забывать объект, с которым он стал близок.

5. Убежденность, или решимость (mos-pa). Это «удерживание специфического объекта распознавания с целью его познания как он есть» [Kaba Paltseg 2003: 4]¹¹⁷.

III. Группа “добродетели”: одиннадцать благих факторов (dge-ba bcu-gcig). Это следующие виды ментальных факторов:

1. Вера (dad-pa). «Вера – это высшая форма признания таких объектов как карма, результат кармы и четыре арийские истины» [Kaba Paltseg 2003: 5]. Этот благой ментальный фактор является, согласно воззрениям буддийских философов, “чистым мышлением”, рождающимся из постижения благих качеств Трех Драгоценностей – Будды, Дхармы и Сангхи. Различаются три основных вида веры:

а) вера в Три Драгоценности;
б) твердое желание достичь просветления, соединенное с верой в реальную возможность осуществления этой цели;

в) твердая убежденность в истинности теории перерождений и закона причинно-следственной связи (кармы).

Как говорит Геше Нгаванг Даргье, «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Geshe Dhargye 1992: 26]. Это – существенный момент истины: для обретения веры принципиально важно постижение достоинств и смысла Трех Драгоценностей, и в то же время весь процесс изучения и практики Дхармы есть, в сущности, культивирование и упрочение веры.

2. Совесть (ngo-tsha shes-pa), или внутреннее знание того, что является стыдом и позором. Это ментальный фактор, который сдерживает от совершения различных действий.

3. Стыд (khrel-yod-pa). Это, по выражению Геше Нгаванга Даргье, “внешний двойник совести”, и заключается он в том, чтобы учитывать отношение других к нашим собственным действиям.

4. Не-привязанность (ma-chags-pa). Это антидот к привязанности. Он возникает в результате отказа ума от нечистых феноменов сансары.

5. Свобода от ненависти, или беззлобность (zhe-sdang med-pa). Это противоядие от ненависти, которое является любовью.

6. Отсутствие тупости (gti-mug med-pa). Это противоядие от глупости, ложных концепций, приписывающих феноменам и живым существам существование внутренне присущей им природы. Антидотом служат концепции пустоты и бессамостности.

¹¹⁶ В англоязычной литературе это понятие передается терминами intention [Geshe Dhargye 1992: 26] или aspiration [Kaba Paltseg 2003: 3].

¹¹⁷ Геше Нгаванг Даргье характеризует этот ментальный фактор как “проверку объекта концентрации” [Geshe Dhargye 1992: 26].

7. Усердие (brtson-'grus), являющееся, по сути, любовью к добродетели.

8. Пластичность, или тренированность (shin-tu sbyangs-pa). Это качество гибкости ума и тела, развиваемое путем тренировки и являющееся силой контроля над телом и умом, позволяющей использовать их так, как нужно. Это противостояние от ошибочных состояний ума и тела.

9. Добросовестность, или осторожность (bag-yod-pa). Это способность ума к усердной духовной практике, без проявлений привязанности, гнева или неведения, которая появляется в результате медитации мирских и сверхмирских форм активности.

10. Спонтанное равновесие (btang-snyoms). Это спонтанное состояние спокойствия ума, когда он уже больше не может впасть в сонливость или возбужденное состояние, и в этом состоянии не способны возникнуть привязанность или другие омрачающие эмоции.

11. Безвредность (gnam-par mi-'tshe-ba). Это состояние ума, при котором существо не способно причинять вред другим даже в помыслах.

IV. Группа “шести коренных клеш” (rtsa-nyong drug). Эти шесть клеш являются основой всех других клеш. Это – первичные клеши, которые ведут к непрерывному странствованию в сансаре: страсть, или привязанность ('dod-chgs)¹¹⁸; гнев (khong-khro)¹¹⁹; гордыня, или высокомерие (nga-rgyal)¹²⁰; неведение (ma-rig-pa)¹²¹; ошибочные взгляды (lta-ba nyon-mong-can)¹²²; цепляние за (ложные) воззрения как высшие (lta-ba mchog-tu 'dzinpa); омраченное сомнение (the-tshom nyon-mong-can)¹²³.

V. Группа “двадцати вторичных клеш” (nye-nyon). Ввергающая карма ('phen-byed-kyi las), производимая этими ментальными факторами, привязывает существ к сансаре и забрасывает в низшие миры дурных перерождений. Это такие клеши: гневливость/воинственность (khro-ba); злопамят-

¹¹⁸ “Привязанность” бывает пяти видов – к внешним вещам, внутренним вещам, страданиям, материальному, собранию преходящих феноменов (телу) [Tsepak Rigzin 1997: 144]. Особенность этой клеши проявляется в чрезмерном “прилипании” к пяти оскверненным скандхам и цеплянии за них. “Оскверненные скандхи” называются так потому, что они возникают, будучи вызваны нечистыми причинами – ложными желаниями, ложными воззрениями, неправильным поведением и верой в существование “я”. В силу этих причин активизируется ментальный фактор, заставляющий существ стремиться к воплощению в сансаре и обладанию нечистым телом. Кава Пальцег сравнивает загрязняющий эффект этой клеши с масляным пятном, посаженным на платье: его очень трудно удалить [Kaba Paltseg 2003: 7].

¹¹⁹ В канонической классификации речь идет о клеше под названием “khon-khro” [Ibid.: 6]. В классификации, приводимой Р. Н. Крапивиной на основе учения Геше Джамьяна Кенцзэ, эта клеша называется “zhe-dang” – «отрицательная реакция (отталкивание), выражающаяся в отрицательном отношении к объекту» [2005: 42].

¹²⁰ Это «различение между собой и другими, возникающее в силу ложного концепта о самосущем я и приводящее к отсутствию уважения к другим и высокомерию» [Kaba Paltseg 2003: 7].

¹²¹ Это отсутствие понимания закона кармы и игнорирование кармы, плодов кармы, четырех истин арьев и Трех Драгоценностей. Это также пребывание под влиянием врожденных паттернов неведения и ошибочных форм мировоззрения и философских школ. Суть неведения заключается в заблуждении относительно способа существования всех вещей (вера или убежденность в самосущем, субстанциальном существовании “я” и феноменов), а также в цеплянии за это ложное понимание, противоположное подлинному способу их существования – пустоте от самобытия.

¹²² “Ложные воззрения” – это главным образом следующие пять видов ложных взглядов:

(a) Воззрение о разрушающейся совокупности ('jigs-tshogs-la lta-ba), согласно которому существует постоянное и самосущее “я”, субъект происходящих каждое мгновение изменений;

(b) Крайние мировоззренческие позиции (mthar-'dzin-pa'ilta) – этернализм и нигилизм;

(c) Превратные взгляды (log-par lta-ba) – убежденность в отсутствии кармы и ее плодов, перерождений, циклического существования, четырех арийских истин, Трех Драгоценностей и т. д.;

(d) Концепция о ложном воззрении как высшем воззрении (lta-ba mchog-tu 'dzin-pa) – это мнение о том, что вышеупомянутые ложные воззрения являются высшими и абсолютными;

(e) Вера в нравственность аскетизма и примитивные культы (tshul-khrims-dang rtul-zhugs mchog-tu-'dzin) как высшие практики.

¹²³ “Омраченное сомнение”, выделяемое как одна из коренных клеш, заключается в сомнении относительно закона кармы, четырех истин арьев и Трех Драгоценностей. Из-за сомнения этого типа ум движется в двух разных направлениях.

ность ('khon-du-'dzin-pa); утаивание пороков ('chab-pa); враждебность ('tshig-pa); зависть (phrag-dog); скупость (ser-sna); лицемерие (g.yo); лживость (sgyu); злонамеренность (rnam-par 'tshe-ba); бессыдность (ngo-tsha-med-pa); бессовестность (khrel-med-pa); инертность/апатия (rmugs-pa); возбуждение/рассеянность (rgod-pa); безверие (ma-dad-pa); лень (le-lo); отсутствие осознанности (bag-med-pa); забывчивость/невнимательность (brjed-nges-pa); неосознанность/небдительность (shes-bzhin ma-yin-pa); ментальное блуждание/отвлечение (rnam-par g.yeng-ba).

VI. Группа “переменных факторов” (gzhan-'gyur bzhi): раскаяние ('gyod-pa), сон (gnyid), размышление/грубая идентификация объекта (rtog-pa); анализ, устанавливающий детали объекта (dpyod-pa). Эти факторы называются переменными (изменчивыми), так как имеют неопределенную ценностную валентность. Они «являются составляющей добродетельных, недобродетельных и нейтральных видов активности, а называются “переменными”, потому что ментальное состояние меняется на благое или неблагоприятное в зависимости от направления, в котором они движутся» [Kaba Paltseg 2003: 11].

Из всей совокупности ментальных факторов некоторые, а именно группа “коренных клеш” и группа “вторичных клеш, являются омрачениями и оковами, привязывающими существ к сансаре. Они должны быть распознаны и устранены из сознания. И есть вторичные факторы сознания, перечисленные в группе “добродетели”, которые ведут к нирване.

4. Неассоциируемые обусловленные факторы (випраюкта-санскара; ldan-pa ma yin-pa'i 'dus byed-kyi gzhi), не связанные с сознанием. Эта категория охватывает, согласно Абхидхарме и устной тибетской традиции, составные феномены, не относящиеся к группам сознания. Например, “я”, “ты”, “собака”, “лошадь” и т. д. Геше Тинлей обращает внимание в своих лекциях на то, что эта категория составных феноменов не выделяется наукой в отдельный вид объектов наряду с материей и сознанием. Кава Пальцег разъясняет, что эта категория факторов относится к процессам, происходящим в теле, сознании и ментальных факторах, и называется *неассоциируемыми*, потому что «существуют даже в то время, когда сознание не функционирует, – в состояниях отсутствия различающего познания, медитативного пресечения, обморока и глубокого сна» [Ibid.: 12]. В классификации Кава Пальцега выделяются следующие неассоциируемые факторы: 1) обретение (thob-pa); 2) медитативное погружение в неразличающее пресечение ('du-shes-med-pa'i 'gog-pa la snyoms-par 'jug-pa); 3) медитативное погружение в пресечение ('gog-pa'i snyoms-par 'jug-pa); 4) отсутствие различий ('du shes med-pa); 5) жизненная сила (srog-gi dbang-po); 6) сходство типа (rigs mthun-pa); 7) рождение (skye-ba); 8) старение (rga-ba); 9) пребывание (gnas-pa); 10) непостоянство (mi-rtag-pa); 11) группа имен (ning-gi tshogs); 12) группа слов (tshig-gi tshogs); 13) группа букв (yi-ge-'i tshogs); 14) состояние обычного существа (so-so'i skye-bo-nyid).

5. Необусловленные феномены (асанскрита; 'dus ma byas-kyi gzhi), не подверженные возникновению или прекращению. В вайбхашике эта категория феноменов, а именно пространство и два вида ниродхи, как и все остальные объекты, относится к функциональным объектам. Ибо для вайбхашиков, в отличие от представителей более высоких философских школ, нирвана – это нечто вещественное, субстанциальное. В онтологической характеристике субстанциальности феноменов вайбхашики различают два статуса бытия – “субстанциальное существование” (rdzas-su yod) и “субстанциальную установленность” (rdzas-su grub) и соответственно этому – “субстанциально существующие феномены” и “субстанциально установленные феномены” [Дзунба Кунчок Жигме Ванбо 1998: 18; Кенчог Чжигме Ванпо 2005: 14]. С точки зрения вайбхашиков все функциональные объекты, включая постоянные (причинно обусловленные, производные), имеют онтологический статус субстанциальной установленности. Напомним, что по определению, приведенному в разделе I «Абхидхармакоши» Васубандху, “дхарма” – это носитель “собственной сущности” [Васубандху 1990: 45]. Поэтому всякий носитель собственной сущности является субстанциально установленным. Но не всякий имеет субстанциальное существование. Досточтимый Геше Тинлей разъясняет этот момент вайбхашиковской онтологии на примере чашки: она является субстанциально установленной и имеет субстанциальное существование, потому что на нее можно указать, из нее можно выпить чай. Это конкретная единичная субстанция, тогда как лес или армия являются субстанциально установленными, но не имеют субстанциального существования – на них невозможно указать пальцем, это абстракции [Геше Тинлей 2013: 72–73].

Онтологический статус “субстанциально установленных феноменов” определяется в вайбхашике их способностью выполнять функции, а способность к функционированию определяется тем, что они

являются субстанциальными, или вещественными, сущностями (rdzas). Те из субстанциально установленных феноменов (дхарм), которые являются единичными (едиными, неразложимыми на составляющие сущности) сущностями, считаются субстанциально существующими.

Все другие философские школы буддизма не разделяют это вайбхашиковское различие субстанциально установленного и субстанциально существующего. Саутрантики не соглашались с вайбхашиками в том, что “феномены”, “существующее”, “объекты познания” – это “сущности” и обладают собственным признаком (*свалакишана*; rang mtshan). Они подразделяют все феномены Основы, т. е. все объекты достоверного познания на “сущности” (dngos-po), объекты, обладающие внутренней сущностью, и “несущности” (dngos-po med) – феномены, которые не имеют сущности.

Таким образом, в философии вайбхашики “**пять основ**” охватывают пять качественно различающихся типов субстанциальных объектов – феноменов, обладающих собственным признаком и сводимых к неделимым частицам или неделимым моментам существования. Они образуют предметную (субстанциальную, функциональную) реальность, состоящую из **форм, первичного сознания и ментальных факторов, неассоциируемых обусловленных (компаративных) факторов, постоянных объектов** (пространство и два вида пресечения). Эта онтологическая классификация Основы в виде пяти *васту* является универсальной в буддийской философии, но философские школы различаются по способу их интерпретации. Так, саутрантики и даршантики утверждали, что не все “формы” вайбхашиков являются реальными дхармами (*дравья-сам*): такая разновидность формы как визуальная форма (*санстханарупа*) является, по их мнению, лишь концептом (*парикальпам курванти*), которому приписано реальное бытие, тогда как он существует лишь номинально. Реальными дхармами также не являются с их точки зрения явления вторичного сознания, т. е. ментальные факторы (*читта-випраюкта-санскара*); неассоциируемые композитные факторы (*читта-рупа-випраюкта-санскара*); постоянные феномены (*асанскрита*); репрезентации форм (*виджняпти-рупа*), как и не проявленные формы (*авиджняпти-рупа*), а также латентные загрязнения (*анушая*) [Kritzer 2003a: 332; Kritzer 2003b: 206]. Критцер выделяет девятнадцать из вайбхашиковской классификации дхарм, которым саутрантики отказывают в онтологическом статусе дхарм [Kritzer 2003a: 332].

Короче говоря, саутрантики стремятся ограничить свойственную сарвастивадинам и вайбхашикам тенденцию постулирования теоретических и невоспринимаемых “сущностей”. Например, они отрицали, что “обретение”, или “обладание” (*пранти*; thob-pa)¹²⁴, является сущностью и реальной дхармой, которую вайбхашики относили в классификации пяти основ к *санскарам*. Вместо концептуализации *пранти* (thob-pa) саутрантики использовали для объяснения механизма кармы и трансформации потока сознания причинную модель, основанную на идее кармических семян (*биджа*) [King 1998: 6].

Идея трансформации сознания, или **преобразования Основы**, становится также онтологическим водоразделом между вайбхашиками и последующими философами. Если с позиций сарвастивадинов и вайбхашиков для достижения сотериологической цели необходимо было “различение дхарм”, и Путь сводился к таксономии воспринимаемой реальности, то, начиная с саутрантиков, идея трансформации сознания становится важной частью буддийской концептуализации Пути. Васубандху в «Бхашье» к «Абхидхармакоше» доказывает, что тот, кто осуществил высшую цель йогической практики, производит **незагрязненный поток сознания**. В этом Васубандху-саутрантик смыкается с Васубандху-йогачарином, признающим наряду с шестью видами сознания, выделяемыми вайбхашиками, также “омраченное сознание” (*клишита-манас*)¹²⁵; nyon-mongs-pa-can-gyi yid-kyi rnam-par shes-pa/nyon-yid) и “ум – основу всего” (*алая-виджняна*; kun-gzhi'i rnam-shes). В классической интерпретации Васубандху и Асанги трансформация Основы понималась как разрушение омраченного сознания и хранилища кармических семян, а позднее йогачара и мадхьямика стали понимать преобразование Основы не как разрушение сознания – хранилища семян, а как удаление загрязнений и возвращение сознания к его изначально чистому состоянию. Весьма примечательно, что, несмотря на “реализм” саутрантиков и “идеализм” йогачаринов, в целом позиции, по которым саутрантики в лице Васубанд-

¹²⁴ *Пранти* (thob-pa) – это понятие о неисчерпаемой сущности, посредством которого вайбхашики объясняли механизм кармических накоплений. Подробнее см.: [Палдэн Шераб 2013: 48–49].

¹²⁵ В традиции йогачары этот вид ума называется также *адана-виджняна* – “присваивающее сознание”.

ху критикуют вайбхашиковскую классификацию дхарм, совпадают с позициями йогачары, выраженными в «Йогачарьябхуми» Асанги. Критцер считает, что совпадение саутрантики и йогачары имеет место в шестнадцати из выделенных им девятнадцати случаев опровержения саутрантиками вайбхашиковской феноменологии [Kritzer 2003a: 332].

Щербатской в своей интерпретации абхидхармистской теории дхарм трактовал реальность дхарм, или явлений, обладающих собственным признаком, как “точечные моменты реальности”, не имеющие протяженности ни во времени, ни в пространстве, которые именно в силу своей мимолетности несубстанциальны, а реальность он считал недоступной познанию, как кантовские “вещи-в-себе”. Однако следует обратить внимание на то, что теория непостоянства, трактуемая как момен- тальность дхарм – “вспышек реальности”, была характерна не для вайбхашиков, а саутрантиков, а высшие школы критически относятся как к вайбхашиковской, так и к саутрантиковой интерпретации непостоянства. Наиболее глубокую концепцию непостоянства и критическую феноменологию буддизма дают мадхьямики-прасангики.

Что же касается “реализма” вайбхашиков и саутрантиков в сравнении с онтологией махаянских школ, отрицающих истинное существование как личности, так и феноменов, то реализм абхидхармистской философии – это отнюдь не наивный реализм западного типа. Он также не может быть отнесен к материализму или идеализму. Для его обозначения скорее подходит термин “квазиреализм”. Онтологию Абхидхармы можно расценить как феноменализм или феноменологию, но она не предполагает существования *за* феноменами (дхармами) неких “вещей-в-себе” в кантовском смысле – объективных и независимых от воспринимающего сознания. Да, все буддийские философы за исключением йогачаринов признают существование внешнего мира. Но с их точки зрения не существует внешних вещей независимо от сознания: все феномены (дхармы) – это объекты достоверного познания. То есть феномены – это не элементы объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания, а корреляты сознания, атрибутами которого по общему определению буддийские философы считают бесформность, ясность и способность познания. По определению предполагается интенциональность сознания – направленность на объект. Вайбхашики и мадхьямики, в отличие от саутрантиков и йогачаринов, считают, что объектность (предметность) сознания состоит в его направленности на внешние объекты, а не на себя.

Эта особенность буддийской философии – признание принципиальной онтологической взаимосвязанности объекта и субъекта была хорошо понята Розенбергом на материале «Абхидхармакоши». Он писал в «Проблемах буддийской философии»:

«Все неодушевленные предметы буддистами считаются за “асантана”, за “не-континуумы”, в которых объединяющая и разъединяющая силы не действуют вовсе: предметы, следовательно, не могут считаться самостоятельными целыми. Гора, солнце или камень не имеют самостоятельного продолжающегося бытия, кроме их бытия частью потока сознательной жизни; составные части их не подчиняются объединению (“прапти”). Если мы в то же время такое понимание неодушевленных предметов будем рассматривать в связи с теорией о том, что предметный мир каждого существа есть результат кармы, карма же, как мы уже отметили, по существу, то же, что “четана”, или активность сознания, то станет совершенно ясным, что с буддийской точки зрения самостоятельно существующих неодушевленных предметов нет: солнце, камень и т. д. всего лишь только мимолетные образования на фоне потока сознательной жизни с ее содержанием: предметы внешнего мира существуют только в смысле временных иллюзий; то, что скрывается за ними, рассматривается как результат проявлений дхарм. Как мы уже видели выше, нет ни солнца, ни человека, а есть только определенное сплетение ряда коррелятов, элементов-дхарм – чувственных, сознательных, психических и т. д., которое в результате дает единичное эмпирически-иллюзорное явление, называемое “человеком, видящим солнце”. Разумеется, что в смысле отрывочных явлений в пределах общего потока сознательной жизни отдельные явления неодушевленных предметов могут быть абстрагированы от своих коррелятов и о них возможно рассуждать, как будто бы они были чем-то самостоятельным, так как они обладают некоторой иллюзорной устойчивостью или длительностью» [Розенберг 1991: 168–169].

Такая базовая категория абхидхармистской феноменологии как “форма” – это не материя, и перевод термина “рупа” как “материя” даже применительно к воззрениям вайбхашиков не является вполне корректным. Поэтому “реализм” древних индийских вайбхашиков с их атомистическими

представлениями в действительности ближе к онтологии квантовой физики, чем большинство современных западных философских учений. Объяснение того, что нет объекта без субъекта, а субъекта – без объекта, в буддийской философии дается на основе теории кармы. Провозглашенное в сутрах и «Абхидхарма-коше» положение «миры возникают из кармы», является общим как для хинаянских, так и для махаянских философов.

В том, что касается философии Основы, или буддийской онтологии, можно говорить об ее эволюции от абхидхармистской феноменологии вайбхашики и саутрантики к теории “трех природ (*три-свабхава*)” йогачары (читтаматры) и далее – к срединной онтологии мадхьямики и “пустой” онтологии прасангики. Релятивистская феноменология и теория восприятия саутрантиков является переходной от субстанциалистской онтологии вайбхашиков к концепции “только ум” йогачары, и нередко воззрения двух школ смешиваются, тем более что те и другие были выражены одним лицом – Васубандху. Современные тибетские философы Палдэн Шераб Ринпоче и Цеванг Донгьял Ринпоче подчеркивают, что одной из важнейших характерных особенностей саутрантики является положение о том, что «все явления есть ум» [Палдэн Шераб 2013: 59]. В действительности саутрантики на базе углубленного понимания теории непостоянства развивают далее феноменализм вайбхашиков. Они утверждают, что феномены (дхармы) существуют лишь в настоящий момент, а не в трех временах¹²⁶, что для прекращения феноменов не требуются причины, поскольку они непостоянны, и что в процессе познания воспринимается не сам объект, а его аспект, или образ (*акара*; *gnam-pa*).

3.3. Специфика концептуализации реальности в традиции праджняпарамитских сутр и мадхьямаки

Абхидхармистская онтология, близкая к наивному реализму обыденного мировосприятия и реалистическим направлениям философского мышления, которое не сомневается в существовании объективной реальности, по существу противоречит “пустой” праджняпарамитской онтологии. Для того чтобы понять суть онтологического противоречия между двумя традициями буддийской концептуализации реальности, рассмотрим онтологический смысл учения о пустоте (*шуньята*; *stong-pa-ntid*) которое было проповедано Буддой Шакьямуни в сутрах Праджняпарамиты (учение второго поворота Дхармачакры) и получило объяснение в сочинениях по мадхьямаке великого индийского мыслителя и йогина Нагарджуны. Чтобы понять подлинную онтологическую глубину доктрины *шуньяты* и вместе с тем ее связь с абхидхармистской онтологией дхарм, важно также постичь ее концептуальное соотношение с доктриной зависимого возникновения (*праитья-самутпада*; *rten' brel-'byung-ba*).

Мадхьямака, главным текстом которой является сочинение Нагарджуны «*Mūlamadhyamakakārikā*» (ММК), на протяжении двух тысячелетий продолжает вызывать к себе огромный интерес и является объектом философской полемики как на Востоке, в том числе внутри буддизма, так и на Западе. Наиболее корректные комментарии ММК были даны последователями Нагарджуны, ставшими основоположниками подшколы мадхьямики, называемой прасангика (Буддапалита, Чандракирти). Эта классическая линия интерпретации мадхьямаки была продолжена выдающимся тибетским философом и реформатором буддизма Чже Цонкапой. Во многом благодаря ему мадхьямака была осознана в Тибете и монгольском мире как высшая форма буддийской философии. Индо-тибетская философская традиция стала теоретической основой буддизма в Тибете и монгольском мире, и основанную на ней систему презентации Дхармы и соответствующих практик мы называем тибето-монгольской махаяной. Предпринимаемый в данном параграфе анализ нацелен на установление специфики буддийской онтологии, выраженной в учении Праджняпарамиты, получившей систематическую экспликацию в мадхьямаке. Основное внимание при этом будет уделено связи **пустоты и зависимого возникновения**.

Буддийская концепция реальности, изложенная в сутрах Праджняпарамиты и текстах по мадхьямаке, кардинально отличается от концепции реальности в западной философии. В европейской традиции реальность и возможность ее достоверного познания как философская проблема ставилась, как известно, в рамках разных систем мысли. Это происходило в античности (скептицизм Пиррона, Ти-

¹²⁶ С точки зрения вайбхашиков, феномены, существующие в настоящий момент, реально существовали в прошлом, и для их прекращения в будущем требуется причина, а без соответствующей причины они будут реально существовать и в будущем.

мона, Энесидема, Агриппы, Секст Эмпирика), в Новое время (эмпиризм Бэкона, Гоббса и сенсуализм Локка), когда чувственный опыт стал считаться первичным и/или основным источником познания. Проблема была заострена в субъективном идеализме Беркли, который объявил чувственное восприятие границей бытия и выразил скептицизм в отношении объективной реальности. Скептицизм Декарта относительно эмпиризма и мистицизма и попытка рационалистического обоснования “реальности” привел его к усмотрению абсолютного принципа знания в непосредственном самосознании человека (“*cogito ergo sum*”) как критерии достоверной реальности. Посткартезианские размышления о мире как видимости, доставляемой нам органами чувств и сознанием, и о том, что реальность есть нечто в принципе сомнительное, возбудили интерес западных мыслителей к трансцендентальной субъективности и вызвали к жизни феноменологический подход. Кант заключил, что объективная реальность существует, но трансцендентна и непознаваема – “вещь-в-себе”. Его критическая философия сделала попытку остановить дурную бесконечность метафизических исканий истины о реальности, ограничив притязания на истину со стороны “теоретического разума”, не поколебав при этом основания самой метафизики, поскольку не было даже сомнения в существовании “вещей-в-себе”. Гуссерль вслед за Кантом пришел к выводу о принципиальной ограниченности человеческого познания реальности [Гуссерль 2008: 80].

Из четырех буддийских философских школ (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика) мадхьямика, в особенности ее подшкола прасангика, категорически опровергает все философские воззрения, претендующие на истину о реальности. Но мадхьямака вовсе не является разновидностью агностицизма и скептицизма западного типа, хотя исследователи усматривают параллели между ними и мадхьямакой, особенно учением Нагарджуны о пустоте. Так, например, Энтони П. Ианнини видит «некоторые интересные параллели между достижением атараксии¹²⁷ пирронистами и достижением нирваны буддистами» [Iannini web]. В действительности это весьма поверхностные сходства: онтология *шуньяты* и *нирваны* в буддизме значительно отличаются как от скептицизма Пиррона, так и от более поздних западных концепций реальности и методов обоснования достоверного знания о ней. Буддийская концепция реальности выражена на самом глубоком уровне Буддой Шакьямуни в сутрах Праджняпарамиты – учении о “запредельной мудрости” и объяснена Нагарджуной в ММК, где опровергаются все **систематические** философские концепции, **утверждающие истину о реальности**. В целях установления ее сути и специфики необходимо исследование онтологической связи между *шуньятой* и *пратитья-самутпадой* в мадхьямаке. Основными первоисточниками для онтологического анализа мадхьямаки служат тибетские тексты махаянских сутр, ММК и комментариев к ММК, написанных индийскими прасангиками (Буддапалита, Чандракирти) и Чже Цонкапой, «Бодхичарьяватара» Шантидевы, других трудов Нагарджуны и Цонкапы, а также тибетская устная комментаторская традиция¹²⁸.

В «Сутта-ниппате», «Ланкаватара-сутре» и некоторых других сутрах содержится прямая критика в адрес “философов” и “философии”. Против какой философии был Будда? Опираясь на содержащееся в указанных выше первоисточниках объяснение доктрин пустоты, зависимого возникновения и связи между ними, можно установить, что так называемый “антифилософский замысел” Будды и опровержение Нагарджуной в ММК всех философских воззрений вовсе не направлены против философии вообще и против концепции реальности вообще. Они направлены против определенного типа философствования, базирующегося на предпосылке об **истинном существовании реальности, сущего, мира** и т. п., т. е. на предположении о субстанциальности бытия. Именно мадхьямики (Нагарджуна, Арьядева), в особенности прасангики (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа) объяснили, что Будда был против систематической философии (*дришти, даршана*)¹²⁹ – учений, **утверждающих не-**

¹²⁷ Атараксия – от греч. *ataraxia* (невозмутимость), состояние душевного спокойствия, безмятежности даже в экстремальных ситуациях. В скептицизме атараксия считалась конечной целью воздержания от суждений (*эпохе*) о том, что истинно, а что ложно. По мнению Пиррона и других скептиков, отказ от категоричных суждений освобождает от страданий и приводит к душевному покою.

¹²⁸ Имеются в виду публичные и специальные учения, передаваемые Е.С. Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо и другими высококвалифицированными тибетскими ламами (Геше Намгьял Вангчен, Геше Джампа Тинлей и др.), которые были прослушаны лично автором монографии.

¹²⁹ Санскритское слово *drsti*, которое переводится как “философский взгляд”, «на самом деле является техническим термином, используемым в различных контекстах, где оно относится ко всему спектру

кую систему воззрений относительно реальности. Это система реифицирующих (субстанциалистских) концептов, которым приписывается эпистемологический статус достоверного знания об “истинной реальности”, субстанциальное существование которой не подвергается сомнению. Как уже говорилось выше, буддийская философия – это **сотериологическая философия**. Целью мадхьямаки не является фундаментальная онтология в смысле некой метафизической теории бытия, и она не преследует цель все более совершенствующегося познавательного проникновения в глубины реальности/сущего/мира, как это характерно для представлений западной философии и науки о соотношении абсолютной и относительной истины. Более того, она отрицает существование субстанциальных глубин, уровней, сфер реальности. Для нее характерны следующие отличительные моменты:

(1) Обоснование пустоты от самобытия всех феноменов (*дхарма*; *chos*), т. е. отсутствия у них самосущей природы (“самости”, “сущности”). **Пустота-рантонг** (*rang-stong*), или **самопустота**, признается их **таковостью** (*тамтва*; *de-kho-na-nyid*) – абсолютной природой, и именно прямое постижение самопустоты служит способом радикального выхода из сансары, циклов рождений под властью нечистой кармы и ментальной скверны.

(2) Для большинства людей невозможен “мгновенный” путь освобождения, поэтому онтологические концепции и конвенции мира служат искусными уловками для **постепенного** обучения пустоте. Дхарма как путь освобождения от сансары объясняется мадхьямиками при опоре на две истины: таковость=пустота от самобытия как абсолютная истина (*парамартхасатъя*; *don dam bden-pa*) объясняется в сочетании с зависимым возникновением – относительной истиной (*самвритисатъя*; *kun rdzob bden-pa*).

(3) “Объективная (истинная) реальность” – это **конструкт**, сфабрикованный ошибочным мировосприятием. За него цепляется ум, пораженный клешами. Этот онтологический конструкт нужно разоблачить, т. е. точно идентифицировать **объект отрицания** посредством **абсолютного анализа** и **отбросить в процессе прямого постижения пустоты**. Поэтому отличительной чертой того типа сотериологической философии, который был характерен для проповедей Будды и сочинений Нагарджуны, Чандракирти, Цонкапы, является **деконструктивная активность**.

Доктрина пустоты (*шуньявада*), учение так называемого конечного (абсолютного) смысла (*ни-тартха*; *nges-don*), которое Будда Шакьямуни проповедовал в сутрах Праджняпарамиты, подробно объясняется Нагарджуной в его ММК и других трактатах по мадхьямаке. Она направлена прежде всего против небуддийских философских концепций, которые варьируются в широком интервале реалистических онтологий, а также и против воззрений тех буддийских философских школ (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика-сватантрика), которые в разной степени сохраняют субстанциалистские предпосылки в своей онтологии. Однако то, что она направлена и против онтологической крайности нигилизма, вовсе неочевидно. Более того, *шуньяваду* в презентации Нагарджуны и особенно прасангиков часто принимали в прошлом за нигилистическое учение. Есть и современные исследователи, которые ошибочно отождествляют пустоту с “ничто” (*nothingness*): например, еще основатель европейской буддологии Э. Бюрнуф (1801–1852) говорил о “схоластическом нигилизме” Нагарджуны, о его “радикальном нигилизме” сегодня пишет Т. П. Лифинцева [Лифинцева 2015]. Шаойон Е. (Shaoyong Ye) пишет об “эпистемологическом нигилизме” Нагарджуны [Shaoyong 2019] и т. д. Этой ошибки не избегают и индийские историки философии. Например, С. Дасгупта пользовался термином “*nothingness*” для перевода санскритского понятия *шуньята* при описании учения Нагарджуны [Dasgupta 1951: 149]. Правда, его понимание мадхьямаки как нигилистического учения является философски утонченным, и он пытался объяснить, каким образом нагарджуновский “нигилизм” выполняет сотериологическую функцию. Вот что он писал:

«...нигилистическая доктрина направлена на разрушение неуместной уверенности людей в истинности вещей. Те, кто действительно мудр, не находят ничего ни ложного, ни истинного, ибо для них ясно, что они вообще не существуют, и они не утруждают себя вопросом об их истинности или ложности. Для того, кто знает это, не существует ни трудов, ни циклов рождений (сансара),

мнений, убеждений и интеллектуальных взглядов любого рода и, наконец, к любой форме овеществленного мышления, независимо от того, зафиксировано ли оно в точно сформулированной рационалистической методологии или в значительной степени бессознательной тенденции мыслить только в соответствии с определенными врожденными моделями» [Huntington 1992: xii].

а также он не беспокоится о существовании или не-существовании каких-либо явлений <...> Тот, кто посредством своего ложного знания (виपरьяса) не постигает ложность всех явлений, но считает их реальными, действует и страдает от циклов перерождения (сансары). Как и все иллюзии, хотя эти видимости и ложны, они могут принести весь вред перерождения и печали» [Dasgupta 1951: 150].

Чтобы понять, почему нигилистические интерпретации мадхьямаки являются ошибочными, следует разобраться, в чем же заключается смысл доктрины *шуньяты*, и какова на самом деле связь *шуньяты* и *пратитья-самутпады* в ММК. Чже Цонкапа в своем обширном комментарии к ММК, который называется «Океан аргументов», подробно объяснил цель и суть мадхьямаки как воззрения, среднего между онтологическими крайностями абсолютизма и нигилизма, и в особенности связь пустоты и зависимого возникновения, ошибочно трактуемую даже некоторыми буддистами и тем более представителями “внешних”, небуддийских, подходов. Цонкапа объяснил здесь, что цель мадхьямаки как наиболее глубокого онтологического выражения Дхармы – это освобождение страдающих живых существ от сансары. Ибо основной смысл Дхармы – это «то, что **держит**, не давая упасть в низшие миры», а смысл выражения “я принимаю прибежище в Дхарме” – это «**удерживание** посредством нирваны от циклического перерождения в форме пяти видов существ» [Tsongkhapa 2012: 289–290]. Эта сотериологическая цель достигается благодаря *парамите*¹³⁰ мудрости, рождающейся из постижения **таковости** (de-kho-na-nyid) – подлинного способа существования вещей. Поэтому основное содержание ММК – это объяснение таковости всех внешних и внутренних феноменов, включая личность, “я” и “мое”, т. е. доктрина пустоты как абсолютной природы вещей. Чже Цонкапа пишет, что все учения Будды являются искусными уловками, прямо или косвенно служащими порождению такой мудрости или ее стабилизации и совершенствованию.

Итак, обратимся к смыслу доктрины пустоты в ММК. В отличие от других буддийских философов, которые тоже проповедовали пустоту как абсолютную истину, но понимали ее по-своему, в разной степени сохраняя за нею позитивное содержание¹³¹, Нагарджуна писал в ММК (XIII, 8): «Все Победители говорили, что пустота/Есть отречение от всех воззрений. / Тем, у кого есть воззрение пустоты, / Ничего не достичь [MMR 2016: 18]. Здесь Нагарджуна как раз выражает ту самую “антифилософскую” позицию, что и у Будды: доктрина пустоты не является систематической философией, ибо она не является утверждающей или дескриптивной онтологической доктриной. Сам Будда в «Сутре, испрошенной Кашьяпой», говорил: «...если пустота, являющаяся тем, что устраняет все воззрения, стала воззрением, тогда, Кашьяпа, как я объяснил, тот, кто видит только пустоту, не может быть излечен» (Kon brtseg cha 132b; цит. по: [Tsongkhapa 2012: 252]). Таким образом, доктрина *шуньяты* – это онтологическая доктрина, выполняющая сотериологическую функцию, а пустота – это феномен отрицания¹³², и отрицание в феномене “пустота” – это неутверждающее отрицание. Цонкапа поясняет в своем комментарии к этой строфе ММК: «Поэтому это простое устранение фиксации на воззрении об истинном [существовании]. Простое устранение не является также существующим самосущим способом» [Tsongkhapa 2012: 251]. Иначе говоря, имеет место **пустота пустоты** (*шуньята шуньята*; stong-pa-nyid-stong-pa-nyid): пустота не является некой истинной, или абсолютной, реальностью или доменом реальности. Учитывая этот негативный смысл понятия “пустота”, мадхьямики в особенности прасангики объясняют, что считать “пустоту” воззрением или использовать понятие “воззрение пустоты” в том же смысле, в каком имеются в виду воззрения, основанные на субстанциалистских предпосылках, является ошибкой, потому что в этом случае имеет место фиксация на пу-

¹³⁰ Санскр. *парамита*, тиб. phar-phyin – букв. “ушедший на ту сторону”, “запредельный”. Это термин, обозначающий качества бодхисаттв, являющиеся *запредельными совершенствами*, т. е. за пределами поведения обычных существ, не имеющих в сердце *бодхичитты* – активной устремленности к состоянию будды ради счастья всех живых существ.

¹³¹ В тибето-монгольской традиции представления низших философских школ о пустоте называются пустотой-шентонг (gzhan-stong) – “пустотой от другого”. Эта интерпретация пустоты является утверждающим, или аффирмативным, отрицанием. В мадхьямаке Нагарджуны и прасангике отрицание является неутверждающим, или не-аффирмативным, отрицанием: на месте объекта отрицания не утверждается что-то другое. О двух видах логического отрицания см.: [Геше Тинлей 2011: 55].

¹³² О феноменах отрицания и феноменах утверждения в буддийской логике см.: [Там же: 45–58].

стоте как вещи (сущности). Иначе говоря, было бы ошибкой цепляться за самосущее бытие пустоты. Но в литературе мадхьямиков-прасангики используется выражение “правильное воззрение”. Оно относится к корректному пониманию смысла пустоты как не-аффирмативного отрицания.

Нагарджуна изложил конечный смысл буддийской онтологии как радикальной деконструкции мировоззрения, допускающего существование “истинной реальности”: его критический метод устраняет фиксацию на концепте реальности, существующей объективно и независимо от мысленного обозначения. Но это – не нигилизм, ибо пустота объясняется в единстве с зависимым возникновением. Понятие “зависимое возникновение” (*pratitya-samutpada*; *rten-'brel-'byung-ba*), лаконично выражаемое формулой Нагарджуны «если есть *это*, то есть *то*», рассматривается в буддизме на трех смысловых уровнях: 1) причинно обусловленное возникновение; 2) возникновение целого в зависимости от частей и 3) возникновение в зависимости от мысленного обозначения [Сутра сердца 2006: 100]. Самый глубокий уровень доктрины зависимого возникновения выражается понятием “номинальная зависимость” – зависимость от обозначения, т. е. от языковых конвенций. Пустота как абсолютная истина в интерпретации Нагарджуны – это феномен отрицания. Как таковой этот феномен является онтологическим фактом, трактуемым в единстве с принципом «если есть *это*, то есть *то*». Однако, что касается понимания связи пустоты и зависимого возникновения, то часто пустоту сводят к зависимому возникновению и даже отождествляют их, а мадхьямаку считают доктриной относительности, считая *pratitya-samutpada* высшей философской доктриной буддизма. Так, например, Ф.И. Щербатской в «Концепции буддийской нирваны» утверждал, что «можно переводить слово *śūnya* словом “относительный” или “условный”, а термин *śūnyatā* – как “относительность” или “условность»» [Щербатской 1988: 242]. Д. Калупахана (1936–2014) считал, что «просветление Будды заключалось в открытии принципа причинности» и что мадхьямака стала лишь дальнейшим развитием ранней буддийской теории причинности путем выделения в ней одного аспекта – относительности [Kalupahana 1975: 156]. Среди новейших попыток отождествления мадхьямаки с доктриной относительности можно назвать подход буддолога новозеландского происхождения, принявшего монашество в китайской традиции, – Ши Хуэй-фэна. Он на основе анализа представлений о *шуньяте* в палийских, санскритских и китайских источниках утверждает, что пустота – это всего лишь само зависимое возникновение, а мадхьямака Нагарджуны не представляет ничего нового в сравнении с пониманием *шуньяты* в раннем буддизме [Huifeng 2013]. Сходную интерпретацию предлагает американский историк китайской философии и махаяны Тао Цзянь, утверждая, что Нагарджуна «принимает радикальную концепцию условной реальности, которая является для него единственной реальностью», а *пустота* – лишь методологическое средство для очищения условной реальности от “генных сущностей” [Tao Jiang 2014: 26]. Джей Гарфилд и Грэм Прист формулируют аналогичную точку зрения с той разницей, что, по их мнению, Нагарджуна зашел далее, чем кто-либо, в отождествлении двух реальностей и восстановлении авторитета конвенционального [Garfield, Priest 2003]. Некоторые современные российские буддологи тоже отождествляют пустоту и зависимое возникновение. Так, А.А. Терентьев определяет пустоту как “взаимообусловленность явлений”, как “всеобщую взаимозависимость”, “взаимозависимое возникновение и взаимозависимое существование всех и вся” [Терентьев 2019: 425, 428]. По мнению А.М. Донца, “главным”, “высшим” учением Будды, “его сутью” является доктрина зависимого возникновения (см.: [Донец 2004: 6, 187]).

Возникает вопрос: если пустота в понимании мадхьямики тождественна зависимому возникновению и выражает концепцию относительности, то разве буддийская философия не является разновидностью релятивизма? Получается, что и главный авторитет тибето-монгольской махаяны Чже Цонкапа придерживался релятивистского понимания Учения Будды, если говорить о его «Хвале [Будде за учение о] зависимом возникновении» (*rTen-'brel-bstod-pa-bzhugs-so*)? Александр Берзин, ссылаясь как раз на этот текст, утверждает: «Одним из самых великих прозрений Цонкапы было понимание того, что пустотность (пустота) означает зависимое возникновение, а зависимое возникновение означает пустотность» [Берзин: эл. ресурс 2]. В действительности, как показывает наш анализ, понимание Чже Цонкапой связи пустоты и зависимого возникновения в ММК Нагарджуны все же существенно отличается от утверждений об их тождестве. О тождестве пустоты и зависимого возникновения можно говорить лишь в весьма специфическом смысле, характерном для мадхьямики-прасангики, но не в смысле интерпретаций, даваемых другими буддийскими философскими школами и подшколами и тем более носителями небуддийских взглядов.

Для понимания онтологической позиции Будды, Нагарджуны и прасангики и смысла пустоты в их учении о реальности ключевое значение имеет комментарий «Океан аргументов». В нем Чже Цон-

Капа объясняет, что сам Будда дал инструкцию о том, как отличить его учение, имеющее конечный (абсолютный) смысл (*нигартха*; *nges-don*), постижение которого ведет к нирване и просветлению, от множества учений, имеющих условный (относительный) смысл (*неяртха*; *drang-don*). Последние были преподаны им в качестве вспомогательных средств, искусных уловок, подготавливающих ум к постижению окончательного смысла. Нагарджуна при различении этих двух типов учений следовал критерию, указанному Буддой в таких сутрах как «Самадхираджа» и «Акшаямати-нирдеша» [Tsongkhapa 2012: 275]. Согласно этому критерию, те учения Будды имеют окончательный смысл (*nges-don*), которые эксплицитно выражают отсутствие у всех вещей, объектов достоверного познания, *свабхавы* (*rang-bzhin*) – самосущего бытия, собственной природы, объективной реальности, собственных характеристик, благодаря которым они могли бы быть “истинно существующими” или “самоустановленными” (*bden-par-yod-pa*, *bden-par-grub-pa*). В конце комментария к главе XV ММК Цонкапа пишет: «Смысл понятия “не-существование реального” равнозначен смыслу понятия “отсутствие самобытия”» [Ibid.: 276]. Однако следует понимать, что приравнивание Цонкапой пустоты, т. е. отсутствия самобытия, к “не-существованию реального” вовсе не означает, что Цонкапа приписывает Нагарджуне уничтожение реальности вообще. Он далек от нигилистической интерпретации мадхьямаки, а лишь объясняет, что Нагарджуна, говоря, что “нет сущего” (*dnegos-po-med-pa*), опровергает субстанциалистские утверждения о сущем (реальности) как **истинно существующем и самоустановленном к бытию силою собственной сущности, природы** и т. п.

Нагарджуна в ММК (XVII, 33) написал: «Клеши, кармы, тела, / Деятели и результаты/Подобны городу гандхарвов, / Они – **как** мираж и сновидение» [ММК 2016: 24]. Эту строфу можно понять в нигилистическом смысле, будто Нагарджуна считал весь воспринимаемый мир иллюзией, чем-то не существующим реально – *майей*. И такие интерпретации весьма распространены. Но Нагарджуна не был нигилистом, он не утверждал, что «это – мираж и сновидение», а говорил: «**как** мираж и сновидение». Он **уподоблял** реальность, воспринимаемую обычными существами, иллюзорному городу гандхарвов в том смысле, что воспринимаемые вещи имеют **видимость** объективных, истинно существующих, самоустановленных, и существа цепляются за эту видимость, хот она является ложной по причине врожденного омраченного неведения, служащего корнем сансары. Подлинный онтологический статус всех вещей, их **таковость**, есть **пустота от самобытия** (*rang-bzhin-stong-nyid*), и это – факт, полностью противоположный обычному восприятию вещей. Этот факт большинством людей не может быть принят без длительной ментальной подготовки, поэтому учение конечного смысла преподается, как объяснил Цонкапа, по системе “направляющих инструкций”, постепенно и при опоре на мирские конвенции. Это и означает, как объясняли Нагарджуна и Цонкапа, что Будда учил Дхарме, опираясь на две истины – абсолютную и относительную.

Те учения, которые постулируют посредством языковых конвенций существование вещей, имеют относительный смысл, нуждающийся в интерпретации (*drang-don*). Только учение о пустоте в смысле пустоты от самобытия (*rang-stong*) имеет окончательный смысл, все остальные онтологические утверждения, высказанные Буддой и ставшие источником других, помимо мадхьямики, философских школ, являются искусными уловками, подготавливающими ум духовно незрелых учеников к пониманию окончательного смысла – самопустоты всех объектов. Учения о том, как вещи существуют, являющиеся на самом деле онтологическими преувеличениями и имеющими условный смысл, Будда преподавал из сострадания к ученикам, страшась пустоты, которая внушала им чувство бытийной бесприютности и отсутствия прочной основы бытия. Большинство учеников были не готовы понять его учение конечного смысла – о пустоте-рантонг. Поэтому Будда использовал онтологические концепции об условном существовании сущего, которые легли в основу абхидхармистской метафизики. Согласно комментарию Цонкапы, все проповеданные Буддой учения условного смысла – это средства, постепенно «обеспечивающие доступ к нектару *таковости*» [Tsongkhapa 2012: 320].

Таковость (*de-kho-na-nyid*) – это, согласно определению, данному в Цонкапой в комментарии к главе XVIII ММК, есть «полное устранение всех форм цепляния за внешние и внутренние феномены как за “я” и “мое” посредством не-видения всех внешних и внутренних вещей» [Ibid.: 306]. В этом определении понятие **не-видение** (*ma-dmigs-pa*) означает “необъективацию”, “невосприятие”, т. е. состояние пресечения всех концептов относительно реальности. Это состояние медитативного инсайта. Цонкапа пишет: «Итак, пустота есть *таковость*. Посредством медитации на пустоту она напрямую постигается. Когда в конце медитации исчезают семена клеш, то именно эта пустота совершен-

ного пресечения концептуальных фабрикаций называется освобождением и нирваной» [Ibid.: 313]. Обучение пустоте, согласно Будде, Нагарджуне и прасангикам, происходит посредством концепций, а именно, правильного воззрения, точно идентифицирующего объект отрицания. Но **реализация** пустоты посредством медитации, т. е. прямое постижение смысла пустоты как самопустоты всех феноменов, выводит медитирующего за пределы языковых конвенций и любых концепций. При постепенном обучении пустоте необходимо опираться на мирские конвенции – относительную истину, чтобы ученики не впали в крайность нигилизма. Но, как подчеркивал Буддапалита, «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций...» (Buddhapalita 244a–245a. Цит. по: [Tsongkhapa 2012: 320]). Таким образом, когда практикующий приступает к постижению **таковости**, от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности следует воздержаться, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию». Цонкапа комментирует: «Когда лекарство безошибочного постижения смысла пустоты излечит ментальное око, зародится незапятнанная “катарактой” неведения мудрость таковости. В это время ученик посредством метода не-видения никакой измышленной видимости сам постигает **такость**» [Ibid.: 321]. А преувеличение онтологического статуса вещей как “истинно существующих” и цепляние за эти представления как факты «блокирует путь, ведущий в град освобождения, и добавляет страдания сансары» [Ibid.: 440].

При таком подходе к обучению пустоте существа, еще не обретшие такую мудрость, хотя и не способны пока постигнуть “таковость” посредством устранения двойственной видимости, «не могут не понять абсолютный смысл – пустоту от самосущего бытия». Затем посредством длительной – на пути сутр – медитации на пустоту происходит очищение сознания от клешной загрязненности. Впрочем, с применением методов тантр, особенно из класса Махаанутара-йога-тантры, высшего из четырех классов буддийских тантр, этот процесс значительно ускоряется, если практикующий породил в своем сердце спонтанную *бодхичитту* – устремленность к просветлению ради блага всех живых существ. Для учеников с выдающимися духовными данными *бодхичитта* может порождаться методом Нагарджуны и Шантидевы на основе мудрости постижения пустоты-рантонг. Однако для подавляющего большинства людей она культивируется посредством метода Асанги, основанного на относительной истине – доктрине зависимого возникновения, аспектом которого является причинно-следственная связь. Таким образом, “зависимое возникновение” – мирские конвенции и соглашения относительно реальности, в том числе представления о возникновении, существовании и разрушении, – будучи условной (относительной) истиной, используется как в процессе постепенного обучения пустоте, так и в процессе культивирования бодхичитты. Радикальным средством спасения всех живых существ от страданий является, как говорил Шантидева (VIII в.), именно бодхичитта. Он писал в философской поэме «Бодхиচারьяватара» (III: 31–32), что бодхичитта – «Это универсальная опора, / Что в состоянии спасти всех существ от пропасти дурных уделов... / Это луна, восходящая в разуме для того, / Чтобы успокоить муки существ, пораженных клешами», «Бодхичитта – это великое солнце, что очищает искаженное восприятие существ / И радикально устраняет их неведение» [Шантидева 2007: 97]. Шантидева здесь говорит об абсолютной бодхичитте – прямом постижении пустоты с мотивацией достижения просветления ради блага всех живых существ. В абсолютной бодхичитте соединяются оба аспекта Пути: мудрость (абсолютный аспект) и метод (относительный аспект). Практики относительной и абсолютной бодхичитты являются квинтэссенцией всего махаянского Пути, и Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо рекомендует их своим последователям в качестве всеобъемлющей йоги для ежедневного духовного тренинга¹³³.

Здесь может возникнуть вопрос: если страдания и их источник – клеши и загрязненная из-за них карма – не имеют истинного существования, то зачем нужно стремиться к освобождению от страданий? С точки зрения Нагарджуны, Шантидевы и прасангиков, то, что страдания не реальны в смысле отсутствия у них самобытия, не означает, что они не существуют. Они **существуют**, хотя и не субстанциально, а **подобно иллюзии**. Но это **не иллюзии**. Страдающие живые существа существуют, сансара, юдоль печали, существует. Именно поэтому страдание должно быть устранено, а живые су-

¹³³ Относительная бодхичитта визуализируется в сердечном центре как лунный диск, на нем – вертикально расположенная белая ваджра, символизирующая абсолютную бодхичитту. Они излучают свет во всех направлениях.

щества – освобождены из циклов несвободных рождений в уделах сансары. Но, согласно Нагарджуне и его комментаторам-прасангикам, ни сансара, ни нирвана, ни даже Татхагата не имеют самосущего бытия. Понимание их пустоты в смысле *рантонг* устраняет цепляние за представление об их субстанциональном существовании и одновременно делает возможным освобождение и просветление. А если бы они имели субстанциональное бытие, если бы они имели собственную сущность, внутреннюю природу, тогда как раз невозможны были бы для них ни нирвана, ни состояние будды. Это подчеркивают Нагарджуна в ММК и Цонкапа в «Океане аргументов». Цонкапа пишет, что «вообще во всех главах ММК содержатся сокрушительные доводы против существования объекта таким способом, как за него цепляется заблуждающийся ум, и благодаря этому устраняется цепляние субъекта за него» [Tsongkhapa 2012: 307]. Нагарджуна подробно рассмотрел в ММК феномены, имеющие зависимое возникновение, и доказал, что все они пусты от самобытия. И даже сама пустота как феномен пуста от самобытия.

Пустота (*шуньята*) как **таковость** всех феноменов называется также *дхарматой* (*chos-pyid*). Эта абсолютная реальность не является некой метафизической сферой или чем-то трансцендентным феноменальному миру, воспринимаемому живыми существами. Пустота – это онтологический реверс, или перспектива, в которой отсутствует врожденное искаженное восприятие живыми существами самих себя и внешнего мира как имеющих самобытие, а также цепляние за ложное чувство “я” и “мое”, за желанные объекты, ложные воззрения, ложную нравственность. Нагарджуна об этом писал так в ММК (XVIII: 5): «Через истощение кармы и клеш [приходит] освобождение. / Карма и клеши [приходят] из концептуализаций. / А концептуализации – из ментальной игры (активности). / Они пресекаются **посредством пустоты**» [ММК 2016: 25]. То есть пустота-рантонг, будучи онтологическим фактом, служит при прямом постижении радикальным сотериологическим ресурсом для достижения освобождения. Но чтобы выполнить эту функцию, пустота всех объектов должна быть постигнута как абсолютный онтологический факт. Относительная истина, т. е. конвенции и концепты мира относительно реальности, служат “подпорками”, опираясь на которые, ум вначале концептуально, а затем напрямую постигает смысл пустоты-рантонг. Когда йогин погружается в медитативное равновесие, однонаправленно концентрируясь на смысле пустоты, – неаффирмативном отрицании субстанциональной сущности объектов достоверного познания, – эти “костыли” относительной истины отбрасываются.

Доктрине *пратитья-самутпады* отводится центральное место в буддийской философии как раз по той причине, что без опоры на нее незрелые умы не в состоянии постичь пустоту-рантонг, не впадая в нигилизм. Именно поэтому среди всех логических аргументов, доказывающих отсутствие самобытия (*свабхава*; *rang-bzhin*) у всех вещей, довод о зависимом возникновении считается “царем всех аргументов”: это лучший аргумент в концептуальном постижении пустоты-рантонг. Но для точного постижения ее смысла как неаффирмативного отрицания необходима также точная идентификация **объекта отрицания** (*dgag-bya*). Нагарджуна идентифицировал более точно, чем кто-либо другой из буддийских философов, омраченное неведение, являющееся корнем сансары: это нечто похуже, чем неведение в отношении закона кармы и неведение в смысле заблуждения относительно природы реальности. Это ментальная активность цепляния за реальность как субстанционально существующую, истинную реальность (*bden-'dzin-gyi-ma-rig-pa*). Такое цепляние имеет врожденную и приобретенную формы. Корнем сансары является имеющееся у всех обычных существ **врожденное** цепляние за самобытие не только личности, “я” и “моего”, но вообще всех феноменов.

Цонкапа объяснил в «Трех основных аспектах Пути» (*Lam gtso nam gsum*), что абсолютная истина (радикальная деконструкция “истинно сущего”) и относительная истина (условное, или “простое” существование) не исключают друг друга, а согласуются в “правильном воззрении” – мадхьямаке [Tsongkhapa 1993]. А в «Океане аргументов», комментируя ММК, он объяснил, что в конце постепенного Пути и само правильное воззрение отбрасывается, поскольку прямое постижение “таковости” выходит за пределы всех воззрений и возможностей выражения в языке. Доктрина пустоты служит наиболее глубоким объяснением “молчания Будды”. Нагарджуна в главе XXV («Исследование нирваны») говорит: «Полное успокоение всех объективаций / И полное успокоение ментальных конструктов есть нирвана. / Будда никогда, нигде и никому / Никакую Дхарму не проповедует» [ММК 2016: 40]. Цонкапа комментирует эту шлоку так:

«“Полное успокоение ментального конструирования”¹³⁴ и “нирвана”¹³⁵ означают, соответственно, невовлеченность признаков в нирвану и естественный покой, или, соответственно, невовлеченность слов и мыслей и невозникновение клеш и рождений или, соответственно, отбрасывание без остатка клеш и кармических отпечатков и невидение объектов познания и когнитивных актов»¹³⁶ [Tsongkhapa 2012: 440].

Что касается вопроса о том, какое учение – о пустоте или о зависимом возникновении – является предметом и главной причиной написания ММК, то мнение Цонкапы выражено несколько иначе, чем позиция Чандракирти в «Прасаннападе». Чандракирти писал, что выраженная в начале ММК хвала Будде за проповедь учения о зависимом возникновении, характеризуемому восемью атрибутами, указывает на предмет и главную причину написания ММК: «...основное намерение Нагарджуны состоит в том, чтобы изложить природу зависимого происхождения» [Chandrakirti 1979: 35]. На первый взгляд, эта интерпретация предмета ММК совершенно отличается от позиции Цонкапы, который пишет:

«Главная причина написания этого трактата заключалась в том, чтобы, устранив непонимание учений, имеющих окончательный смысл, и тех, что нуждаются в интерпретации, [а также] сомнения, вызванные ошибками понимания, и превратные интерпретации этих учений, объяснить предмет с целью проникновения в таковость вещей, как они есть» [Tsongkhapa 2012: 16].

Можно подумать, что Чандракирти считал основной доктриной мадхьямаки доктрину зависимого происхождения, а Цонкапа считает основной доктрину пустоты. Но дело в том, что если вдуматься в дальнейшие слова Чандракирти, то становится понятно, что с его точки зрения Нагарджуна считал основным предметом мадхьямаки не доктрину зависимого возникновения как таковую, а доказательство того, что зависимое возникновение, характеризующееся посредством восьми атрибутов, на самом деле не имеет таковых, т. е. пусто. Он пишет в «Прасаннападе»:

*Как учил совершенно просветленный, которого я почитаю
как лучшего из всех учителей,
Истинный путь вещей, характеризуемый восемью терминами –
“не погибающий”, “не возникающий” и так далее, –
Является предметом этого трактата* [Chandrakirti 1979: 33].

“Истинный путь вещей”, то есть их пустота – это предмет ММК. Не зависимое возникновение само по себе, а **пустота зависимо возникающих вещей** как их **таковость, подлинная природа** составляет предмет ММК. Иначе говоря, непротиворечивое единство пустоты и зависимого возникновения составляет суть онтологической доктрины Нагарджуны. В «Хвале [Будде за проповедь] зависимого возникновения» Цонкапа пишет: «Вы, Творящий благо, / проповедовали ради исцеления скитальцев сансары / Учение, суть которого – пустота, / **несравненное обоснование** [пустоты] – / метод зависимого возникновения, / И это является непротиворечивым. / Благодаря этому пониманию Ваша система способна проникнуть в **таковость**. / Когда Вы понимаете **пустоту как смысл зависимого возникновения**, / То это возможно – быть пустым от самобытия / и также осуществлять действия. Здесь нет противоречия» [Tsongkhapa 2001b: 271]. И далее в этом же тексте говорится: «Нет никакого самобытия, / **Это** возникает в зависимости от **того**. / Нужно ли говорить, что эти два [утверждения], логичные во всех анализах, / Не противоречат друг другу, а согласуются! [Ibid.: 273].

Из этих слов Цонкапы становится ясно, что зависимое возникновение – это логический аргумент при концептуальном постижении пустоты. А пустота является смыслом зависимого возникновения! Итак, пустота и зависимое возникновение не противоречат друг другу, а составляют единство. Но это единство не есть тождество! Пустота не тождественна зависимому возникновению, а мадхьямака – это не релятивистская философия. Но она не является и разновидностью нигилизма. Поэтому новейшие нигилистические интерпретации, например, подход современного китайского буддолога Шаюйна Е (Shaoyong Ye), согласно которому, вещи “вообще не существуют, не говоря уже о том, что они

¹³⁴ Тиб. spros-pa-nyer-zhi.

¹³⁵ Тиб. zhi-ba.

¹³⁶ Тиб. shes-bya-dang-shes-pa-ma-dmigs-pa может быть переведено и так: «невидение познаваемого и когнитивного субъекта».

возникли” [Shaoyong Ye 2019: 758], так же ошибочны, как и другие, имевшие место в прошлом. Таким образом, мадхьямака – это не релятивизм и не нигилизм, а скорее деконструктивная онтология, которая выполняет сотериологическую функцию устранения цепляния за реальность, “я”, “мое” т. п. как самосущие объекты. Даже нирвана и Будда с этих позиций не считаются объективно существующими феноменами и субстанциальными объектами достижения.

Нагарджуна объяснил открытие Будды: то, что обычно понимается философами в качестве реальности, бытия, сущего, на самом деле является, несмотря на все различия в их воззрениях, лишь конструктами (spros-ra), условностью, а не реальностью (dngos) или сущим (yod-pa). “Реальность” – это конструкт, придающий идее бытия, сущего, сущности, вещей и т. д. статус чего-то существующего по природе, независимо от мысленной фиксации и языкового выражения. Праджняпарамита и мадхьямака объясняют, что все обычные существа живут в мире собственных конструктов, где страдания и счастье тоже есть не что иное, как реифицированные идеи, объективации, основанные на ошибочном мировосприятии, полностью противоположном действительному положению вещей – их пустоте от самобытия. В этой перспективе все субстанциалистские онтологии и научные концепции, утверждающие “истинное” существование реальности, насколько бы обоснованными они ни казались, суть лишь конструкты, относительная истина. Будда в ответ на метафизические вопросы хранил молчание. Он молчал как раз потому, что ученики, задававшие такие вопросы, были далеки от того, чтобы напрямую постичь глубинный смысл его онтологии – пустоту-*рантонг*, отсутствие самобытия у любых объектов, и тонкую относительную истину – номинальное, или простое, существование (yod tsam). Такие незрелые умы занимаются концептуализацией реальности: сансары – как реальности, которую нужно отбросить, и нирваны – как реальности, которую нужно обрести. Чже Цонкапа объяснил в авторском колофоне к «Океану аргументов», что ММК является Дхармой, потому что удерживает от падения в пропасть концептуализаций сансары как того, подлежит отбрасыванию, и нирваны как того, что следует достичь [Tsongkhapa 2012: 466].

Пустота не была измышлена Буддой или Нагарджуной. Она всегда существовала, но не как некая истинная реальность или особая сфера бытия, а как онтологическая перспектива, которая, будучи открыта путем медитации, означает выход за пределы страданий – нирвану. Но нирвана не есть объект обретения: это пресечение всех ментальных фабрикаций относительно реальности и производных от них клеш и кармы – источников страданий. И как таковая нирвана есть не-утверждающее отрицание, т. е. негативный феномен, согласно буддийской логике. Тогда как она может быть покоем и высшим счастьем? В устной тибетской традиции (Геше Джампа Тинлей) объясняется, что это подобно тому, как больной, страдающий от сильных болей, испытывает покой, когда боль уходит. Нирвана сама по себе не является покоем и блаженством, но это состояние пресечения всего негативного служит условием ментального покоя и блаженства.

Таким образом, мадхьямака не является ни нигилистическим, ни релятивистским воззрением о реальности. В ее концепции реальности абсолютная истина – “пустота от самобытия” – и относительная истина – “зависимое возникновение”, на самом глубоком уровне являющееся зависимостью от мысленного обозначения, – имеют специфику в сравнении с абсолютной и относительной истиной в небуддийских философских системах. В небуддийских системах философского мировоззрения абсолютная истина представляется окончательной истиной об объективной реальности – как она есть, а относительная истина – как некое приближение к абсолютному знанию о реальности. В мадхьямаке, в отличие от этого, речь идет о двух онтологических перспективах, благодаря правильному различению и связи которых удастся избежать крайностей субстанциализма (материализма и идеализма) и субъектно-объектного дуализма в онтологии. Будда в «Самадхираджа-сутре» учил: “Существование” и “не-существование” – это две крайности, / “Чистое” и “нечистое” – это также две крайности. / Поэтому, полностью отбросив бинарные крайности, / Мудрец не практикует пребывание даже в срединном (mDo sde da 27a. Цит. по: [Ibid.: 14]). Цонкапа поясняет:

«Этот пассаж учит, что не следует, выполнив отрицание второстепенных крайностей реификации, пребывать в свободной от них срединности, считая ее истинно существующей. Но это не означает, что нет срединности, отбрасывающей все крайности – существование и не-существование, то и другое, ни то ни другое» [Ibid.]

Срединность как онтологическая позиция не является истинно существующей. В этом смысле мадхьямака может считаться опровержением всякого проекта фундаментальной онтологии. И в этом она сходна с философией Витгенштейна. Но, в отличие от Витгенштейна, стремившегося посредством “лингвистического поворота” к “языковым играм” выполнить терапию познающего разума и решить задачи эпистемологического характера, мадхьямака посредством терапии разума на пути деконструкции субстанциалистской онтологии добивается достижения сотериологических целей буддизма.

3.4. Парадоксальная диалектика *шуньяты* и *пратитья-самутпады* в онтологии Нагарджуны

Здесь мы более детально, чем в предыдущем параграфе, рассмотрим соотношение “пустоты” и “зависимого возникновения”, раскрытое в ММК, и те некорректные интерпретации, которые сегодня получили широкое распространение в буддологической литературе. Прежде всего речь идет о релятивистских интерпретациях мадхьямаки. Существуют разные формы релятивизма¹³⁷ и, соответственно, релятивистское понимание мадхьямаки может иметь аспекты: эпистемологический, методологический, антропологический и т. д. Со времени появления в 1975 г. книги «Дао физики» Ф. Капры, в которой релятивистские концепции физики сравниваются с восточным мистицизмом (сеть Индры), стала очень популярной идея сходства буддийской онтологии, особенно доктрины *шуньяты* в мадхьямаке, с концепциями современной физики (см.: [Терентьев 2019; Mansfield 1989, 1990, 2008; Smetham 2014; Peters 2022 и др.]). Идею определенной близости буддийской философии и квантовой физики поддерживает и лидер мирового буддизма Далай-лама XIV Тензин Гьяцо [Dalai Lama 2006]. В контексте этого дискурса весьма актуальна философская “ревизия” онтологического обоснования релятивистской интерпретации мадхьямаки.

Наиболее ранняя релятивистская интерпретация мадхьямаки была дана Ф.И. Щербатским в 1927 г. в его «Концепции буддийской нирваны». Он писал в этой работе: «Основная концепция раннего буддизма – идея о множественности конечных элементов (dharma). Основной концепцией махаяны будет их относительность (*śūnyatā*)» [Щербатской 1988: 241]. Им была подчеркнута «всеобъемлющая важность принципа относительности» [Там же: 246]. Его релятивистская концепция махаяны была основана на отождествлении учений Будды о пустоте и зависимом возникновении. Для него *шуньята* – это лишь синоним относительности, а относительность в его понимании – это “нереальность”. Он дал такое пояснение: «Поскольку мы употребляем термин “относительный” для описания того факта, что вещь может быть определена только путем упоминания ее связей с чем-либо и делается бессмысленной вне этих связей, подразумевая в то же самое время, что исследуемое нереально, мы с уверенностью, за неимением лучшего определения, можем переводить слово *śūnya* словом “относительный” или “условный”, а термин *śūnyatā* – “относительность” или “условность”» [Там же: 242]. Щербатской называл мадхьямаку Нагарджуны «синонимом относительности (*śūnyatā*), которая сама становится “срединным путем”» [Там же: 250]. Однако его интерпретация допускает субстанциальную реальность Абсолюта, хотя и логически неопределяемого и вербально невыразимого и постижимого лишь мистической интуицией. Только этот Абсолют в его интерпретации и есть Будда: «Реальность Будды – это реальность вселенной», это «космический порядок (*dharmātaḥ*), его тело есть космос (*dharmatā*), сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно» [Там же: 245]. Иными словами, это нечто “истинно сущее”. «Вселенная, рассматриваемая как целое, есть Абсолют, а рассматриваемая как процесс есть феномен», – пишет Щербатской [Там же: 248], тем самым предпринимая попытку монистического истолкования буддийской онтологии и стремясь путем релятивизации смысла “пустоты” устранить двойственность абсолютного и феноменального, нирваны и сансары. Однако Нагарджуна в ММК полностью отрицает любую возможность “истинного”, то есть “объективного”, существования, которое являлось бы независимым от мысленного обозначения и языковых конвенций. Это верно даже для Будды, а также *кармы*, *сансары*, *нирваны* и т. д. Этот смысл мадхьямаки, лаконично выраженный Нагарджуной в ММК, тибетский философ Чже Цонкапа, оказавший огромное влияние на буддизм не только в Тибете, но и в монгольском мире, очень подробно объяснил в «Океане аргументов» [Tsongkhapa 2012].

¹³⁷ М. Баграмян выделяет 16 различных форм релятивизма [Baghramian 2004].

Среди более поздних и новейших исследований мадхьямаки также встречаются попытки релятивизации онтологии Нагарджуны. Они основаны на идее о том, что центральной философией буддизма является теория *пратитья-самутпады*. Учение Нагарджуны является с этой точки зрения не чем-то революционным, а лишь развитием ранней буддийской доктрины причинности. Такова, например, позиция буддолога Д. Калупаханы, утверждавшего, что мадхьямака появилась как реакция на эссенциалистские концепции причинности раннего буддизма и является попыткой более корректного обоснования с помощью диалектики ранней доктрины причинности, «называемой срединным путем». Калупахана пишет, что ранняя буддийская теория причинности «называлась срединным путем, потому что она избегала двух крайностей, представленных теориями существования (*atthitā*) и несуществования (*natthitā*)». Будда отверг оба эти воззрения, потому что «он думал, что они ведут к этернализму (*saccama*) и аннигиляционизму (*ucchхеда*) соответственно» [Kalupahana 1975: 157]. По мнению Калупаханы, Нагарджуна точно так же понимал “срединный путь”. Он писал, что Нагарджуна «прекрасно осознавал, что пратитья-самутпада была центральным принципом буддизма, и что просветление Будды заключалось в открытии причинного принципа. Поэтому, излагая свою диалектику, он сохранил один аспект теории причинности, признанный ранним буддизмом, – идею относительности ... Затем он поднял принцип причинности с эмпирического уровня на уровень абсолютной реальности» [Ibid.: 156–157]. Более того, по мнению Калупаханы, в ранней буддийской доктрине причинности «срединный путь является эмпирическим и феноменальным», в мадхьямаке – «трансцендентальным». «Фактически, – утверждает он, – общая тенденция «Мадхьямакавитти» заключается в отождествлении причинности (пратитья-самутпада) с трансцендентальной реальностью» [Ibid.: 158]. Поскольку под “трансцендентальной”, или “абсолютной”, реальностью, имеется в виду “пустота”, то фактически Калупахана делает то же самое, что и Ф.И. Шербатской, – ошибочно **отождествляет** *ишуньяту* в учении Нагарджуны с *пратитья-самутпадой*, трактуемой как “причинность”. Но Калупахана не прав, как и Шербатской. Нагарджуна действительно предложил онтологию, свободную от двух крайностей, нигилизма и этернализма, но она основана не на теории причинности, а на теории пустоты и зависимого возникновения. Теория причинности выражает лишь один из трех уровней зависимого возникновения.

Как было сказано, аналогичную точку зрения, нивелирующую специфику учения Нагарджуны и преувеличивающую философское значение раннего буддизма, сегодня отстаивает Ши Хуэй-фэн, представляющий гуманистический буддизм – модернизированный вариант одной из школ чань. Он, как ранее Шербатской, считает, что «пустота – это всего лишь само зависимое возникновение». Такое понимание пустоты, по его мнению, было широко распространено и до времен Нагарджуны, так что, на его взгляд, Нагарджуна не привнес ничего нового в понимание связи пустоты и зависимого возникновения. Он утверждает это на основе анализа ранних буддийских представлений о *ишуньяте* в палийских, санскритских и китайских источниках. Однако в его исследование не вовлечены классические индийские комментарии мадхьямаки, особенно тексты прасангики (Буддапалита, Чандракирти), традиционно игнорируемые в китайской традиции, но имеющие принципиальное значение для тибетского и монгольского понимания учения Нагарджуны. Ши Хуэй-фэн не знаком также с собственно тибетскими трудами, из которых наиболее фундаментальными являются комментарии Чже Цонкапы к ММК Нагарджуны и «Мадхьямакаватаре» Чандракирти. Это объясняет, почему он не понял, что доктрина пустоты, изложенная Нагарджуной в ММК, является на самом деле уникальной, причем как раз благодаря объяснению специфического единства, но отнюдь не тождества, пустоты и зависимого возникновения.

Еще одной недавно появившейся релятивистской версией мадхьямаки является подход американского специалиста по китайской философии и махаяне Тао Цзяна (Taо Jiang). Он пишет, что «Нагарджуна выделяется как один из немногих крупных мыслителей в истории философии, западной и индийской, которые полностью осознают противоречие между двумя концепциями реальности и энергично доказывают их несоизмеримость» [Jiang 2014: 25]. Под «двумя концепциями реальности» имеется в виду выделение как в западном, так и в восточном философском дискурсе двух сфер реальности – абсолютной и относительной. Как считает Тао Цзян, чтобы справиться с онтологическим противоречием абсолютного и относительного, одни заявляли об их несоизмеримости (в качестве примеров этой позиции он называет Платона и Шанкару¹³⁸); другие, например, Аристотель и Мад-

¹³⁸ Шанкара (788–820) – создатель монистической системы адвайта-веданта.

хва¹³⁹, утверждали, что первичные сущности являются основополагающими и относятся к высшей сфере бытия, а конвенциональные – производными и относятся к низшей сфере. В терминологии самого Тао Цзяна концепции абсолютной реальности базируются на “генном способе обоснования”, который является “нереляционным”, а концепции относительной реальности – на “генеративном”, “реляционном”, способе анализа. В соответствии с этими двумя видами анализа он различает два вида объектов. Во-первых, это “генные сущности”, например, “сущность”, “субстанция”, “атомы”, “Бог”. Они относятся к абсолютной сфере бытия, «независимы и самодостаточны; они не реляционны в том смысле, что их существование и/или анализ не зависят ни от чего другого, хотя их рассматривают как основу других существований и могут использовать для объяснения других форм существования. Экзистенциально генные сущности являются основой реальности» [Jiang 2014: 26]. Во-вторых, это “генеративные сущности”. Они зависят от других «как экзистенциально, так и концептуально». Например, стол зависит от дерева и плотника и т. д. Они относятся к условной сфере. Нагарджуна в ММК доказывает, по мнению Тао Цзяна, «что концепции абсолютной и условной реальности в конечном счете несовместимы и что большая часть усилий по устранению их противоречий привела к принесению в жертву реальности мира», что, по его мнению, ошибочно [Ibid.]. Как считает Тао Цзян, Нагарджуна, во-первых, «отвергает разделение реальности на абсолютное и условное». Во-вторых, он «отвергает любую концепцию абсолютной реальности (она оказывается пустой), и принимает радикальную концепцию условной реальности, которая является для него единственной реальностью». В-третьих, и Тао Цзян считает это наиболее важным, Нагарджуна «проблематизирует тонкое присутствие первичных сущностей в нашем понимании мира и радикализирует такое понимание, очищая его от любых первичных элементов, таких как субстанция и сущность и так далее» [Ibid.]. Иначе говоря, Нагарджуна, согласно Тао Цзяну, исходя из несовместимости абсолютной (генной) и относительной (генеративной) реальности, «отвергает генную концепцию реальности (которая оказывается пустой)» и полностью реабилитирует общепринятую реальность, «делая ее полностью генеративной, свободной от каких-либо генных элементов». По словам Тао Цзяна, Нагарджуна «использует пустоту как оружие для очищения генеративной области зависимого возникновения от воздействия какого-либо генного элемента» [Ibid.]. Таким образом, в интерпретации Тао Цзяна “пустота” – это лишь инструмент очищения относительной реальности, и мадхьямака, по его словам, утверждает только одну реальность, которая является «полностью генеративной и генно-пустой», «бездонно глубокой и бесконечно познаваемой, регулируемой бесчисленными возможностями обусловленности» [Ibid.]. Нагарджуна, согласно этой точке зрения, «использует пустоту генных сущностей, чтобы удостоверить генеративную природу мира» [Ibid.: 36]. Тао Цзян лишает пустоту как категорию мадхьямаки онтологического смысла, и вся онтология Нагарджуны сводится, по сути, к доктрине зависимого возникновения. “Пустота” трактуется как **вспомогательное эпистемологическое средство**, и в его интерпретации мадхьямаки на первый план выступает интерналистская теория истины, которую он вслед за Я. Вестерхоффом приписывает Нагарджуне. “Абсолютная истина генной пустоты” трактуется им как **методологическое средство** для удостоверения относительной истины, которая и является, в его толковании учения Нагарджуны, настоящей истиной. «Ценность абсолютной истины в его философии заключается именно в том, что она предъявляет к конвенциональной истине требование быть полностью конвенциональной, в ясном признании того, что конвенциональная истина в рамках наивной установки полна генных сущностей и, следовательно, не является полностью генеративной и общепринятой», – пишет он [Ibid.: 51]. В результате «и конвенциональное и абсолютное становятся полностью конвенциональными и генеративными в сочетании с абсолютной истиной генной пустоты». Следовательно, в интерпретации Тао Цзяна нагарджуновская онтология пустоты сводится к доктрине зависимого возникновения в эпистемологической и методологической “оптике”, утверждающей бесконечную познаваемость мира и реабилитирующей обычный человеческий опыт как имеющий такое же право на эпистемологическую легитимность, как и научные концепции. Это довольно утонченная, тем не менее тоже ошибочная интерпретация. Но в отличие от других подходов позиция Тао Цзяна полностью редуцирует онтологический смысл *шуньяты* в ММК, объявляя доктрину пустоты лишь методологическим инструментарием, который был применен Нагарджуной для верификации эмпирической реальности.

¹³⁹ Мадхва (1238–1317) – основатель религиозно-философской традиции *двайта* (дуализм), или *маттвавада*.

Подход Джея Гарфилда и Грэма Приста¹⁴⁰, представленный в статье «Нагарджуна и пределы мысли», на первый взгляд, значительно отличается от рассмотренных интерпретаций. Гарфилд и Прист интерпретируют здесь мадхьямаку с позиций диалетеизма¹⁴¹. Назвав Нагарджуну «титанической фигурой в историческом плане» и воздав должное «глубине и красоте его мысли, строгой красоте его философской поэзии», они утверждают, что Нагарджуна, как и многие западные философы¹⁴², а также многие его буддийские преемники, «открывает и исследует истинные противоречия на границах мысли» [Garfield, Priest 2003: 1–2]. С их точки зрения противоречия, обнаруженные Нагарджуной, структурно аналогичны тем, что обнаружены на Западе, и в этом смысле Нагарджуна был лишь первым из многих, кто работает с “пределными противоречиями” – противоречиями, к которым приходят философы при определении границ мышления. Речь идет о **парадоксе выразимости**. Но, в отличие от западных философов, большинство которых пытались избежать противоречия на границах мысли, Нагарджуна, как считают Гарфилд и Прист, ясно его видит и поддерживает и, более того, «преподносит нам парадокс, еще не известный на Западе», и «подсказывает, что связи между онтологическими и семантическими противоречиями заслуживают внимания» [Ibid.: 2, 4]. Это онтологический парадокс, называемый ими «**парадоксом Нагарджуны**» и, по их мнению, он связан с парадоксом выразимости¹⁴³, но «весьма своеобразный и не встречающийся более нигде» [Ibid.: 18].

В их интерпретации у Нагарджуны «абсолютная истина – это то, что не существует абсолютной истины». Смысл этого раскрывается так: «Абсолютная истина – это истина об абсолютной реальности. Но поскольку все пусто, абсолютной реальности не существует. Следовательно, не существует абсолютных истин. Мы можем прийти к тому же выводу и другим путем. Выразить что-либо на языке – значит выразить истину, которая зависит от языка, и поэтому это не может быть выражением того, как обстоят дела в конечном итоге. Таким образом, все истины просто условны». В то же время «то, что абсолютной реальности не существует, само по себе является истиной об абсолютной реальности и, следовательно, является абсолютной истиной!» [Ibid.: 10]. Это, по мнению Гарфилда и Приста, является “парадоксом выразимости” Нагарджуны. Но в основе этого они усматривают другое, более фундаментальное противоречие: это «онтологическое противоречие относительно самой пустоты» [Ibid.: 14].

Противоречие, о котором говорят Гарфилд и Прист, связано с их специфической интерпретацией положения Нагарджуны о **пустоте пустоты**, обоснованного в ММК. Мы можем согласиться, когда они пишут: «Пустота пустоты означает, что абсолютную реальность нельзя рассматривать как кантовскую ноуменальную сферу. Ибо абсолютная реальность так же пуста, как и конвенциональная реальность». Мы вполне согласны и с тем, что «абсолютная реальность реальна только условно!». Однако далее они приходят к софистическому заключению: Таким образом, **различные реальности идентичны**» [Ibid.: 5]. А затем – к выводу, что пустота тождественна зависимому возникновению, абсолютная истина тождественна относительной! То есть это – уже знакомая релятивистская интерпретация пустоты. Но помимо софистического приема, которым утверждается тождество двух реальностей, они ошибочно трактуют пустоту и зависимое возникновение как **две реальности** – в метафи-

¹⁴⁰ Джей Гарфилд (р. 1955) – американский профессор философии и специалист по тибетскому буддизму. Грэм Прист (р. 1948) – англо-американский философ.

¹⁴¹ Слово “*dialetheism*” было введено в 1981 году философами Грэмом Пристом и Ричардом Раттли в предисловии к их сборнику по паранепротиворечивой (*paraconsistent*) логике, являющейся типом неклассической логики, допускающей существование противоречий. Название “диалетеизм” происходит от греческих слов *di* (два) и *aletheia* (“правда”, “истина”).

¹⁴² Гарфилд и Прист имеют в виду Канта, Гегеля, Хайдеггера и Деррида [Garfield, Priest 2003: 2].

¹⁴³ “Парадоксы выразимости” – это целая группа ситуаций, где попытка определить объект приводит к нелепой или парадоксальной ситуации из-за ограниченности самих средств выразительности – естественного языка или формальной системы. Например, это парадокс Ришара – логический парадокс, связанный с натуральными числами. Наиболее известный – парадокс лжеца. Его классическая формулировка: «Это высказывание ложно». Если оно истинно, значит, оно ложно; если ложно – значит, утверждает истину. Еще один пример – теорема Тарского о невыразимости истины: понятие “это высказывание истинно”, нельзя корректно выразить внутри самой системы; нужен метаязык – более мощный язык, стоящий “над” исходной системой.

зическом смысле, тогда как Нагарджуна не вкладывал такой смысл в эти категории, а рассматривал их как две взаимосвязанные, хотя и разные, онтологические характеристики любого объекта. Релятивизация пустоты проявляется и в понимании Гарфилдом и Пристом смысла известной из «Хридая-сутры» четверичной формулы пустоты. В тибетском тексте она имеет такой смысл: «Форма – пуста. Пустота – формна. Нет пустоты помимо формы. Нет формы помимо пустоты» [Shes-rab-snying-po 2003: 449]. Здесь первое утверждение – о пустоте “формы” (*пуна*; *gzugs*), – согласно индо-тибетской комментаторской традиции, означает, что все вещи бессамостны, лишены сущности. Второе утверждение отбрасывает нигилистическое понимание пустоты как “ничто”. Третье – утверждает, что пустота – это не некая метафизическая пустота как особый домен реальности, а что она является характеристикой любого конкретного объекта – это отсутствие самобытия. То есть “пустота” не есть что-то отдельное от “формы”. **Пустота и форма** – это два разных аспекта единого, но не тождественного, онтологического смысла. «Пустота – это абсолютный способ существования формы. Нужно понять форму и ее пустоту в единстве; они не являются двумя независимыми реальностями», – такое пояснение дает Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо [Dalai Lama 2002: 115]. Четвертое выражение указывает на то, что такое двухаспектное единство находится вне языковых и концептуальных объяснений [Сутра сердца 2006: 135]. Гарфилд и Прист приводят данный пассаж в такой формулировке: «Form is empty; emptiness is form; form is not different from emptiness; emptiness is not different from form» [Garfield, Priest 2003: 7]. На наш взгляд, такая формулировка третьего и четвертого положений – «форма **не отлична** от пустоты; пустота **не отлична** от формы» – исходит из онтологического отождествления формы и пустоты. Их отождествление было бы допустимым в определенном смысле, специфическом для мадхьямаки (но не для других философских школ), если бы это означало, что пустота и форма являются **двумя разными реверсами одного смысла**. Но вместо этого Гарфилд и Прист опять прибегают к софистике: «Природа, или сущность, – это то, от чего пусты пустые вещи. Следовательно, в конечном итоге в вещах не должно быть пустоты. Быть, в конечном счете, пустым – значит, в конечном счете, не иметь пустоты. Другими словами, пустота – это природа всех вещей; в силу этого у них нет природы, даже пустоты» [Ibid.: 15]. В итоге, как они считают, предпринятый Нагарджуной “проект фундаментальной онтологии” привел его к выводу о том, что “фундаментальная онтология невозможна”. «Но это фундаментально онтологический вывод – и в этом парадокс», – пишут они [Ibid.]. С их точки зрения Нагарджуна зашел далее, чем кто-либо, в отождествлении двух реальностей и восстановлении авторитета конвенционального. «Искоренение мифа об онтологических глубинах» может быть расценено с их точки зрения как «величайший вклад Нагарджуны в западную философию» [Ibid.: 16].

В действительности замысел ММК вовсе не был “проектом фундаментальной онтологии”, поскольку задачей Нагарджуны здесь было объяснение учения о пустоте, изложенного Буддой в сутрах второго поворота Дхармачакры с сотериологической целью помощи живым существам в достижении свободы от сансары и реализации состояния будды. Поэтому Нагарджуна представил подробную и систематически выполненную презентацию этого учения, опираясь, как это делал сам Будда, на две истины – вовсе не отождествляя их, но объясняя характер их связи.

Является ли онтология Нагарджуны концепцией “двух реальностей” – абсолютной и относительной, в отношении которых устанавливается тождество, как это утверждается в рамках рассмотренных релятивистских подходов, или это “два слоя бытия”, “два уровня реальности”, “мир абсолютной реальности и мир относительной реальности”, как понимают некоторые буддологи? [Терентьев 2019: 423]. Обратимся к ММК и комментариям к ММК, написанным прасангиками (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа). Нагарджуна в ММК (глава XXIV, строфа 8) писал: «Будды проповедовали Дхарму, опираясь на две истины – / Условную истину мира / И истину абсолютного смысла» [Nagarjuna 2016: 35]. Учение о двух истинах Нагарджуны и прасангиков и есть та онтология Нагарджуны, которая является камнем преткновения для многих. Выражают ли эти две истины концепцию двух реальностей или двух уровней бытия?

Бытие, или существование (*бхава*), наглядно представляемое в виде Колеса жизни (*бхавачакра*) и *двенадцати нидан* цепи зависимого происхождения, в общей философской презентации в тибето-монгольской махаяне называется Основой (*gzhi*): это основа трансформации обычных существ и достижения ими двух тел Будды – *дхармакаи* и *рупакаи*. Нагарджуна в «Драгоценной гирлянде» объяснил, что Основу составляют две истины – абсолютная (*парамартхасатья*) и относительная/услов-

ная/конвенциональная (*самвритисатья*). Это пустота и зависимое возникновение. А в ММК он подчеркнул, что понимать взаимосвязь двух истин необходимо для того, чтобы точно уяснить смысл учения о четырех арийских истинах: страдание и его возникновение, его пресечение, саму возможность пресечения омрачений и трансформации в будду, а также путь к этому. Согласно Нагарджуне, очень важно понимать **различие двух истин** (строфа 9 главы XXIV ММК): «Те, кто двух истин / Различие в совершенстве не понимают, / Те и это глубинное Учение Будды / Совершенно не понимают». Но не менее важно понимание **единства двух истин** (строфа 10 главы XXIV ММК): «Не опираясь на конвенциональное, / Невозможно учить абсолютному смыслу. / Без постижения абсолютного смысла / Нет возможности для достижения нирваны» [Nagarjuna 2016: 35–36].

Будучи применимы к каждой вещи, “пустота” и “зависимое возникновение” являются двумя разными онтологическими реверсами, дополняющими друг друга. Это одновременно имеющие место онтологические факты, а не гносеологические противоположности в том же смысле, что и две истины в западной философии. И это также не “предельное противоречие” в духе диалетеизма. Говоря о пустоте как абсолютной истине, мадхьямики вслед за Буддой Шакьямуни имеют в виду не некую фундаментальную пустоту в метафизическом смысле – пустоту вообще, а пустоту конкретных объектов от самосущей природы, т. е. от существования в силу их собственной природы. В тибетской терминологии это пустота-*рантонг* (rang-stong). А объясняя связь пустоты и зависимого возникновения, мадхьямики-прасангики понимают зависимое возникновение на самом глубоком уровне и акцентируют внимание на том, что любая вещь существует в зависимости от наших языковых и мировоззренческих конвенций, т. е. *номинально*. Подробный комментарий с позиций прасангики к учению Нагарджуны о двух истинах был изложен Чандракирти в «Мадхьямакаватаре» и в автокомментарии к этому тексту. Цонкапа в главе XXIV «Океана аргументов» разъяснил смысл этого учения в соответствии с комментарием Чандракирти. Последний писал, что «абсолютное – это объект особой мудрости тех, кто видит действительность. <...> это ее природа» (цит. по: [Tsongkhapa 2012: 401]). Цонкапа объясняет:

«Здесь сказано, что [абсолютное] – это то, что обнаруживается незагрязненной мудростью, которая воспринимает таковость, и не существует самосущим способом. Следовательно, опровергается утверждение тех, кто говорит, что [абсолютное], которое обнаруживается посредством незагрязненного медитативного равновесия, истинно существует» [Ibid.]

Таковость, или *дхармата*, есть пустота. Это абсолютный онтологический факт. А почему пустота, т. е. абсолютный онтологический **факт**, является абсолютной **истиной**? Цонкапа объясняет, цитируя «Шестьдесят строф по логике» (“Юктишастика”; “rigs-pa drug-cu-pa”) Нагарджуны и «Юктишастикавритти», комментарий Чандракирти к «Юктишастике», что **безобманность** (mi-slu-ba) является свойством абсолютного в качестве **истины**: пустота-*рантонг* не обманывает “существ-младенцев”, выдавая видимость за подлинную природу, как это свойственно истине относительной.

Помимо того, что абсолютная истина есть объект мудрости, чистой от влияния всех ментальных загрязнений, она есть истина, устанавливаемая посредством абсолютного анализа, который обнаруживает то, **как объекты не существуют**. Абсолютная истина, т. е. пустота от самосущей природы, выражается в прасангике также понятием “бессамость” (*найратмья*; bdag-med). Чандракирти в комментарии¹⁴⁴ к «Четырем сотням строф» (*Чатухшатака*; bzhi-brgya-pa'i-'grel-pa) Арьядевы (200–250) дает определение “бессамости” как отсутствия “сущности” у феноменов и личностей. Буддапалита, другой представитель прасангики, также понимал бессамость как “бессущность” и утверждал, что все объекты бессамостны. В случае личности “самость” определяется как объект мысли «Это – **я!**». Но хотя мадхьямики различают по объекту два вида цепляния за самость – феномены и личность, тем не менее – с их точки зрения – по способу цепляния между ними нет разницы. Комментарий Чандракирти к «Чатухшатаке» Арьядевы стал классическим пособием для изучения мадхьямаки: он не только прояснил текст Арьядевы, но и защитил учение Нагарджуны от возможных искажений. Чже Цонкапа опирался на него в «Океане аргументов».

Оппоненты Цонкапы в Тибете, в частности, Такцанг (1405–1455), видный ученый школы сакья, утверждали, что пустота является “само-установленной” или “истинно существующей” [Hopkins

¹⁴⁴ Комментарий Чандракирти называется «Чатухшатастика» (bco-brgya-pa), входит в тибетский канон (Пекинское издание, № 5226).

1996: 173]. Цонкапа вслед за Чандракирти, писавшим, ссылаясь на «Самвритипарамартха-сутру», в «Мадхьямакаватара-бхашье», что когда пустоту называют абсолютной истиной, то это «говорится посредством онтологического преувеличения», объясняет: таковость/дхармата/пустота – это абсолютная истина, однако она не имеет “истинного” существования (*drav'ya-sat*; *rdzas-yod/bden-par-yod*), ибо имеет место **пустота пустоты** (*stong-pa-nyid-stong-pa-nyid*). Но она **существует**, однако не воспринимается умом так же, «как это имеет место в случае двойственной видимости субъекта и объекта по отдельности». Цонкапа считает это «доводом в пользу того, что двойственная видимость является ошибочной, но не основанием для утверждения, что Будда не реализовал абсолютное» [Tsongkhapa 2012: 402]. Что касается того, каким образом Будда реализовал абсолютное, *дхармату*, Чандракирти в «Мадхьямакаватара-бхашье» говорит: «Ум и ментальные факторы не вступают в [познание] / Объекта мудрости – *таковости* – никоим образом. / Поэтому говорится, что это реализуется только телом Будды» [Ibid.: 404]. Имеется в виду *дхармака*. Сам Будда, реализовавший абсолютное/дхармату/пустоту-рантонг, говорил, согласно «Магамегха-сутре»: «Если бы абсолютное не являлось существующим, то чистое поведение являлось бы бессмысленным, и появление Татхагаты не имело бы смысла. Следовательно, поскольку абсолютное существует, бодхисаттв следует назвать учеными в отношении абсолютного» (цит. по: [Ibid.]).

Таким образом, разъяснения, данные Чандракирти и Цонкапой, помогают понять ошибочность интерпретаций доктрины пустоты в мадхьямаке как всего лишь методологического инструментария для “реабилитации” воспринимаемой реальности: **пустота** – это не инструмент, изобретенный Нагарджуной, а открытый Буддой Шакьямуни абсолютный онтологический факт: пустота существует. Но в каком онтологическом смысле ее “существования”?

Когда прасангики говорят о “существовании”, то речь идет о номинальном, или приписанном, существовании (*prad'jñāyati*; *btags-yod*). И это есть относительная/условная/конвенциональная истина – истина, устанавливаемая посредством относительного анализа того, как объекты существуют. С точки зрения прасангики, относительная истина – это возникновение и существование объектов в зависимости от наименования мыслью. В «Океане аргументов» Цонкапы синонимом номинального существования является “простое существование” (*yod-pa tsam*) [Tsongkhapa 2012: 272]. Это понимание “существования” как “номинального”, или “простого”, существования, характерное для трудов по мадхьямаке Нагарджуны («Муламадхьямакарики», «Шуньята-шаптати»; «Виграха-вьявартани»; «Юктишастика»; «Вайдалья-пракарана»; «Ратнавали»), было воспринято и эксплицировано далее Арьядевой в «Чатухшатаке» и Чандракирти в «Чатухшататике». Оно разъясняется Цонкапой в «Океане аргументов». Это понимание исключает полностью субстанциальное бытие любых объектов, тогда как философы других буддийских школ в той или иной степени допускают “субстанциальное”, или “истинное”¹⁴⁵, существование вещей в качестве онтологической основы их достоверного различения.

Обе истины, абсолютная и относительная, как “истины” являются с точки зрения прасангики онтологическими преувеличениями, или истинами, **приписывающими** существование, в том смысле, что не выражают никакого “истинного существования” (*sat'ya-sat*; *bden-par yod-pa*) объектов. Они не являются ни двумя реальностями, ни двумя уровнями реальности. Это два разных онтологических реверса, свойственных любому объекту и дополняющих друг друга. Между ними есть и различие сотериологического характера: именно прямое постижение абсолютного/таковости/пустоты-рантонг ведет к устранению коренного неведения и клешной загрязненности ментального потока и к состоянию будды. А относительная истина, т. е. зависимое возникновение, понимаемое прасангиками как возникновение в зависимости от мысленного обозначения, а в рамках других философских школ буддизма понимаемое как возникновение в силу причинно-следственной связи и как возникновение в силу зависимости от составных элементов, служит методологическим инструментарием, необходимым для воспитания незрелых умов. Поэтому они образуют смысловое единство, но отнюдь не тождественны. Сам Будда, как известно из «Трисамвара-нирдеши», говорил: «Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что все, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Все, что считается в мире несуществующим, я тоже называю несуществующим».

¹⁴⁵ Под “истинным существованием” в текстах прасангики понимается признаваемое другими мыслителями объективное существование, независимое от мысленного обозначения. То есть это понятие о “неприписанном” существовании.

ющим» (цит. по: [Tsongkhapa 2012: 318]). При такой системе обучения онтологические конструкты относительной истины выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства и постепенно подойти к прямому постижению пустоты объектов от самобытия и, следовательно, обрести противоядие от цепляния за самость/сущность феноменов и “я”, служащего механизмом воспроизводства сансары. Онтологический смысл относительной истины все же не сводится исключительно к ее функции методологического инструментария, поскольку, как объясняется в устной тибетской комментаторской традиции, представляемой в России Геше Джампа Тинлеем, есть “тонкая относительная истина”, которая постижима только на основе прямого познания пустоты-рантонг. Следовательно, это еще более трудный, чем пустота, объект достоверного познания и феномен утверждения, – тонкая относительная истина, – который в единстве с негативным феноменом “пустота” как абсолютной истиной характеризует чистое восприятие реальности, свободное от концептуализаций. В тибетской традиции говорится, что одновременное восприятие реальности в аспектах абсолютной и относительной истины свойственно только буддам.

Таким образом, позиция принятой в Монголии и России индо-тибетской традиции понимания пустоты и зависимого возникновения, а также характера их связи существенно отличается от рассмотренных выше академических релятивистских интерпретаций мадхьямаки, включая точку зрения “онтологического парадокса” Гарфилда и Приста. Онтологическое единство абсолютного и относительного аспектов реальности, объясняемое индийскими и тибетскими прасангиками, является по своему парадоксальной диалектикой, которая выходит за пределы рационалистических представлений об истине, бытии, существовании. Однако рассмотренные современные подходы все же помогают глубже осознать специфику буддийской онтологии, которая нуждается в дальнейшем изучении со стороны академической философии.

3.5. Реальность как “конструкт”: мадхьямиковская критика метафизических концепций

Критицизм мадхьямаки относится как к восточным, так и к западным философиям, хотя Нагарджуна, Арьядева и Чандракирти опровергают только древнеиндийские философские системы. Представленное в текстах мадхьямиков опровержение онтологической состоятельности индийских учений имеет универсальное значение. То, что критика Нагарджуной других философских систем направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, а против определенного типа философствования и против претензии реифицированного субъекта на обладание истиной как объективным знанием о реифицированной реальности, было совершенно верно подчеркнуто К. В. Хантингтоном [Huntington 1992]. Мадхьямака установила, что то, что обычно понимается философами в качестве реальности, бытия, сущего, на самом деле является, несмотря на все различия в их воззрениях, лишь концептуализацией, конструктом (*npaṇcā*; *spros-pa*), а не реальностью (*don dngos*) или сущим, имеющим истинное существование (*bden-yod-pa*). Нагарджуна и его последователи раскрывают Учение Будды во всей его онтологической глубине, деконструируя все разновидности онтологии, базирующейся на конструкте “реальность”, т. е. на идее бытия, сущего, природы, сущности, вещей и т. д. как чего-то истинно существующего, независимого от мысленной фиксации и языкового выражения. Хантингтон в Предисловии к переводу «Мадхьямакаватары» Чандракирти, который он выполнил в сотрудничестве с досточтимым Геше Намгьялом Вангченом, справедливо подчеркивает:

«Мадхьямиковская критика всех взглядов и убеждений, безусловно, гораздо тоньше и радикальнее, чем указывает большинство западных интерпретаций <...> Ранняя мадхьямика прямо заявляет о своем отрицании, или деконструкции, всех попыток создать объективное, свободное от ценностей представление об истине или реальности. С самого начала это было сутью критики мадхьямики, и фактически лишь гораздо позже, в ответ на труды Бхававивеки и его последователей, это полное отрицание всех фиксированных взглядов и убеждений стало ассоциироваться именно с названием прасангика <...> В конечном счете отрицание мадхьямикой всех взглядов – это скорее отрицание отношения или образа мышления, чем отрицание какой-либо конкретной концепции. Этот аспект мысли Нагарджуны вызвал наибольшие споры как среди древних так и среди современных комментаторов» [Huntington 1992: xii].

Принципиальное отличие философской позиции Нагарджуны и его последователей–прасангики от всех небуддийских онтологий, а также и от низших буддийских школ заключается в том, что они разоблачили врожденную тенденцию ошибочного мировосприятия и врожденное цепляние за ошибочные онтологические конструкты в качестве главного виновника непрерывного создания существами причин собственных страданий. То есть это то, что в индо-буддийской философии было принято называть *авидьей* (nyong mongs-ra'i ma-rig-ra). Но именно Будда объяснил, что неведение заключается не только в признании существования *атмана* – души, самости, “я”, самосушей личности и т. п., но и вообще в субстанциалистской онтологии, приписывающей объектам познания некую внутреннюю природу или собственную сущность. Нагарджуна объяснил, что люди с безначалья времен допускают неправомерное онтологическое преувеличение (sgro-‘dogs), **приписывая** явлениям истинное существование, в то время как то, что считается ими истинно или реально существующим (bden-par yod-pa/dngos-yod), является на самом деле ничем иным как **конструктом** (spros-pa), т. е. субстанциализированным результатом ментальной активности.

Люди, не являющиеся *арьями* – существами, достигшими прямого постижения пустоты, как и все другие обычные существа, живут в мире собственных конструктов. И страдание и счастье тоже есть не что иное, как реифицированные ложные представления, основанные на ошибочном мировосприятии, которое полностью противоположно действительному положению вещей. Категория таковости/пустоты в мадхьямаке, обозначающая подлинный онтологический статус всего сущего, или абсолютную природу всех вещей, относится к тому, что противоположно конструкту. С точки зрения прасангики все теории человечества, претендующие на истину, какими бы хорошими они ни казались, являются лишь конструктами, или относительной истиной, но никак не абсолютной истиной.

Поскольку даже буддийские философы оказались не в состоянии сразу же постичь конечный смысл “пустой” онтологии Будды, то сам Будда обучал последователей по постепенной системе освоения пустоты. Чже Цонкапа в своем «Океане аргументов» специально останавливается на описании этой системы и характеризует ее как “искусные уловки” – метод постепенного принятия “нектара таковости” и подчеркивает, что он опирается на относительную истину – на то, что известно ученикам [Tsongkhapa 2012: 318]. Поэтому вначале, как писал Арьядева в «Чатухшатаке» (VIII: 20):

*[Вещи] существуют, не существуют, [верно] и то и другое,
Ни то, ни другое [неверно]» – было также преподано.
Разве не может все что угодно служить лекарством
В зависимости от болезни?*

Дело в том, что в начальный период Будда, когда все же начал проповедовать открытую им “глубинную” Дхарму, которую, как он знал, будет трудно понять, преподавал ее так, чтобы его проповеди были понятны в соответствии с мирскими конвенциями и вызывали доверие к нему как к учителю. Цонкапа пишет:

«Относительно всех внешних и внутренних вещей в мире – скандх, элементов, аятан и т. д. для тех учеников, чей ум затемнен завесами неведения, приписывавших им реальный статус, он проповедовал, что все это является реальным, т. е. истинным (истинно существующим)» [Ibid.].

На основе этих учений возникла абхидхармистская метафизика – квазиреалистические онтологии вайбхашиков и саутрантиков. Согласно Цонкапе:

«Для них он позже проповедовал, что подлинно реальное (совершенное, чистое) бытие не допускает изменений, а эти составные феномены, поскольку разрушаются каждый миг, существуют, изменяясь в каждое мгновение, поэтому не являются подлинно реальным бытием. Этой проповедью Будда, объяснив их тонкое непостоянство, сказал, что они ненадежны, чтобы на них полагаться, и не являются совершенными, т. е. обманчивы» [Ibid.: 319].

Это учение Будды устраняло “тонкое” цепляние за постоянство. Таким образом, он преподавал Дхарму при опоре на мирские условности и представления, но так, чтобы слушатели с самого начала могли избегать крайностей нигилизма и этернализма.

Затем для некоторых учеников Будда проповедовал, что то, что с точки зрения всех тех сосудов, которые являются “детьми”, представляется *подлинно реальным*, т. е. истинным, с точки зрения постмедитативной мудрости арьев не является подлинно реальным: это ложная [видимость] [Ibid.].

И лишь для некоторых учеников, кто имел длительное знакомство с глубинным воззрением в прошлых жизнях, а в этой жизни из-за влияния философских теорий имел немного еще не отброшен-

ных завес цепляния за истинное бытие вещей, с той целью, чтобы они могли отбросить эту тонкую омраченность, Будда проповедовал такое учение: «Бессмысленно воображать, какого цвета [одежду носит] несуществующий сын бесплодной женщины – голубоватую или беловатую» [Tsongkhapa 2012: 319]. То есть для них «он сразу преподавал Дхарму, отбрасывающую постоянство и непостоянство – обоих – как несуществующих самосущим способом» [Ibid.: 320].

Цонкапа объясняет, что этот порядок обучения пустоте сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения таковости. Эту систему обучения посредством “направляющих инструкций” (rjes-su-bstan-pa), адаптирующих Дхарму к ментальным особенностям учеников, Цонкапа называет “систематическим обучением”. При этом он напоминает наставление Буддапалиты из его комментария к ММК: хотя при таком методе последовательного обучения пустоте необходимо опираться на мирские конвенции, – относительную истину, – тем не менее «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций...». (Buddhapalita 244a–245a, цит. по: [Tsongkhapa 2012: 320].

Таким образом, при систематическом обучении пустоте, продемонстрированном самим Буддой, онтологические конструкты, являющиеся по своей сути “преувеличением бытия”, выступают искусственными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства. Но когда ученик приступает к постижению пустоты, от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности следует воздержаться, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Ibid. 320]. И все же с целью предотвращения ошибочных представлений, Нагарджуна в ММК (XVIII: 9) проповедовал, что **таковость**, т. е. пустота-рантонг, обладает пятью характеристиками:

*Не является познаваемой от другого, пребывает в покое,
Не является конструктом ментальной активности,
Недискурсивна, не дифференцирована по объекту.
Таковы характеристики таковости* [Nagarjuna 2016: 25–26].

Цонкапа комментирует эту строфу так:

«Первая из них – “не является познаваемой от другого” – означает, что ее невозможно постичь, просто послушав учение, которое дает другая личность, а необходимо постичь ее посредством собственной незагрязненной мудрости» [Tsongkhapa 2012: 321].

И далее следует пояснение, что хотя арьи обучают таковости путем онтологического преувеличения, выражаемого посредством языка, все же обычные существа не могут посредством слушания их наставлений постичь ее природу: они должны сделать это посредством собственной незагрязненной мудрости:

«Тем не менее, когда лекарство безошибочного видения смысла пустоты излечит ментальное око, зародится незапятнанная “катарактой” неведения мудрость таковости. В это время ученик посредством метода не-видения никакой измышленной видимости сам постигает таковость» [Ibid.].

При таком подходе к обучению пустоте существа, еще не обретшие такую мудрость, хотя и не способны еще постичь **таковость** посредством устранения двойственной видимости, все же «не могут не понять абсолютный смысл – пустоту от самосущего бытия». Аналогичным образом нельзя утверждать, – говорит Цонкапа, – что если человеку с катарактой кто-то другой, чьи глаза не поражены катарактой, скажет, что в поле зрения первого человека нет свисающих волосков, то этот человек не способен понять это.

Вторая характеристика таковости – “покой” – означает, что *«таковость* вещей есть отсутствие самобытия, которое существовало бы в силу сущности». И с этим связана третья характеристика – «не является конструктом ментальной активности»: объекты, конструируемые мыслетворчеством, более **не конструируются, т. е. не выражаются в языке**» [Tsongkhapa 2012: 322]. Четвертая характеристика – это “недискурсивность”. «Пятая характеристика – это “недифференцированность по объекту”: каков один феномен в абсолютном смысле, таковы и все другие феномены, поэтому в абсолютной [реальности] нет отдельных объектов» [Ibid.].

Вклад Чже Цонкапы в мадхьямиковское обоснование онтологии пустоты как основы махаянского мира – мира трансформации обычных существ, их освобождения и просветления – очень важен также по той причине, что он разъяснил мысль Нагарджуны о том, почему учениями категории *ни-*

тартха являются именно проповеди второго поворота Дхармачакры. Согласно комментарию Цонкапы, смысл пустоты в качестве *нитартхи* (nges-don) – это абсолютное отрицание: существование “самости”, “природы”, “сущности” и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего помимо того, что отрицается. Это окончательный смысл пустоты, устанавливаемый посредством абсолютной негации объекта отрицания в объекте пустоты. Такой смысл содержит именно доктрина *шуньяты* в учении Праджняпарамиты, тогда как учения первого и третьего Поворотов, хотя и говорят о пустоте, не доходят до абсолютной негации “истинно сущего”.

При объяснении обычным существам “таковости”, т. е. негативной онтологии пустоты-рантонг, принципиальное значение имеет опора на зависимое возникновение, позволяющая избежать ошибок экстремальных интерпретаций. Деконструкция эссенциалистской онтологии при одновременной опоре на относительную истину зависимого возникновения реальности служит мировоззренческой основой активности героев-бодхисаттв.

Если для всех низших школ корнем зла представлялось цепляние за “я” (*атман*, самость) личности как нечто истинно существующее, то Нагарджуна объяснил, что цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, а не “завесы познания”, как считали йогачарины (Асанга и др.) и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека и др.).

Таким образом, только мадхьямака Нагарджуны и прасангики содержат такую онтологическую интерпретацию смысла Учения Будды, которая служит корректным обоснованием махаянского пути к освобождению и просветлению посредством диалектики пустоты и зависимого возникновения. Она имеет прочный позитивный онтологический фундамент в виде четырех истин арьев и четырех философских печатей.

Все философские и научные теории, как и представления обыденного и религиозного мировоззрения, являются, с точки зрения прасангики, конструктами, а не абсолютной истиной. Описываемые в них объекты, процессы, ценности и нормы являются феноменами, порожденными нашими придуманными условностями и врожденными заблуждениями. Осознание этого лишает нас основы всех цепляний и привязанностей, ненависти, зависти, жадности и прочих клешных загрязнений, которые обрекают на жизнь в плену иллюзорных страхов и ожиданий, “реальности”, которая вызвана к бытию неправильной работой нашего собственного сознания. Деконструктивная активность сознания, которой учат Нагарджуна, Арьядева и прасангики, открывает перед людьми старую дорогу реальности, по которой прошли многие будды. Некоторых из этих “Победителей” современные люди знают по их “намтарам”¹⁴⁶. Знаменитые герои буддийского мира – Гуру Падмасамбхава, Мандарава, Еще Цогъял, Нагарджуна, Шантидева, Миларепа, Ралоцава и другие исторические личности – вдохновляют и нынешних йогов. Их жизненные истории стимулируют наших современников на то, чтобы отважиться и начать путь к свободе, который был указан Буддой Шакьямуни.

3.6. Интерпретации учения Нагарджуны в философской буддологии второй пол. XX – нач. XXI в.

Во второй половине XX в. на Западе наблюдается все более возрастающий интерес к учению Нагарджуны и к школе мадхьямика, основоположником которой он является¹⁴⁷. Как писал в 1984 г. профессор Национального университета Гонконга Дэвид Лой, «сегодня ни один восточный философ

¹⁴⁶ Тиб. *nam-thar* – букв. “полное освобождение”; жанр агиографических сочинений.

¹⁴⁷ Тибетские источники расходятся в датировании его рождения. Таранатха сообщает две датировки. Согласно одной, Нагарджуна жил без семидесяти одного года шестьсот лет. Из них двести лет он должен был прожить в Магадхе (*yul-dbus*), двести – на юге и сто двадцать девять лет – в Шри-Парвате. По другой, он не дожил до шестисот лет двадцать девять лет. Из них в Шри-Парвате он прожил сто семьдесят один год, а остальные периоды совпадают с первой датировкой [Taranatha 1970: 110]. Как сообщает «Драгоценная гирлянда истории буддизма» (*Chos-'byung-zin-bris-nor-bu 'phreng-ba*), составленная тибетскими историками, есть версия, по которой Нагарджуна родился в 482 г. до н. э. Имеется также версия о том, что он родился в 212 г. до н. э. Есть махаянские тексты, в которых говорится, что Нагарджуна родился через 1200 лет после смерти Будды [Tsonawa 2005: 126]. В некоторых его агиографиях утверждается, что он жил шестьсот лет. Буддологи, считая это мифом, с основателем традиции Наланды идентифицируют другого Нагарджуну, автора текстов мадхьямики, а также тантрических текстов. Словом, имеются очень сильные расхождения в датировке его рождения и возникновения школы мадхьямика.

не вызывает к себе больше внимания, чем Нагарджуна» [Loy 1984: 437]. Мурти в своей «The Central Philosophy of Buddhism» писал:

«Философия мадхьямики привлекает к себе наше внимание тем, что она совершила революцию в буддизме и через это – во всей индийской философии. Вся буддийская мысль сделала поворот к мадхьямиковской доктрине шуньяты. Принимая во внимание роль и значение мадхьямики, я осмеливаюсь оценить ее как центральную философию буддизма» [Murti 1955: viii].

Примерно такую же оценку Нагарджуны дает шри-ланкийский буддолог Р.Д. Гунаратне в своей статье о чатушкотти:

«Хорошо известно, что Нагарджуна – это если не самый великий, то один из величайших буддийских философов всех времен... Нагарджуна «революционизировал» буддийскую мысль, считался бодхисатвой, оказал влияние на развитие индуистской мысли, как мы можем это видеть из труда Шанкары. Таким образом, он имеет центральную позицию не только в буддийской мысли, но и вообще в индийской философской мыслительной традиции» [Gunaratne 1986: 213–234].

Карл Ясперс в книге «Великие философы» («Die Grossen Philosophen») посвятил целый раздел философии Нагарджуны. Он считал основоположника мадхьямики одним из тех мыслителей, чье наследие имеет универсальную ценность для человечества, и сравнивал его с Платоном [2007]. Нолан П. Якобсон тоже называл Нагарджуну «Платоном буддийской традиции» [Jacobson 1988].

Чем объясняется проснувшийся у западных интеллектуалов во второй половине XX столетия огромный интерес к Нагарджуне и основанной им философской школе – мадхьямике? Можно назвать несколько основных причин. Главная причина состоит в общем кризисе западной цивилизации, который проявился как разочарование в религиозном мировоззрении, метафизике и философских системах. В это время Нагарджуна, с которым Запад свел первоначальное знакомство благодаря исследованиям де Ла Валле Пуссена, Ф.И. Шербатского, Дж. Туччи, М. Валлезера, С. Шайера (Польша), стал гораздо более известен на Западе благодаря появившимся тогда европейским переводам и исследованиям «Муламадхьямака-карик» [Streng 1967; ММК 1986; ММК 1995] и комментарию Цонкапы на этот текст Нагарджуны [Tsongkhapa 2006], а также переводам и исследованиям других текстов Нагарджуны [Kawamura 1975; Fatone 1981; Kalupahana 1986; Kalupahana 2012; ММК 1995; Lindtner 1987; Komito 1987; Tola & Dragonetti 1995; Jamieson 2001; Hopkins 2007; Loizzo 2007; Brunnholzl 2008; Westerhoff 2010; Jones 2014]. Он оказался, по словам Лероя Финча, одним из нескольких философов, «более релевантных сегодняшней ситуации», чем другие:

«В то время, когда различные метафизические системы западного мира впали в сомнения и начали отрицать друг друга, всеобъемлющий и бесстрашный всепожирающий скептицизм Нагарджуны пришел как глоток свежего воздуха в западную философию. Он выступает за то, чтобы следовать по пути непостоянства и самосовершенствования до конца, где наступает кульминация освобождения и полной открытости, а не страх, паника и хаос (как это было провозглашено Ницше)» (цит. по: [Jacobson 1988: 61]).

Другой причиной беспрецедентно большого интереса Запада к Нагарджуне является то, что со времен первого знакомства с буддизмом в варианте дзен у многих западных интеллектуалов сформировалось устойчивое представление о буддизме, его философии и религиозной практике как о некоем мистическом феномене, концептуально и вербально невыразимом. Это представление, возникшее в основном на базе исследований японского и китайского буддизма, в еще большей степени стало укрепляться, когда Запад начал знакомство с буддийской тантрой. В частности работы Г. Гюнтера очень способствовали этой общей увлеченности буддологов мистериальной стороной буддизма. К тому же в 1970–1980-х гг. Запад не был еще хорошо знаком с тибетским буддизмом. Значение трудов Нагарджуны и всей ученой традиции буддийского монастыря Наланда в разъяснении философского содержания Учения Будды и духовной практики, основанной на буддийской философии, только в последние два десятилетия стало исследоваться на более или менее адекватной теоретико-методологической основе, на базе тибетских источников. Поначалу же западное восприятие философских сочинений Нагарджуны формировалось во многом под влиянием навязанной дзену увлеченности “невыразимой тайной” буддизма, и это привело большинство исследователей, которые имеют дело с буддийским наследием, к интерпретациям мадхьямаки, подобным той, что была выражена Ноланом Плини Якобсоном в его «The Heart of Buddhist Philosophy»:

Нагарджуна является самым большим авторитетом для демонстрации, почему учения исторического Будды никогда не становятся заключёнными в тюрьму слов, священного писания, церковного ритуала и концептуальной системы [Jacobson 1988: 61].

Хотя подобная интерпретация Нагарджуны в духе признания мистериальности и невыразимости буддизма является некорректной, нельзя отрицать, что Нагарджуна не без оснований считается в западном восприятии “самым большим авторитетом”, “Платоном буддийской философии”, ибо именно труды Нагарджуны выразили наиболее глубокий смысл философского учения Будды. Каково на самом деле конечное философское воззрение буддизма? Это далеко не простой вопрос, служащий камнем преткновения для философской буддологии и сравнительной философии. Большинство западных исследователей буддизма и учения Нагарджуны сходятся в своей высокой оценке философии Нагарджуны, несмотря на различия, порой очень значительные, в ее трактовке. В книге «Великие философы» Карл Ясперс называет Нагарджуну наряду с самим Буддой в числе тех философов, которые имели для человечества универсальное значение: его идеи живут в пространстве “осевого времени” и остаются всегда актуальными.

Некоторые буддологи преувеличивают невыразимость философии Нагарджуны, а другие, напротив, полагают, что именно в трудах Нагарджуны содержится систематическая теория в западном смысле этого слова, которая выражает уникальное содержание учения “исторического” Будды [Karstein 2001: 13]. Для большинства западных философских работ о Нагарджуне характерен подход, который Д. Лой метко назвал “раскалыванием с помощью метафизического топора”: учение Нагарджуны являет собой такой “крепкий орешек” для западных философов, который представляется возможным “расколоть” с использованием концептов и категорий самых “сильных” философских систем Запада. Так, Щербатской использовал в качестве такого “топора” философию Канта, Гудмунсен – философию Витгенштейна. Для индийских подходов к пониманию Нагарджуны (Радхакришнан, Дасгупта, Шарма и др.) характерна опора на классическую индийскую философию – веданту как метасистему интерпретации. Для Калупаханы ключевое значение имели ранние индийские буддийские тексты, так что он в философии Нагарджуны не увидел “ничего принципиально нового” по сравнению с ранним буддизмом [Kalupahana 1986; 2012].

Знакомство с западными философскими работами об учении Нагарджуны, в которых обсуждается буддийская онтология в связи с центральной философской доктриной *шуньяты*, показывает, что обсуждение разворачивается, как правило, в контексте темы “существование” и “несуществование”. Причем, как показывает анализ разнообразных интерпретаций мадхьямаки Нагарджуны в академической литературе второй половине XX в., они развиваются под влиянием двух основных интерпретационных подходов к пониманию воззрения Нагарджуны относительно *шуньяты*. Первый из них, релятивистский, принадлежит Щербатскому: в посвященной мадхьямаке книге «The Concept of Buddhist Nirvana» он интерпретировал *шуньяту* не как “пустоту”, а как относительность сансарического, причинно обусловленного существования. Но отождествление сансары с причинно обусловленным существованием является ошибкой, как было сказано выше. К сожалению, это довольно распространенное искажение буддийской философии. Под влиянием Щербатского в сравнительной философии при изучении философии Нагарджуны стало также весьма распространенным понимание *шуньяты* как синонима взаимозависимого возникновения. В действительности, как было объяснено Чже Цонкапой, *шуньята* и *pratitya-samutpada* (rten-'byung), хотя и выражают одну и ту же центральную философию буддизма, тем не менее не являются тождественными доктринами.

Другим распространенным трендом в интерпретации *шуньяты* в учении Нагарджуны является нигилизм в его различных вариациях: отождествление *шуньяты* с “ничто” (*nothingness*), понимаемым как просто “небытие” или в более утонченном смысле – как “ничто, полное потенциальных возможностей,” и т. д. Как уже говорилось выше, есть также нигилистические интерпретации Нагарджуны, которые приписывают ему уничтожение всякой онтологии и даже вообще философии и считают его буддийским мистиком. Не избежал нигилистической аберрации в понимании мадхьямаки, опираясь на китайские источники, и известный российский буддолог Е.А. Торчинов, хотя, на первый взгляд, он прав, подчеркивая критический характер философии Нагарджуны:

«Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача – опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкторы (викальна; кальпана), не имеющие

никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: "реальность как она есть" постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем» [Торчинов 2007].

Он прав в том, что мадхьямака опровергает все возможные метафизические теории как ментальные конструкты, но, подчеркивая "сугубо критическую" функцию мадхьямаки, Торчинов выразил распространенное заблуждение относительно нагарджуновского критицизма: он кажется полным отрицанием всякой онтологии и девальвацией концептуального познания вообще в сравнении с опытом прямого интуитивного прозрения в "таковость" вещей. На самом деле, как было уже сказано, нагарджуновский критицизм относится не ко всякой онтологии и не ко всему концептуальному познанию, а к субстанциализирующим вариантам философии, приписывающим субъектам и объектам их восприятия собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества "реального существования" со своей стороны, независимо от мышления и языка. Нагарджуна не отвергает вообще все концептуализации. Представление о том, что мадхьямака – против **всех** концепций и считает их путями сансары, коренится не в оригинальных трудах Нагарджуны, а в китайском восприятии мадхьямаки. Ошибочность такого подхода к пониманию нагарджуновского учения о срединности была доказана Камалашилой во время знаменитого диспута¹⁴⁸ с китайским монахом Хэшаном в монастыре Самье¹⁴⁹ [Будон 1999: 253–256].

В действительности для буддизма понятие "правильное воззрение" (*самьяк-дришти*¹⁵⁰; *Ita-ba yang-dag*) имеет фундаментальное значение и относится к пониманию и реализации фундаментальных онтологических фактов. В хинаяне – к постижению и реализации четырех истин арьев, в махаяне – к более глубокому пониманию и реализации этих истин и к постижению *шуньяты*, в ваджраяне – к постижению *шуньяты ясным светом*, тончайшим сознанием.

Будь то релятивистские, нигилистические или иные интерпретации мадхьямаки, являющиеся, в сущности, вариациями этих двух основных, все они¹⁵¹ являются односторонними и ошибочными. Многие буддологи продолжают, подобно Ясперсу, рассматривать учение Нагарджуны как "срединный путь между бытием и небытием", преодолевающий "качество лживости вещей, то, что они в одно и то же время есть и не есть" [Ясперс 2007: 207–208]. Ясперс писал:

«Нагарджуна видит вещи в их пустоте (пустотности). Они не являются ни тем вечным бытием самим по себе, ни – ничто. Они – «на срединном пути» между бытием и небытием, однако они – пусты. Нет никакой дхармы, которая не возникла бы зависимой, потому нет не пустых дхарм» [Там же: 200].

В действительности понимание *мадхьямаки* как пути между крайностями бытия и небытия – это довольно поверхностная интерпретация мадхьямаки, чей философский смысл относится к глубинной онтологии буддизма, с которой в полной мере не сравнится, пожалуй, ни одна другая философия, да-

¹⁴⁸ Он состоялся в конце VIII в. в Самье.

¹⁴⁹ Первый буддийский монастырь Тибета, Самье (bSam yas), построен между 1765 и 1780 гг. при поддержке царя Тисрон Децена под руководством Падмасамбхавы и Шантаракшиты. Последний стал его первым настоятелем.

¹⁵⁰ На пали: *самма-дитти*. Это первое звено восьмеричного благородного пути.

¹⁵¹ Е.А. Торчинов выделяет абсолютистскую интерпретацию как особый подход к пониманию мадхьямаки и называет Т. Мурти ее представителем, а также "магический холизм". Что касается позиции Мурти, то его абсолютистская интерпретация во многом испытала влияние Ф.И. Щербатского, его восприятия мадхьямаки как диалектики, «пытающейся разрешить конфликт между двумя главными традициями индийской философии – *атмавадой* (субстанциалистское воззрение о реальности) и *анатмавадой* (модальным воззрением на реальность)» [Murti 1955: viii]. А так называемый "магический холизм" как один из основных вариантов понимания мадхьямаки Нагарджуны может развиваться в контексте нигилистического понимания *шуньяты* и в рамках процессуалистского толкования учения Нагарджуны.

же витгенштейновская или феноменологическая. Доктрина пустоты в философии мадхьямиков является “срединным путем”, избегающим крайностей этернализма (*нитья-дришти*; rtag-pa'i lta-ba) и нигилизма (*настика*; med-pa-pa/chad lta), отнюдь не потому, что объявляет воспринимаемые явления иллюзорными или что вещи одновременно “есть и не есть”, как полагал Ясперс и как некоторые исследователи продолжают утверждать до сих пор.

Думать, что Нагарджуна утверждал, будто вещи одновременно существуют и не существуют, – весьма грубая ошибка в толковании онтологического учения Нагарджуны, которая превращает Нагарджуну в метафизика, правда, по Ясперсу, в антиметафизически мыслящего [Ясперс 2007: 205]. Ясперс писал также: «Нагарджуна хочет мыслить невыразимое и высказать невыразимое словом. Он знает это и хочет аннулировать выговариваемое» [Там же]. В интерпретации Ясперса Нагарджуна понимал “освобождение” как “освобождение от дхарм” путем достижения совершенства познания, когда “бытие” узнается “как пустота мира”. В его представлении Нагарджуна совершил «уничтожение (сожжение) мышления посредством самого мышления». Он писал:

«Прежняя спекуляция относительно бытия преобразуется в просветление посредством мысленных операций, которые сами уничтожают себя <...> Нет никакого крова (очага) – ни в земном мире, ни в мыслительном царстве трансценденции. Метафизическая спекуляция угасла, мифическое мышление стало ничтожным. Однако всё здесь фактически остается постоянно свежим горючим материалом, покуда длится это земное пространство <...> Все дхармы действуют под обманчивым влиянием знака и, затопляемые страстями, испытывают нужду в страданиях. Будучи постигнуты в своей пустоте, таким образом они оказываются преодоленными. Ведь это состояние свободно одновременно и от обмана, и от мучения. В достигнутом спокойствии пустота дхарм, правда, не даёт о себе знать, но их наличное бытие более их не касается, оно утратило свои ужасы, свою тлетворность, свою силу. В этом состоянии наличествует то, благодаря чему такие знаки (клейма) как рождение, смерть и время более не имеют места, наличествует нечто непоколебимое, для которого всякое грядущее и преходящее становятся бессмысленными» [Там же: 207–208].

В этой интерпретации Нагарджуны как своего рода экстремального метафизика, который мыслит антиметафизически, Ясперс проводит формальную аналогию с диалектикой, разработанной Платоном во второй части «Парменида», а также с логикой Витгенштейна, которая стремится «посредством тончайшего, свободного от ошибок мышления подвести само мышление к границе, где оно терпит крушение» [Там же].

Ясперсовская интерпретация философии Нагарджуны содержит некоторые удачные озарения относительно функции нагарджуновской диалектики – что она есть «способ низведения мыслимого в невыразимое» [Там же: 215]. Действительно, философский анализ является исходной составляющей аналитической медитации. Согласно индо-тибетской традиции, это процесс постепенной редукции искаженных представлений или негативных эмоций и конечного достижения неконцептуального, интуитивного прозрения или спонтанного эмоционального переживания посредством прохождения нескольких последовательных состояний сознания¹⁵². При познании “пустоты” логика служит необходимым средством в процессе достижения *vipaśyāny* (lhag-mthong) – прямого постижения пустоты на основе *śamathā* (zhi-gnas). Само состояние прямого постижения пустоты является вербально и концептуально невыразимым. Но оно достижимо на пути правильно выстроенного логического анализа и концептуального познания пустоты, переходящего в однонаправленное созерцание отсутствия объекта отрицания. Точная идентификация объекта отрицания (dgag-bya) зависит от глубины философского воззрения. Наиболее полное неутверждающее отрицание достигается посредством воззрения мадхьямики-прасангики. Как объясняется в индо-тибетской комментаторской литературе и в устной традиции тибетского буддизма, длительная однонаправленная концентрация на отсутствии точно идентифицированного объекта отрицания приводит к высшему инсайту – состоянию высшего видения абсолютной реальности как пустоты всех объектов познания от самосущего существования. В этом смысле Ясперс прав, называя метод Нагарджуны “способом низведения мыслимого к невыразимому”. Ясперсом была также уловлена связь между буддийской философией пустоты и беспреце-

¹⁵² О пяти стадиях аналитической медитации согласно тибетской традиции см.: [Геше Тинлей 2009: 13–20].

дентной толерантностью буддистов. Хотя пустота не была понята им в том ее подлинном мадхьямиковском смысле, который вкладывал в это понятие Нагарджуна, тем не менее своей гениальной философской интуицией Ясперс правильно воспринял слова Нагарджуны из «Муламадхьямака-карик» о том, что “пустота делает все возможным”, – как указание на бесконечную открытость реальности и то, что «пустота допускает величайшую широту» [Там же: 216]. Но в целом ясперсовская интерпретация Нагарджуны содержит значительные искажения, довольно типичные для первоначальной стадии сравнительных философских исследований буддизма, когда они предпринимались на принципиально недостаточной базе текстов, а также под превалирующим влиянием сино-японских интерпретаций мадхьямаки, сближающих ее с даосистским концептом “*ву*” (“несуществование”). Неслучайно ясперсовское прочтение Нагарджуны в контексте западного метафизического дискурса о бытии-небытии во многом совпадает с дальневосточными онтологическими интерпретациями мадхьямаки в том, что “*шуньята*” осмысливается в духе некоего “немыслимого”, но при этом “заполняемого” **ничто**. Так, в частности, в книге «*Madhyamika and Yogachara*» японский буддолог Гаджин М. Нагао, излагая суть буддийской онтологии, подчеркивает:

«Это не такая форма онтологии, которая дает позитивный кредит существованию, а, напротив, это онтология, которая дает кредит небытию и пустоте как позитивному принципу. Ибо такая онтология относится к срединному пути, который находится за пределами крайностей существования и несуществования» [Nagao 1992: 157].

“Позитивное” отождествление “пустоты” и “ничто” (“небытие”) в дальневосточных, а затем и во многих западных интерпретациях буддизма дало толчок к утверждениям о близости буддизма, особенно учения Нагарджуны, и философии Ницше. Тот же Ясперс писал, что Ницше «создал в современном мире духовную ситуацию, которую он осознанно наполнял как завершитель нигилизма, полагая одновременно стать первым, преодолевшим нигилизм» [Ясперс 2007: 215]. Но Ницше, как считал Ясперс, преследовал цель иную, чем буддисты: для буддистов цель – это воля к спасению и нирвана, для Ницше – воля к власти и стремление стать сверхчеловеком.

При рассмотрении буддийского философского материала сквозь западные метафизические или сино-японские буддийские “очки” может показаться, что в буддизме не содержится ничего принципиально нового, что не обсуждалось бы в западной философии [Fatone 1981: 2]. Специфику буддийской онтологии, особенно мадхьямики прасангики и ее иерархизированность в системе воззрений низших и высших философских школ буддизма, а также связь онтологических, гносеологических, этических и практических аспектов буддизма едва ли возможно постичь путем их “прямой синхронизации с западными философскими идеями”, – в этом Нагао, безусловно, прав. Более перспективным является метод диалогической герменевтики, предполагающий органическую реконструкцию изнутри изучаемой буддийской традиции, которая основана на умении исследователя учиться у Другого и вместе “прокладывать путь” в хайдеггеровском понимании смысла философского диалогизма. Поэтому, на мой взгляд, более плодотворны в целях корректного понимания сущности и специфики буддийской философии не поиски прямых параллелей или стремление к непосредственному прочтению буддийских философских текстов через “оптику” западноевропейской философии, а попытки интерпретировать буддийскую философию с помощью западных философий, используемых в качестве герменевтического “ключа”. Так, например, это делают процессуалисты и близкие к ним последователи аналитической философии. Но и они, как мы могли убедиться, приводят к значительным искажениям, не будучи основаны на достаточно полной и репрезентативной базе аутентичных источников.

Представители процессуалистской философии видят главную причину ошибочных интерпретаций философии Нагарджуны на Западе в том, что западная философия находится во власти субстанциалистского мышления, характерного для аристотелевско-томистской традиции, и ей не хватает процессуалистского подхода. По мнению Нолана П. Якобсона, философия Нагарджуны является процессуалистской и поэтому понять ее подлинный смысл можно только в процессуалистской интерпретации. С этой точки зрения Нагарджуна в древности выполнил точно такую же миссию освобождения мышления от диктата субстанциалистской традиции, что и Ч. Хартсхорн для современной западной философии. Нагарджуна, по словам Якобсона, освободил буддизм от диктата “упанишадского прошлого”, а Хартсхорн освободил современную философию от влияния “принудительной си-

лы” аристотелевско-томистской традиции. Хартсхорн и Нагарджуна, по мысли американского философа, «выполнили похожие исторические функции: будучи строгими логиками с тонкой восприимчивостью к нелогической стороне познания, оба они работали над тем, чтобы освободить свои традиции от принудительной силы господствующих интеллектуальных схем» [Jacobson 1988: xiv].

С точки зрения процессуалистов именно Нагарджуна “изложил четко и агрессивно” два особых момента учения Будды: это “понятие реальности как социального процесса” и “творческий, спонтанный, мгновенный и повторяемый опыт повседневной жизни” [Ibid.: 61]. Процессуалистская интерпретация Нагарджуны, в систематическом виде представленная в книге «The Heart of Buddhist Philosophy» Якобсона, сформировалась под влиянием компаративистского подхода Щербатского и его интерпретации буддийской теории дхарм как главной философской концепции буддизма, а также дальневосточных интерпретаций буддизма, в особенности дзенских идей. Характерное для процессуалистов толкование пустоты в отождествлении ее с взаимозависимым возникновением и сведение буддийских практик достижения нирваны и просветления к непосредственному, невербальному и неконцептуальному опыту жизни, это, на самом деле, попытка усвоения лишь одной, хотя и очень важной, составляющей буддийской философии – учения о непостоянстве, но осуществленная не до конца. Ибо самый глубокий уровень буддийской концепции непостоянства, объясняемый в контексте **бес-самостности** всех вещей, остался для процессуалистов тайной.

В широком спектре дискуссионных интерпретаций западными философами учения Нагарджуны – от “нигилизма” до отождествления пустоты с взаимозависимым, процессуальным существованием, обращает на себя внимание книга аргентинского индолога Висенте Фатоне (1903–1962) «The Philosophy of Nāgārjuna» [Fatone 1981], поскольку содержащийся в ней подход к интерпретации мадхьямаки является в определенном смысле показательным. В этой книге представлена точка зрения, радикально отличающаяся, по мнению самого автора, от подходов известных буддологов – де Ла Валле Пуссена, Щербатского, Туччи, Валлезера, Шрайера, которые стояли у истоков западной нагарджунианы. Но, судя по всему, отличие сводится к тому, что он критически настроен к “нигилистической” интерпретации Нагарджуны. А в остальном его позиция не отличается от мнения большинства западных нагарджуноведов: ни одна из тех проблем, которые ставил и решал Нагарджуна, не была неизвестной на Западе. Фатоне считает, что просто Нагарджуна «в сжатом виде представил те проблемы, которые на Западе рассматривались на протяжении столетий» [Ibid.: 2]. Тем не менее Фатоне избегает в своей книге «каких бы то ни было сознательных сравнений с западной мыслью» и пытается объяснить сущность мадхьямаки, исходя из текстов раннего буддизма. Однако из его анализа четырех истин арьев и доктрины зависимого возникновения видно, что этот индолог, демонстрируя знание источников, при этом с первых шагов философского анализа обнаруживает непонимание центральных учений буддийской философии. Так, четыре истины арьев он называет “четырьмя благородными истинами страдания” (four truth of suffering) [Ibid.: 26, 141]. В действительности истинами страдания являются лишь первая и вторая истины, поскольку они охватывают страдание во всех его формах и на всех уровнях, а также источник страдания, его причины и условия.

Из текста монографии Фатоне видно, что он, вполне в духе других современных ему интерпретаторов буддизма, “выпячивает” концепцию мгновенности в буддизме, считая ее “генеральной” по сравнению с доктриной двенадцатичленной цепи зависимого возникновения. Он также разделяет распространенное заблуждение, что «все мгновенные дхармы, являющиеся элементами циклического бытия, болезненны, потому что непостоянны» [Ibid.: 30]. Это ошибочная трактовка буддизма: циклическое бытие, в природе которого заключено страдание, не имеет своей причиной непостоянство. Непостоянство – это аспект страдания, но не его корень. Кроме того, непостоянны не только загрязненные дхармы, относящиеся к несвободному существованию, но и все обусловленные чистые дхармы (феномены) – они способны функционировать, как это объясняется в махаянской литературе. Но следует заметить, что аналогичным образом связывают страдание с изменчивостью дхарм не только западные интерпретаторы буддизма. Даже такой авторитетный историк индийской философии как С. Дасгупта в своей пятитомной «Истории индийской философии» тоже пишет: «Важнейший постулат Будды – это утверждение: все, что изменчиво, суть страдание, и все, что есть страдание, не есть “я”» [Dasgupta 1951: 110].

В действительности это ошибочная трактовка буддизма, основанная на неправильном понимании ранних буддийских текстов и сближающая его с философией упанишад, не имеющая ничего общего с

подлинной буддийской философией. Сущность буддийской философии в сжатом виде выражена в четырех философских печатях буддизма, которые были рассмотрены выше. Утверждение “все изменчивое суть страдание” – это ошибочная формулировка второй философской печати, которая гласит: “все оскверненное суть страдание”, где “оскверненное” означает все, что возникает под контролем клеш (puṇy-mongs) – ментальной скверны. Ошибочным является вообще сведение философии раннего буддизма, представленного Палийским каноном, к теории непостоянства в варианте теории мгновенности, как это делает в частности С. Дасгупта. Вообще идея непостоянства присутствует и в хинаянском и в махаянском буддизме, и она играет большую роль в обосновании буддийской теории и практики, но было бы ошибкой гипертрофировать ее значение и ставить на место центральной доктрины.

Что касается Нагарджуны, то, по словам Фатоне, он выполнил работу по критике малой колесницы и применил свой метод негации ко всем четырем онтологическим альтернативам: “бытие”, “небытие”, “и бытие и небытие”, “ни бытие, ни небытие”. В том, как Нагарджуна опровергает все эти альтернативы, Фатоне усматривает некоторое сходство с платоновской доктриной, развитой в книге V «Государства»¹⁵³: «Для Нагарджуны, как и для Платона, “с необходимостью имеется неведение относительно того, чего *нет*”. Но для Нагарджуны также имеется неведение относительно того, что *есть*, потому что нет и бытия и небытия» [Fatone 1981: 147].

На мой взгляд, такая интерпретация мадхьямаки в корне ошибочна, а между доктриной Платона и философией Нагарджуны нет даже поверхностного сходства, и указание на него несколько не проливает свет на срединную сущность мадхьямаки. Тем не менее Фатоне прав в том, что философия мадхьямики не является нигилистической, и в этом он исходит из того, что сами индийские мадхьямики – Нагарджуна, Арьядева, Чандракирти решительно отводили от себя обвинения в нигилизме, эхом вторя словам Будды: «Ложно, по ошибке они обвиняют меня в проповеди уничтожения». Учитывая внутреннюю позицию мадхьямиков, Фатоне убежден: «Нигилизм – это одна из первых мишеней в проповеди учения Будды» [Ibid.: 148]. Именно это почему-то с трудом понимают интерпретаторы буддизма на Востоке и на Западе. Впрочем, на Западе, по мнению Фатоне, нигилистическое понимание мадхьямаки с тех пор как Бюрнуф высказался о “схоластическом нигилизме” Нагарджуны, имеет удивительный успех и встречается чаще, чем на Востоке. Речь идет о том, что западные философы вслед за китайскими и японскими интерпретаторами мадхьямаки, как правило, ошибочно отождествляют “пустоту” с “ничто” (nothingness). Этой ошибки не избегают и авторитетные индийские исследователи. Так, С. Дасгупта пишет:

«Итак, есть только несуществование, которое опять же не является ни вечным, ни разрушимым, а мир есть лишь сон и майя; двумя видами отрицания (ниродха) являются акаша (пространство) и нирвана; вещи, которые не являются ни существующими, ни несуществующими, лишь глупцами воображаются существующими» [Dasgupta 1951: 149].

Для аргентинского буддолога подобная трактовка мадхьямаки и пустоты неприемлема. И хотя едва ли можно согласиться с ним в том, что «понятие шуньяты растворило всю реальность и все системы...» [Fatone 1981: 41], понимание “пустоты” у Фатоне представляет собой некоторый прогресс по сравнению с распространенным в историко-философской науке и в буддологии отождествлением “пустоты” и “ничто”. Для Фатоне «*пустота* есть не ничто, а, скорее, отрицание ничто» [Ibid.: 151]. Он, как и Ясперс, трактует нагарджуновское учение в контексте логического анализа четырех альтернатив (*чатушкотика*), которыми исчерпываются все возможные варианты онтологических суждений. И так же, как Ясперс, как процессуалисты и представители дальневосточной буддологии, Фатоне заключает, что вся негативная диалектика призвана Нагарджуной для того, чтобы показать невыразимость пустоты в слове:

¹⁵³ Это фрагмент 478 d в конце главы V, где обсуждается разница между знанием и мнением, и в этом контексте говорится: «Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем несуществующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посередине между незнанием и знанием» [Платон 1971: 282].

«Мы не говорим шунья. Мы не говорим не-шунья, потому что все, что мы могли бы сказать, мы должны бы подтвердить, и ничто не может быть подтверждено...Слово ограничивает нас, потому что слово может выражать только бытие и небытие, а Нагарджуна остается безмолвным» [Fatone 1981: 151].

Приведенные западные интерпретации философии Нагарджуны как мыслителя, “пытавшегося помыслить немыслимое”, “растворить всю реальность и все философские системы”, можно считать типичными примерами, с одной стороны, высокой оценки этой философии в мировом масштабе, с другой стороны, противоречивости ее восприятия западными философами и значительной степени непонимания мадхьямаки. Причинами неадекватной интерпретации Нагарджуны в западной философской и буддологической литературе XX в. были не только использование западных “очков”, искажающих понимание, но также значительное влияние сино-японской буддийской и буддологической традиции на западное восприятие буддизма. Также весьма существенным обстоятельством было отсутствие релевантной базы аутентичных источников для философских исследований буддизма. Санскритские оригиналы были в большинстве утрачены, а что касается тибетских источников, то вплоть до 1980–1990-х гг. материал тибетского буддизма оставался почти нетронутым западными исследователями, а ведь именно в тибетской традиции Слово Будды и практики буддизма сохранились в наиболее полном виде. За исключением нескольких трудов Нагарджуны почти все индийские буддийские трактаты не дошли до Китая и Японии. Неутихающие споры вокруг Нагарджуны объясняются также существованием большого количества трудов, приписываемых Нагарджуне, что создает дополнительные препятствия для реконструкции его подлинного учения.

На фоне огромного интереса к Нагарджуне и высокой оценки его философских трудов являются исключением посвященные ему критические работы [Betty 1983; Betty 1984; Hayes 1994]. По мнению Л. Стаффорда Бетти, настроенного в принципе против “одиссеи охоты на параллели” [Betty 1976: 251], главный философский труд Нагарджуны – «Муламадхьямака-карики» является логически противоречивым и его следует считать скорее “мистическим манифестом”, нежели сочинением по философской логике [Betty 1983]. Полемизируя с Бетти, гонконгский компаративист Д. Лой в своей статье [Loy 1984] доказывает несостоятельность “радикального критицизма” Бетти и объясняет его тем, что «Бетти стал жертвой извечной ловушки всех тех, кто интерпретировал совершенно уникальный подход Нагарджуны через самые разные философские очки», «у него сохраняются очень глубоко укорененные западные предпосылки о природе и роли философии, которые чужды подходу Нагарджуны, и не удивительно, что результатом этого стало непонимание им Нагарджуны» [Loy 1984: 437].

Примечательно то, что западные философы воспринимают Нагарджуну, как правило, в контексте собственных философских предпочтений, дальневосточные интерпретаторы трактуют мадхьямаку в духе своих традиционных подходов. А индийские историки философии (Радхакришнан, Мурти, Дасгупта) рассматривают учение Нагарджуны и буддизм в целом как органическое продолжение индийской мыслительной традиции, упанишад и брахманизма, отказываясь видеть в нагарджуновской мадхьямаке уникальное учение, отличное от основных течений индийской философской мысли, хотя при этом признают его огромное влияние на всю позднейшую индийскую философию. Так, С. Радхакришнан в своей двухтомной «Индийской философии» пишет:

«Буддизм – это всего лишь поздняя фаза общего движения мысли, ранней фазой которой были упанишады <...> Буддизм способствовал демократизации философии упанишад, которая до тех пор была достоянием только немногих избранных. Этот процесс требовал, чтобы глубокие философские истины, которые не могут быть объяснены массам людей, игнорировались в практических целях. Миссия Будды состояла в том, чтобы усвоить идеализм упанишад в лучшей его форме и приспособить его к удовлетворению повседневных нужд человечества <...>. Буддизм, мы могли бы сказать, есть возвращение брахманизма к своим же основным принципам. Будда не столько революционер, пришедший к успеху на гребне волны реакции против учения упанишад, сколько реформатор, стремившийся преобразовать господствующую теорию упанишад путем выдвижения на первый план ее забытых истин» [Радхакришнан 1956: 236–237].

Аналогичным образом С. Дасгупта считает буддизм продолжением философии упанишад с ее особым вниманием к изменчивости вещей как источнику страдания, но, в отличие от упанишад, не стремившихся установить свою философскую школу, буддизм создал философскую систему. В этой

системе, согласно Дасгупте, «первый постулат гласит, что все изменчивое суть страдание», «кардинальная истина буддизма состоит в том, что нет ничего постоянного; все изменчиво; все изменчивое и непостоянное суть страдание» [Dasgupta 1951: 111]. Нагарджуна и Чандракирти, по его мнению, лишь развили дальше эту идею непостоянства до признания “бессущностного характера всего бытия” [Ibid.: 109]. Безусловно, такое прочтение буддизма и воззрения мадхьямики является не просто редукционизмом, а довольно грубым искажением философской сущности учения Будды. В этом же духе Ч. Шарма в своей докторской диссертации утверждал, что Нагарджуна и адвайта-веданта «являются не двумя противоположными системами мысли, а лишь различными стадиями одной и той же центральной мысли» (цит. по: [Jacobson 1988: 65]).

В отличие от большинства индийских интерпретаторов Т. Мурти признает главную роль буддизма в индийской философии. Он пишет:

«Свыше тысячи лет буддизм оказывал глубокое влияние на философию и религию Индии. Он был вызовом самодовольству и призывал к отказу от догматизма. С самого начала он применял метод критического анализа (вибхаджьявада). Буддизм занимает центральную позицию в развитии индийской философии. Системы брахманизма и джайнизма развивались под непосредственным влиянием буддизма» [Murti 1955: 3].

В развитии самого буддизма мадхьямика, по словам Мурти, стала поворотным пунктом, совершила революцию в буддийской философии, – метафизике, эпистемологии, этике, – сравнимую с ролью Канта в европейской философии, и превратилась в “центральную, осевую систему” буддизма:

«В метафизике это был революционный переход от радикального плюрализма (теория элементов, дхарма-вада) к радикальному абсолютизму (адвайя-вада). На смену множественности дискретных абсолютных сущностей (дхармы) пришло лежащее в их основе сущностное единство (дхармата). В эпистемологии это был революционный переход от эмпиризма и догматизма (дришти-вада) к диалектическому критицизму (шуньята или мадхьяма пратипад). В этике это была революция перехода от идеала индивидуального эгоистического освобождения к идеалу универсального, безусловного спасения всех существ. Теперь целью является не просто свобода от перерождений и страдания, но достижение совершенного состояния Будды посредством устранения неведения, охватывающего реальное. Изменение состояло в переходе от идеала архата к идеалу бодхисаттвы: универсальная любовь (каруна) и интеллектуальное совершенство (праджня или шуньята) являются идентичными. Здесь теоретический и практический разум совпадают» [Murti 1955: 5–6].

Мурти также утверждает, что появление мадхьямики было революцией еще и в том смысле, что только теперь буддизм возник как религия. По его мнению, ранний буддизм (тхеравада) не был, собственно говоря, религией, поскольку «в нем отсутствовал элемент культа, не было религиозного пыла, почитания трансцендентного существа», а Будда считался человеком, исторической личностью, ему не приписывалось никакой космической функции. Вместе с Нагарджуной буддизм сделал, согласно Мурти, шаг от «почти позитивизма к абсолютистскому пантеизму»: в махаяне Будда – это «сущность всего бытия (дхармакая), он имеет чудесную божественную форму (самбхогакая), принимает по собственному желанию различные формы, чтобы освободить существ от омрачений и проповедовать дхарму (нирманакая)» [Ibid.: 6]. В этом прочтении Нагарджуны Мурти следовал за Щербатским, который в дхармакае Будды видел единственную реальность в системе всеобщей относительности, которую якобы утверждал Нагарджуна своей мадхьямакой. Аналогичным образом и Радхакришнан интерпретировал Нагарджуну: «...он искренен в своей преданности истинному богу, дхармакае буддийской махаяны» [Радхакришнан 1956: 561]. Он полагал, что для Нагарджуны «нирвана, Будда, шуньята – это различные названия одной и той же реальности». Согласно Радхакришнану, если нирвана истолковывается как прекращение земного существования, то она становится относителем понятием, чем-то, вызываемым причинами. Утверждение, что мир существует до нирваны и становится несуществующим после нее, является нелогичной концепцией. Поэтому Нагарджуна, по его мнению, настаивает на том, что нет реального различия между абсолютным и феноменом, нирваной и сансарой. По его словам, Нагарджуна описывает *шуньяту* почти теми же словами, которыми упанишады характеризуют *ниргу* Брахмана: она ни едина, ни множественна, ни суще-

ствующая, ни несуществующая. *Шунья*, первичная реальность, не может быть постигнута мыслью или описана словами.

В отличие от версии Радхакришнана, абсолютистская интерпретация, данная Мурти философии Нагарджуны, – это, на самом деле, продолжение концепции Щербатского, выраженной в его «The Conception of Buddhist Nirvana» [Stcherbatsky 1923]. Под влиянием Щербатского Мурти сознательно использовал метод сравнительной философии, прибегая к помощи Канта для понимания мадхьямиковской диалектики. И хотя истоки нагарджуновской диалектики он усматривал внутри индийской мысли, само сравнение Нагарджуны с Кантом воспринимается в философской компаративистике как очень эффективный герменевтический ход, поэтому в последующих философских исследованиях буддизма он неоднократно применялся в различных контекстах. Но определение, данное им философии Нагарджуны, – “радикальный абсолютизм”, – было основано на непонимании подлинного смысла *шуньяты* как пустоты – отсутствия самосущего бытия. И хотя *шуньята* – это, по Нагарджуне, абсолютная природа всех вещей, она является таковой именно как пустота от самобытия, которая является неутверждающим отрицанием. Пустота, которая ничего не утверждает, не дает оснований для утверждения о существовании какого бы то ни было самосущего абсолюта, будь то *атман* или *дхарма*. Мурти этого не понимает и ошибочно полагает, что мадхьямики утверждают “сущностное единство всех вещей”, что они понимают *пратитья-самутпаду* как “сущностную зависимость вещей друг от друга”, и на этом “абсолютистском базисе” якобы возник буддийский тантризм, являющийся, по мнению Мурти, и философией и религией [Murti 1955: 7]. Смысл доктрины *шуньяты* и *пратитья-самутпады*, как он был объяснен в традиции Наланды, в комментариях Чже Цонкапы и в устной комментаторской традиции тибето-монгольской махаяны, остался нераскрытым Мурти, несмотря на его превосходное знание оригинальных источников.

Что касается характеристики, данной Мурти методу Нагарджуны как диалектическому критицизму, то, по Мурти, и диалектика и критицизм содержатся уже в учениях самого Будды. Что же он понимает под диалектикой в буддизме? А вот что:

«Диалектика, как будет показано позже, это сознание тотального и бесконечного конфликта в разуме и, как следствие, попытка его разрешения путем восхождения на более высокую точку зрения» [Ibid.: 9].

Молчание Будды в ответ на так называемые “неопределенные” метафизические вопросы – о начале мира, безусловном существовании души, Татхагате и т. д. – Мурти расценивает как следствие того, что Будда «осознавал конфликт в разуме», и в то же время, по его мнению, это была попытка «трансцендировать двойственность разума». По его словам, «Будда разрешил конфликт через интуитивное восприятие Реального как не-дуального (*адвайя*)» [Ibid.]. В систематической форме диалектика Будды была представлена, согласно Мурти, в мадхьямике: она разрешила, по его мнению, тот же конфликт посредством обращения Разума против себя самого посредством диалектики. Поскольку диалектика имеет всегда дело с двумя альтернативами, то в буддизме диалектика тоже предполагает наличие двух конфликтующих альтернатив: это системы *атма* и *анатма*. Как полагает Мурти, они «сравнимы с докантовскими системами эмпиризма и рационализма». В конечном счете индийский историк сводит нагарджуновское “срединное воззрение” к абсолютистской теории, занимающей срединную позицию между системами *атма* и *анатма*, что является искаженным толкованием мадхьямаки.

Подход, похожий на идеи Мурти о “диалектике” Нагарджуны, излагает другой индийский исследователь мадхьямики Х. Нарайн, когда выделяет в мадхьямике трехуровневую иерархию религии, философии и мистицизма/гнозиса/праджняпарамиты и говорит о конфликте между абсолютным нигилизмом и абсолютизмом в мадхьямике [Narain 1997: 33]. Он пишет:

«Мадхьямики в качестве махаянистов счастливы быть позитивистами, догматиками и религиозными, как приверженцы любой другой веры. Они не имеют равных в религиозном усердии <...> Как философы, мадхьямики не имеют равных в своей готовности дойти до логической крайности своего философского метода и воззрения. А как мистики они, кажется, имеют некоторый вид опыта, который непостижимо далек от языка и мысли и абсолютно недостижим. Как религиозные фанатики они позитивисты и реалисты, как философы – негативисты и нигилисты, но лишь небесам известно, что они представляют собой как мистики» [Ibid.].

Внешне кажущийся более сложным по философскому анализу, этот подход по своей сути мало чем отличается от большинства древних и современных нигилистических интерпретаций Нагарджуны:

«Как философы, они не утверждают ничего, но по крайней мере иницируют диалог, отрицающий все. Однако как мистики они пресекают даже это действие и просто погружаются в молчание» [Narain 1997: 33].

Приведенные пассажи свидетельствуют о том, что индийский интерпретатор мадхьямики дает истолкование философии Нагарджуны в духе, близком дальневосточным версиям буддизма и их современным презентациям, в которых “пустота” отождествляется с “ничто”. Выделение трехуровневой иерархии религии, философии и мистики в мадхьямике призвано иллюстрировать “противоречие”, которое Нарайн усматривает в ней, – между философией и религиозной практикой, между рационалистическим дискурсом и невыразимостью абсолютной истины, – но не в состоянии объяснить. В действительности, как было объяснено в трактатах индийских и тибетских последователей Будды и Нагарджуны, нет никакого противоречия между “молчанием Будды” и “буддийской философией”, между философскими и религиозными аспектами буддизма, между логическим дискурсом и медитативными визуализациями махаяны, между логикой и верой, между практиками хиняны, махаяны, ваджраяны.

Онтология мадхьямики стала камнем преткновения для многих, кто пытался ее понять. Но без обращения к индийским и тибетским комментариям, особенно Чже Цонкапы, едва ли возможно постижение подлинного ее смысла. Поэтому очень большое значение имеют европейские переводы важнейших трудов Нагарджуны, а также комментариев к ним Чже Цонкапы, Кхедруба Гелега Пелсангпо (1385–1438) и других тибетских носителей Дхармы, выполненные тибетологами, которые владеют не только письменными источниками мадхьямики, но и устной комментаторской традицией, хранимой тибетцами.

Еще в нач. 1930-х гг. начались исследования логических аспектов *чатушкотки* – тетралеммы, используемой Нагарджуной в процессе опровержения субстанциалистских воззрений и обоснования мадхьямаки. И эта тема продолжает привлекать внимание логиков и эпистемологов¹⁵⁴. Но сущность мадхьямаки не сводится к логико-эпистемологическому содержанию. Глубокий философский анализ использования буддистами логической тетралеммы в связи с проблемой реальности начался, пожалуй, со статьи Д.С. Рюега, опубликованной в 1977 г. и вошедшей в книгу «The Buddhist Philosophy of the Middle» [Ruegg 2010: 37–86]. Философские исследования буддизма в последние несколько десятилетий активно ведутся на базе источников тибетского буддизма. Как известно, переводы индийских буддийских текстов были в основном сделаны тибетцами в VIII–XI вв. В связи с необходимостью перевода обширной индийской философской литературы тибетцы были поставлены перед “колоссальной интерпретационной проблемой”, потребовавшей от них «стать философами, чтобы принять буддийское учение посредством его критической и методической проверки» [Kapstein 2006: 184]. А в 1100–1400 гг. в Тибете возникли уже «четко определенные школы экзегетики», каждая из которых претендовала на то, что выражает конечное учение Будды, вследствие чего все они вели дебаты относительно различных тонкостей философской доктрины. В центре дискуссий находилось учение о пустоте (*шуньята*; stong-ra-pyid), выраженное в сутрах Праджняпарамиты и в произведениях Нагарджуны. Труд Цонкапы «Сущность искусства изложения иносказательных и буквальных учений» (drang-nges legs-bshad snying-po)¹⁵⁵ не случайно назван М. Капстейном “шедевром философской интерпретации” [Kapstein 2006: 184]. Дело в том, что Цонкапа в этом произведении дал хорошо обоснованный ответ, что «окончательный смысл доктрины Будды выражен самым точным образом бриллиантовым учеником Нагарджуны Чандракирти», т. е. с позиций прасангики. Американский тибетолог считает, что уже само то, что этот известный в образованных тибетских кругах как несравненный по философской сложности текст Цонкапы переведен Р. Турманом на английский язык [Tsongkhara 1984], следует считать “интеллектуальным достижением очень высокого уровня”. А то, что перевод сделан корректно в отношении его содержания и целей, нужно считать “поразительным достиже-

¹⁵⁴ Обзор некоторых современных интерпретаций *чатушкотки* см.: [Ruegg 2010: 89–108].

¹⁵⁵ В русскоязычной литературе это произведение известно под кратким названием «Легшед ньянпо».

ем” [Kapstein 2006: 184]. И не только в корректности перевода заключается достоинство этой работы Турмана. Он проделал гигантскую кропотливую и систематическую работу со всей релевантной комментаторской традицией этого текста по идентификации сохранившихся санскритских текстов, которые корреспондируют с пассажами, цитируемыми Чже Цонкапой. Словом, по целому ряду причин издание знаменитого философского произведения Чже Цонкапы в переводе Турмана следует считать «благоприятной начальной вехой философских исследований в тибетологии» [Kapstein 2006: 184]. Затем появились академические переводы «Муламадхьямака-карик», выполненные Д. Калупаханой [ММК1986], Джем Гарфилдом [ММК 1995], переводы других сочинений Нагарджуны и их философские исследования, выполненные Д.С. Рюегом, Джем Гарфилдом, Х. Кабезоном, Дж. Хопкинсом, К.В. Хантингтоном, М. Д’Амато, Т. Тиллемансом и др. Благодаря появлению переводов фундаментальных тибетских и тибетоязычных философских текстов буддизма, а также знакомству с *сиддхантами*, традиционной индо-тибетской системой презентации буддийской философии сегодня западные философы получили новые возможности для более глубокого понимания мадхьямаки Нагарджуны и в целом буддийской философии.

Итак, мы можем заключить, что онтологии, характерные для Абхидхармы, с одной стороны, и для сутр Праджняпарамиты и трактатов мадхьямиков, с другой стороны, не являются альтернативными онтологиями, а нагарджуновский критицизм не следует понимать как полный отказ от онтологии ранних буддистов или от онтологии вообще.

3.7. Учение йогачары/читтаматры – промежуточный вариант буддийской онтологии

3.7.1. Специфический “идеализм” йогачары:

отрицание существования внешних объектов и утверждение истинной реальности сознания

Название школы *йогачара* (rnal-'byor-spyod-pa) означает “тот, кто практикует духовную дисциплину”. Она известна также как *виджняптиматра* (gnam-pa-rig-pa-tsam – “только познание”) и *читтаматра* (sems-tsam-pa – “только ум”). Сами названия этой школы отражают предпочтение ее представителями ментальных практик всем прочим. В буддологии йогачара квалифицируется как школа буддийской философии, которая занимается анализом сознания и когнитивными процессами. В тибетской классификации философских школ буддизма “читтаматра”, “виджняптика” и “йогачара” считаются синонимами¹⁵⁶. Данная философская школа определяется согласно тибетской традиции так: «это буддийская школа, в которой фундаментальным воззрением является представление о том, что внешние объекты не существуют, и утверждение о том, что сознание является истинно установленным» [Science and Philosophy 2023: 318]. В современной презентации этой школы в третьем томе книги «Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics» говорится:

«Поскольку они проповедуют, что все феномены являются по природе лишь сознанием, они называются читтаматрой (“только ум”). Поскольку они проповедуют, что феномены, которые появляются в осознании так, будто являются внешними объектами, являются лишь внутренним осознанием, они называются виджняптиками (“сторонники осознанности”). Поскольку они проповедуют, что хотя внешние объекты не существуют, они являются внутреннему уму так, как будто существуют, подобно тому, как земля превращается в золото посредством силы воображения йогина, то они называются йогачаринами (“практики йоги”»)» [Ibid.: 318–319].

Основоположником школы в буддологической литературе считают Асангу (315–390), который изложил ее философию. Согласно доксографической точке зрения, Асанга “восстановил” учение Будды о “трех природах”. Правда, как полагают в тибетской традиции, воззрением самого Асанги была прасангика [Hopkins 1996: 359], а йогачару он изложил, чтобы обратить в махаяну своего брата

¹⁵⁶ Исключением является позиция сторонников воззрения о пустоте-шентонг (“пустота от другого”): они различают йогачару и читтаматру. С их точки зрения Асанга и Васубандху являются не читтаматрой, а йогачаринами, а изложенное ими воззрение о недвойственности является более глубоким, чем воззрение о пустоте, установленное в шести логических трактатах Нагарджуны [Science and Philosophy 2023: 455, note 513].

Васубандху (320–380) [Huntington 2007: 60]. Васубандху, перейдя в махаяну, стал автором нескольких текстов, легших вместе с произведениями Асанги в основание йогачары.

Основными источниками йогачары послужили учения Будды, проповеданные во время третьего поворота Колеса Дхармы. Это сутры «Самдхинирмочана» («Сутра распутывания замысла»), «Ланкаватара» («Сутра сошествия на Ланку»), «Татхагатагарбха» («Сутра о зародыше Татхагаты»). Йогачарины опираются также на махаянские тексты, служащие и для мадхьямиков источниками их воззрения: это «Дашабхумика-сутра» («Сутра о десяти уровнях») ¹⁵⁷, «Аватамсака-сутра» («Гирлянда сутр, украшающая Будду» или сокращенно – «Сутра цветочной гирлянды») ¹⁵⁸, «Гандавьюха-сутра» («Сутра тайного украшения махаяны») ¹⁵⁹. Так, например, в «Дашабхумика-сутре» говорится: «Таким образом, эти три мира существуют только в рамках разума» ¹⁶⁰. С точки зрения мадхьямиков слово “только” в данной сутре не опровергает существование внешних объектов, но опровергает существование творца мира, отличного от ума. В таком контексте понятие о йогической практике относится не только к школе йогачара/читтаматра.

В интерпретации самих йогачаринов учение первого поворота о четырех арийских истинах и основанная на нем система Абхидхармы вайбхашиков и саутрантиков “скрывают” пустоту, а учение второго поворота – праджняпармитские сутры и основанная на них мадхьямака Нагарджуны – делает акцент на отрицании и “скрывает” позитивные качества Дхармы. Поэтому с их точки зрения учения двух первых поворотов относятся к категории *неяртха*, т. е. к учениям, нуждающимся в истолковании, и, следовательно, имеющим относительный смысл. Сама эта схема деления проповедей Будды на три поворота появилась в «Самдхинирмочана-сутре» (*dgongs-pa nges-'grel*), важнейшей для йогачаринов. В тибетском буддизме эта схема была принята с существенной поправкой. Учением категории *нитартха*, т. е. подлежащим буквальному пониманию, здесь считаются сутры Праджняпарамиты, проповеданные во время второго поворота. А учение о четырех истинах арьев, относящееся к первому повороту, и учение о “трех природах”, а также о “природе Будды” и в особенности доктрина *тахагатагарбхи*, относящиеся к третьему повороту, считаются в тибетской традиции учениями категории *неяртха* и нуждаются в интерпретации. Воззрения йогачаринов относительно реальности рассматриваются большинством тибетских философов как учение промежуточного типа, служащее связующим звеном между онтологией абхидхармистов и онтологией праджняпарамитских сутр и школы мадхьямика. Оно было проповедано Буддой в помощь тем ученикам, кто был обескуражен учением о пустоте, проповеданным во время второго поворота, и не мог разрешить противоречие между учениями Абхидхармы и Праджняпарамиты. Основанная Асангой и Васубандху школа йогачары считается буддологами идеалистической, поскольку развивает весьма своеобразную онтологию, которая кажется похожей на идеалистические метафизические системы в западной традиции [Garfield 2003]. В ее рамках сформировались два направления: логико-эпистемологическая традиция, представленная Дигнагой (480–540), Дхармакирти (600–660), Шантаракшитой (725–790) и Ратнакирти (XI н. э.), и традиция “в стиле Абхидхармы” ¹⁶¹, представленная Стхираматой (ок. 500 г.), Дхармапалой (530–561), Винитадевой (690–750). Из китайских буддийских авторов к традиции индийской йогачары относится также Сюаньцзан (602–664). В Тибет йогачара пришла в VIII в. благодаря Шантаракшите и Камалашиле (740–795), и в тибетских текстах школа называется читтаматрой (*sems-tsam-pa*).

В тибетской классификации направлений йогачары/читтаматры различаются: (1) последователи священных трактатов; (2) последователи логики. Первые опираются на пять трактатов Асанги, вторые – на семь сочинений Дхармакирти о достоверном восприятии. Тибетская традиция подразделяет йогачаринов с точки зрения аспекта, или познавательного образа объекта (*акара; gnam-*

¹⁵⁷ Это ранний махаянский текст, который известен также в качестве 26-ой главы «Аватамсака-сутры».

¹⁵⁸ Полное название – «Будда-аватамсака-сутра». Это большое собрание махаянских сутр, скомпилированных в первые века н. э.

¹⁵⁹ «Гандавьюха-сутра» является заключительной частью «Аватамсака-сутры».

¹⁶⁰ «Дашабхумика-сутра», гл. 31 «Аватамсака-сутры». Toh. 44, 22ob, Pd 36: 471. Цит. по: [Science and Philosophy 2023: 319].

¹⁶¹ Так называет Дэн Люстхаус второе направление йогачары в статье «*Yogācāra school*», опубликованной в «*Encyclopedia of Buddhism*» [Lusthaus 2004: 915].

ра), на **намдзунпа**, сторонников “ложных аспектов” (*sems tsam-pa rnam-brdzun*), и **намденпа**, сторонников “истинных аспектов” (*sems tsam-pa rnam-bden*). И намдзунпа и намденпа признают, что для зрительного восприятия внешний объект, **форма** (*рупа*; *gzugs*), проявляется (1) “отдельно” от [реальности сознания], (2) как “грубый объект” и (3) как “форма” [Science and Philosophy 2023: 319]. Намдзунпа, сторонники “ложных аспектов”, считают, что все три аспекта восприятия внешнего объекта – форма, проявляющаяся как отстраненная и отдельная от сознания, форма, проявляющаяся как грубый объект и форма, проявляющаяся как форма, являются смешанными и загрязнены предпосылками неведения. Намденпа, сторонники “истинных аспектов”, согласны с намдзунпа в том, что аспект восприятия внешнего объекта как чего-то отдельного от сознания является ложным. Но они утверждают, что аспекты восприятия внешнего объекта как грубого объекта и как формы являются истинными¹⁶². Геше Тинлей объясняет разницу между этими двумя подшколами йогачары/читтаматры на примере восприятия синего цвета:

*«Как правило, мы просто видим синий цвет как синий и не анализируем, как он нам является и как именно наше сознание его познает <...> И читтаматрины истинных аспектов и читтаматрины ложных аспектов сходятся на том, что если синий объект воспринимается как внешний, отдельный от нашего сознания, то такое восприятие ложно. Эти подшколы расходятся относительно другого аспекта восприятия синего. Читтаматра истинных аспектов утверждает, что синее, воспринимаемое как синее, и синее, воспринимаемое как [нечто] грубое, существует истинно. Последователи подшколы ложных аспектов считают, что восприятие синего как синего и восприятие синего как грубого [объекта] одинаково ложно. Эти заблуждения зародились под влиянием неведения, следовательно, синего и грубого тоже не существует. Подводя итог, можем сказать, что подшкола Читтаматры, которая признает истинность восприятия синего как синего, называется Читтаматрой истинных аспектов (*sems tsam rnam bden pa*). А подшкола Читтаматры, не признающая истинность восприятия синего как синего, называется Читтаматрой ложных аспектов (*sems tsam rnam brdzun pa*). Именно Читтаматра ложных аспектов является основным держателем воззрений Читтаматры в том смысле, что обоснования этой подшколы более глубоки» [Геше Тинлей 2013: 177].*

Сознание становится в йогачаре/читтаматре центральным элементом понимания природы реальности и пути освобождения от сансары. Поэтому теория сознания в этой традиции была разработана в виде сложной системы. Вообще буддизм с самого начала придавал уму (*читта*, *манас*, *виджняна*) большое значение, «приписывая ему фундаментальные функции» [Dragonetti 2000: 165]. Так, ум считается решающим условием индивидуального бытия (*намарупа*; *ming-gzugs*) в двенадцатичленной цепи зависимого возникновения. Ментальная установка детерминирует поступки человека как добродетельные или недобродетельные кармы. Поведение человека, индивидуальная судьба и судьба мира зависят от закона кармы и, следовательно, от ума. Особое значение разума превозносится во многих буддийских текстах, начиная с самых ранних. Следовательно, исключительный акцент на сознании, который характерен для онтологии читтаматры и который определяет ее в восприятии западных философов как идеалистическое учение, находится в общем русле буддийской концепции сознания, но читтаматра развивает ее до утверждения, что истинную реальность имеет только сознание. Таким образом, отрицание истинного существования внешних объектов (вне и независимо от сознания), восприятие которых подобно сновидению, а также утверждение истинной реальности сознания квалифицируются в тибетской историко-философской литературе как отличительные признаки читтаматры.

В современной тибетской презентации философских школ буддизма краткая характеристика специфических теорий читтаматры дается на основе цитат (стих 24) из сочинения Арьядевы «Компендиум о сущности мудрости» («Джнянасарасамуччая»; *Ye-shes snying-po kun-las btus-pa* Toh 3851, 26b, Pd 57: 853) и из сочинения Джетари¹⁶³ «Стихи о различении текстов Сугаты» («Сугатаматавиб-

¹⁶² Подробнее о йогачаре “истинных” и йогачаре “ложных” аспектов см.: [Science and Philosophy 2023: 318–321].

¹⁶³ Джетари (Джитари) – это известный индийский буддийский мыслитель, живший примерно во второй половине X в., и один из восьмидесяти четырех махасиддхов. Тибетские ученые относят его воззрения к направлению йогачара-сватантрика-мадхьямака. В труде «Темы дебатов» («Вадастханани») он следовал системе йогачары (Дхармакирти), а в сочинении «Дифференцируя тексты Сугаты»

ханга-карика»; Bde-bar gshegs-pa gzhung rnam par 'byed pa'i bshad-pa. Toh. 3900, Madhyamaka, a). В тексте Арьядевы говорится:

*Части не существует,
И мельчайшие частицы не существуют.
Индивидуальные проявления не существуют так, как они наблюдаются.
Опыт подобен сновидению.*

*Сознание, свободное от постигаемого и постигающего,
Существует абсолютно.
Это известно из текстов йогачары,
Тех, кто пересек океан осознания (цит. по: [Science and Philosophy 2023: 321]).*

Сходным образом у Джетари говорится:

*Части не существуют,
И мельчайшие частицы не существуют.
Проявления не существуют так, как они наблюдаются.
Опыт подобен сновидению.*

*Сознание, свободное от постигаемого и постигающего,
Существует абсолютно.
Это то, что говорили те, кто пересек
Океан текстов йогачары [Ibid.: 321–322].*

В этих строках лаконично названы три главные доктрины, уникальные для системы читтаматры. (1) Внешние объекты, которые имеют грубые элементы, или феномены, которые имеют части, не существуют; также не существуют лишённые частей мельчайшие частицы, из которых, как считают (другие), созданы внешние объекты. (2) Следовательно, феномены, которые являются заблуждающе-мусу чувственному сознанию как внешние объекты, подобны сновидению; в реальности они не существуют так, как воспринимаются. (3) Таким образом, недвойственное сознание, которое вышло за пределы воспринимаемого и воспринимающего как различных субстанциальных сущностей, существует абсолютно [Ibid.: 322].

По причине отрицания существования внешних объектов и утверждения сознания в качестве истинной реальности в современной буддологии читтаматру обычно считают философией сознания, сводя её онтологию к теории сознания. Щербатской сделал интерпретирующий перевод «Мадхьянта-вибхаги» («Различение срединного и крайностей») ¹⁶⁴ – *карики* вместе с *бхашьей* Васубандху и Стихрамати [MV 1936] – ключевого трактата йогачары и дал её оценку как высшей фазы развития буддизма в Индии. Под его влиянием современные буддологи часто характеризуют йогачару, во-первых, как идеалистическую философию, во-вторых, как высшую (среди четырех школ) форму развития буддийской философии.

В академической литературе со времен Щербатского утвердилось представление о йогачаре как форме “антиреализма” и “идеализма”. Одной из самых фундаментальных работ, посвященных йогачаре, считается монография А.К. Чаттерджи «Идеализм йогачары» [Чаттерджи 2004, эл. ресурс]. В ней йогачара рассмотрена не просто как идеалистическая философия, но как форма абсолютизма и главным образом как эпистемологическая доктрина. В частности, он писал, что центральной проблемой философии йогачары является осуществление логического синтеза между идеализмом и абсолютизмом. По его мнению, философия йогачары является логической разработкой базового буддийского эпистемологического паттерна. Взяв за основу «Виджняптиматратасиддхи» Васубандху, он рассматривал идеализм йогачары как кульминацию развития фундаментальной буддийской логики. Квалифицируя философию йогачары как идеализм, он имеет в виду:

(«Сугатаматавибханга-карика») он, сначала изложив взгляды йогачары, затем опровергает с позиций мадхьямаки истинную реальность сознания.

¹⁶⁴ Это текст, входит в число пяти трактатов, приписываемых Майтрее, который, по преданию, продиктовал их Асанге на небесах Тушита. Он дошел до нас в санскритском оригинале, обнаруженном в Тибете индийским буддологом Рахулом Санкритьяном. До современности дошли также тибетский (dbus mtha' rnam 'byed), китайский, монгольский переводы.

«Идеализм, как эпистемологическая доктрина, означает, что познание конструктивно. Оно не обнаруживает свой объект, оно его создаёт <...> Идеализм, в строгом смысле этого слова, предполагает три важные вещи: (а) познание креативно; (б) в познании нет никакой данности; (в) само по себе креативное познание реально» [Чаттерджи 2004: эл. ресурс].

Другой современный исследователь буддийской философии, американский тибетолог Джей Гарфилд также отстаивает позицию, согласно которой йогачара является “буддийским идеализмом” и даже более того – “классическим идеализмом”. Он сближает йогачару с западными идеалистическими учениями [Garfield 2003]. С его точки зрения йогачара/читтаматра – это классический идеализм, поскольку, как он полагает, полностью подпадает под определение идеализма. Он приводит такую дефиницию:

«Идеализм – это контрастивная онтология: это присвоение разуму и ментальным явлениям статуса фундаментальной реальности, не зависящей от внешних объектов, в то же время за внешними явлениями признается лишь зависимый статус, второсортное существование в качестве объекта, полностью зависящего от ума» [Garfield 2003: 155].

Но дело в том, что, когда йогачарины/читтаматрины, в частности Васубандху в «Вимшатике», утверждают, что весь воспринимаемый нами феноменальный мир «есть лишь сознание», они вовсе не имеют в виду тем самым первичность сознания и вторичность, производность внешних явлений в той коннотации, которая характерна для западных идеалистов. Скорее, в этом вопросе о первичности-вторичности в контексте бытия-сознания-материи они придерживаются “онтологического молчания”, если воспользоваться выражением Д. Люстхауса. Для йогачаринов гораздо более важным было то представление, которое объединяет их с мадхьямиками: весь феноменальный мир, представляющий-ся “истинно существующим” для обычных людей, есть не более чем иллюзия, порождение омраченного ума, полагающего, что феномены существуют в реальности так, как проявляются в нашем восприятии. Только в отличие от йогачаринов, которые допускали онтологическую возможность реальности ментального потока, мадхьямики и за сознанием не признают “истинного существования”. Сознание, как и внешние феномены, пусто от истинного существования и собственной природы. Единственная абсолютная природа всего сущего – это пустота от самобытия. Поэтому мы не можем согласиться с Гарфилдом, что йогачара и мадхьямика являются совершенно разными философскими системами. В интерпретации Гарфилда получается, что йогачара/читтаматра ближе к европейскому идеализму, нежели к мадхьямике. Это, на наш взгляд, ошибочная интерпретация.

Философия йогачары и мадхьямака теоретически и логически связаны между собой в главном: в отрицании возможности построения метафизических доктрин, основанных на овеществлении воспринимаемых феноменов, на дуалистической логике или логике *чатушкоттики*, а также в демонстрации иного типа философского мышления, направленного не на систематическое описание бытия, а на сотериологические цели освобождения и просветления. Результатами этого типа теоретического мышления относительно природы реальности стала, во-первых, “относительная онтология”, последовательно развиваемая представителями философских школ буддизма, а в системах йогачары и в мадхьямаке артикулированная посредством доктрины двух истин как идея принципиальной онтологической неопределенности сущего. Во-вторых, это специфическая эпистемология: этот тип теоретического мышления получил выражение в “опустошении” реальности методами Дигнаги/Дхармакирти и в “пустой” логике Нагарджуны и прасангики. В-третьих, это философия сознания – доктрина светоносной и изначально чистой природы ума. Все эти три достижения рационалистической мысли буддистов, а также альтруистическая мотивация и устремленность к достижению просветления ради блага всех живых существ объединяют йогачару/читтаматру и мадхьямику в рамках махаяны как особого типа мировоззрения и образа жизни.

Йогачаринские доктрины, признаваемые “чистым идеализмом”, были изложены Майтреей, Асангой и Васубандху не в качестве метафизики. Они были сформулированы на основе Слова Будды с целью уяснения учениками некоторых важных для духовной практики вещей, а именно онтологического механизма кармической наследственности и кармического воздаяния в масштабе индивидуального потока существования на протяжении множества жизней. А это потребовало углубленной разработки теории реальности и сознания. Но йогачаринская онтология не является более высокой формой буддийской философии в сравнении с мадхьямакой. Скорее, она – “мост”,

перекинутый через онтологическую пропасть, разделяющую квазиреализм вайбхашиков и саутрантиков и “пустую” теорию реальности мадхьямиков-прасангики. Если бы йогачара и мадхьямика представляли совершенно разные философские теории, тогда как бы стал возможным их синтез, который был осуществлен Шантаракшитой (VIII в.), Джетари (X в.) и другими? В Тибете даже получило распространение направление, которое стали называть “йогачара-сватантрика-мадхьямика” [Vose 2005: 29, note 30].

В традиции тибетской школы гелуг утверждается, что Майтрея и Асанга в своих трактатах излагали как учение йогачары, так и мадхьямики. Ближайший ученик Чже Цонкапы Кхедруб Чже писал, что в сутрах учение о сознании было преподано двумя методами: «один метод постулирует базовое сознание, а другой не делает этого» [mKhas-grub 1992: 324]. Он также подчеркивал, что Майтрея комментировал смысл сутр двумя разными способами:

«В “Мадхьянтавибхаше”, “Сутраланкаре” и “Дхармадхарматавибхаше” он утверждает базовое сознание и выдвигает позицию, что внешних объектов нет. В “Абхисамаяланкаре” и “Уттаратантре” он не постулирует базовое сознание и выдвигает систему прасангики-мадхьямики, которая не опровергает существования внешних [объектов]. Ачарья Арья Асанга также не объясняет замысел “Уттаратантры” в соответствии с виджняпты, [то есть читтаматрой], или системой сватантрики; он объясняет его в согласии с системой прасангики. В тексте «Махаянасанграха» он цитирует в качестве доказательства [существования] базового сознания следующий пассаж из Абхидхармы: “Элемент (kham) от времени не имеет начала, / он есть обитель всех феноменов. Именно потому, что он существует, / все существа могут достичь нирваны”. Тем не менее этот же самый пассаж он цитирует в “Комментарии к Уттаратантре” как доказательство того, что живые существа имеют татхагатагарбху, изначально присущую чистоту ума. Поэтому, принимая учение о базовом сознании как являющееся учением неокончательного смысла <...>, Асанга не отличается по способу объяснения от Чандракирти» [mKas-grub 1992: 324].

Такова общая позиция школы гелуг: Майтрея и Асанга имели воззрение прасангики, но для блага учеников, не способных принять доктрину пустоты-рантонг, характерную для прасангики, выразили также взгляды йогачары [Ibid.: 505, note 1006]. Что касается распространенной в современной буддологии характеристики йогачары как идеализма, то допустимо признавать специфический “идеализм” этой философской школы. Речь идет о том, что йогачара утверждает креативную активность сознания в онтологии и не признает существование объективной реальности вне сознания и независимо от него. Но это же самое можно сказать и о мадхьямаке. Только мадхьямики и особенно прасангики, в отличие от йогачары, опровергают “истинную реальность” даже в отношении сознания.

3.7.2. Концепция “трех природ”

Будда объясняет в «Самдхинирмочана-сутре» («Сутра распутывания замысла»), что “есть три характеристики феномена”. Это “три признака” (*трилакишана*; *mtshan-nyid gsum*) или “три вида внутренней природы” (*трисвабхава*; *rang-bzhin gsum*): (1) “приписанная природа” (*прикальпита*; *kun-brtags* – букв. номинально существующий); (2) “зависимая природа” (*паратантра*; *gzhan-dbang* – букв. зависимый от другого); (3) “окончательно установленная природа” (*паринишпанна*; *yongs-grub* – букв. полностью установленный). Затем Будда излагает, что представляет собой каждая из этих “трех свабхав”:

«Гунакара, что есть “приписанная природа” феномена? Это то, что приписывается как имя или символ в смысле самобытия или атрибутов феномена для того, чтобы затем обозначить какую-нибудь конвенцию.

*Гунакара, что есть “зависимая от другого природа” феномена? Это просто зависимое возникновение феномена. Это обстоит так: поскольку существует **это**, возникает **то**; поскольку **это** произведено, является произведенным и **то**. <...>*

Гунакара, что есть “окончательно установленная природа” феномена? Это таковость феномена. Благодаря усердию и правильному ментальному тренингу бодхисаттвы достигают реализации и культивируют реализацию [“окончательно установленной природы”]. Таким образом, это то, что устанавливает [все этапы] вплоть до непревзойденного, полного, совершенного просветления» [Samdhinirmocana Sutra 1995: 83].

“Приписанная”, или “воображаемая”, природа, т. е. *парикальпита*, по-тибетски – **кюнтаг** (*kun-brtags*), есть то, что в каждом феномене отсутствует, не существует ни в абсолютном, ни в относительном смысле, но при восприятии феномена кажется чем-то реально существующим. “Зависимая природа”, т. е. *паратантра*, по-тибетски – **шенванг** (*gzhan-dbang*), есть природа феномена, созданная причинами и условиями. “Окончательно установленная”, “конечная”, природа, т. е. *паринишпанна*, по-тибетски – **йондруб** (*yongs-grub*), есть пустота зависимой природы от приписанной, воображаемой природы. И это есть **таковость** феномена. Как говорится в устной тибетской традиции, это пустота шенванга от кюнтага – объекта отрицания. Среди этих трех природ кюнтаг есть то, что абсолютно не существует. Шенванг и йондруб “существуют в конечном итоге” [Science and Philosophy 2023: 322].

Говоря об этих “трех природах”, Будда не занимается метафизической спекуляцией, а инструктирует учеников, как переориентировать ум в направлении просветления: именно медитация на абсолютную природу феноменов (*паринишпанна*; *yongs-grub*) обеспечивает прохождение стадий Пути. Асанга в сочинении «Махаянасанграха» о природе объектов познания пишет: «Есть три типа: зависимая природа, воображаемая природа и конечная природа» (Toh. 4048, 13a). Цит. по: [Science and Philosophy 2023: 323].

Васубандху дал комментарий к учению Будды о “трех природах” или “трех аспектах существования” (*трисвабхава*) в тексте «Трисвабхаванирдеша» (*rang-bzhin-gsum-nges-par-bstan-pa*)¹⁶⁵. Комментируя данные Буддой определения “трех природ”, он писал:

«Почему “приписанная природа” (парикальпита; kun-brtags) феномена так называется? Потому что ментальное сознание, имея аспекты бесчисленных концепций, просто приводит к ошибке, [и это называется] приписыванием. “Приписанная природа” называется так также по той причине, что она не является собственной природой феномена, она не имеет истинного существования, а воспринимается лишь умозрительно. Потому и является “приписанной”» (цит. по: [Samdhinirmocana-sutra 1995: 334])¹⁶⁶.

В книге «Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics» приводится разъяснение “трех природ”, данное Васубандху в «Трисамбхаванирдеша» в их связи с вербальными условностями:

«Таким образом, “зависимая природа” – это природа, которая определяет (обозначает) вербальные конвенции, “воображаемая природа” – это природа, которая является просто обозначением посредством вербальных конвенций, а “конечная природа” – это природа, которая представляет собой полное устранение природы, являющейся просто обозначением посредством словесных условностей» [Science and Philosophy 2023: 324].

Из этого становится понятно, что в каждом феномене, объекте достоверного познания, есть зависимая природа, *паратантра* (шенванг). Это природа, установленная в зависимости от вербальных условностей – наименования. Йогачарины подразумевают, что зависимая природа реально существует, т. е. это не просто название, а название, имеющее достоверную объектную основу. Приписанная, или воображаемая, природа феномена – это плод ментального конструирования, являющийся лишь названием, не имеющим под собой никакой объектной основы. А конечная природа феномена, *паринишпанна* (йондруб), есть его зависимая природа, в которой отсутствует воображаемая, приписанная природа, являющаяся не более чем “голым” названием.

Согласно объяснению Васубандху, данному в «Трисвабхаванирдеша», всякий объект «показывает свою воображаемую природу, поскольку проявляется как объект, подлежащий восприятию со стороны воспринимающего субъекта, и эта субъект-объектная дихотомия есть источник космической иллюзии, которая приводит к столь многим страданиям» (цит. по: [Huntington 2007: 61]). Эта вообража-

¹⁶⁵ В современной буддийской традиции и образовательных центрах он почти не изучается. На этот текст, единственный из трудов Васубандху, не существует автокомментария и вследствие этого никто из учеников Васубандху не сочинил комментарий к нему, поэтому не существует признанной линии трансмиссии данного текста. По этой причине, как полагает Гарфилд, никто внутри тибетской традиции не считает себя авторитетом, который вправе объяснять этот текст [Garfield 2003].

¹⁶⁶ Пауэрс приводит слова Васубандху по комментарию авторитетного корейского комментатора Вончука (613–696).

жаемая природа (*парикальпита*; kun-brtags) связана с относительным повседневным опытом. И она «должна быть правильно понята и устранена посредством невосприятия субъект-объектной дихотомии как являющейся ничем иным как чистой иллюзией» [Ibid.]. Здесь речь идет о медитативном устранении того вида **кюнтага**, который не существует даже в относительном смысле. В устной тибетской традиции объясняется различие между существующим кюнтагом и несуществующим кюнтагом. Существующий кюнтаг (rnam-grangs-pa'i kun-brtags) – это, например, пространство. Оно является феноменом отрицания – отсутствие препятствий, – но как таковой существует, не имея под собой никакой субстанциальной основы и собственных признаков. А несуществующий кюнтаг (mtshan-pyid-yongs-su-chad-pa'i kun-brtags) – это измышление, концепция, кажущаяся существующим объектом, но в действительности не являющаяся таковым. Несуществующий кюнтаг является субъекту словно галлюцинация [Геше Тинлей 2013: 187]. Именно он является объектом медитативного устранения.

Будда и его последователи-философы объяснили, что природа вещей возникает из причин и условий. Они проявляются так, словно являются внешними, отстраненными и отдельными от сознания, но все же они просто воображаются как существующие таким способом. В современной тибетской презентации учения о “трех природах” говорится: «Той основой, на которой воспринимается отрицаемое [воображаемое], является зависимая [природа]. Внешняя реальность, которая воспринимается в зависимой [природе], хотя она там не существует, есть объект отрицания, *воображаемое*. Несуществование зависимой [природы] в качестве внешнего объекта, каковым она ошибочно проявляется, есть **неизменная конечная природа**» [Science and Philosophy 2023: 323].

Васубандху иллюстрировал йогачаринское представление о “трех природах”, приводя в «Трисвабхаванирдеша» такой пример:

*Созданием иллюзии силою мантры,
Например, проявляется слон.
Это всего лишь кажущийся образ;
Слон не существует.
Слон подобен воображаемой природе.
Зависимая [природа] подобна его образу.
Утверждается, что конечная [природа]
Подобна несуществованию там слона* [Science and Philosophy 2023: 323].

Что происходит в нашем восприятии? Кюнтаг, воображаемая природа, которая вовсе не существует, проявляется, как будто существует в качестве внешнего объекта, отстраненного и отдельного от сознания, и этот кюнтаг накладывается на зависимую природу, шенванг. Иначе говоря, кюнтаг есть нечто приписанное шенвангу как внешний объект, и из-за этого зависимая природа проявляется в восприятии как внешний объект, существующий отстраненно и отдельно от сознания. Кюнтаг, в отличие от шенванга и йондруба, **не имеет истинного существования** [Кёнчог Чжигме Ванпо 2005: 30], но **кажется истинно существующим** [Геше Тинлей 2013: 187].

Вторая онтологическая характеристика всякого объекта, введенная Буддой в «Самдхинирмочана-сутре» и принимаемая йогачаринами, это “зависимая природа” – природа, зависимая от причин и условий. Согласно йогачаринам, шенванг имеет истинное существование и имеет собственные характеристики. Относительно шенванга – природы, зависимой от другого, в тибетском сочинении «Чудесная сила бодхичитты» («Byang-chub-rdzu-‘phrul») ¹⁶⁷ говорится:

«Зависимая от другого природа (gzhan-dbang; парамантра) – это собственная сущность внутренних и внешних феноменов, которые возникают зависимо, силою других условий. Поскольку собственная сущность вещей, которые являются воспринимаемыми объектами и воспринимающими субъектами, порождается силой других причин и условий, это “зависимая от другого природа”» (цит. по: [Samdhinirmocana-sutra 1995: 334, note 3 to Chapter Six]).

¹⁶⁷ Авторство текста приписывается Чогро Луи Гьлцену (Cog-ro glu'i rgyal-mtshan, VIII н. э.), одному из ключевых ранних тибетских переводчиков, внесших большой вклад в распространение буддизма в Тибете.

Здесь же поясняется, что шенванг порождается «силою других условий, но не посредством собственной природы». Тибетский комментатор пишет:

«Следовательно, зависящая от другого природа существует просто подобно магической иллюзии в смысле относительной истины – она есть отсутствие самобытия, будучи лишена собственной сущности в смысле порождения» [Ibid.].

И далее поясняется, что шенванг не является “абсолютным отсутствием собственной сущности”, а потому “не есть абсолютная истина” и “не есть объект очищения посредством созерцания”. В тибетской презентации йогачары различаются **чистый шенванг** (dag-pa'i gzhan-dbang) и **нечистый шенванг** (ma-dag-pa'i gzhang-dbang). Примеры первой – это мудрость *арьев*, пребывающих в постмедитативном состоянии, а также знаки и признаки *рупакаи* Будды. Пример второй – загрязненные пять *скандх* [Кёчог Чжигме Ванпо 2005: 31; Геше Тинлей 2013: 189].

Третья онтологическая характеристика феноменов, йондруб, – это “и абсолютная истина и отсутствие собственной сущности” в том смысле, что это “абсолютное отсутствие собственной сущности” [Samdhinirmocana-sutra, 1995: 334, note 3 to Chapter Six]. Йондруб как абсолютная истина – это “истинная сущность” или “таковость” объекта (de-bzhin-nyid) объекта, **неизменный йондруб** ('gyur-med-yongs-grub): конечная природа объекта, абсолютное существование феномена, в котором установлено отсутствие несуществующего кюнтага – объекта отрицания при медитации на пустоту. Он и есть та абсолютная природа – пустота, созерцание которой устраняет покровы неведения и освобождает субъекта. Это конечный объект Пути – процесса очищения пяти загрязненных *скандх*. Будда объясняет в «Самдхинирмочана-сутре», что объект созерцания для очищения *скандх* – это “**абсолютное**”. Он говорит Субхути:

«Итак, Субхути, я учу, что абсолютное – это объект созерцания для очищения сферы чувств, зависящего возникновения, опор, истин, конституент, внимательной установки, правильного отображения, основ магических способностей, могуществ, сил, ветвей просветления и, о Субхути, восьмеричного пути арьев» [Samdhinirmocana-sutra 1995: 59].

Йондруб как “абсолютное”, являющееся объектом медитации (шаматхи и випашьяны), ведущей к очищению сферы чувств и достижению всех реализаций Пути – это абсолютная природа или абсолютная истина.

Есть также другой вид йондруба – **безошибочный йондруб** (phyin-ci-ma-log-pa'i yongs-grub): это **мудрость** медитативного равновесия субъекта, находящегося в постижении пустоты (mnyam-bzhag-ye-shes). Но этот вид йондруба не является конечным объектом Пути. Иначе говоря, это не абсолютная истина, постижение которой освобождает практика. Как было пояснено Буддой и комментаторами, “абсолютное” как реальность и истина является неизменным феноменом: это негативный феномен, фиксирующий неутверждающее отрицание.

Йондруб в качестве третьей – наряду с кюнтагом и шенвангом – онтологической характеристики всякой вещи есть, следовательно, ее окончательно установленная природа и абсолютная истина. Он имеет, согласно йогачаре, истинное существование, хотя является абсолютным отсутствием самосущей сущности и, следовательно, не может функционировать в отличие от шенванга. На каком основании йогачара (читтаматрины) считают **неизменный йондруб истинно существующим**? На том основании, что он является объектом медитативного сосредоточения арьев [Тинлей 2013: 190]. Но объект медитативного сосредоточения арьев, как объясняли Нагарджуна и прасангики, – это пустота объекта от самосущего бытия, т. е. абсолютное отсутствие субстанциальности, следовательно, йондруб как конечный, или абсолютный, способ существования объекта никак не может быть истинной реальностью.

Вончук, живший в VII в. корейский комментатор «Самдхинирмочана-сутры», последователь Сюаньцзана и традиции Наланда, приводит слова Васубандху о том, что йондруб как “окончательно установленная природа” имеет смысл “высший”: «[Окончательно установленная природа] называется **высшей**, потому что не превращается во что-то другое, потому что является объектом созерцания в целях очищения [видения], потому что является высшим из благих феноменов». Йондруб – это абсолютная истина, «поскольку не превращается во что-то другое, следовательно, не является обманчивым феноменом», «подобен министру, который свободен от всякой фальши» (цит. по:

[Samdhinirmocana-sutra 1995: 335, note 4 to Chapter Six]). В тексте «Byang-chub-rdzu-‘phrul» говорится, что йондруб – это таковость и достоверное знание [Ibid.].

Таким образом, йондруб – это и онтологическая и эпистемологическая категория, впрочем, как и две другие категории – кюнтаг и шенванг. Если несуществующий кюнтаг вообще не имеет отношения к реальности и истине, то шенванг относится к относительной реальности и относительной истине, а йондруб – к абсолютной реальности и абсолютной истине.

Будда, согласно «Самдхинирмочана-сутре», иллюстрировал различие между кюнтагом, шенвангом и йондрубом с помощью примера:

«Гунакара, к примеру, когда совершенно чистый кристалл соприкасается с голубым цветом, то он кажется драгоценностью, такой как сапфир или маханила¹⁶⁸. Затем, принимая его за драгоценный камень, такой как сапфир или маханилу, живые существа заблуждаются.

Когда он соприкасается с красным цветом, тогда он кажется драгоценностью, такой как рубин, и, ошибочно принимая его за рубин, живые существа заблуждаются.

Когда он входит в соприкосновение с зеленым цветом и затем кажется драгоценностью, такой как изумруд, ошибочно принимая его за драгоценность, такую как изумруд, живые существа заблуждаются.

Когда он входит в соприкосновение с цветом золота, то кажется золотом и затем, ошибочно принимая его за золото, живые существа заблуждаются.

Гунакара, ты должен видеть на примере, что точно таким же способом, каким совершенно чистый кристалл входит в контакт с цветом, зависящая от другого природа входит в контакт с предпосылками для условных обозначений, которые имеют приписанный (умозрительный) характер. На примере того, как совершенно чистый кристалл принимают ошибочно за драгоценную субстанцию, такую как сапфир, маханила, рубин, изумруд, золото, пойми, каким образом зависящая от другого природа воспринимается как приписанная природа» [Samdhinirmocana-sutra 1995: 85].

На этом примере Будда объясняет, что приписанная природа (кюнтаг) «познается в зависимости от имен, которые связаны со знаками», т. е. с названиями “сапфир” и т. д. и с соответствующими знаками. А зависящая от другого природа (шенванг) подобна совершенно чистому кристаллу. Будда говорит, что окончательно установленную природу (йондруб) следует познавать по аналогии с тем, как устанавливается, что в чистом кристалле отсутствует природа драгоценности, такой как сапфир, маханила, рубин, изумруд и золото. В данном примере «драгоценность, такая как сапфир, маханила, рубин, изумруд, золото» выступает как приписанная природа (кюнтаг), не имеющая под собой никакой субстанциальности, тогда как “совершенно чистый кристалл”, играющий в примере роль шенванга, имеет субстанциальное содержание. А также йондруб – “совершенно чистый кристалл”, свободный от приписанного образа “драгоценности, такой как сапфир, маханила, рубин, изумруд, золото”, имеет в своей основе субстанциальное содержание. Таким образом, йондруб устанавливается как отсутствие кюнтага в шенванге.

Это воззрение квалифицируется с точки зрения прасангики как **пустота-шенгонг** (gzhan-stong): кюнтаг как «некое ментальное преувеличение отсутствует в шенванге, но сам шенванг (относительная истина, взаимозависимость) существует истинно» [Тинлей 2013: 191]. В отличие от этого, прасангики не удовлетворяются признанием, что кюнтаг отсутствует в шенванге, а утверждают, что шенванг пуст от собственных характеристик, и все, что является уму, суть обманчивые видимости.

Согласно объяснению, даваемому Буддой в «Самдхинирмочана-сутре», «когда приписанная природа познана бодхисаттвами, как она есть в действительности, по отношению к зависимой природе феномена, тогда ими постигнута бессущность феноменов, как они есть в действительности» [Samdhinirmocana-sutra 1995: 87]. Когда же «бодхисаттвы познают зависимую природу, как она есть в действительности, тогда они знают феномены природы страдания, как они есть», а когда они «познают окончательно установленную природу, как она есть в действительности, то тогда они знают феномены очищенной природы, как они есть» [Ibid.: 88].

Как функционирует это знание бодхисаттв с точки зрения Пути в представлении йогачаринов? Будда сказал об этом так в шестой главе данной сутры:

¹⁶⁸ Маханила (mthon-ka-chen-po) – драгоценный камень голубого цвета.

«Гунакара, когда бодхисаттвы знают бессущностность феноменов, какими они являются в действительности, по отношению к зависимой природе, тогда они полностью отбрасывают феномены сансары. Когда они полностью отбросят феномены сансары, то тогда они реализуют феномены очищенной природы» [Samdhinirmocana-sutra 1995: 89].

А до этого, в главе четвертой под названием «Вопросы Субхути» Будда говорил в рассматриваемой сутре, что посредством созерцания абсолютной истины – того, что «все имеет один вкус», происходит очищение феноменов [Ibid.: 60]. “Абсолютное” не дифференцировано, в нем все имеет один вкус, а те, кто «концептуализируют различия», как говорил Будда в конце данной главы, «пребывают в тщеславии и омрачены» [Ibid.: 65].

“Три природы”, о которых говорится в онтологии йогачары/читтаматры, не являются просто метафизическими концептами. Их соотношение объясняет механизм возникновения реальности, подобной иллюзии, как искаженного неведением образа бытия. Васубандху в сочинении «Трисвабхаванирдеша» объяснил, как это происходит, привлекая в качестве аналогии искусство мага: это подобно магическому могуществу, когда сила колдовских заклинаний мага заставляет людей видеть в куске дерева слона. Магическое могущество – базовое сознание *алаявиджняна* – проявляется в природе двойственности, создавая видимость слона. Слон в этом примере подобен приписанной природе – *парикальпите* (кюнтаг): его на самом деле нет. Видимость слона – это аналог зависимо возникшей природы – *паратантры* (шенванг). Кусок дерева является аналогом окончательно установленной природы, таковости, – йондрубa (см.: [Huntington 1992: 62]).

Итак, посредством этих трех характеристик – “трех природ” – йогачаринская онтология предлагает преодолеть субъект-объектную дихотомию и обосновать существование недвойственной реальности, называемой *дхармадхату* (*chos-nyid*). Кюнтаг, с точки зрения йогачары, есть ментальное конструирование и приписывание реальности разделения на субъект и объект. Когда иллюзия субъект-объектной дихотомии полностью исчезнет, тогда то, что останется, воспринимается как окончательно установленная природа (йондруб). Объекты воспринимаемой внешней реальности являются, с точки зрения йогачары, лишь интенциональными объектами чистого сознания, имеющими своими причинами кармические отпечатки (*васана*; *bags-chags*), которые хранятся в сознании *алаявиджняна*, являющемся основой всего. Иначе говоря, внешние объекты – это лишь репрезентации (*виджняпти-матра*) [Васубандху 2008: 113]. Васубандху в «Вимшатика-карика-вритти» («Комментарий к двадцатистишию») объясняет йогачаринское представление о бессамостности дхарм так: внешние феномены – это лишь ментальные творения, зависимо возникающие силой ума и кармических семян. Но они проявляются в восприятии так, словно реально существуют, хотя это «несуществующие вещи наподобие видения несуществующего пучка волос и т. п. у человека, пораженного тиминой (глазной болезнью)» [Там же].

В соответствии с этой логикой, *паринишпанной* (*yons-grub*) – окончательно установленной природой, имеющей статус абсолютного (*парамартха*; *don-dam-pa*), таковости, реальности (*матхата*; *de-nyid*) и абсолютной истины (*парамартхасатья*; *don-dam-pa'i bden-pa*), является “просто ум” (*sems-tsam-pa*), т. е. ум, лишенный фабрикации субъект-объектного дуализма. В этом смысле абсолютная реальность, согласно йогачаре, – это пустота. Но пустота понимается ими как отсутствие субъект-объектного дуализма, который объявляется фабрикацией омраченного ума, т. е. *парикальпитой* (*kup-brtags*), которую следует подвергнуть отрицанию. Однако такое понимание пустоты, как показала критика в адрес йогачары со стороны мадхьямиков, особенно Чандракирти, еще не есть самое точное постижение пустоты, ибо “пустота” йогачары – это так называемая пустота-*шентонг* (*gzhan-stong* – пустой от другого). Йогачарины в своем постижении пустоты отрицают измышление о субъект-объектной дихотомии как кюнтаг, но после отрицания для них в пустоте остается некий субстрат, который они и считают абсолютной реальностью. С точки зрения прасангиков медитация на пустоту-шентонг не в состоянии полностью элиминировать неведение и производные клеши. Большинство представителей индо-тибетской махаяны квалифицируют онтологию йогачары/читтаматры не как высшую, а как промежуточную форму философской презентации Учения Будды.

Глава 4. Проблема человека в буддийской онтологии освобождения

4.1. Человек как проблема буддийской философии в сравнительном освещении

Вопросы о природе человека, его бытии, смысле жизни и посмертной участи, волновавшие умы философов на протяжении более двух тысячелетий, в современную эпоху гипертрофированного индивидуализма и эгоцентризма не теряют своей актуальности. Напротив, они обретают особую остроту перед лицом вызовов человечеству со стороны новейших технических достижений и особенно стремительно развивающегося искусственного интеллекта. Буддийский подход к постановке и решению проблемы человека отличается от того, как осознавалась антропологическая проблематика в русле западной философской мысли. Исследователями было замечено, что те вопросы о человеческом существовании, которые западный человек задает себе как само собой разумеющееся, не рассматриваются вообще или напрямую в буддийских текстах. Причину этого справедливо усматривают в том, что западные представления о человеческой индивидуальности «глубоко отличаются от буддийских взглядов на нее» [King 1989: 151]. И все же буддийская философия содержит оригинальное учение о человеке и его бытии, и мы рассмотрим основное содержание этого учения в сравнительном контексте, который позволит установить не только его специфику, но и то, в чем оно сближается, несмотря на все различия, с некоторыми западными подходами к проблеме человека.

В западноевропейской философии тезис Протагора «Человек – мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют» (Секст Эмпирик, «Против ученых», VII, 60–61) [Секст Эмпирик 1975: 72] был встроен в эпистемологический контекст вопроса о критерии истины [Волкова 2019]. Здесь человек, будучи первичной достоверностью, выступает как **“то, чем”**. Но уже в античности первичная достоверность человека вызвала у некоторых мыслителей сомнения, что послужило в дальнейшем импульсом для понимания человека как тайны бытия. Из платоновского диалога «Федр» (*Федр*, 230) известно высказывание Сократа «Я ведь не знаю, человек ли я или еще другой какой-нибудь зверь, более пестрый, чем Тифон»¹⁶⁹. Считается, что Сократ первым в западной мыслительной традиции высказал идею, что человек, считавшийся критерием истины и существования, является проблемой познания. Точно так же Зенон, как и другие стоики, «следуя *стоическому догмату о неведении*», «совсем не знал, окружен ли он миром или сам окружает мир и мужчина ли он или женщина; не ведал и Клеанф, человек ли он или зверь гораздо более пестрый, чем Тифон» (Секст Эмпирик. *Против ученых*, VII, 433) [Секст Эмпирик 1975: 148]. Коннотация древнегреческого догмата о неведении «невежда ничего не знает», которому стоики придавали фундаментальное значение, до некоторой степени близка буддийскому понятию “неведение” (*авидья*; *ma-rig-ra*), означающему, что люди и другие живые существа пребывают в иллюзии относительно своей природы и способа своего существования, как и относительно всего сущего¹⁷⁰.

Хотя Сократ, судя по «Апологии Сократа», написанной Платоном¹⁷¹, и превосходил других в мудрости и сознавал это, все же ни ему, ни другим древнегреческим философам не удалось «помыслить человека», как писал Секст Эмпирик, пришедший к выводу: «Значит, человек и совершенно непостижим» (*Против ученых*, VII, 264, 283) [Секст Эмпирик 1975: 114, 117]. Секст Эмпирик, оставаясь в рамках античной космоцентричной парадигмы, назвал проблему человека “трудной”, подчеркивая «трудности разыскания критерия в отношении всего человека», если иметь в виду не акциденции человека, а его целостность (*Против ученых*, VII, 314) [Там же: 123]. В теоцентричной парадигме христианской мысли человеку было отведено положение, “раба Божьего” и творения, хотя и созданного “по образу и подобию Божьему”. Проблема человека была сведена здесь к обсуждению темы свободы воли и промысла Божьего. Однако и у греков и в христианстве человеку

¹⁶⁹ Также см. трактат Секста Эмпирика «Против ученых» (VII, 264) [Секст Эмпирик 1975: 114].

¹⁷⁰ Более того, как утверждают буддийские философы, люди цепляются за свои онтологические иллюзии, противоположные действительному способу существования всех вещей, считая их реальностью. Неведение имеет врожденную форму, которая присутствует у всех живых существ, а также форму, приобретенную в процессе социализации и обучения.

¹⁷¹ Известно, что существовали и другие апологии Сократа, не дошедшие до нас.

в сравнении с другими живыми существами придается онтологический статус, какого нет ни у кого: человек имеет особое, выделенное, место в природе. Это говорит о том, что с самого начала осмысления проблемы человека западная традиция развивалась иначе, чем индийская традиция, в лоне которой возник буддизм. М. Шелер, один из основоположников философской антропологии, писал:

«Даже столь высокая культура, как индийская, основана на безусловном ощущении единства человека со всем живущим. Здесь также природа, растение, животное, человек соотносятся как равные, дополняющие друг друга – сущностно связанные между собой в великой демократии сущего» [1993: 132].

В Новое время астрономический переворот, совершенный Коперником, означал, что средневековое представление о человеческом мире, существующем в зависимости от Бога, является ложным. «Итак, мы уже на небе», – считает возможным с ликованием возгласить Бруно, и отныне нам не нужны небеса церковные. Не Бог есть мир – напротив, сам мир есть *Бог*: таков новый тезис акосмического пантеизма Бруно и Спинозы...», – писал Шелер [Там же]. По его словам, открытие Коперника «значительно поднимает самосознание человека».

Для классической западноевропейской философии, после того как Декарт установил вопрос о сущности человека как “первый принцип” философии, были характерны рационалистические поиски природы человека. Французский философ провозгласил, что мыслительная способность и есть то, что определяет сущность человека. По его мнению, «истина: я мыслю, следовательно, я существую, столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков не способны ее поколебать» [Декарт 1953: 108–109]. Этот декартовский принцип *cogito* стал “рефлексивным основанием” [Eze 2019: 49] для последующего рационалистического развития западной философии.

Кант, следуя этому “первому принципу” *cogito*, в конце «Критики чистого разума» сформулировал вопросы «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?» [Кант 1994: 471]. Позднее в «Логике» к ним был добавлен вопрос «Что такое человек?» и подчеркнуто, что «три первых вопроса относятся к последнему» [Кант 1980: 332]. В совокупности их можно считать классификацией философской проблематики в понимании Канта, для которого антропологическая проблематика являлась базовой. Особенность антропологического проекта Канта состояла, на наш взгляд, в том, что он вынес проблему человека за границы *чтойных* эпистемологических построений¹⁷². Отказавшись от попытки определения понятия “человек” подобно определению объектов, он пронизывает антропологическим контекстом все содержание своей критической философии. Кант пишет, что «самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, – это человек, ибо он для себя своя последняя цель» [Там же]. В «Критиках» контекстуально происходит философское осмысление вопроса «Что такое человек?». «Критики» выводят философию от первичной эпистемологической достоверности “*cogito ergo sum*” на проблематику онтологии свободы. Кантовскую «Антропологию с прагматической точки зрения», ставшую продолжением контекстуальной антропологии «Критик», можно считать антидоктринальной в том смысле, что Кант здесь фактически признает невозможность эссенциалистского ответа на вопрос «Что такое человек?». Ведь человек является субъектом познания, чьи чувственные и мыслительные способности направлены на внешние объекты и “конструируют” *чтойную* онтологию, но сам человек и законы свободы, определяющие нравственные максимы, – это открытая тайна. В этом отказе от сугубо эпистемологической постановки проблемы человека и в признании невозможности эссенциалистского подхода к определению сущности человека трансцендентальная философия Канта, хотя он не построил “трансцендентальную антропологию”, сближается с буддийским подходом к проблеме человека.

Другим западным философом, чья мысль в осмыслении этой “трудной” проблемы человека развивалась также в векторе определенного сходства с буддизмом, был М. Хайдеггер, направивший движение философской мысли в сторону “потаянности бытия”, “просвета сущего” и по-новому понимавший бытие в смысле, сближающем его с буддийской пустотой (*шуньята*; *stong pa nyid*). И в отличие от классических метафизических систем Хайдеггер не скрывает, а, наоборот, выдвигает на

¹⁷² С.А. Смирнов тоже считает, что Кант ставит Человека за пределы каких бы то ни было эпистемологических построений [Смирнов 2024].

передний план «отношение истины бытия к человеку» [Хайдеггер 1993: 203]. **Вопрошание о человеке**, начатое Сократом, привело европейских философов к осознанию того, что при попытке постижения тайны бытия и человеческой природы существует некий предел познавательных возможностей рационалистической мысли. Это было идеей Канта, а Гуссерль, когда предположил, что «познание есть, вероятно, только человеческое познание, привязанное к человеческим интеллектуальным формам, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе» [Гуссерль 2008: 80], по сути, развил открытие Канта до признания того, что человек в познании тайны бытия ограничен специфическими человеческими формами познания. Таким образом, при попытке «помыслить человека» не только *чтойный*, эссенциалистский, подход, но и традиционный для Запада эпистемологический способ развития антропологии оказались несостоятельными перед лицом онтологических вызовов и экзистенциальных проблем – «заброшенности» человека (М. Хайдеггер), «бездомности» (М. Бубер), «страха» и «тошноты» (Ж.-П. Сартр). Одиночество человека и трагичность его бытия становятся все более актуальным предметом антропологических размышлений. М. Шелер в работе «Человек и история» писал:

«Ни в одну историческую эпоху взгляды на сущность и истоки человека не были более зыбки, неопределенны и многообразны, чем в наше время... Наша эпоха оказалась за примерно десятилетия чуждой историей первой, когда человек стал целиком и полностью “проблематичен”; когда он больше не знает, что он такое; но одновременно он также знает, что не знает этого. И лишь поскольку есть готовность полностью освободиться от всех традиций в этом вопросе, поскольку на существо, именуемое человеком, учатся смотреть с крайней методической отстраненностью и удивлением, постольку становится возможно вновь прийти к устойчивым представлениям. Но известно, сколь трудно достичь такого освобождения. Ибо едва ли в каком-либо вопросе традиционные категории более неосознанно, а потому и более властно господствуют над нами, чем в этом. Единственное, что можно сделать, чтобы постепенно отделаться от них – досконально изучить эти категории в их духовно-исторических истоках и благодаря такому осознанию полностью их преодолеть» [Шелер 1993: 132].

Но, несмотря на «готовность полностью освободиться от всех традиций в этом вопросе», западная философия все еще не смогла выработать теоретически обоснованную и практически эффективную теорию человека, способную очертить обнадеживающую онтологическую перспективу для человечества и человеческой личности и преодолеть экзистенциальные проблемы, боль, страдания и страх смерти. Практическая часть проблемы природы человека, его бытия и смысла жизни, а также посмертной участи была вынесена в западной традиции за пределы интересов философии и науки и отнесена к компетенции религии и к христианскому проекту спасения души.

Буддийская философия возникла, побуждаемая не столько гносеологическими мотивами и эпистемологическими целями, сколько ясным пониманием сотериологического предназначения философских учений. Поэтому она развивалась, начиная с ранних восемнадцати школ в Древней Индии и представленная позднее основными четырьмя философскими школами (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика), как систематизация и интерпретация духовных прозрений Будды Шакьямуни. Учение, проповеданное Буддой после достижения совершенного просветления (*аннута-самьяк-самбодхи*), часто воспринимается как дальнейшее развитие традиционного индийского мировоззрения: оно прозвучало на фоне характерного для Древней Индии пессимизма и неудовлетворенности человеческим существованием, наполненным болезнями, несчастьями, страданиями, не прекращающимися со смертью, но возобновляющимися во все новых и новых циклах бытия, неизменно заканчивающихся смертью. И это учение предлагало проект освобождения (*мокша*) из круговорота рождений и смертей (*сансара*). Если исходить из того, что Будда Шакьямуни был человеком по имени Сиддхартха Гаутама, чья жизнь описана в «Буддачарите» Ашвагхоши¹⁷³, то возникает вопрос: что по-

¹⁷³ Здесь мы оставляем в стороне вопрос об исторической достоверности «Буддачариты» Ашвагхоши, жившего во второй половине I н. э. – первой половине II н. э. В западной литературе встречается сомнение в существовании исторического Будды Шакьямуни и даже утверждение, что не Будда создал буддизм, а буддисты – Будду. С тибетской точки зрения Будда Шакьямуни появился в этом мире как человек, принц рода Шакьев, и достиг просветления. Вместе с тем различаются Будда как личность и Будда как Буддадрагоценность, один из трех объектов Прибежища.

двигло человека, которому был уготован царский трон, ступить на путь, приведший его к состоянию, когда он уже не был ни человеком, ни богом, а стал *Буддой*¹⁷⁴? Дело было не только в том, что принц Сиддхартха Гаутама был потрясен несчастьями этого мира после четырех знаменательных встреч: со стариком, больным, покойником и йогином-аскетом. С. Радхакришнан в «Истории индийской философии» частично прав, когда пишет о Гаутаме: «Подавленный пустотой чувственных вещей, он отказался от довольства, могущества и богатства жизни во дворце, чтобы размышлять и найти для своих собратьев людей спасение от низости жизни и плотских иллюзий» [Радхакришнан 1956: 295]. Однако в гораздо большей степени, чем “низостью жизни”, принц был потрясен тем, что эти страдания, заканчивающиеся смертью, повторяются снова и снова, а люди живут, предаваясь временным удовольствиям и не думая о трагичности и порочности такого существования в колесе сансары. Немецкий индолог Г. Ольденберг, характеризуя духовное состояние Индии той эпохи, писал о “тирании смерти” и “бессмысленности всего этого бесконечного хода вещей” – «бесконечной миграции из мира в мир, из существования в существование, бесконечности борьбы против невидимой силы этого постоянно повторяющегося разрушения» [Oldenberg 1882: 45]. Для понимания специфики духовной ситуации, в которой появился в Индии Будда Шакьямуни, следует учесть, что представление о сансаре, бесконечных циклах перерождений и смертей, в которых осуществляется кармическое воздаяние, являлось для современников принца Гаутамы Сиддхартхи чем-то вполне обыденным. Перерождения были для тех людей «установленным эмпирическим фактом» [Лысенко 2009б: 713]. Это говорит о том, что отречение Сиддхартхи и его путь к состоянию Будды были вызваны не только шокирующим осознанием того, что жизнь, полная счастья и радости, – это лишь иллюзия, скрывающая порочную природу сансары. В еще большей степени он был поражен тем, что, несмотря на то, что люди вынуждены снова и снова испытывать страдания рождения, болезни, старости и смерти, они покорно принимают это свое унижительное положение, словно пребывают в летаргическом сне. Для него же оказался неприемлемым такой способ существования, который для других индийцев был естественным положением вещей. Не столько ради себя, сколько ради тех, кто пребывает в этом нескончаемом сне, он начал свой путь и стал тем, кого основоположник буддийской логики и эпистемологии ачарья Дигнага восхвалял в четверостишии, которое он начертал на скале перед написанием сочинения «Праманасамуччая» («Компендиум достоверного познания»):

*Поклоняюсь Будде!
Ставшему достоверным существом,
Приносящему благо живым существам,
Учителю, Сугате,
Защитнику, Тебе поклоняюсь*¹⁷⁵.

Смысл данного четверостишия, содержащего пять отличительных характеристик Будды, подробно раскрывается во второй главе «Праманаварттики» Дхармакирти (VII в.), посвященной буддийской теории достоверного познания и объясняющей, почему Будда является “источником достоверного познания”. Согласно сжатою объяснению, данному современным буддийским философом Геше Джампа Тинлеем [Геше Тинлей 2011: 195–199], эпитет “ставший достоверным существом” означает, что Будда Шакьямуни не был неким изначальным авторитетом и объектом веры, а стал Буддой в силу причин и условий. Эпитет “Приносящий благо живым существам” (“Желающий счастья живым существам”) указывает на великое сострадание Будды как метод, преобразующий обычное существо в просветленное. Эпитет “Учитель” относится к мудрости постижения пустоты. Эти два эпитета указывают на причины, в силу которых достигается состояние Будды, – великое сострадание и высшая мудрость. Они являются двумя взаимосвязанными аспектами махаяны. Эпитет *Сугата* (“Ушедший к

¹⁷⁴ Существует притча о Будде, в которой говорится: «После ночи Великого пробуждения Будда шел по дороге, и встречный, пораженный его видом, излучающим сияние и великое спокойствие, спросил: «Кто ты? Бог?» – «Нет, я не бог», – ответил Будда. «Тогда ты, может быть, великий мудрец?» И снова Будда ответил отрицательно. «Неужели ты человек?» – «Нет, – ответил Будда. – Я Пробужденный, Будда». [Альбедиль 2013: 24].

¹⁷⁵ Тибетский текст в транслитерации Уайли таков: sangs-rgyas-la phyag-'tshal-lo/ tshad-mar-gyur-pa 'gro-la phan bzhed-pa/ ston-pa bde-gshegs skyob-la phyag-'tshal/ (Тибетский фонд ИМБТ СО РАН, No. TCh-0003, P. 1A).

блаженству”) означает, что Будда посредством **Метода** и **Мудрости** вышел за пределы печали¹⁷⁶ и ушел к совершенному счастью и спонтанной свободе просветленного состояния, которое становится возможным с достижением нирваны – полного пресечения омраченных ментальных состояний (*клеша*; *nyon-mongs*) и загрязненных кармических отпечатков (*васана*; *bag-chags*). Эпитет “Защитник” характеризует Будду, в отличие от хинаянских архатов, довольствующихся достижением индивидуального освобождения и пребывающих в нирваническом покое, как существо, спонтанно защищающее всех живых существ от страданий сансары и указывающее им путь к освобождению.

Тибетские философы и переводчики, переведившие санскритский термин “Будда” при создании тибетского буддийского канона, сделали не буквальный, а интерпретирующий его перевод посредством выражения **sangs rgyas**. Оно состоит из двух частей. Слово *sangs*, означающее “очищенный”, указывает на то, что “Будда” – это состояние полного очищения сознания от всех ментальных загрязнений, устранения познавательных завес и ограничений, присущих живым существам. Слово *gyas*, означающее “расцветший”, “обширный”, “вышедший за пределы”, указывает на то, что Будда реализовал полностью тот универсальный бытийный потенциал, который называется *тамхагатагарбха*¹⁷⁷. Этот потенциал присущ всем живым существам, но раскрывается только теми, кто проходит путь великой колесницы. С учетом сказанного называть Будду Пробужденным, как это часто имеет место в буддологической литературе, недостаточно для его характеристики¹⁷⁸, ибо, как объясняется тибетскими авторами, он не только пробудился от сна неведения, но также, очистив ум от омрачающих завес (*клешаварана*; *nyon-mongs-gi-sgrib-pa*) и познавательных завес (*джнеяварана*; *shes-bya'i-sgrib-pa*), вышел за пределы всех ограничений. Он реализовал всеведение (*сарваджняна*; *gnam-mkhyen*) и неограниченную способность помогать всем существам сансары. Поэтому понятие “просветление” более точно, чем “пробуждение” характеризует состояние Будды.

Будда и его последователи утверждают, что человек не отличается от других живых существ ни по своей подлинной природе, которая у всех чиста, но временно загрязнена, ни по способу существования: все они подчиняются естественному закону *кармы*, чей специфический причинно-следственный механизм объясняет эволюцию существ в мирах циклического бытия. То, что *сансара* – это циклическое существование, по своей природе являющееся страданием, и что сансара связана с кармой, было известно и добуддийским мыслителям. Излагая учение упанишад, Радхакришнан пишет: «Расплату за поступки производит безначальная и бесконечная сансара посредством рождения и смерти. Теория кармы применяется к людям и богам, к животным и растениям... Карма является слепым, бессознательным началом, управляющим всей вселенной» [Радхакришнан 1956: 111–112]. В отличие от этого представления о сансаре как вселенной, управляемой слепым законом воздаяния, Будда раскрыл, что механизм сансары коренится в сознании самих индивидов и в активности коренного омрачения. Именно неведение, врожденное и приобретенное в ходе социализации, преувеличивающее онтологический статус всех объектов познания, заставляет индивидов цепляться за “я” и “мое” как нечто реально существующее, в то время как они нереальны. Будда поведал, каким образом неведение, первое звено, и карма, второе звено, служат причинами, запускающими всю двенадцатичленную цепь зависимого возникновения (*пратитьясамутпада*; *rten-'brel-'byungba*) сансарного бытия, и как возможна обратная эволюция к нирване и освобождению.

Революционным с точки зрения антропологии было не только его учение о карме, радикально отличавшееся от понимания кармы в индуистской мысли, но также и учение о бессамостности, нере-

¹⁷⁶ Понятие *нирвана* в тибетских текстах переводится часто выражением **mya-ngen-'das** (выход за пределы печали), а *сансаре* соответствует тибетское выражение – **mya-ngen** (печаль), которое является синонимом терминов **'khor-ba** (круговорот) и **srid-pa** (обусловленное, или обычное, существование).

¹⁷⁷ *Тамхагатагарбха* (*de-bzhin-bshegs-pa'i-snying*), т. е. “семя Будды”, “природа Будды”, “потенциал Будды”, мыслится в буддизме как неуничтожимая светоносная сущность ума, которая присутствует во всех живых существах и служит сущностной причиной достижения ими состояния Будды. В мадхьямике она определяется «в терминах пустоты, в особенности пустоты ума от самосущего бытия» [Tenzin Gyatso 2002: 82].

¹⁷⁸ Пробуждение принца Сиддхартхи наступило еще тогда, когда он после четырех встреч осознал, что все окружающие пребывают во сне и предаются временным радостям жизни, не осознавая их преходящность и трагичность жизни. Принц не смог принять такое положение вещей и продолжать прежнюю жизнь в уладах и развлечениях.

альности “я” (*анатман*, bdag-med), послужившее философской основой объяснения положения человека в бытии и его эволюции в сансаре, как и возможности прекращения сансарного способа существования. Будда подробно объяснил порочную природу сансары – виды и уровни страданий, их причины и источник – омраченность сознания и загрязненную карму, подчеркнув при этом решающую роль индивидуального сознания (волевых импульсов) в кармической причинности. Такая идентификация сансарного бытия как существования в природе страдания, неприемлемого и недостойного подлинной природы человека, радикально отличает буддийскую антропологию и философию жизни от классических и современных европейских представлений, выраженных в мировой философии и литературе, которые утверждают абсолютную ценность человеческой жизни как таковой. В отличие от признания самоценности жизни, в буддийской философии жизнь вообще и в том числе жизнь человека не наделяется абсолютной ценностью. Даже самая благополучная и счастливая человеческая жизнь видится как форма страдания, “всепроникающее страдание” (*khyab-pa ‘du-byed-kyi sdug-bsngal*), – поскольку, как объясняют тибетские авторы, она обусловлена неведением, коренной детерминантой сансары.

И хотя в буддизме проблема человека и его существования не является отдельной темой философского обсуждения, как это происходит в современной западной философской мысли, буддизм с самого начала был сильно озабочен униженным, беспомощным человеческим состоянием. Для буддийской антропологии фундаментальное значение имеют онтологические факты, открытые Буддой в отношении природы и источника страдания, и установленная им принципиальная возможность выхода за пределы сансары, а также объясненный им путь реализации свободного бытия. Все эти онтологические открытия составляют смысл “четырех истин арьев” (*чатвари арья-сатъяни*; ‘phags-pa’i bden bzhi): истины страдания, истины источника, истины пресечения, истины пути. Будда изложил их во время первого поворота *Дхармачакры*, они были записаны в «Сутре запуска Колеса Дхармы» [Сутра... 1989] и стали ядром буддизма, получая все более глубокую интерпретацию в процессе развития буддийской философии от атомистического реализма низших школ до мадхьямаки Нагарджуны, получившей наиболее глубокое объяснение в подшколе прасангики.

Как уже говорилось выше, в тибетской историко-философской и комментаторской традиции понятию “философия” соответствует термин *grub-mtha’* (санскр. *сиддханта*). *Grub-mtha’* (букв. “пределы доказанного”) – это выполняемая в практических целях рационально-логическая экспликация онтологических фактов, установленных Буддой. Так, согласно определению представителя школы *са-кья* Кункьена Ронтона Великого (*Kun-mkhyen-rong-stong-chem-po*, 1367–1449), которое разделяют и другие тибетские авторы, «цель философии состоит в том, чтобы совершенным образом исследовать смысл того, что следует отбросить, и того, что следует принять, и дать однозначную экспликацию смысла» (цит. по: [Gomde Lharamba 2005: 96]). «То, что следует отбросить», – это первые две истины арьев, а «то, что следует принять», – третья и четвертая истины. Для арьев, существ, имеющих прямое постижение всех вещей, как они есть, то есть достигших “пути видения” (*даршана-марга*; *mthong-lam*), третьего из пяти путей последовательной трансформации индивида, эти истины суть факты прямого видения. Но для обычных индивидов их смысл должен быть раскрыт и доказан. Это – предмет философии¹⁷⁹.

Итак, человек в буддийской системе мысли имеет относительную и временную идентичность в качестве человека, будучи живым существом, вращающимся в колесе сансары, но, обладая *татха-гатагарбхой*, он имеет потенциал свободного бытия. В буддизме природа человека объясняется радикально иначе, чем в индуизме, хотя между ними имеется внешнее сходство. Речь идет о том, что буддисты и индуисты оперируют одними и теми же терминами: *сансара*, *карма*, *нирвана*, *мокша* и т. д. Однако буддисты вкладывают новый смысл в эти термины, поскольку ими отрицается суще-

¹⁷⁹ На мой взгляд, было бы неправильно сводить основную функцию философии буддизма к “феноменологической работе” в гегелевском смысле [Кожевникова 2018: 158]. Ведь в гегелевском смысле феноменология – это исследование того пути, который проходит дух (разум) к полному самосознанию и пониманию самого себя. Задача – не просто описать разные формы сознания, а понять, как в них “закодирована” истина, чтобы преодолеть ограниченность субъективного опыта и достичь адекватного, объективного понимания реальности. Иначе говоря, гегелевская феноменология – это развернутая диалектика развития духа. Это не описание “чистых феноменов” в гуссерлевском смысле и не раскрытие онтологических фактов, выраженных в четырех истинах арьев.

ствование *атмана*, центрального понятия индуистской антропологии, и развивается теория бессамости (*анатман*) и пустоты (*шуньята*). Это служит основой переосмысления всех понятий, в которых индийская мысль занималась концептуализацией сансары.

Представление об *атмане*, сущности человека, коррелирующей с Брахманом как объективной абсолютной реальностью, присутствовало уже в ведической мысли. В упанишадах тема атмана стала центральной, и атман получил концептуальную определенность в контексте идеи единства объективного и субъективного, тождества бога и души: это “сокровенное **я**” человека, тождественное Брахману [Deussen 1919: 39–40; Радхакришнан 1956: 140–143]. С точки зрения упанишад и последующей индийской философии, атман, то есть самость индивида, будучи постоянной (вечной), единой (неделимой), независимой от тела и ума онтологической основой индивида – “**я**”, или *душой*, обеспечивает самоидентичность живых существ в процессе их перерождений. Освобождение от круговорота перерождений достигается, согласно упанишадам, пониманием тождества *атмана* и *Брахмана*. Так, в «Пайнгала упанишадах» (IV, 19) говорится: «Я – Брахман». [Эта мысль] – надежное условие/освобождения для великих *душой*» [Упанишады 1992: 223]. Эта же концепция является центральным фокусом веданты, наиболее известного сегодня направления индийской философии, утверждающего, что «освобождение достигается благодаря пониманию идентичности индивидуального *я* (*атман*) и абсолютной реальности (*брахман*)» [Science and Philosophy 2022: 41]. То есть **знание** признается здесь методом освобождения. Буддизм тоже рационалистичен в обосновании возможности освобождения от сансары, но буддийский рационализм специфичен, особенно в махаяне: не знание в традиционном эпистемологическом смысле служит путем освобождения, а побуждаемая бодхичиттой высшая мудрость онтологического постижения бессамости и пустоты всего сущего, включая человека. Эта высшая мудрость, развиваемая на пяти путях махаяны и десяти *бхуми*, выводит человека, побуждаемого *бодхичиттой*, помыслом о просветлении ради счастья всех живых существ, из состояния сансары и превращает его в Будду. Человеческий индивид в принципе не отличается от других сансарных существ, поскольку он разделяет со всеми другими скитальцами сансары общую идентичность в качестве “живого существа” (*самтвы*; *sems-can*). И хотя все живые существа имеют природу будды (*буддадхату*; *sangs-rgyas-kyi-rang bzhin*), одинаковый потенциал просветления, тем не менее человеческая форма жизни может иметь определенные преимущества. Человеческое рождение как физическая опора существования (*аишрая*; *rgen*) становится драгоценной человеческой жизнью, если обладает восемью свободами и десятью благоприятными условиями для освобождения, важнейшим среди которых является встреча с квалифицированным духовным наставником [Цонкапа 2012: 124–138]. Кроме того, человеческое тело имеет, согласно учению тантр [Янгонпа 2019], ваджрную анатомию, – систему энергетических каналов (*нади*), ветров (*прана*), капель (*тигле*), *чакр*, – благодаря которой возможны функциональные связи между телом и сознанием. Практики ваджраяны используют тончайший ум **ясного света** (*прабхасвара*; ‘*od-gsal*) и тонкие энергии (*вата*; *rlung*) для достижения *дхармакаи* и *рупакаи*. Это делает положение человека в бытии в особенности благоприятным. Однако выход из сансары невозможен без реализации бессамости и пустоты, даже если человек стал *бодхисаттвой*, развив спонтанное отречение и бодхичитту.

Утверждая отсутствие *атмана*, “**я**”, “самости” как неизменной идентичности индивида, проходящей через все перерождения и независимой от тела и ума, буддийская антропология представлена *анатмавадой* и *шуньявадой*. Это концепции, смысл которых в сжатом виде формулируется тибетскими авторами в “четыре философских печати” (*phyag-rgya-bzhi*). Эти четыре печати, согласно тибетским источникам, отличают буддийскую философию от других философских учений [Далай-лама 1996: 55; Намкха Пел 2006: 145]¹⁸⁰. Напомню, что четыре печати формулируются так: «Все производное непостоянно; все оскверненное¹⁸¹ есть страдание; все феномены бессамостны и пусты; уход за пределы печали – это покой». Четыре философские школы различаются тибетцами по способу интерпретации четырех печатей. Однако в понимании первых двух печатей между ними нет расхождений, не считая того, что позиция вайбхашики в отношении непостоянства отличается от воззрений других школ, поскольку выделяет в существовании стадии возникновения, пребывании и разруше-

¹⁸⁰ В палийской традиции (*Дхаммапада*, стихи 277, 278, 279) упоминаются три печати: непостоянство, страдание, отсутствие неизменного “**я**”. В дальневосточном буддизме говорится о трех печатях: непостоянство, бессущность всех явлений, нирвана [Чебунин 2009: 8].

¹⁸¹ “Все оскверненное” – это все, что является результатом нечистой кармы, любых действий, совершенных под властью омрачений.

ния. Остальные школы – саутрантика, йогачара и мадхьямика – разделяют воззрение о “тонком непостоянстве” (phra-ba’i-mi-rtag-pa): причина возникновения феноменов является и причиной разрушения. Смысл первой печати, содержащей буддийское учение о непостоянстве, указывает на то, что бытие человека, как и любого живого существа, есть “поток” (rgyud), в котором нет ничего неизменного и вечного. С этой позиции “я” есть лишь обозначение, накладываемое на пять *скандх*, то есть тело, разрушающееся с самого рождения, и непрерывный поток сознания. И поскольку тело и сознание человека имеют оскверненные причины появления, – это нечистая карма, созданная в предыдущей жизни и омраченное сознание предыдущего воплощения, – то и человеческое воплощение является жизнью в природе страдания, что соответствует второй печати.

Понятие о “бессамостности личности” (*анатмада*) занимает центральное место в антропологии низших школ – вайбхашики и саутрантики, поскольку они усматривают главную онтологическую проблему, связанную с определением корня сансары, в непонимании природы человеческого “я” и в цеплянии за ложное представление о реальном существовании “я” и “моего”. Поэтому первым отличительным их признаком является отрицание признаваемого в индуизме существования единого (неделимого), постоянного, независимого “я” индуистской философии, то есть представления об атмане. Этот концептуальный уровень буддийской антропологии и персонологии называется тибетскими авторами “грубой бессамостностью личности” (*bdag med rags*). Пять из ранних восемнадцати школ вайбхашики ограничиваются установлением грубой бессамостности личности. С их точки зрения цепляние за реальность атмана служит корнем сансары, но независимое субстанциальное “я” существует [Science and Philosophy 2022: 249]. Эта часть вайбхашиков не отрицала субстанциальность “я” как реального субъекта кармы и перерождений и усматривала его реальный референт в пяти *скандхах*. Другая часть вайбхашиков углубила анатмаваду до идеи “тонкой бессамостности личности” (*bdag-med-phra-mo*), более точно определив объект отрицания – независимое субстанциальное существование “я”. Однако вайбхашики, как и саутрантики, не признавали бессамостность феноменов, поскольку принимали реальность неделимых частиц, атомарных “блоков” истинного существования.

Воззрение саутрантиков достигает онтологического признания “тонкой бессамостности личности” (*bdag-med-phra-mo*): объектом отрицания является существование не только атмана, но и независимого субстанциального “я”. С их точки зрения “я” имеет зависимое существование: это лишь название, накладываемое на пять *скандх*. При этом пять *скандх* они считают существующими реально, независимо от мысленного обозначения. Саутрантики, как и вайбхашики, не признают пустоту феноменов. Поэтому с их точки зрения “я” – это название, но оно накладывается на реально существующие пять *скандх* – пять психофизических совокупностей, которые в упрощенном смысле можно считать телом и сознанием. Философы низших школ считают все пять *скандх* либо одну из них референтом личности.

Философы школы йогачара (читтаматра), чьим основным представителем считается Асанга, так же, как саутрантики, определяют “тонкую бессамостность личности” как отсутствие независимого субстанциального существования “я”, но они также говорят о двух видах бессамостности – “бессамостности “я” (*gang-zag-gi bdag-med*) и “бессамостности феноменов” (*chos-kyi-bdag-med*). Но йогачара, как и саутрантика, считает корнем сансары цепляние за независимое субстанциальное существование “я”. Специфическим для йогачары является признание цепляния за сущностное различие субъекта и объекта препятствием к всеведению.

В низших школах, то есть во всех, кроме подшколы мадхьямики, известной как прасангика и, по мнению Чже Цонкапы, являющейся высшей формой буддийской философии, различаются “бессамостность” и “пустота” как два вида пустотности, имеющие два разных объекта и два разных смысла. Бессамостность как отсутствие в личности атмана и независимого субстанциального существования считается в этих школах неведением, корнем сансары, тогда как понятие “пустота” относится к феноменам, и цепляние за независимое субстанциальное существование феноменов квалифицируется как препятствие к всеведению. Только прасангика различает “бессамостность” и “пустоту” лишь по объекту, но не по смыслу пустотности. И только прасангика доказывает, что причиной цепляния за “я” как нечто реально существующее является представление о самосущем бытии феноменов, которое и служит корнем сансары. Постигание пустоты всех объектов служит условием прекращения цепляния индивидом за собственное “я” как субстанциально, истинно существующее. Однако с позиций онтологии пустоты всего сущего и отсутствия реальных индивидов, переживающих сансарные

страдания, накапливающих карму и перерождающихся под властью кармы в шести уделах, **кто** является субъектом всего этого?

При ответе на этот вопрос Будда применял искусные уловки, постепенно обучая учеников “таковости” (*de-kho-na-nyid*), пустоте от самобытия как абсолютной истине, которая распространяется на личности так же, как и на все другие объекты. Чже Цонкапа в своем комментарии к «Муламадхьяма-ка-карикам» Нагарджуны объясняет, что Будда для слабых учеников вначале говорил, что их “**я**” существует, чтобы они приняли закон кармы и вступили на благородный путь, затем постепенно он учил их более глубоким смыслом бессамости. Они постепенно постигали смысл таковости – отсутствия у “**я**” и феноменов собственной природы, собственных признаков. В абсолютном смысле не существуют ни “**я**”, ни “бессамость”, «в реальности они не существуют как объекты» [Цонкапа 2021: 136]. В XVIII главе он, опираясь также на комментарии Чандракирти («Мадхьямакаватара») и Арьядевы («Чатухшатака») подробно поясняет указанный Нагарджуной медитативный способ проникновения в **таковость** как противостояние от *джигта* (*jig-lta*) – врожденного цепляния за “**я**” как нечто самосущее. То есть речь идет о нейтрализации инстинктивного эгоцентризма, который связан с объективацией “**я**” на основе преходящего собрания *скандх* [Там же: 128–135]. Он объясняет далее, что йогин, отбросивший цепляние за “**я**” и “*мое*”, тоже не существует самосущим способом. Осознание этого ведет к прекращению рождений в сансаре. Нагарджуна говорил («Муламадхьямакакарики», XVIII, 5): «Через истощение кармы и клеш [приходит] освобождение. / Карма и клеш приходят из ментальных иллюзий и концептуализаций./А те – из игр разума./Они пресекаются посредством пустоты /» [Nagarjuna 2016: 25]. Но если индивид не существует в абсолютном смысле и, как утверждают прасангики, не имеет собственной сущности даже в относительном смысле, как карма сохраняется и детерминирует будущие рождения?

Мадхьямики-прасангики, элиминируя самосущее “**я**”, которое мыслится философами других школ тождественным со *скандхами* либо отличным от них, вводят концепт “простого **я**” (*nga-tsam*), существующего номинально – в зависимости от мысленного обозначения [Цонкапа 2021: 61]. В ваджраяне достоверной основой для обозначения “простого **я**” служит взаимосвязь тончайшего ума “ясного света” и его энергетического носителя, которая продолжается континуально из жизни в жизнь, но тоже не имеет истинного существования.

Согласно Нагарджуне и прасангикам, медитативная реализация онтологических фактов, установленных в абсолютном анализе (это абсолютная истина бессамости “**я**” и пустоты всего сущего от самобытия) и в относительном анализе (это тонкая относительная истина, смысл зависимого возникновения на самом глубоком уровне как зависимость от мысленного обозначения), делает индивиду бодхисаттву свободным.

Таким образом, философская антропология буддизма отличается как от западной, так и от традиционной индийской мысли радикальным переосмыслением способа существования личности (“**я**”) и всех объектов достоверного познания в направлении очищения онтологии от искажающих субстанциалистских стереотипов восприятия, основанных на неправомерных объективациях. С буддийской точки зрения вредоносным “вирусом” неведения заражены все известные человечеству типы субстанциализирующего философствования. Ментальная патология, неведение, считается врожденной, и, будучи усиленной в процессе индивидуалистической и эгоцентрической социализации, является виновником всех болезней, проблем, конфликтов, войн и т. д. Но эта болезнь излечима, – доказывают буддийские авторы, выстраивая на основе философии бессамости и пустоты путь освобождения от сансары, основанный на принципе зависимого возникновения. Признание несостоятельности эссенциализма и недостаточности эпистемологического подхода к проблеме человека сближают буддизм с некоторыми западными антропологическими подходами.

4.2. *Татхагатагарбха* – онтологическая основа достижения состояния Будды

Татхагата – это санскритский эпитет Будды Шакьямуни, который относится также ко всем другим буддам¹⁸². Он имеет в европейских языках несколько значений: “Так Ушедший”, “Так Пришед-

¹⁸² Термин “Будда” с заглавной буквы используется в тех случаях, когда он относится к Будде Шакьямуни, а с прописной буквы, – “будда”, – когда речь идет вообще о просветленных существах.

ший”, “Тот, кто так не ушел”. Семантика данного эпитета указывает на то, что Будда не приходил и не уходил: он за пределами всех преходящих феноменов. В «Ангуттара-никае» (АН 4.23), четвертой из четырех главных *никай* «Сутта-питаки» Палийского канона¹⁸³, дается подробное объяснение, почему Будду называют *Татхагатой*. Из множества этих характеристик в особенности важным является указание на то, что Будда, «Весь напрямую мир познав – / Весь мир таким, какой он есть – / От мира сам он отделён, / От всего мира отлучён» [Ангуттара-никая: эл. ресурс]. То есть Татхагата – это тот, кто, обретя прямое постижение всех вещей в их **таковости**, проникнув в абсолютную природу реальности, сам находится за пределами всех представлений, концепций, различающих признаков и всего прочего, что характерно для этого мира. Далее говорится: «Он победитель над всем, / Мудрец, распутавший узлы, / Покоя высшего достиг, / Ниббаны, там, где страха нет». Он тот, кто «разрушил камму», то есть вышел за пределы действия непреложного закона кармы и, обретя высшее могущество, стал объектом Прибежища: «Он укрощён; среди укрощённых лучший укротитель он. / Спокойный; он провидец среди тех, приносит кто покой. / Освобождён; среди свободных лучший он освободитель, / Он переплыл; помощник лучший, чтобы переплыть» [Там же]. Поскольку Будда Шакьямуни стал *Татхагатой*, то, как утверждается в «Ангуттара-никае», он вышел за пределы человеческой идентичности и ограничений, связанных с формой, пространством, временем, кармой и психическими характеристиками существ этого мира. И в то же время он – тот, кто в силу определенных причин и условий стал “достоверным существом”, “приносящим благо живым существам”, “Учителем”, “Сугатой”, “Защитником”, как называли его основоположники буддийской эпистемологии и логики Дигнага и Дхармакирти. Согласно буддийским представлениям, Будда Шакьямуни имеет качества *Татхагаты* и “три тела” (*дхармакая*, *самбогакая*, *нирманакая*), благодаря чему способен освободить живых существ от существования в природе страдания, в колесе бытия, именуемом сансарой. Он способен вести их к *буддству*, состоянию просветления¹⁸⁴. Естественен вопрос: почему человеческие существа и вообще все живые существа, согласно махаянским источникам, способны выйти за пределы обычной, чувственно воспринимаемой реальности и стать *буддами*? Какова онтологическая основа такой “переправы” живых существ в иную реальность – к состоянию просветленных существ, обладающих всеведением и способностью оказывать помощь всем живым существам? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к буддийской концепции “природы будды”, поскольку именно она содержит онтологическое обоснование махаянской теории о принципиальной возможности достижения всеми живыми существами просветленного состояния будды.

Понятие “природа будды” (*буддадхату*, *буддасвабхава*; *sangs-rgyas-kyi gang-bzhin*) имеет в буддийской литературе различные интерпретации, иногда противоречащие друг другу, и выражается множеством “технических терминов”: *татхагатагарбха* (*de-bzhin-gshegs-pa'i-snying-po*), *сугатагарбха* (*bde-bar-gshegs-pa'i-snying-po*), *буддагарбха* (*sangs-rgyas-kyi-snying-po*), в которых “гарбха” имеет значения “сущность”, “зародыш”, “лоно”, “вместилище”, а также “потенциал”. Наиболее распространенным из них является термин “татхагатагарбха” (ТГГ). Махаянская теория ТГГ выражает философский смысл природы будды и онтологию трансформации обычного существа в будду.

Говоря о ТГГ, философы разных буддийских направлений, несмотря на различия в интерпретациях, имеют в виду нечто общее: по своей **природе** ум всех живых существ не отличается от ума будд. Природа ума светлосна и чиста (*пракритипрабхасварата*; *gang-bzhin-gyis-'od-gsal-ba*), и это представление о естественной ясности природы ума как сущности ТГГ, присутствующее в раннем буддизме (АН 1.49; АН 1.450-52) [Ангуттара-никая, эл. ресурс], было воспринято также махаяной. Эта идея развивается в сутрах Праджняпарамиты, например, в «Восьмитысячной Праджняпарамита-сутре» («Аштасахасрикапраджняпарамита-сутра», гл. I. Toh 12, 3а), в «Самдхинирмочана-сутре», «Ланкаватара-сутре» (гл. 9. Toh 258, 251а). Она разрабатывается далее в индийских шастрах и в особенности в трактате «Ратнаготравибхага» («Уттаратантра-шастра»)¹⁸⁵, который считается классическим источником всех буддийских интерпретаций ТГГ.

¹⁸³ В Палийском каноне *никаями* называются группы наставлений, сгруппированные по теме, длине или другим параметрам.

¹⁸⁴ О сущности *буддства* и “трех тел” см.: [Будон 1999: 123–128].

¹⁸⁵ Авторство текста «Ратнаготравибхага» в более поздней индийской литературе и в тибетской доксографической традиции приписывается бодхисаттве Майтрее, а Асанга, как считается, записал текст и

Представление, присутствовавшее уже в некоторых ранних махаянских сутрах о ТГГ¹⁸⁶, что данный феномен есть «нечто, относящееся к изначальной или врожденной безупречности ума» [Jones 2022: 26], развивается в шастре «Ратнаготравибхага» («Анализ драгоценной линии»). Она известна также под названием «Махаянауттаратантра» («Трактат о высшем континууме») или сокращенно – «Уттаратантра» (УТ)¹⁸⁷. В стихе 15 УТ говорится: «...природа [ума] совершенно чиста / и изначально лишена омрачений / [Майтрея 2019: 29]. И далее в стихе 62: «Светоносная природа ума, / Как и пространство, не превращается (в иное). / Ее не омрачают страстное желание и прочие случайные скверны, / Возникающие от неправильных мыслей /» [Там же: 37]. Такая менталистская трактовка “природы будды”, которой обладают все живые существа, соответствует общей для разных буддийских направлений философской установке, которая ставит во главу угла разум и его активность, а освобождение от неконтролируемых перерождений, сансары, понимается как процесс работы с сознанием. В отличие от ума будды, ум живых существ¹⁸⁸ омрачен клешными (эмоциональными) загрязнениями (*клешаварана*; *nyon-mongs-kyi-sgrib-pa*) и познавательными завесами (*джнеяварана*; *shes-bya-i-sgrib-pa*), которые обусловлены кармическими отпечатками (*васаана/санскара*; *bag-chags*). Однако когда эти препятствия устранены, ум сияет в своей естественной чистоте. Логика развития теории ТГГ и объяснение процесса превращения обычного существа в будду предполагает развитие одной из двух альтернатив: либо достижение просветления представляет причинно-следственный процесс очищения сознания живого существа от омраченности и развитие ТГГ, понимаемой как зародыш, или потенциал, будды, до зрелого состояния; либо ТГГ – это изначальное состояние полностью развитой “природы будды”, которой все живые существа уже обладают (“внутренний будда”), но не знают об этом из-за случайных загрязнений, – неведения, ненависти, привязанности и прочих ментальных загрязнений, – которые её скрывают. Выбор одного из этих двух альтернативных подходов к концептуализации ТГГ стал водоразделом между главными традициями двух направлений махаяны – индотибето-монгольского и китайского/дальневосточного, а также определил расхождение между “постепенным” и “мгновенным” путем просветления.

Для обеих альтернативных версий ТГГ имеются основания в сутрах. Однако речь не идет о том, что Будда преподавал противоречивое учение о “природе будды”. Скорее, дело в различных **интерпретациях** сутр о ТГГ, которые можно упорядочить в виде двух альтернативных версий ТГГ: первая версия – это понятие о “растущей природе будды”; вторая – понятие о “неизменной, абсолютной сущности будды”, присутствующей во всех живых существах. С.П. Нестеркин делает, на мой взгляд, неправомерное обобщение, полагая, что **во всех сутрах** о ТГГ *татхагатагарбха* характеризуется «как постоянная (санскр. *nitya*), неизменная (санскр. *dhruva*), блаженная (санскр. *sukha*) и вечная (санскр. *śāśvata*), а иногда мы можем прочесть, что это – “Я” (санскр. *ātman*)» [Нестеркин 2015: 34]. В «Шрималадеви-сутре» эти качества приписываются не ТГГ, а *дхармакае*. *Татхагатагарбха* и *дхармака* – это совсем не одно и то же. Однако содержание этой сутры, сохранившейся в китайском переводе, может служить источником ошибочной интерпретации природы будды как “внутреннего будды”, то есть некой имманентной всем живым существам абсолютной сущности. Не только эта сутра, но и другие сутры о *татхагатагарбхе*, которые не дошли до нас в санскритских оригиналах, а сохранились только в китайских переводах, могли дать основание для концепции “внутреннего буд-

сочинил комментарий. В китайской традиции автором считается индеец Сарамати (ок. 250 в.). По предположению Д.С. Рюега, Сарамати – это эпитет Майтреи [Майтрея 2019: 8].

¹⁸⁶ Сутрами о *татхагатагарбхе* считаются такие сутры как «Татхагатагарбха-сутра», «Шрималадеви Симханада-сутра», «Анунатва-пурнатва-нирдеша-сутра», «Махабхери-сутра», «Махамегха-сутра», «Ангүлимала-сутра», «Махаяна Паринирвана-сутра», «Ланкаватара-сутра» [Radich 2015: 261–273].

¹⁸⁷ В индийских источниках РГВ и УТ не разделяются и носят общее название «Ратнаготравибхага-махаяна-уттаратантра-шастра». В тибетской и китайской традиции принято коренной текст называть РГВ, а комментарий – «Махаяна-уттаратантра-шастра-вьякхья» – приписывать авторству Асанги [Майтрея 2019: 9].

¹⁸⁸ Термин “живое существо” (*самтва*; *sems-can*) обозначает категорию “обычных существ”, которые не имеют прямого постижения бессамостности и пустоты как абсолютной природы реальности, т. е. не являются *арьями*. Махаянские *арьи* посредством медитации полностью устраняют ментальные загрязнения обоих видов – омрачения и познавательные завесы – и становятся *буддами*.

ды”. Следует учесть, что китайские переводы являются интерпретирующими переводами, отражающими влияние даосизма, поэтому мы можем усомниться в том, что Будда Шакьямуни на самом деле учил о “внутреннем будде” как о полностью зрелой просветленной природе, которую следует лишь осознать в себе. Нельзя исключить того, что содержание некоторых сутр, которые служат основополагающими источниками китайского буддизма, в переводах было искажено. Речь идет о таких ранних махаянских сутрах как «Анунатва-пурнатва-нирдеша-сутра» («Наставления о неубывающем и невозрастающем»), а также «Шрималадеви-симханада-сутра» («Львиный рык царицы Шрималы», III н. э.). Санскритский оригинал «Шрималадеви» тоже не сохранился, но имеется китайский перевод, сделанный Гунабхадрой (394–468) в 436 г. Содержание данной сутры служит для школ китайского буддизма и некоторых буддологов основанием для интерпретации “природы будды” как тождественной с *дхармакаей* (*chos-sku*) – “телом Дхармы”. ТГГ здесь мыслится как “чистая изначальная природа”, временно скрытая “скорлупой омрачений”. Царица Шримала, побуждаемая Буддой, проповедует: «У этой природы нет ни начала, ни деятельности, ни возникновения, ни конца, она вечна и недвижима». А также: «... зародыш так приходящего (Татхагаты – *И.У.*) неизменен и неразрушим. Поэтому, Всевышний, зародыш так приходящего является основой, опорой и фундаментом мудрости освобождения. Также он – основа, опора и фундамент всех обусловленных дхарм» [Шрималадеви-сутра: эл. ресурс 1; Шрималадеви-сутра: эл. ресурс 2]. Если “природа будды” тождественна вечной *дхармакае*, которой присущи четыре совершенства (чистота, самость, блаженство и постоянство), перечисляемые в «Шрималадеви-сутре», то это не могло не создать проблему для махаянского буддизма. Ведь принятие такой интерпретации ТГГ – а именно это произошло в дальневосточной махаяне, особенно в школе чань, – означало опасное приближение к учению индуизма об *атмане* – единой (неделимой), неизменной, независимой самости (“*я*”), которая обеспечивает самоидентичность живых существ в перерождениях в колесе сансарического бытия.

Не только интерпретация ТГГ как присущей всем живым существам “сущностной природы”, но также содержащееся в чрезвычайно популярной в Восточной Азии махаянской «Нирвана-сутре» представление о том, что “природа будды” (*буддадхату*) находится в ТГГ как некоем скрытом месте и представляет собой «непреходящее и чрезвычайно ценное ядро человеческой сущности или идентичности» [Jones 2022: 34], послужили для буддийских мыслителей Восточной Азии импульсом для развития их теории “внутреннего будды” – вневременного, вечного и чистого “*я*”. Это своего рода буддийская *атмавада*, которая, с одной стороны, вступает в явное противоречие с сутрами Праджняпарамиты, в которых излагается доктрина отсутствия самосущего “*я*” и пустоты всего сущего от собственной сущности; с другой стороны, обнаруживает параллели в небуддийской индийской мысли (брахманизм, джайнизм)¹⁸⁹.

К содержанию «Нирвана-сутры» примыкает другая ранняя махаянская сутра «Махабхери». Она, по мнению К.В. Джонса, даже «еще более примечательна» утверждением, «что учения об отсутствии “*я*” и о “пустоте” являются неполными и предвосхищают откровения о татхагатагарбхе» [Jones 2022: 37]. Если же обратиться к «Татхагатагарбха-сутре», наиболее ранней из сутр о ТГГ, сохранившейся в двух китайских и двух тибетских переводах, то обнаруживается, что ТГГ описывается здесь с помощью девяти ярких сравнений как нечто драгоценное и неизменно присутствующее во всех живых существах, но скрытое клешами [Takasaki 1966: 268–269]. Здесь два образа – росток, скрытый в семени, и будущий император – символизируют рост качеств, присущих ТГГ, и в этом содержится указание на принципиальное различие между “природой будды” и “состоянием будды”: ТГГ является **растущей природой будды**, в скрытом виде присущей всем живым существам. Это понимание о том, что “природа будды” (*sangs-rgyas-kyi rang-bzhin*) есть естественно пребывающая *готра* (*rang-bzhin gnas rigs*), которая может развиваться (*rgyas 'gyur-gyi rigs*), и что она отличается от “состояния будды” – трех тел будды (*sangs-rgyas-sku-gsum*), было воспринято в индо-тибето-монгольской махаяне как основополагающее для традиционной концептуализации ТГГ. Хотя в «Татхагатагарбха-сутре» и нет прямого указания на светоносную и чистую природу ума, это представление содержится, как было сказано выше, в ряде других индийских первоисточников хинаяны и махаяны. А в сутрах Праджняпарамиты, на которые опирается базовая философия тибето-монгольской махаяны, в частности в «Восьмитысячной» говорится: «Таким образом, этот ум пуст от ума, ибо природа ума – это луче-

¹⁸⁹ Наличие таких параллелей было показано Д.С. Рюегом [Ruegg 1989].

зарная ясность» («Аштасакхасрикапраджняпарамита-сутра», гл. I. Toh. 12, 3a) (цит. по: [Science and Philosophy 2020: 42]). Поэтому в тибето-монгольской махаяне учение о ТГГ неразрывно связано с представлением о светоносной и ясной природе ума и его пустоте от собственной имманентной сущности.

Верно ли, что махаянская доктрина пустоты служила лишь предпосылкой учения об истинном “я”, которое, как утверждают некоторые комментаторы, раскрывается в теории ТГГ? Обратимся к содержанию «Уттара-тантры» (УТ). Здесь Майтрея и Асанга подробно объясняют учение сутр о ТГГ и “природе будды” (*буддадхату*) в связи с понятиями “Будда”, “Дхарма”, “Сангха”, “род” (*готра*; *rigs*), “элемент” (*дхату*; *kham*s). Рассматриваемое сочинение относится к учению третьего поворота Колеса Дхармы и вступает, как может показаться, в противоречие с учением сутр Праджняпарамиты о пустоте, преподанным Буддой во время второго поворота. Современные буддологи полемизируют о том, не противоречит ли теория ТГГ доктрине бессамостности и пустоты, не сближается ли данная буддийская теория с учением веданты об атмане, и какая из версий ТГГ является правильной (см.: [Obermiller 1931; Ruegg 1989; King 1991; Saitō 2020; Shimida 2020; Jones 2021]).

На самом деле противоречит ли учение РГВ (УТ) доктрине пустоты в праджняпарамитских сутрах? Рассмотрим тибетскую традицию его понимания. В тибетском буддизме РГВ фигурирует под названием «Уттара-тантра» (*rgyud-bla-ma*), которое означает «Высший (абсолютный, вечный) континуум». Это сочинение считается наиболее важным классическим источником учения о ТГГ¹⁹⁰. Более того, Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо высказывается во время публичных учений относительно УТ, что этот текст является одним из величайших классических буддийских произведений всех времен.

В УТ приводятся фрагменты «Татхагатагарбха-сутры» с упомянутыми девятью сравнениями. По мнению К.В. Джонса, они комментируются “единообразно” – как описание некой “сущностной природы” (*дхату*; *kham*s, *dbying*s) всех живых существ [Jones 2022: 29]. Он безусловно неправ. Трудно согласиться и с интерпретациями УТ некоторыми другими буддологами. Так, Е. Обермиллер (1901–1935), автор первого английского перевода тибетского текста УТ, ошибочно считал этот текст “учением чистого монизма в его крайней форме” – учением “об Абсолюте как о едином и целостном принципе” [Обермиллер 2019: 195–196]. Это понимание отражает влияние европоцентристских историко-философских стереотипов. Однако выполненный им анализ УТ в некоторых позициях является очень полезным для прояснения смысла ряда терминов, в которых в УТ излагается теория ТГГ. Еще один эксперт по УТ, Б. Браун, считает, что в основу этого текста легли идеи «Шрималадеви-сутры» о ТГГ как “эмбриональном Абсолюте”, “нерожденной, неумирающей, неизменной, устойчивой, абсолютной основе сансары и нирваны” [Brown 1994: 54]. В интерпретации Брауна ТГГ и *дхарма* фактически отождествляются, поскольку, как он считает, они имеют “общую для них абсолютную онтологическую природу” [Ibid.]. Подобная интерпретация характерна для китайского буддизма, в традиции которого утверждается, что достижение состояния будды сводится к очищению от “скорлупы” омрачений и нет необходимости в очищении кармы и культивировании добродетелей. Но об этом ли учил Будда и об этом ли содержание УТ?

В УТ теория ТГГ, т. е. учение о “природе будды”, развивается посредством нескольких взаимосвязанных понятий: *род/линия/потенциал* (*готра*; *rigs*) Татхагаты; *элемент/субстрат* (*дхату*; *kham*s) Татхагаты; *семя/сердце* (*гарбха*; *snying-po*) Татхагаты. Понятие *готра* вообще в буддийской литературе, текстах хинаяны и махаяны, обозначает линию, или семейство, потенциал, благодаря которому **сын благородной семьи** (*rigs-kyi bu*) или **дочь благородной семьи** (*rigs-kyi bu-mo*) имеет предрасположенность к достижению определенной сoterиологической цели. В махаянской традиции понятие “дитя благородного семейства” относится к практикам махаяны, а это – те существа, кто имеет бодхичитту, спонтанную устремленность к состоянию будды ради блага всех живых существ.

В коренном тексте УТ при описании девяти примеров, известных из «Татхагатагарбха-сутры» (стих 150) говорится: «Следует знать о двух аспектах готры, подобных кладу и семени дерева: / безначальном присутствии [готры] как [совершенной] природы / и ее [приведении к] высшему [состоянию] правильным освоением» [Майтрея 2019: 53]. Говоря о двух аспектах *готры* – “кладе” и “семе-

¹⁹⁰ Ранние тибетские авторы относили «Уттара-тантру» к текстам йогачары. Чже Цонкапа считал «Уттара-тантру» произведением мадхьямики-прасангики.

ни”, автор УТ подчеркивает, что “природа будды” представляет собой, с одной стороны, нечто драгоценное, – изначальную чистоту и совершенство, – но скрытое подобно кладу. С другой стороны, это “растущая природа будды”, т. е. “семя” (*биджа* / *гарбха*), из которого вырастает древо просветления при правильном культивировании. Это потенциал, который раскрывается путем правильной практики.

Термин *дхату* (*kham*s), переводимый буддологами как “элемент” или “субстрат”, по своей коннотации сближается с терминами “причина” (*rgyu*), “семя” (*sa-bon*), “сущность” (*snying-po*), и, следовательно, его можно считать синонимом *гарбхи*. Анализ, предпринятый Обермиллером относительно содержания пяти трактатов, приписываемых Майтрее и записанных Асангой, показывает, что Майтрея и Асанга иногда использовали термины “*дхату*”, “*готра*”, “*гарбха*” как синонимы [Майтрея 2019: 188, 191, примеч. 61, 192]. Российский буддолог на основе подробного анализа учения о *дхату*, или *готре*, данного Чже Цонкапой в «Золотых четках» (*Legs-bshad-gser-phreng*) и Джамьяном Шепой Нгавангом Цонду (1648–1722) в учебном руководстве¹⁹¹ к этому трактату Цонкапы, а также при опоре на разъяснения ученика Цонкапы, Гьялцаба Дарма Ринчена (1364–1432), привел во Введении к переводу УТ краткий обзор позиций четырех философских школ буддизма по рассматриваемому вопросу. Согласно этим данным, с позиций вайбхашики *готра* «представляет собой своего рода субстрат, который образует глубинную природу или качество Святого (арьи – *И.У.*)» [Там же: 198]. Этим качеством, т. е. *готрой*, вайбхашики считают такой ментальный фактор как отсутствие привязанности (*alobha*; *chags-med-pa*) – главный из “трех корней добродетели” (*трини кушала-мулани*; *dge-rtsa-gsum*)¹⁹²: именно это качество считается преобразующей силой, ведущей к архатству. С точки зрения саутрантиков *готра* – это особая **сила** из числа “неассоциируемых составных факторов” (*випраюкта-санскара*; *ldan-min-'du-byed*)¹⁹³, которая изначально существует в каждом живом существе. Если у индивида есть препятствия для роста корней добродетели, *готра* может быть уничтожена, и достижение буддства станет невозможным [Там же: 199].

Позиция йогачары в вопросе о *готре* является развитием точки зрения саутрантики. Последователи Асанги и Васубиндху (IV–V н.э.) стали называться йогачарой, “основывающейся на текстах Канона” (*lung-gi gjes-'brangs*). Младшая ветвь йогачары, последователи Дигнаги и Дхармакирти, стала называться “читтаматрой последователей логики” (*rigs-pa'i gjes-'brangs sems-tsam-pa*), или праманавадой. Но философия тех и других характеризуется как воззрение “только ум” (*читтаматра/виджнянтиматра*; *sems tsam-pa*), часто интерпретируемое как форма идеализма, что является не вполне корректным в силу глубокой специфики йогачары, не укладывающейся в западные историко-философские схемы различения идеализма и материализма. Обермиллер установил, что оба основных направления йогачары трактуют *готру* в принципе одинаково, хотя и с некоторыми различиями, поскольку старшая ветвь использует понятие “ум-основа всего” (*алая-виджняна*; *kun-gzhi'i nam-shes*), а младшая ветвь отвергает это понятие. Но с позиций тех и других, как и с точки зрения саутрантики, *готра* определяется как **сила**, проявляющая себя в двух аспектах: как основа, изначально присутствующая в каждом живом существе (*rang-bzhin gnas-rigs*), и как нечто, находящееся в процессе развития (*rhyas-'gyur-gyi-rigs*) [Там же]. Иначе говоря, речь идет об абсолютном аспекте *готры*, который не является чем-то изменчивым, и относительно ее аспекте. Последний и есть активная сила, преобразующая поток сознания обычного существа в три тела Татхагаты. Эта сила, *готра*, является также духовной родословной. В ранней йогачаре считалось, что *готра* не является одинаковой у всех живых существ: речь идет о классификации пяти типов *готры* как потенциала. Это учение йогачары о пяти категориях живых существ является одним из самых противоречивых и спорных в истории махаяны. Оно подверглось критике со стороны сторонников *экаяны*, учения о единой колесни-

¹⁹¹ Полное название текста Джамьяна Шепы: «*Bstan-bcos Mngon-par rtogs-pa'i rgyan gyi mtha'-dpyod Shes-rab kyi pharoltu phyin-pa'i don kun gsal-ba'i rin-chen sgron-me*» («Критический анализ шастры «Абхисамаяланкара» – Светильник, ясно освещающий смысл Праджняпарамиты»).

¹⁹² “Три корня добродетели” – это отсутствие привязанности, отсутствие ненависти (неприятия), отсутствие тупости.

¹⁹³ Вообще *санскары* (*du-'byed*) – это композитные факторы, служащие кармическими импульсами, и относятся к *санскара-скандхе*, четвертой из пяти *скандх*, которые служат объектной основой “я”. *Випраюкта-санскара* – это санскары, не являющиеся ни психическими, ни материальными факторами.

це. Более поздние йогачарины попытались “смягчить” его, чтобы оно не противоречило положению о “природе будды” во всех живых существах и всеобщей онтологической возможности достижения буддства [Groner 2000: 97–100; Ford 2006: 35–68]. Само по себе наличие такой типологии говорит о том, что йогачарины не понимали природу будды, ТГГ, лишь как нечто неизменное и являющееся имманентной сущностью.

В китайском буддизме произошла субстанциализация *татхагатагарбхи*. «Ланкаватара-сутра» и апокрифический¹⁹⁴ «Трактат о пробуждении веры в махаяну» (Да чэн ци синь лунь) стали идейной основой развития учения о ТГГ как “внутреннем будде” в работах китайских интерпретаторов йогачары. Представители школ китайского буддизма (*тяньтай*, *хуаянь*, *чань*) дали субстанциалистское прочтение сутр о ТГГ. Российский синолог Е.А. Торчинов, переводчик «Трактата о пробуждении веры в махаяну», писал о «субстанциалистской направленности теории Татхагатагарбха» и об аналогичном характере базировавшейся на ней традиции китайских буддийских школ [Торчинов 1997: 67, примеч. 39]. Теория ТГГ в индийских первоисточниках не была “субстанциалистской”, но стала такой в китайской интерпретации. В китайской традиции все будды и все чувствующие существа являются лишь единым сознанием, чем-то “естественно возникающим” (*gotra-sambhava*) – некоей “универсальной природой”, которая выше определений “существование” и “несуществование” [Cheng 1997: 44–53]. Автор китайского трактата пытался объединить идеи *татхагатагарбхи* и сознания-хранилища (*алавиджняна*) в единую теорию, согласно которой “я”, мир, разум и “истинная реальность” рассматриваются как “единый разум”, который является основой всего сущего, включая сансару и нирвану. Некоторые буддологи называют индийскую версию ТГГ, изложенную в УТ, “слабой теорией ТГГ”, а версию, изложенную в «Трактате о пробуждении веры в махаяну», “сильной теорией” [Ching 2023: 13–14]. Такое различие в очередной раз указывает на наличие философского водораздела между индо-тибетской и китайской традицией интерпретации ТГГ.

Философской основой понимания “природы будды” в мадхьямике служит доктрина пустоты. В учении Нагарджуны теория *татхагатагарбхи* не представлена специальной философской доктриной. В своем важнейшем трактате по мадхьямаке, «Муламадхьямака-кариках» («Коренные строфы о срединности»), Нагарджуна не уделяет теме ТГГ особого внимания. Зато здесь подробно объясняется учение праджняпарамитских сутр о пустоте всего сущего от субстанциальной “сущности”, “природы”, “собственных характеристик” и прочих реифицирующих определений. Ни “я” (личность), ни сансара, ни нирвана, ни Татхагата не имеют самосущего бытия. Нагарджуна говорит (ММК, гл. XXII, 13): «Кто за “существование” Татхагаты/сильно цепляется, / Тот в отношении [его] нирваны измышляет “небытие”» [Nagarjuna 2016: 32]. И в следующей шлоке (14): «В отношении того, кто пуст по собственной природе, – / О Будде думать: “После достижения нирваны / Он существует или не существует”, / Это было бы нелогично» [Ibid.]. Когда далее (16ab) Нагарджуна говорит: «То, что [называется] самосущей природой Татхагаты, / Считается и самосущей природой скитальца сансары», он имеет в виду как раз позицию сторонников субстанциалистской интерпретации ТГГ. В следующих строках (16cd) он опровергает это воззрение: «Татхагата не имеет самосущей природы, / И нет самосущей природы у скитальцев сансары» [Ibid.].

Но то, что, согласно сутрам, «природа ума – это лучезарная ясность», верно и для мадхьямиков. Эта “лучезарная ясность” с позиций мадхьямики трактуется не в субстанциалистском смысле, а так, как понимается природа ума в УТ: это **ментальный поток** (*sems rgyud*) Этот континуум, согласно сутрам Праджняпарамиты и учению мадхьямиков-прасангиков, пуст от самосущего существования. Мадхьямики, согласно комментарию Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, развивая учение сутр, определяют неуничтожимую светоносную сущность ума, которая присутствует во всех живых существах и служит сущностной причиной достижения ими состояния Будды, «в терминах пустоты, в особенности пустоты ума от самосущего бытия» [Dalai Lama 2002: 82].

Тибетские прасангики, прежде всего Чже Цонкапа и его ученики, в частности Гьялцаб Дарма Ринчен, вслед за индийскими мадхьямиками считали, что все сутры о *татхагатагарбхе*, изложенные во время третьего поворота Колеса Дхармы, не имеют окончательного смысла (*nges-don*), а содержат учение относительного смысла (*drang-don*), нуждающееся в интерпретации. Они учитывали наличие двух аспектов в ТГГ: это абсолютный аспект пустоты природы будды и относительный аспект рас-

¹⁹⁴ Буддологи предполагают, что этот трактат был создан в Китае.

тушей природы будды. Одним из первых тибетских ученых, кто опроверг интерпретацию ТГГ как неизменной самосущности, имеющей истинное имманентное существование, был историк буддизма и энциклопедист Будон Ринчендуб (1290–1364). Среди тибетских философов особую позицию занимали носители воззрения о пустоте-*шенгонг*, в частности такой выдающийся ученый и йогин школы сакья как Долпопа Шераб Гьялцен (1292–1361), и представители школы джонанг, основанной Таранатхой (1575–1634), которые также опирались на доктрину **шенгонг** (gzhan-stong). Концепция пустоты-шенгонг, т. е. пустоты всех феноменов от гетерогенного, иного, отличного от собственной сущности, применительно к уму означала, что уму по природе не присущи омрачения, а его светоносная и ясная природа имеет имманентное истинное существование. Природа ума трактовалась как субстрат будды, имеющий истинную, абсолютную реальность.

Джу Мипам (1846–1912), видный представитель внесектарного движения *риме* (ris-med), дал интерпретацию ТГГ, сочетая учения второго и третьего поворотов. Он признал, что природа будды обладает просветляющими качествами будды как потенциальными способностями или семенами, но при этом факторы природы будды по своей сути лишены истинного, безусловного бытия. И этот подход Его Святейшество Далай-лама XIV считает «разумным и не требующим устранения противоречий». Но «исчерпывающим» и «драгоценным» он называет комментарий к УТ, написанный Гьялцабом Дже (Theg-pa chen-po rgyud bla-ma'i dar-tik bzugs-so), и дает свой устный комментарий к УТ, основываясь главным образом на его подходе [Dalai Lama web]. Далай-лама уточнил, что объяснение природы будды может быть дано также с точки зрения ваджраяны.

Гьялцаб с позиций прасангики объяснил, что **сущностная природа ума – это пустота**, а именно, **самопустота** (*свабхавашуньята*; gang-stong), и Будда объяснил это во время второго поворота, а **функциональная природа ума – это ясный свет** (*прабхасвара*; 'od-gsal), и Будда объяснил это во время третьего поворота. В ваджраяне об *уттаратантре*, “вечном (высшем) континууме”, говорится как о трех “вечных континуумах” (“континуум основы”, “континуум пути” и “континуум результата”). Для наиболее полного и глубокого понимания функциональной природы будды необходимо обратиться к классике тантры, в особенности к учению Маха-аннутарайога-тантры. Что касается абсолютного аспекта природы будды, пустоты, то концептуальная основа ее объяснения представлена в мадхьямаке Нагарджуны и текстах прасангики. И она является общей философской основой как для сутрического, так и для тантрического подхода к объяснению природы будды, *тамхагатагарбхи*.

В индо-тибетской традиции, развивающей позиции Нагарджуны и Чандракирти, объясняется, что “природа будды” имеет два аспекта: это “пустота изначальной чистоты” и “растущая природа”. Современный представитель тибетской традиции Геше Джампа Тинлей, объясняя учение о “природе будды”, подчеркивает, что оно является главным предметом третьего поворота Дхармачакры, и объясняет, что следует различать “естественно пребывающую природу будды” и “растущую природу будды”. Первый вид “природы будды” – это пустота ума всех живых существ от самосущего бытия, и именно пустота ума делает возможным полное устранение омрачений. Омрачения же не присущи природе ума, но они проявляются¹⁹⁵ из “сферы пустоты” (stong-pa'i nang-las) и в “сфере пустоты” растворяются посредством медитации. Второй вид “природы будды” представляет собой зависимо возникающий континуум тончайшего сознания, именуемого “ясным светом” ('od-gsal), который посредством медитации познает свою пустую природу и раскрывает весь потенциал¹⁹⁶.

Учение о ТГГ, или природе будды, уже в наиболее ранних махаянских сутрах объяснялось в двух аспектах, относительном и абсолютном. Только интерпретаторы не всегда понимали, что оба аспекта являются необходимыми характеристиками природы будды, и часто противопоставляли их. В первом аспекте речь шла о семени или сущности будды, сущностных факторах достижения буддства всеми живыми существами и присущем им потенциале просветления, а также о признаках рода будд. Этот относительный аспект получил дальнейшее развитие в УТ. Второй аспект, абсолютный, – в контексте

¹⁹⁵ Тому есть ряд причин и условий, таких как привычка к негативному образу мышления, близость чувственных объектов, стимулирующих негативные эмоции, и т. д. В ваджраяне учитывается также роль разбалансировки “ветров” (энергий) и т. д.

¹⁹⁶ Геше Тинлей неоднократно в своих лекциях объяснял, что такое “природа будды”. Например, см. аудиозапись его лекции, прочитанной 9 июня 2026 г. в буддийском центре «Зеленая Тара» (Улан-Удэ), на сайте www.geshe.ru.

доктрины пустоты был объяснен Буддой Шакьямуни в сутрах Праджняпарамиты. Учение Праджняпарамиты и мадхьямака Нагарджуны в интерпретации прасангиков послужили основой наиболее корректного понимания природы будды в двух ее аспектах. Но интерпретаторы сутр о ТГГ и УТ, как в прошлом, так и в современности, выдвигают различные толкования ТГГ. Индо-тибетская махаяна развивает постепенный путь просветления, основанный на признании “растущей природы будды”, или “*дхармакаи* основы” (ghzhi'i chos-sku), которая посредством поэтапных духовных реализаций становится “*дхармакаей* пути” (lam-gyi chos-sku) и в конечном счете – “результативной *дхармакаей*” ('bras-bu chos-sku). С ней одновременно возникает и *рупакая* (gzugs sku) – материальное тело будды: воплощенное тело (*нирманакая*) и энергетическое тело блаженства (*самбхогакая*).

Когда относительный аспект природы будды был абсолютизирован китайскими интерпретаторами, и *татхагатагарбха* оказалась интерпретированной как неизменный субстрат, абсолют, истинное “я”, то такой подход положил начало развитию концепции “внутреннего будды” и теории о том, что все живые существа по природе уже являются буддами, не осознающими этого. Следовательно, с этой точки зрения возможно мгновенное просветление, для которого не требуется стадийная подготовка. Так утверждают адепты школы чань и производных от чань буддийских школ Восточной Азии. В школе джонанг тибето-монгольской махаяны развивалась теория ТГГ, основанная на доктрине пустоты-шентонг, утверждающей пустоту природы ума от гетерогенных факторов, не присутствующих в светоносной ясности ума. В ней проявляется остаточный субстанциализм в понимании абсолютной природы объектов. Но основным направлением интерпретации ТГГ в индо-тибето-монгольской махаяне служила праджняпарамитская и мадхьямиковская теория пустоты-рантонг, отрицающая независимое субстанциальное, истинное существование, самосущую природу, собственные признаки всех объектов достоверного познания, в том числе *татхагатагарбхи*. Именно пустота всех живых существ, включая человека, дает им онтологическую возможность достичь состояния будды, постепенно устранив омрачения из ментального потока и раскрывая естественный потенциал сознания.

4.3. Философское обоснование кармы как естественного закона и причинного механизма трансмиграций живых существ в сансаре

Понятие о карме как непреложном законе воздаяния имеет в буддизме фундаментальное значение, будучи связанным с идеей перерождений живых существ в сансаре и обоснованием возможности их освобождения. С духовно-практической точки зрения для вступления на Путь, в систему преобразования обычного существа в свободное (от сансары) и просветленное состояние будды, необходима вера в закон кармы. Дело в том, что, согласно буддийским источникам, тонкие механизмы кармы непостижимы интеллектом обычного существа. Сам Будда открыл закон кармы, когда напрямую – посредством медитации – постиг абсолютную природу реальности и достиг просветления [Чже Цонкапа 2021; Tsongkhapa 2012]. Поэтому буддийские практики начинаются с того, чтобы, полагаясь на Будду как достоверное существо, культивировать **веру в закон кармы** и выполнять очищение негативной кармы, а также накопление позитивной кармы. Однако для тех, кто не ограничивается верой, а стремится укрепить веру посредством логики, важно иметь теоретическое объяснение природы кармы и общего механизма кармического воздаяния и перерождений в колесе бытия. Поэтому в истории буддийской мысли известны несколько основных теоретических подходов к обоснованию учения о карме.

Санскритский термин *карма* (пали: *камма*; тиб.: *las*) означает “действие” или “деяние”. С точки зрения С. Радхакришнана, вера в перерождение и карму явилась естественным развитием ведической традиции, и это воззрение состояло, согласно его интерпретации, в следующем: «Закон кармы господствует в мирах сансары, где наши деяния ведут нас в высшие или низшие состояния в мире времени. Если мы обладаем знанием о вечной реальности, Брахмане или Атмане, деяния не имеют власти над нами» [Radhakrishnan 1953: 120]. Действительно, термин “карма” встречается в одной из важнейших упанишад – «Брихадараньяка-упанишаде» (VII или VI в. до н. э.). Но в брахманизме он обозначал ритуальные действия сотериологического характера, а различие “плохой кармы” и “хорошей кармы” относилось к плохому или хорошему исполнению ритуала [Kalyanasundaram web]. Есть и иная точка зрения: представление о карме как этической связи поступков и их последствий появилось как абсолютно новая для Индии религиозная идея в Великой Магадхе, родине адживики, буддизма,

джайнизма, и в этой коннотации она затем была воспринята брахманизмом [Bronkhorst 2011: 112]. Как бы то ни было, концепция кармы в брахманизме принципиально отличается от буддийской. Революционная новизна учения Будды о карме состояла, прежде всего, в том, что карма как естественный закон причинно-следственной связи между действиями живых существ и их последствиями (*карма-випака*; *las-'bras*) исключает веру в существование Бога-Творца. Ибо **миры создаются кармой**. Так, Васубандху в труде «Абхидхармакоша» (АК), где систематически изложены воззрения философских школ вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика, в разделе «Карма-нирдеша» (карика 1), отвечая на вопрос «Кто создал многообразие мира живых существ и их мест обитания?», отвечает: «Это не был бог, который своим разумом сотворил это». Он формулирует важнейшее положение, которое в тибетском тексте гласит: «*Las-las-'jig-rten-sna-tshogs-skye*», что означает: «Различные миры возникают из кармы» [sLob-dpon-dbyig-gnyen 2011: 28]. Перевод де ла Валле Пуссена/Прудена¹⁹⁷ по смыслу близок: «Разнообразие мира возникает из кармы [Vasubandhu 1991: 551]. В переводе раздела «Карма-нирдеша» АК, выполненном Е.П. Островской и В.И. Рудым на основе санскритского оригинала, говорится: «Многообразие [их] миров порождено кармой» [Васубандху 2000: 43]. Российские буддологи комментируют это базовое положение так: «Совокупная карма живых существ, циклически воспроизводящая буддийскую космологическую конструкцию, и есть тот ансамбль причин и условий, благодаря которому функционирует Вселенная [Там же: 10].

В западной литературе встречается ошибочное мнение, что доктрина кармы была второстепенной для раннего буддизма [Matthews 1986:124; Schmithausen 1986: 206–207], и что она была «лишь одной из нескольких концепций, связанных с перерождением» [Langer 2008: 26]. Однако это не так. В палийском тексте «Камма-вибханга» и его санскритской версии «Карма-вибханга» («Анализ кармы») Будда излагает виды кармы и взаимосвязь между деяниями и их последствиями молодому брахману по имени Шукра и объясняет, почему необходимо полагаться на карму. В другом тексте – «Сутта-нипата», записанном ближайшим учеником Будды Анандой, о карме говорится так: «Мир существует благодаря [человеческой] карме. Человеческие существа узнаются по [их] действиям. Все живые существа связаны с кармой, как стержень быстро движущейся колесницы...Поэтому мудрый должен воистину знать эту карму. Если они осознают концепцию зависимого со-возникновения, тогда они действительно познают действие и его последствия (цит. по: [Ryose 1987: 1]). В русском переводе этого же текста говорится: «Деланием существует вселенная, деланием живет людской род; как колесо на оси, все существа утвердились на делании» [Сутта-нипата 2001: 165].

Мы видим, что уже в «Сутта-нипате» содержалась мысль о созидательной силе кармы, и что карма имеет для живых существ важнейшее значение, будучи причиной и механизмом их перерождений. Уже здесь можно обнаружить тот смысл, что мудрость, достигаемая знанием механизма кармы как закона связи деяний и их следствий и осознанием кармы как звена зависимого возникновения, ведет к освобождению и нирване. Э. Ламонт во введении к переводу трактата Васубандху «Карма-сиддхипракарана» писал: «Учение о карме, или действии, является краеугольным камнем всей буддийской доктрины: действие – это конечное объяснение человеческого существования и физического мира, и именно в терминах кармы буддийские мастера строили свою философию» [Vasubandhu 1987: 15].

Философская концепция кармы в буддизме непосредственно связывается с принципом причинности (*пратитья-самутпада*; *iten-'brel-'byung-ba*), который в самом общем виде выражается формулой: «Когда **это** есть, возникает **то**. Из возникновения **этого** возникает **то**. Когда **это** отсутствует, **то** не возникает. С прекращением **этого** прекращается и **то**» (Маджхима I.262-64, II.32, 111.63; Самьютта II.28). Именно принцип причинности, который ранние буддисты определяли как *иданнапаччаята* – «факт, что вещи обладают причиной» – означает для историков философии, что четыре истины арьев содержат глубокий философский смысл, ибо философия «начинается там, где возникает вопрос “почему?”», “на каком основании?”» [Лысенко 2003б: 149].

В абстрактной формулировке буддийская концепция причинности может трактоваться как идея зависимого возникновения всего существующего мира, – и такая интерпретация является распространенной. Однако в виде схемы двенадцатичленной цепи зависимого возникновения буддийские философы формулируют не ту известную из других мировоззренческих традиций идею о том, что

¹⁹⁷ Лео М. Пруден – автор английского перевода французского текста де ла Валле Пуссена.

явления возникают в связи с другими явлениями и обусловлены ими, а весьма специфическую каузальную теорию о том, что вещи возникают и существуют в зависимости от сознания. Они объясняют механизм разворачивания этой формы каузальности, в которой карма является важнейшей силой, которая творит сансарное бытие. Речь идет о творческой силе не некоего высшего разума, а всякого живого существа: собственное сознание живых существ является творцом всех их переживаний и определяет качество их жизни и среду обитания. Причины несвободы и всех страданий, как и безграничных возможностей и счастья, кроются в индивидуальном сознании. Это была новаторская философская идея, на которой базируется буддийское учение о карме.

Определение *кармы* как **действия** является общим для индийской религиозно-философской традиции. В ранней абхидхармистской литературе, в частности, в «Махавибхаше» (I н. э.), приводятся три определения кармы: 1) как **действия** или **деятельности**; 2) как **поведения в соответствии с винаяй**; 3) как **человеческого действия в качестве агента различных последствий** [Ryose 1987: 39–40.]. Однако в более поздних текстах Абхидхармы¹⁹⁸ в определении кармы как действия акцент делается на **активности сознания**. Васубандху дает определение кармы, которое переводится так: «Это намерение и то, что создано намерением» [sLob-dpon-dbyig-gnyen 2011: 28]. Термином “намерение” мы переводим тибетский термин *sems-ra*, который означает также “помысел”, “активность ума”, “волевой импульс”. В переводе де ла Валле Пуссена/Прудена этот термин передан словом *volition* (воление): «Это воление и то, что создается посредством воления» [Vasubandhu 1991: 551]. В переводе Островской и Рудого, – как “ментальный импульс, [или побуждение]” [Васубандху 2000: 43]. На наш взгляд, корректным является перевод *sems-ra* термином “намерение”, имея также в виду, что это – **помысел и ментальная активность, волевой импульс**. В этом контексте **намерение** как главный элемент, или фактор, кармы – это не просто мотив или побуждение, а скорее тенденция. Возможно, понятие “волевой импульс” более точно соответствует смыслу термина *sems-ra*. Тогда определение кармы принимает форму: «Это волевой импульс и то, что возникает из волевого импульса». После определения кармы Васубандху дает ее классификацию. Ссылаясь на наставления Будды из сутр, он пишет о двух типах кармы: это **намерение (четана)** и **действие после намерения (четайитва)**. Иначе говоря, это кармический импульс, или ментальная карма, а также телесная и вербальная кармы. В итоге, речь идет о трех видах кармы: действие тела, действие речи и ментальное действие [Vasubandhu 1991: 552]. Именно в зависимости от ментальной кармы, т. е. намерения, производимого умом (*четана*; *sems-ra*), «физические и вербальные действия могут приобрести либо не приобрести кармическую эффективность» [Васубандху 2000: 14]. Кармический, или волевой, импульс, является главным компонентом кармы и представляет собой ментальную силу, которая направляет ум и вторичные ментальные факторы к участию в “пути кармы” (*кармапатха*; *las-kyi-lam*) посредством физических, вербальных или ментальных действий. Соответственно этому тело, речь и ум в буддизме принято называть тремя “дверьми” хороших и благих деяний. Указанные Буддой десять “путей” дурной кармы и десять “путей” благой кармы образуют свод основных “путей кармы”. Васубандху в АК пишет об этом в карике 66 четвертого раздела [Васубандху 2000: 137; Vasubandhu 1991: 640]. Чже Цонкапа в «Большом» и «Среднем Ламриме» объясняет, что «десять “путей” кармы» – это основное» [Чже Цонкапа 2012: 267; Чже Цонкапа 2015: 149], а также цитирует «Сутру Кшитигарбхи», где сказано: «Идя этими десятью благими “путями”, становятся Буддами, а кто никогда в жизни не держался и одного благого “пути” кармы, но говорит: “Я махаянист: я стремлюсь к высшему истинно совершенному Пробуждению”, – большой лицемер, великий лжец; он перед всеми Победоносными Буддами обманывает мир, излагая нигилистические [взгляды]. Умирает он, подавленный [страданием], и идет в обратное падение» [Чже Цонкапа 2015: 149–150].

Какова онтологическая основа существования кармической связи деяний и их последствий? В индуистской традиции ответ на эти вопросы дает концепция *атмана* как реального субстрата деяний, – **самости**, неизменной сущности, вечного “я”, имеющегося у всех живых существ и отличного от их психофизического комплекса. Именно *атману* приписывается переживание последствий тех действий, которые совершаются на протяжении множества жизней. Но все буддийские философские школы (за исключением части вайбхашиков) отрицают существование *атмана*. Концепция **бессамо-**

¹⁹⁸ “Абхидхарма” в данном контексте обозначает школы и литературу немахаянского буддизма Индии.

стности личности (*анатман*; *bdag-med*) служит философским водоразделом между индуистской традицией понимания кармы и перерождений и буддийским учением о законе кармы.

Если буддизм не признает существование реальной онтологической основы кармы, на чем основана природа кармической связи поступков и их последствий? Почему карма имеет этическую эффективность? На этот вопрос Васубандху и другие представители традиции Абхидхармы дают такой ответ: этическая природа кармы определяется характером намерения, или волевого импульса, помысла. Если намерение соответствует Дхарме, то оно имеет положительную нравственную валентность. Намерение, противоречащее Дхарме, имеет отрицательную валентность. Что же касается определения Дхармы, то в соответствии со Словом Будды это все, что удерживает от падения в низшие миры, а также от пяти¹⁹⁹ видов перерождений в сансаре. Приверженцы мадхьямаки – Нагарджуна и его последователи – дополняют это определение Дхармы еще и ее способностью удерживать от эгоцентризма. Нагарджуна пишет в «Муламадхьямака-кариках» (ММК, XVII, 11): «Десять путей белой кармы – / Это метод осуществления Дхармы» [Nagarjuna 2016: 23]. Цонкапа в «Океане аргументов» поясняет, что три кармы тела, четыре кармы речи и три ментальные кармы²⁰⁰ рассматриваются «как десять путей белой кармы и являются также методом осуществления Дхармы – ее осуществляющей причиной» [Чже Цонкапа 2021: 115; Tsongkhapa 2015: 293]. Их противоположности – это десять путей негативной кармы. Однако такая этическая идентификация карм не является просто концептом, а выражает, по мнению буддистов, естественный закон, контролирующий жизнь живых существ в циклах сансары, который был открыт Буддой Шакьямуни в состоянии просветления. Представители четырех философских школ дают свои философские объяснения этого закона.

Хинаянское учение о карме и кармическом воздаянии имеет философской основой атомистическое представление о *дхармах* как неделимых единицах физического и ментального бытия и связанную с этим концептом теорию мгновенности, в соответствии с которой *дхармы* мыслятся как моментальные “вспышки” бытия, а существование мира, живых существ и сознания объясняется как поток *дхарм*²⁰¹. Но с этих позиций трудно дать ответ на вопрос: как могут появиться кармические последствия после прекращения действий? Поскольку *дхармы* существуют в виде моментальных “вспышек” бытия, а реальность – это, собственно говоря, лишь мгновение, как объяснить причинную способность и эффективность кармы, если не существует онтологического субстрата, который “переходил” бы от причины к результату?

Вайбхашики предложили теорию, по которой все обусловленные *дхармы* (*санскрита*) переходящи, однако они существуют реально во всех трех временах, но в разных качествах, и развиваются в причинно-следственных связях в соответствии с четырьмя условиями и шестью причинами. Ни одно из этих условий и причин не влечет за собой прямого воздействия или столкновения между различными *дхармами*, но определяет лишь конкретный аспект их причинно-следственной связи. Их детально разработанная теория радикально отличалась от брахманистской концепции причинности, по которой одна причина производила один результат, а ее сущность, или природа, передавалась результату. В отличие от жесткого детерминизма брахманистов, согласно которому следствие предсуществовало в причине, ранние буддисты предложили «многофакторную кондициональную связь, включающую в себя в том числе и факторы самоизменения и инициативы» [Лысенко 2003б: 164]. «Раз *дхармы* (элементарные состояния потока существования) дискретны и конечны (одна *дхарма* сменяет другую), то, строго говоря, нет оснований говорить о какой-либо форме предсуществования следствия в причине». Более того, как справедливо подчеркивает В.Г. Лысенко, проблематичен сам акт “причинения”, т. е. прямое порождение следствия причиной или перенесения на следствия каких-то характеристик причины [Лысенко 2003а: 151].

Среди комплекса причин вайбхашики называют и “причину созревания [кармического следствия]”, которая так же, как “сосуществующая” и “связующая” причины, функционирует в трех вре-

¹⁹⁹ О пяти мирах сансары говорится, когда мирские боги и асуры рассматриваются как один тип перерождений. Остальные виды перерождений: существа адов, голодные духи, животные, люди.

²⁰⁰ Десять путей кармы, или десять добродетелей и десять недобродетелей, подробно объясняются в учении Ламрим.

²⁰¹ Будда проповедовал учение о непостоянстве, но интерпретация этого учения как теории мгновенности *дхарм* появилась во II веке н. э. или несколько раньше.

менах. Какова же причина созревания кармического следствия? Васубандху объясняет абхидхармистскую позицию: «Причина созревания [кармического следствия] – это неблагое и благое, но с притоком аффектов дхармы, ибо их сущность – созревание [Васубандху 1998: 514]. Но поскольку вайбхашики приписывали дхармам реальное существование в силу их собственной сущности, то логическое обоснование их теории причинности и особенно механизма кармической связи между поступками и их последствиями было для них большой проблемой. Так, если у кармы как *санскрита-дхармы*, т. е. непостоянного феномена, есть своя собственная сущность, которая не передается следствию, тогда каким образом результат, будучи тоже *санскрита-дхармой*, обретает собственную сущность?

Саутрантики попытались справиться с этими трудностями, внося коррективы в понимание мгновенности дхарм – представление о тонком непостоянстве, согласно которому обусловленные дхармы не **пребывают**, а **разрушаются** с самого возникновения и не имеют иной причины разрушения помимо причины их возникновения. Абхидхармистская теория мгновенности дхарм была логически обоснована Дхармакирти в нач. VIII в. [Dreyfus 1997: 63–72]. Он исходил из предпосылки, что всякая существующая вещь – у саутрантиков это функциональные дхармы – должна быть способной производить результат: это в ее природе. В онтологии мгновенности понятие “бытие”, являющееся центральным в западной метафизике и в восточных философских системах (ньяя, миманса, адвайта-веданта), отрицается как идея существования устойчивого субстрата с изменяющимися качествами. Оно заменяется концепцией о том, что изменение и есть сущность реальности [Ibid.: 60]. Аргумент Дхармакирти о каузальной эффективности непостоянных феноменов получил дальнейшее развитие у Шантаракшиты (VIII н. э.), Камалашилы (VIII н. э.) и Джнянашримитры (975–1025). Линию логического обоснования теории мгновенности проводил и Ратнакирти (XI н. э.). Эти мыслители вслед за саутрантиками приписывают способность кармы производить результат непостоянству ее природы. Теорию мгновенности саутрантиков как онтологический концепт мы можем считать шагом от реализма вайбхашиков к “пустой” онтологии мадхьямиков, в контексте которой учение о карме получило наиболее глубокое обоснование. Что касается благой или неблагой природы кармы, то, по объяснению Васубандху, соответствие или несоответствие волевого импульса (намерения) Дхарме служит этическим критерием его качества и определяет природу кармы как позитивную или негативную.

Саутрантики предложили также концепцию **кармических семян** (*биджа*; *sa-bon*) и их **созревания** (*ṅam-smīn*). Понятие о кармическом “семени”, означающее “потенциал”, или “предрасположенность”, привлекается ими для того, чтобы дать объяснение, как кармическая причинность работает спустя долгое время после совершения действия. Васубандху считает причиной созревания кармического следствия «неблагое и благое, но с притоком аффектов дхармы, ибо **их сущность – созревание**» [Васубандху 1998: 513]. Далее он поясняет, что кармическое созревание – это то, что вытекает из **определенного** действия: «[Действие называется] определенным, так как оно определено в плане созревания благих и неблагих [следствий]. То, что возникает из него впоследствии, а не одновременно [с ним] или сразу же после него, и есть созревание. Такова дефиниция созревания» [Там же: 523]. Здесь он также указывает, что плод кармического созревания не бывает общим. «Никто ведь не может испытывать [результат] созревания действия, совершенного другим [существом]» [Там же]. То есть никто не может испытать последствия того, что не было совершено им самим. Иначе говоря, кармический детерминизм – это, по своей сути, индивидуальная этическая каузальность. Васубандху пишет, что «порожденный действием объект, не относящийся к миру живых существ, не является [плодом] созревания» [Там же]. А как объясняется в Абхидхарме существование плодов, разделяемых группой существ? Васубандху объясняет, что такого рода плоды порождены общей деятельностью. Таков смысл понятия “коллективная карма”.

Концепция **кармического созревания** (*vipāka*; *ṅam-smīn*), введенная саутрантиками, выражает факт **непреложности результата**, или **воздаяния** (*пхала*; ‘*bras-bu*) за совершенные действия. Известны слова Будды: «Кармы никогда не исчезают, даже спустя сотни миллионов кальп. Когда сойдутся вместе комплекс [условий] и благоприятного времени, они созреют для своего автора» [Vasubandhu 1987: 16, 58]. В этом проявляются указанные Буддой характеристики кармы как естественного закона, который имеет место всегда до тех пор, пока живые существа совершают действия. Этот закон не придуман Буддой, а открыт им благодаря всеведению. Он имеет четыре характеристики. Такая характеристика как **определенность** говорит о том, что связь кармы и созревшего результата имеет харак-

тер непреложного закона определенности результата: позитивные кармы обязательно дают позитивные результаты, а негативные кармы – негативные результаты. В «Передаче Винаи» говорится: «Какая карма была создана, / Такого рода будет результат» (цит. по: [Пабонгка 2008б: 145–150]). Это также такие характеристики кармы как **неистощимость** и **разрастание**: однажды созданная карма никогда не исчезает и со временем сильно увеличивается. В «Речах Будды» («Tsoms») говорится:

*Не думай, что малое зло, что содеяно было,
В будущей жизни не вернется к тебе вдвойне.
Как падающие капли воды наполняют большой сосуд, так же
Понемногу копившееся зло однажды получишь сполна, глупец* (цит. по: [Пабонгка 2008б: 147]).

Сказанное верно и в отношении благой кармы: даже малая добродетель увеличивается в превосходных результатах. Но **невозможно встретиться с плодами несозданной кармы** [Цонкапа 2012: 260–266; 2015: 145–148; Пабонгка 2008б: 144–150]. Определенность кармы ведет также к предопределенности рождения в конкретном мире сансары в зависимости от качества созревшей кармы, которая служит **ввергающей причиной** ('phen-pa'las), определяющей место перерождения.

Почему живые существа непрерывно перерождаются в мирах сансары, или, иначе говоря, почему сансара непрерывно воспроизводит себя? Васубандху дает такой ответ: потому что живые существа действуют под властью аффективной (загрязненной) мотивации [Васубандху 2000: 8]. И затем он в пятом разделе АК, «Учении об аффектах», подробно излагает воззрение Абхидхармы о функциональной роли аффектов (*клеша*; *nyon-mongs*) как факторов загрязнения сознания и доказывает необходимость их устранения.

Буддийская концепция кармы не является жестким детерминизмом: детализированный анализ кармы учитывает разные категории причин, детерминирующих кармические результаты, а также условия, обстоятельства, характер, факторы усиления и очищения кармы и т. д. Однако философские школы вайбхашики и саутрантики все же не смогли удовлетворительно объяснить природу онтологической связи кармы и результата. Правда, саутрантики попытались объяснить эту форму каузальности посредством более общего концепта, утверждающего, что непостоянные дхармы **по своей природе** должны производить результаты. Но это утверждение противоречит абхидхармистским представлениям о том, что все дхармы обладают собственной сущностью. Ведь Абхидхарма отвергает концепцию брахманизма о предсуществовании следствия в причине, следовательно, с их позиций, карма обладает собственной сущностью, и результат тоже обладает собственной сущностью. Теория мгновенности и причинная теория “семян” не объясняют, как онтологически возможна **определенная каузальная связь** между некогда созданной кармой и ее последствиями, наступающими много позже после прекращения действия.

Концепт субстанциальности, или реальности, кармы как раз и является причиной затруднения низших философских школ буддизма при объяснении онтологического механизма кармического воздаяния. Нагарджуна в ММК, где опровергает различные реификационистские концепции о самосущем существовании личности (*атман*; *bdag*) и феноменов (*дхарма*; *chos*) и объясняет доктрину пустоты всех явлений от собственной сущности, дает философское обоснование закона кармы в контексте пустоты всего сущего от собственной сущностной идентичности. Мадхьямака является наиболее глубоким объяснением пустоты, поэтому и нагарджуновское философское учение о карме существенно отличается от позиции Абхидхармы в понимании ее природы. С позиций Абхидхармы, сансара служит реальным базисом причинно-следственной связи между действиями живых существ и их результатами. Нагарджуна опровергает идею самобытия сансары и кармы и относительно существования кармы утверждает, что не имеют места ни постоянство кармы, ни ее аннигиляция [Nagarjuna 2016: 24; Tsongkhapa 2012: 298]. Он объясняет учение Будды о природе кармы следующим образом (ММК, XVII, 20): «[Они] суть пустота и безграничность, / Они суть сансара и непостоянство: / [Таковы] кармы [как] неистощимые феномены. / Этому учил Будда» [Там же].

Для онтологического объяснения кармического воздаяния Нагарджуна обращается к понятию **неистощимости кармы**. Цонкапа в комментарии к ММК поясняет, что «карма, прекращаясь сразу после исполнения, поскольку не является пребывающей в силу самобытия, суть пустота», но ее пустота от самобытия означает то, о чем Нагарджуна говорит в следующей карики: «у кармы нет возникновения» [Nagarjuna 2016: 24]. Следовательно, то, что не имеет возникновения, не имеет и уни-

чтожения. Иначе говоря, карма **неистоцима**, и совершенно точно продолжается ее **неистоцимый эффект**, порождающий плод кармы» [Цонкапа 2021: 120; Tsongkhapa 2012: 298]. Это абсолютное, с позиций доктрины пустоты, обоснование закона кармы как этической казуальности. Однако несмотря на то, что карма не имеет субстанциональной природы, она является конвенционально существующей и созревающей. С точки зрения прасангики позиция Нагарджуны при объяснении онтологического статуса кармы вовсе не нуждается в идее о хранилище кармических отпечатков.

Парадоксально, но именно потому, что карма по своей природе не есть нечто реально существующее в силу собственной сущности, она тем не менее существует и вызывает определенные результаты. Ее существование – не субстанциональное: она не имеет природы, независимой от обозначения мыслью. Однако благодаря именно отсутствию у кармы собственной природы возможны последствия преднамеренно совершенных действий. Это “номинальное”, или “простое”, существование, как объяснил Нагарджуна: оно имеет место **условно** (*kun-rdzob-tu-yod-pa*). В концепции кармы Нагарджуна не противоречит Абхидхарме с ее воззрением о мгновенности непостоянных дхарм, в том числе и карм. Но, хотя им «принимается мгновенность карм, это не означает признание их постоянства или разрушения» [Tsongkhapa 2012: 298]. Мадхьямики доказывают, что именно в силу отсутствия самосущего бытия карм мы можем говорить об их условном возникновении и прекращении. А что касается неистоцимого элемента кармы, потенциала, который проявляется при наступлении благоприятных условий и приносит плоды, то это, согласно Цонкапе, является непонятным для тех, кто считает, что такие вещи как возникновение и разрушение установлены к бытию посредством собственных характеристик и что разрушение – это небытие. Мадхьямики, в отличие от других буддийских философов, утверждают, что даже без признания *алаи*, сознания-хранилища, где хранятся кармические “семена” или “отпечатки” (*vasana*; *bag-chags*), связь кармы и ее результата является онтологически обоснованной. «Базисом трансмиссии, однородной с разрушением уничтоженной кармы, является континуум личности, где возникает чувство-мысль “Я!”; он же является базисом связи между кармой и результатом», – пишет Цонкапа [Цонкапа 2021: 122; Tsongkhapa 2012: 300]. Наличие этого базиса объясняет на конвенциональном уровне, что **неистоцимость кармы**, будучи неассоциируемым составным феноменом²⁰², продолжается континуально после прекращения действия и даже после того как карма созревает. Однако если бы неистоцимость кармы была вечным явлением, то невозможен был бы путь к просветлению. Три базовые практики пути (тренинг в нравственности, концентрации, мудрости) служат методом “погашения” кармы и уничтожения механизма воспроизводства сансары. Поэтому имеют смысл буддийские очистительные практики. Наиболее эффективным способом “погашения” нечистой²⁰³ кармы является постижение пустоты. А для тех, кто еще далек от понимания пустоты, традиция Ламрим предлагает методику “очищения” с помощью четырех сил (сила раскаяния, сила противоядия, сила, удерживающая от повторения преступлений, сила опоры) [Цонкапа 2012: 319–322; Цонкапа 2015: 179–180]. В этом случае потенциал кармы становится подобным сухим семенам, не способным дать всходы, или если все же приходится пережить последствия созданной в прошлом кармы, это происходит в облегченной форме. Кроме того, существует механизм предотвращения созревания негативных кармических отпечатков, когда практик избегает создания условий и факторов их созревания, главными из которых являются негативные ментальные состояния. А для созревания позитивных отпечатков считаются эффективными искренние молитвы и обращения верующих к Будде, бодхисаттвам и защитникам Дхармы, которые, как объясняют буддийские наставники²⁰⁴, способны создать условия, благоприятные для созревания.

Поскольку неведение относительно кармы служит причиной перерождения в низших мирах, то практика Дхармы на начальном этапе направлена на нейтрализацию негативной кармы, ведущей к дурным перерождениям. На промежуточном этапе она направлена на нейтрализацию причин перерождений в сансаре, и на этом этапе учение о карме представлено в контексте доктрины двенадцати-членной цепи зависимого возникновения. Вторым после неведения звеном этой эволюционной цепи сансары являются *волевые импульсы* (*санскара*; *du-byed-kyi-las*). Это – накопленная, или собранная,

²⁰² Неассоциируемый составной феномен – феномен, который не относится ни к сознанию и ментальным факторам, ни к материальным объектам.

²⁰³ Нечистая (загрязненная) карма – это карма, созданная с мирской мотивацией.

²⁰⁴ Например, этому учит досточтимый Геше Джампа Тинлей.

карма, т. е. кармические “семена”, или “отпечатки”. Как и где они хранятся? Мадхьямики не признают необходимости в *алае* или каком-то еще месте, где сохраняется потенциал кармы, а утверждают, что континуум ментального сознания, имеющий номинальное, или простое, существование, сохраняет кармические отпечатки. Это – временное “хранилище”, а постоянным “хранилищем” служит, согласно Нагарджуне и устной тибетской традиции, **простое “я”**. Карма как второе звено цепи зависимого возникновения служит ввергающей силой, поэтому ее еще называют **связующей кармой**: она соединяет перерождения. Когда кармический отпечаток²⁰⁵, встретившись с условиями (восьмое и девятое звенья), проявляется в виде ввергающей кармы, происходит перерождение. Карма, переставшая быть потенциалом, а созревшая и давшая всходы, называется “существованием” – это десятое звено (*бхава*; *srīd-pa*), в котором различаются “существование умирания”, “существование в бардо” и “существование перерождения”. Уже второй момент пребывания в чреве матери называется “рождением”. Это одиннадцатое звено. Сразу за ним в цепи идет “старение и умирание” – двенадцатое звено. Таким образом, причиной старения и смерти является рождение: живые существа стареют и умирают, потому что были рождены. Будда объяснил также, что между одиннадцатым и двенадцатым звеньями присутствуют все остальные звенья: неведение, карма, сознание с кармическими отпечатками, имя и форма, источники восприятия, контакт, ощущение, влечение, цепляние. Так двенадцатичленная цепь зависимого возникновения объясняет, как по причине неведения и кармы воспроизводятся циклы сансары.

Таким образом, в абхидхармистской традиции онтологическая природа кармы трактовалась с субстанциалистских позиций признания собственной сущности у всех дхарм, включая карму, а также в контексте теории мгновенности. Но с этих позиций возникали трудности при объяснении механизма воздаяния – непреложной и определенной связи деяний и их последствий. Поэтому саутрантиками были введены концепции “кармических семян” и “созревания кармы”. Нагарджуна принял определение кармы, ее классификацию в традиции Абхидхармы и ее четыре характеристики, однако его понимание природы кармы и механизма кармического воздаяния было основано на иной онтологии – доктрине пустоты всего сущего. В тибето-монгольской махаяне учение о карме было воспринято в философском аспекте с позиций мадхьямики-прасангики, а в практическом – оно опиралось на анализ характеристик и видов кармы, представленный в «Абхидхармакоше» и «Кармасиддхипракаране» Васубандху и систематизированный в «Большом Ламриме» и «Среднем Ламриме» Чже Цонкапы.

4.4. Мир, человек, сознание: реальность, подобная иллюзии

4.4.1. “Реальность, подобная иллюзии” – буддийская концепция относительной реальности

Относительная истина, согласно комментаторской традиции Цонкапы, есть истина, устанавливаемая посредством относительного анализа того, **как объекты существуют**. С точки зрения прасангики относительная истина – это зависимое возникновение феноменов, понимаемое в самом глубоком смысле как их возникновение и существование в зависимости от наименования мыслью. Иначе говоря, это **номинальное существование** (*btags-yod*). В «Океане аргументов» Цонкапы синонимом “номинального существования” является **“простое существование”** (*yod-pa tsam*) [Tsongkhapa 2012: 272]. Оно исключает полностью субстанциальное бытие любых объектов. Не имеющие в себе ничего **субстанциального, истинно существующего** (*дравьясат*; *rdzas-yod / bden-yod*), – собственной природы, – феномены образуют **относительную реальность**, которая подобна иллюзии, миражу, сновидению, хотя мы, люди и другие обычные существа, воспринимаем ее как наш реальный мир, существующий сам по себе, вне и независимо от нашего сознания. Мы невольно материализуем воспринимаемые объекты. И это допущение о существовании объективной реальности обыденное сознание разделяет со многими философскими учениями. Последовательными деконструкционистами реифицированной реальности являются мадхьямики-прасангики. С их точки зрения то, что обычные люди и философы принимают за **реальность**, – это **конструкт**, в котором нет никакого субстанциального

²⁰⁵ Хотя кармические семена, или отпечатки, сохраняются посредством потока сознания, они не являются ни сознанием, ни материей.

содержания. Философы других буддийских школ в той или иной степени допускают субстанциальное, или **истинное**, существование вещей в качестве онтологической основы их достоверного различения. Так, для школы вайбхашика те объекты, которые сохраняют свою природную идентичность при физическом или мысленном разделении, т. е. неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены, выдерживают такого рода процедуру, которая в их понимании является абсолютным анализом. Они имеют субстанциальное существование и являются абсолютной истиной. Остальные объекты не имеют субстанциального существования и являются с их точки зрения относительной истиной. Зависимое “**я**”, существующее как сочетание пяти психофизических совокупностей – *скандх*, а также зависимое существование феноменов они считают относительной истиной. Благодаря ее пониманию, как они считают, порождаются отречение и сострадание. А благодаря постижению не-существования *атмана*, то есть пустоты “**я**” от трех характеристик – постоянства, единства и независимости – обретается мудрость. Согласно этим представлениям, благодаря медитации на шестнадцать аспектов четырех арийских истин хинаянские практики достигают архатства, а махаянские практики – состояния Будды [Геше Тинлей 1999]. Вайбхашика в наибольшей степени в сравнении с другими философскими школами буддизма выражает позиции философского реализма и больше, чем другие, сближается с реализмом обыденного мировосприятия. И все же их воззрение – не реализм, а скорее квази-реализм.

Относительная истина вайбхашиков, как онтологическое учение, представлена очень подробно в литературе Абхидхармы: базовые классы дхарм (пять *васту*), пять *скандх*, восемнадцать *дхату*, двенадцать *аятан* и т. д. Эти базовые онтологические категории относительной истины восприняты другими школами. Выдающиеся тибетские ламы при объяснении относительной истины опирались на учение вайбхашиков. Например, известный мастер школы кадам Чапа Чокьи Сенге (1109–1169), при объяснении относительной истины всегда опирался на воззрения вайбхашики, а при объяснении абсолютной истины следовал мадхьямаке [Палдэн Шераб 2013]. Спрашивается, почему философы, придерживавшиеся воззрений более высокого онтологического уровня, опирались на учение вайбхашиков? Ведь Лама Цонкапа объяснил, что именно интерпретация Нагарджуны устраняет «светочем совершенной логики / Всю тьму неведения, ложных теорий, сомнений / Относительно окончательного смысла [Учения]» [Tsongkhapa 2012: 2], и медитация, выполняемая в соответствии с нею, способна радикально устранить корень сансары, неведение, и все производные от него *клеши*. Именно прямое постижение **пустоты от самобытия** (*rang-stong*) всех объектов устраняет первое звено двенадцати-членной цепи зависимого возникновения сансары. Мадхьямака, раскрывающая “сердце Слова Будды и смысл Праджняпарамиты”, служит наиболее глубокой теоретической базой Пути, ведущего к состоянию Будды, и радикальным противоядием от ядов сансары. Но дело в том, что эта абсолютная истина **рантонг**, или **самопустота**, непостижима непосредственно без постепенной подготовки, которая включает опору на относительность – мирские условности и т. д. При функционировании в обществе обычных существ, не являющихся *арьями*, доктрина пустоты преподносится посредством искусных уловок (*упая каушалья*; *thabs-mkhas*) – так, чтобы оно было понятным слушателям. Чже Цонкапа писал, что существует восходящий к самому Будде постепенный порядок обучения пустоте посредством “направляющих инструкций”: учитель сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения самопустоты всех феноменов. Мадхьямики при объяснении онтологии пустоты опираются на относительную истину – на то, что известно ученикам [Ibid.: 318–319]. Поэтому вначале, как писал Арьядева в «Чатухшатаке» (VIII: 20), наставники объясняют:

*[Вещи] существуют, не существуют, [верно] и то и другое,
Ни то, ни другое [неверно]» – было также преподано.
Разве не может все что угодно служить лекарством
В зависимости от болезни? (цит. по: [Tsongkhapa 2012: 320]).*

Сам Будда, как известно из «Трисамваранирдеша», говорил: «Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что все, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Все, что считается в мире несуществующим, я тоже называю несуществующим» (цит. по: [Ibid.: 318]). При такой системе обучения онтологические конструкты – относительная истина – не позволяют ученикам до наступления ментальной зрелости впасть в крайности нигилизма и

постоянства и постепенно подойти к постижению объектов как пустых от самобытия. В то же время Цонкапа напоминает наставление Буддапалиты о том, что хотя при таком методе последовательного и систематического обучения пустоте необходимо опираться на относительную истину, тем не менее «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций...» [Tsongkhapa 2012: 320]. А когда ученик приступает к постижению самопустоты всех вещей, следует воздержаться от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Ibid.].

Практическим следствием рассмотренного специфического единства и различия двух истин в буддийской философии является то, что публичная презентация Дхармы в конкретном социокультурном пространстве с необходимостью опирается на конвенции и идеи, принятые в данной среде. Буддийские наставники вынуждены допускать онтологические преувеличения, специфические для конкретного общества, менталитета и культуры. Традиционные представления, символы, культы, культурные артефакты, научные представления, философские идеи и т. д. вовлекаются в процесс трансляции буддийских учений и вместе с буддийскими доктринами и практиками образуют нечто специфическое – конкретный мир буддизма. Поэтому буддизм – это относительный феномен, он не существует как нечто абсолютное. Абсолютный аспект буддизма, так же как и Дхармы, кармы, нирваны, Будды, – это пустота-рантонг, т. е. отсутствие собственной внутренней сущности.

Однако было бы грубым упрощением сводить относительную истину в буддизме к мирским условностям и языковым консенсусам. Опора на обыденность, здравый смысл и действующие конвенции относится к тому уровню относительной истины, который выражает не высшую онтологию буддизма, а основанную на искусных уловках методику постепенной подготовки к непосредственному постижению пустоты. Относительная истина как выражение собственно буддийской онтологии, или **тонкая относительная истина**, истина номинального, или простого, существования всех объектов, открывается только после прямого постижения пустоты. Такое объяснение дается в устной тибетской традиции. Подлинный характер смыслового единства и различия абсолютной и относительной истины открывается только после прямого постижения абсолютной истины в результате инсайта, достигаемого на основе реализованной шаматхи (zhi-gnas), который называется *випашьяной* (lhag-mthong).

При функционировании махаянского буддизма в мире тибето-монгольской буддийской цивилизации на протяжении истории и в современности в массовом сознании при формировании картины мира “работают” именно представления о реальности, которые имеют с абсолютной точки зрения природу конструктов, онтологических преувеличений. Они формируют **относительную реальность** буддистов.

Буддисты тибето-монгольской традиции воспринимают реальность как нечто относительное не только в философском смысле единства двух истин, но также и благодаря учению о карме, согласно которой миры возникают благодаря совокупной карме живых существ как среда их обитания. Относительность мировосприятия проявляется и в религиозной культуре. Наиболее наглядно это можно видеть на примере мандалы – символа универсума, который является подношением Гуру и Трем Драгоценностям – Будде, Дхарме и Сангхе. Это очень важный элемент религиозной практики. В тибето-монгольской ваджраяне различаются разные виды мандалы: внешняя мандала, внутренняя мандала, тайная мандала и мандала таковости – абсолютной природы реальности. Это разные по онтологическому уровню символы буддийского универсума. Наиболее общей для всех региональных и национальных форм буддизма является внешняя мандала. Ее символика в описании Васубандху – это космологическая схема “мира-вместилища” с горой Меру в центре, окруженной четырьмя основными и восемью промежуточными континентами, внутренним и внешним океаном, и все это возникло благодаря «[совокупной] энергии действий живых существ» [Васубандху 2001: 251–267]. Описываемая в «Абхидхармакоше» космологическая модель содержит подробную картографию мест обитания различных категорий живых существ – от адских миров до Чистой Земли Акаништха. Джамбудвипу – так называется один из четырех континентов, и это – мир нашей планеты. В центре Джамбудвипу находится алмазный трон бодхисаттв, место, где осуществляется высший тип йогического сосредоточения, подобного по прочности алмазу [Там же: 255]. Это – одна из причин, по которой наш мир считается в тибето-монгольской традиции наиболее подходящим местом для практики Дхармы и ее полной реализации. Верующим, не искушенным в философии, руководство по этапам Пути (Ламрим)

в соответствии с этой моделью описывает разные виды ада как реально существующие локации, так что они вызывают страх, побуждающий к усердной практике Прибежища и кармы. Когда ученики уже обретают некоторый опыт изучения буддийской философии, наставники объясняют, что адские миры не обязательно существуют так, как это описано в «Абхидхармакоше», но что это формы проявления тяжелой негативной кармы и, соответственно, наиболее интенсивных страданий. Кроме того, что касается самой модели мира с горой Меру и четырьмя континентами, то Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во время публичных лекций часто подчеркивает, что поскольку данная модель противоречит современным научным представлениям, ее можно считать устаревшей. Он поясняет, что при подношении мандалы допустимо представлять, что делается подношение вселенной в ее современной научной модели. Однако досточтимый Геше Джампа Тинлей говорит своим ученикам, чтобы они не спешили “выбрасывать” абхидхармистскую модель мира как ошибочную, ибо модель, описанная Васубандху, не является просто данью древнеиндийской космологической традиции, а отражает опыт видения относительной реальности держателями учения Абхидхармы. Наряду с абхидхармистской моделью мира в тибето-монгольской махаяне известны и другие: в Калачакра-тантре разработана схема принципиальной координации между внешним миром и индивидуумом; Джамгон Конгтрул Лодро Тайе (1813–1899)²⁰⁶ разработал в книге «Мириады миров» космологическую модель из четырех уровней, каждый соответствует разным духовным путям, позволяющим освободиться от сансары. Все эти модели суть искусные уловки, представляющие относительную реальность для разных типов людей, различающихся по степени ментальной загрязненности. В своей книге «Мириады миров» Джамгон Конгтрул кратко рассматривает четыре системы буддийской космологии: абхидхармистскую космологию хиньяны; махаянскую космологию “полей Будд”; космологию Калачакра-тантры и космологию, соответствующую воззрению дзогчен [Джамгон Конгтрул 2003].

В буддизме признается не только относительность всех концепций реальности, но и относительный характер чувственного восприятия. Так, во Введении в «Мадхьямакаватару» Чандракирти писал, что воду в реке *преты* (голодные духи) воспринимают как потоки гноя – нечто непригодное для питья. Об этом же писал и выдающийся буддийский философ и йогин первой половины XX в. Пабонгка Ринпоче (1878–1941): «Иными словами, когда обладающие кармой существа трех родов – бог, человек и голодный дух – видят чашу, наполненную жидкостью, то для всех троих эта жидкость проявляется по-разному. Бог воспринимает амброзию, человек – воду, а голодный дух – кровь и гной. Голодным духам даже луна кажется летом горячее, а солнце зимой – холодным» [Пабонгка 2008б: 31]. Существование различных форм восприятия одного и того же объекта разными существами объясняется с позиций доктрины пустоты и кармы: все вещи не имеют объективной природы, которая не зависела бы от сознания, а восприятие обусловлено кармическим наследием воспринимающего субъекта.

С точки зрения высшей буддийской философии все субстанциалистские онтологии и научные концепции, утверждающие **истинное** существование реальности, насколько бы обоснованными они ни казались, суть лишь конструкты, т. е. относительная истина. С этих позиций даже самые утонченные и интересные научные гипотезы, например, о “черных дырах”, будучи эпистемологическими версиями относительной реальности, не в силах служить факторами освобождения от страданий и их причин, если не способствуют усвоению **правильного воззрения** – доктрины пустоты сущего от самобытия.

Буддийская философия сравнивает воспринимаемую реальность с иллюзией. В «Самадхираджа-сутре» Будда проповедовал: «Существа в колесе циклического бытия подобны сновидению <...> Эти феномены – все равно что пузырьки на воде, / Подобны иллюзии они, похожи на вспышку молнии в небе, / Они – как луна в воде, как мираж...» (цит. по: [Tsongkhapa 2012: 109]).

Но эти слова вовсе не утверждают иллюзорность реальности. Мир не есть симуляция, матрица. С буддийской точки зрения все феномены **подобны** “иллюзии”, “отражению луны в спокойной глади озера”, “сновидению”, “миражу”, потому что наше восприятие приписывает им субстанциальное бытие, которого они вовсе лишены. Преувеличение онтологического статуса свойств, признаков, качеств объектов как реально существующих, ведет к цеплянию за них, привязанности, если мы припи-

²⁰⁶ Это первый в линии Конгтрулов, один из основателей движения *риме*, известный тертон, автор более девяноста трудов, охватывающих все аспекты тибетской культуры.

сываем им положительную ценностную валентность, и к отталкиванию от них, неприятию и неприязни, если мы приписываем объектам отрицательные свойства. Буддизм не утверждает иллюзорность окружающего мира. Объекты достоверного познания существуют, хотя и подобно иллюзии. Они имеют зависимую природу: возникают и существуют в зависимости от причин и условий, составных элементов, языка и сознания. С абсолютной точки зрения они даже не возникают и не исчезают: возникновение, существование и уничтожение так же нереальны, как и сам субъект, воспринимающий все это, и даже Будда, к состоянию которого стремятся его последователи. Если потерять из виду онтологическое единство пустоты и зависимого возникновения, то тогда и окружающий мир, и все происходящие в нем процессы и события, а также люди и другие живые существа, их боль, страдания, трагедии будут интерпретированы как фикции, описывающие не реальность, а наши представления о ней. А мадхьямака, объясняющая срединное воззрение между онтологическими крайностями этернализма и нигилизма, будет восприниматься как нигилизм. Так, к сожалению, довольно часто и происходит при интерпретации учения Нагарджуны.

4.4.2. Человек в аспекте относительной реальности: пять *скандх*

Поскольку в зависимости от внутренней природы феномены (дхармы=объекты познания) качественно различаются, то все обусловленные (производные) объекты классифицируются в текстах абхидхармиков с точки зрения объекта – в виде вышеназванных пяти основ (*васту*), а с точки зрения субъекта подразделяются на пять *скандх* [Васубандху 1990: 61; Vasubandhu 1: 76]. **Пять *скандх***, а точнее, если исходить из теории мгновенности дхарм и континуальности их относительного бытия, **поток пяти *скандх***, определяется как основа обозначения “я” – индивидуальности живых существ, включая людей. В текстах Абхидхармы пять *скандх* выделяются как качественно различающиеся группы объектов «соответственно [их] собственной природе, но не природе [чего-либо] иного» [Васубандху 1990: 61]. Можно сказать, что пять *скандх* – это пять психофизических составляющих личности. Они называются *скандхами* (*phung-po*) – агрегатами или совокупностями, потому что являются “агрегациями множества частиц” [Mipham 1997 1.2]²⁰⁷. Пять *скандх* таковы: скандха формы (*рупа*; *gzugs*); скандха ощущений, или перцепций (*ведана*; *tshor-ba*); скандха различий (*санджня*; ‘*du-shes*); скандха композитных (формирующих) факторов (*санскара*; ‘*du-byed*) и скандха сознания (*виджняна*; *nam-shes*)²⁰⁸. Определение континуума пяти *скандх* как объектной основы обозначения “я”, или **личности** (*gang-zag*), принимается и махаяной.

В «Абхидхармакоше», где раскрывается значение “скандх”, “аятан” и “дхату”, дается основанное на сутрах определение:

«В сутре скандха означает “груда”: “Все, что является рупой – прошлой, настоящей или будущей, внешней или внутренней, грубой или тонкой, низкой или высокой, далекой или близкой, – если все это объединить вместе, т. е. прошлую [рупу] и т. д., то мы имеем то, что называется “рупаскандхой”» [Vasubandhu 1:77].

Аналогичным образом – как “груды” или “совокупности” качественно однородных феноменов – определяются в Абхидхарме и другие скандхи. Феномены внутри каждой скандхи различаются по тем же параметрам, что и *рупа-скандха* – на прошлые, настоящие, будущие; грубые и тонкие и т. д. Здесь стоит обратить внимание на различие грубого-тонкого, низкого-высокого. Различение “тонкой” и “грубой” **рупы (формы)** было дано в «Абхидхармакоше» как того, что обладает свойством сопротивления (непроницаемости) и того, что не обладает им [Васубандху 1990: 62; Vasubandhu 1:

²⁰⁷ В четырехтомном английском переводе фундаментального сочинения Джамгона Мипама Ринпоче «Врата, ведущие на путь ученых» (*mkhas-pa'i tshul la jug-pa'i sgo zhes bya-ba'i bstan bcos bzhugs so*) [Mipham 1997–2012] отсутствует нумерация страниц издания, а перевод дан в соответствии с традиционной нумерацией оригинального тибетского текста.

²⁰⁸ У обычных людей ментальное сознание в своем познании чувственных объектов опосредовано другими видами первичного сознания: зрительным, слуховым и т. д. При развитии способности прямого йогического познания ментальное сознание познает внешние объекты без опосредования зрительным сознанием и другими видами чувственного восприятия.

77]. Васубандху приводит отдельно мнение саутрантика Бхаданты: он считал, что грубая *рупа* – это то, что воспринимается пятью органами, а все остальное – это тонкая *рупа*. Различение низкого-высокого связано с различием между оскверненными и неоскверненными феноменами. Точно такие же различия – как грубое и тонкое и т. д. – применимы к другим скандхам. Скандха сознания имеет ту особенность, что “грубым” считается сознание, которое опирается на пять органов чувств, а “тонкое сознание” – это ментальное сознание, или скорее, по Васубандху, «это различение уровня» [Васубандху 1990: 63; Vasubandhu 1: 78].

Если рассматривать пять *скандх* сокращенно, то в канонической Абхидхарме их называют также “*нама-рупа*” (“имя и форма”), где “имя” не обозначает имя, которое носит личность, а обозначает ментальную сферу личности, “рупа (форма)” обозначает тело. При грубом определении личность (“я”) – это **название** психофизического комплекса – тела и сознания.

Эти пять *скандх* являются объектной основой наименования и идентификации (*gdags-gzhi*) личности (“я”), и в таком подходе к определению личности сказывается специфика буддийской философии в ее отличии от западной философии, где личность, по обыкновению, отождествляется с телом и сознанием. Буддийская же философия, начиная с низших школ, наряду с *рупой* и сознанием (ментальное сознание, ощущения, различения, ментальные факторы) в анализе объектной основы личности (“я”) выделяет ее третью составляющую, – неассоциируемые композитные факторы, не являющиеся ни формой, ни ментальным сознанием, ни ощущением, ни различением, – которая относится к *санскара-скандхе*. А термин “нама-рупа” в буддийской философии охватывает не только психические и физические составляющие личности, но и те, что не относятся ни к телу, ни к психике.

4.4.2.1. Скандха формы

В наиболее ранней тибетской терминологической классификации, данной на основе индийских источников великим лоцавой Кава Пальцемом и ставшей канонической, различаются пятнадцать агрегатов формы: (1–4) **четыре элемента** (*‘bung-ba*): земля, вода, огонь, ветер; (5–15) физические манифестации четырех элементов: зрение, слух, обоняние, вкусовое ощущение, тактильные ощущения, форма, звук, запах, вкус, объекты контакта, скрытые объекты [Kaba Paltseg 2003: 1].

Первые четыре агрегата в *скандхе* формы – это четыре великих **элемента** (*махабхута*: *‘byung-ba*). Они называются в «Абхидхармакоше» (глава I, карика 12) «великими, поскольку они суть носители как своей собственной сущности, так и производных (вторичных) форм материи». Васубандху поясняет:

«Они – великие, потому что служат основой всей проявленной материи либо потому что связывают воедино все многообразие [физических объектов, существующих как] совокупности земли, воды, огня и ветра, в которых и обнаруживается их способ деятельности» [Васубандху 1990: 55].

Эти четыре элемента в книге «*mKhas-pa’i tshul-la ‘jug-pa*» («Вступление в систему мудрецов») выдающегося тибетского мастера Мипама Ринпоче называются **четырьмя причинными (базовыми) формами** (*rgyu-gzugs-bzhi*), потому что от них производны все *рупы* (формы), т. е. все материальные объекты, включая тело, органы чувств и объекты органов чувств [Мипам 2002: 10]. Это согласуется с комментарием Васубандху, в соответствии с которым “земля” имеет качество твердости и функцию опоры, “вода” имеет качество текучести и сцепления, “ветер” имеет качество движения и распространения, “огонь” имеет качество жара и взращивания.

В современной интерпретации, данной представителей палийской традиции Ньянатилока Тхерой²⁰⁹, палийские названия элементов “земля”, “вода”, “огонь” и “ветер” переводятся как “инерция”, “сцепление”, “излучение”, “вибрация”. Из них происходит материальность [Ньянатилока 2002: 21]. Для того чтобы уяснить место элементов (*бхутани*; *‘byung-ba*) в атомистической традиции Абхидхармы, следует обратить внимание на замечание Яшомитры, приводимое В.И. Рудым, что речь идет о “великих элементарных качествах” [Васубандху 1990: 124] в том смысле, что эти четыре являются исходными по отношению ко всем другим качествам предметов. В свою очередь четыре элемента

²⁰⁹ Ньянатилока Тхера – это Астон Уолтер Флорус Гее (1887–1957).

образуются, согласно воззрению вайбхашиков, агрегированием субстанциальных атомов²¹⁰ (*дравьяпараману*)²¹¹.

В абхидхармистской философии великие элементы и мельчайшие неделимые частицы образуют “первокирпичики” субстанциального бытия, в том числе – личности (“я”). Если, как говорил Декарт, “хорошо помыслить”, то, по мнению абхидхармистов, можно освободиться от существования, пронизанного страданиями. Для абхидхармистов “хорошо помыслить” означает исчислить бытие – это и есть Абхидхарма, буддийская феноменология. В отличие от хинаянских феноменологов, махаянские философы, в особенности мадхьямики, принимают хинаянскую феноменологию в собственной интерпретации, исключая атомистические предпосылки. Поэтому и великие элементы вайбхашиков с точки зрения мадхьямиков-прасангиков перестают быть фундаментальными качественными характеристиками субстанциальности, ибо возникают из пустоты и сами пусты от внутренней самоидентификационной определенности²¹².

Производными от этих четырех великих элементов являются одиннадцать форм: **пять внутренних форм**, – чувственных способностей (*индрия*; dbang-po), – т. е. форм, основанных на физических органах чувств; **пять внешних форм** (визуальные формы, звуки, запахи, объекты вкуса и осязаемые объекты), а также **непроявленные формы** (*авиджняпти*; gnam-rig-byed-min-gzugs)²¹³ [Васубандху 1990: 50]. Что это за формы – “непроявленные” (в терминологии Васубандху), или “невоспринимаемые” (в терминологии Кава Пальцега)? Это тонкоматериальная²¹⁴ форма, которая «не может выступать объектом знания для другого» [Там же: 54]. Эта разновидность формы относится, согласно воззрению абхидхармистов, к материальному субстрату кармы²¹⁵. В кариках 4–6 раздела IV «Абхидхармакоши» Васубандху дает разъяснение воззрения вайбхашиков относительно “непроявленной” формы и дискуссий в связи с этим. *Авиджняпти*, непроявленная форма, как особая категория *дхарм* обозначает результат непроявленных действий (*карм*) и выражает идею латентных отпечатков, вызванных кармической активностью. У вайбхашиков это особая **сущность**, с чем не согласны саутрантики.

Согласно вайбхашикам, если бы тонкая форма не существовала реально, то невозможно было бы увеличение благих заслуг или накопление негативной кармы. А также без “непроявленной” формы, по их мнению, «не было бы и Восьмеричного Благородного Пути, так как у того, кто пребывает в состоянии йогического сосредоточения, отсутствовала бы связь со [способностями] праведной речи, [праведной] деятельности и праведного образа жизни» [Васубандху 2001: 505]. Без признания этой формы, как считают вайбхашики, не объяснить и механизм действия нравственных обетов монахов и монахинь. Васубандху приводит подробно дискуссию, имевшую место среди абхидхармистов в связи с этим вайбхашиковским представлением о существовании данного вида формы наряду с внешней и внутренней формой.

²¹⁰ Термином “атом” индологи переводят санскритский термин *параманупурам*, которому соответствует тибетское понятие *rdul phra rab*.

²¹¹ Мипам Ринпоче пишет: «В Сфере Желаний всегда присутствуют восемь типов частиц, состоящих из четырех [первичных] элементов и четырех [свойств] визуальной формы, запаха, вкуса и осязаемого» [Mipham 1997: 1.23].

²¹² Современная исследовательница буддизма, ученица тибетского ламы Чогьям Трунгпа Ринпоче Ф. Фримантл в книге «Сияющая пустота» пишет, что великие элементы «рождаются из пробужденного сознания, и, следовательно, представляют собой различные его разновидности». «Иными словами, они – будды, и в этом заключается их тайная сущность. Сущность эта пустотна, но исполнена сияния, воплощенного в чистых качествах пяти элементов» [Фримантл 2003: 147]. Это не совсем так. В устной тибетской традиции говорится, что очищенные пять скандх – это пять Дхьяни-Будд, а “элементы” – это их женский аспект.

²¹³ Синоним: *yang-dag-par blangs-pa las byung-ba'i gzugs* – форма, возникающая в результате принятия чистых обетов.

²¹⁴ Тонкоматериальные невидимые объекты, которые, в отличие от грубоматериальных видимых и невидимых объектов, обладающих, согласно «Абхидхарма-коше», “свойством сопротивления”, не обладают “свойством сопротивления” [Васубандху 2001: 504].

²¹⁵ Нравственные обеты также рассматриваются в тибетском буддизме как тонкоматериальные феномены и относятся, очевидно, к этому виду “невоспринимаемой” или “непроявленной” формы в классификации скандх.

В традиции «Абхидхармасамуччай» Асанги этот одиннадцатый вид формы, “результатирующая (производная от четырех элементов) форма” называется “форма, относящаяся к сфере ментальных объектов” (*chos-kyi skye-mched-kyi gzugs*), или просто “ментальные объекты”. Формы, которые в традиции «Абхидхармакоши» называются “невоспринимаемыми” или “непроявленными” (*gnam-par rig-byed ma-yin-pa*), считаются подвидом “ментальных объектов”. В «Абхидхармасамуччае» Асанга упоминает пять видов формы, которые являются ментальными объектами: а) дедуцированные формы (*bsdus pa las gyur pa*): это мельчайшие частицы (*rdul-phra-rab*), которые хотя и материальные, могут быть познаны только умом (но не могут быть увидены); б) пространственные (*mngon-par skabs-yod-pa*) или ясные (*gsal-ba*) формы: это формы, которые не могут препятствовать другим вещам; в) формы, появляющиеся из обетов (*yang-dag-par blangs-pa las byung-ba'i gzugs*); г) воображаемые формы (*kun btags pa'i gzugs*): это такие вещи как ментальный образ, мечта или сновидение; д) освоенные, или подчиненные формы (*dbang 'byor ba'i gzugs*): это формы, возникающие благодаря силе медитации, достижения контроля над элементами.

Объясняя, что такое “освоенные формы”, Мипам Ринпоче говорит, что это формы, появляющиеся исключительно силой ума и не являющиеся конгломератом частиц. Он поясняет, что «их субстанция, следовательно, это не [великие] элементы, но, как говорят, субстанция в смысле физической формы, отличной от элементов» [Mipham 1997: 1.17]. Те феномены, которые в «Абхидхармакоше» называются “невоспринимаемыми формами” или “непроявленными” и по своей природе связываются с “великими элементами”, в традиции «Абхидхармасамуччай», на которой основывались саутрантики и йогачарины, называются “ментальными объектами” (относящимися к ментальной сфере). Дело в том, что саутрантики и йогачарины отказались считать эти объекты “формами”. Геше Тинлей говорит об этом так: «Саутрантики говорят, что, действительно, существует множество невидимых форм, но это не настоящие формы – это “кунтаг²¹⁶ формы”» [Геше Тинлей 2013: 152]. “Невоспринимаемые” или “непроявленные” формы являются, с точки зрения саутрантиков и йогачаринов (читтаматринов) не реальной формой, а **приписанной формой**, т. е. измышлением, а не реально существующим объектом. То, что вайбхашики считают реально существующими формами (квазиматериальными объектами), хотя и невоспринимаемыми, например, обеты разных уровней, саутрантики и йогачарины квалифицируют как “намерение” и относят к ментальным факторам, а не к формам. И только мадхьямики-прасангики солидарны в этом вопросе с вайбхашиками: существуют невоспринимаемые формы, такие как обеты. Но, в отличие от вайбхашиков, прасангики не признают за этими формами субстанционального существования или даже субстанциональной установленности: они существуют, но существуют просто номинально. Однако, будучи лишь номинальными, они функционируют и воспринимаются в качестве **форм** высокоразвитыми существами, – так говорит Геше Тинлей на своих лекциях. Некоторые из обетов, например, обет индивидуального освобождения, способны сохраняться на протяжении одной жизни, а другие, такие как обеты бодхичитты, способны сохраняться в следующей жизни и могут восприниматься другими существами.

Выделение в буддийской феноменологии подвидов формы (квазиматериальных объектов), созданных силой медитации, так называемых “освоенных объектов” и других “невоспринимаемых форм”, является специфическим моментом буддийской философии, отличающим ее от западной философской традиции рассмотрения личности в духе психофизического параллелизма. Выделение в составе *скандхи* формы “освоенных объектов” – это проявление онтологического интеракционизма материи и сознания, признаваемого не только хинаянскими школами, но также и высшими философскими школами буддизма. Принципиальная возможность создания “невоспринимаемых форм”, которые являются тонкоматериальными (энергетическими) феноменами, хотя и отличными по природе от объектов, производных от четырех великих элементов, дает онтологическую основу объяснения того, почему тантрические визуализации не являются лишь игрой воображения. Медитация в ваджраяне направлена на создание такого типа “ментальных объектов”, которые являются особой формой, специфической тонкой материей.

Специфика буддийской концепции личности состоит также в выделении среди формных скандх (*gzugs*) такого подвида как “невоспринимаемые формы”, родившиеся из обетов и клятв. Естественно задаться вопросом, почему результаты принятия обетов являются “формами”, т. е. очень тонкой ма-

²¹⁶ *Парикальпита* (*kun btags*) – “приписанный”, “номинальный”.

терией? Мипам Ринпоче приводит три традиционных довода в пользу того, что эти феномены относятся к форме: во-первых, невоспринимаемые формы суть карма (действия) тела или речи после принятия обетов, они находятся вне познавательной способности, поскольку присутствуют непрерывно, даже в состоянии отвлечения или в бессознательном состоянии; во-вторых, невоспринимаемые формы возникают из элементов собственного потока существования личности и существуют до тех пор, пока сохраняется их основа; в-третьих, невоспринимаемые формы – это определенный вид действий тела или речи, которые идентифицируются как добродетельные или недобродетельные. Мипам Ринпоче дает такое пояснение:

«К примеру, субстанцией совершаемых с верой простираний, декламирования сутр, злобного избиения или оскорбления других является не что иное, как материальные тело и речь. Тем не менее это конкретные телодвижения или речевые выражения и, следовательно, должны быть определены как [кармические] действия. Посредством такого действия собрание телесных или вербальных частиц, активированное личностью, является воспринимаемым для других. Как это? Например, когда вы видите много камушков, из которых сложено очертание лошади, вы видите все камушки, и кроме них на самом деле нет ничего, что еще вы могли бы видеть. И все же глядя на камушки, вы можете понять, в какое очертание они сложены» [Mipham 1997: 1.19].

Далее он объясняет, что невоспринимаемые формы являются также особыми признаками физических и вербальных действий:

«Хотя они и сходны с воспринимаемыми формами, все же посредством их одних другие не могут воспринять, что физические или вербальные аспекты [действий], задействованных личностью, являются собственной субстанцией данного индивида. Например, конкретный обет, принятый личностью, не может [с легкостью] быть воспринятым одним лишь наблюдением его тела» [Ibid.: 1.20].

4.4.2.2. Скандхи ощущений, различений и санскара-скандха

Вторая скандха – скандха ощущений (*ведана*; tshor ba). Ощущение определяется как переживание (nyams-su myong-ba). В классификации Кава Пальцега в скандхе ощущений различаются три вида ощущений: ощущения блаженства, ощущения страдания, нейтральные ощущения [Kaba Paltseg 2003: 2]. Есть также пятеричная классификация: удовольствие и ментальное удовольствие, боль и ментальная боль, нейтральное ощущение [Mipham 1997: 1.24, 1.25]. Воззрения йогачары относительно ощущений имеют специфику в сравнении с другими школами, поскольку йогачарины не признают существования внешних объектов, поэтому интерпретируют ощущения как положительные или отрицательные переживания, являющиеся результатом актуализации кармических следов [Kyabgon Traleg 1998: 35].

Третья скандха – это скандха различений (*санджня*; 'du shes kyī phung po). Кава Палецег определяет скандху различений как различие таких характеристик как очертания, цвет в чувственно воспринимаемых объектах, таких как звук и форма, и выделяет три типа различающей способности: 1) малая способность различения, свойственная для восприятия объектов в Сфере Желаний; 2) средняя способность различения, свойственная для восприятия объектов Сферы Форм; 3) неограниченная способность различения, характеризующая восприятие объектов в Бесформной Сфере [Ibid.]. При характеристике обычных человеческих скандх это также способность различать хорошее и плохое, черное и белое и т. д. [Геше Тинлей 2013: 91].

Четвертая скандха – это *санскара-скандха*, или композитные факторы ('du-byed-kyī phung-po). Название этой скандхи часто переводится как “кармические импульсы”, “формирующие факторы”. По классическому определению Васубандху («Абхидхармакоше», раздел I, карика 15a-b), которое принято в индо-тибетской традиции, эта скандха представляет собой «все, что является обусловленным, но не входит ни в одну из остальных четырех скандх (формы, ощущений, различений, сознания)» [Васубанджу 1990: 58; Vasubandhu 1: 73; Mipham 1: 1.31]. Кава Пальцега определяет эту скандху как «композитные факторы, которые заключают в себе ментальные факторы, которые не являются ни частью скандхи ощущений, ни частью скандхи различения; скорее, они являются конгломератом многих причин и условий» [Kaba Paltseg 2003: 2]. По его классификации, к *санскара-скандхе* наряду с

пятьюдесятью одним ментальным фактором относятся также “неассоциированные композитные факторы” (*sems dang ldan-pa ma-yin-pa*). Они относятся к процессам, которые происходят в теле, уме и ментальных факторах. Они таковы: обретение (*thob-pa*); погружение в неразличающее пресечение (*‘du-shes-med-pa’i ‘gog-pa-la snyoms-par ‘jug-pa*); медитативное погружение в пресечение (*‘gog-pa’i snyoms-par ‘jug-pa*); отсутствие различения (*‘du-shes-med-pa*); жизненная сила (*srog-gi dbang-po*); сходство типа (*rigs-mthun-pa*); рождение (*skye-ba*); старение (*rga-ba*); пребывание (*gnas-pa*); непостоянство (*mi-rtag-pa*); группа имен (*min-gi tshogs*); группа слов (*tshig-gi tshogs*); группа букв (*yi-ge’i tshogs*); состояние обычного существа (*so-so-‘i skye-bo-nyid*). Они называются “неассоциированными композитными факторами” в том смысле, что они не ассоциированы с сознанием. Как объясняет Кава Пальцег, «они существуют даже в то время, когда сознание не функционирует активно, – в состояниях неразличения объектов, медитативного прекращения [мыслетворчества], обморока и глубокого сна» [Ibid.: 12]. Из этого определения следует, что “обретение” (*thob-pa*), то есть накопление кармических отпечатков в потоке сознания, являющихся результатами добродетельной, недобродетельной и нейтральной форм активности, происходит и в то время, когда сознание не является активно работающим, например, даже во время сна.

Нагарджуна в «Дхармасанграхе» выделяет два вида санскара-скандх: 1) санскары, сопутствующие уму (*читтасампраюкта-санскара*); 2) санскары, не ассоциированные с умом (*читтапраюкта-санскара*): достижение, недостижение, равенность, неразличение, медитативное погружение, жизнь, рождение, старение, существование, непостоянство, совокупность имен, совокупность слов и совокупность букв [Nagarjuna 1993: 16]. Но, в отличие от вайбхашиков, он не считает их истинно существующими. Более того, они, как и все феномены, имеют просто номинальное существование.

Геше Тинлей вносит следующее разъяснение по поводу двух видов *санскара-скандхи*. **Пребывающей**, или **ассоциированной**, *санскара-скандхой* называется «то, что пребывает в первичном сознании, то есть все вторичные виды ума (ментальные факторы), кроме ощущения и различения [Геше Тинлей 2013: 91]. **Непребывающей**, или **неассоциированной**, *санскара-скандхой* называются «то, что непостоянно, однако не относится ни к форме, ни к сознанию, в том числе и к вторичному [Там же]. К “неассоциированным *санскара-скандхам*”, или иначе – к “неассоциированным композитным факторам” «Абхидхармакоша», излагая воззрение вайбхашики, относит четырнадцать феноменов. «Абхидхармасамуччая», выражая позиции саутрантиков, к ним добавляет еще ряд феноменов, таких как “состояние обычного существа, – того, кто не достиг пути арьев, не отбросил омрачения и принимает перерождения под властью кармы”, – “непрерывная последовательность причины и следствия” и другие, в основном характеризующие неодновременность причин и следствий [Mipham 1997: 1.124–1.133].

Все буддийские философы исходят в понимании санскара-скандх из приведенных в сутрах слов самого Будды, что «санскара-скандхи – это шесть классов воления (мотивации)», в которых подчеркнуто важнейшее кармическое значение санскар: «Будучи кармой по природе, воление (мотивация), по определению, является фактором, творящим будущее существование» [Vasubandhu 1: 93]²¹⁷. Из комментария Васубандху следует, что санскара-скандха называется также “скандхой привязанности” (*упадана-скандха*), «потому что она творит и определяет пять скандх будущего существования». Однако, согласно пояснению Васубандху, буквально интерпретированная дефиниция санскара-скандх как шести классов воления исключает из санскара-скандх все *випраюкта-санскары*²¹⁸ и *сампраюкта-санскары*²¹⁹ за исключением самого воления (мотивации)» [Vasubandhu 1: 93]. При буквальном восприятии определения из сутр следует прийти к выводу, что все ментальные феномены (*дхармы*) за исключением воления (мотивации) и все феномены (*дхармы*) из класса *випраюкта* не формируют части никакой из *скандх*. В таком случае они не участвуют в формировании Истины Страдания и Истины Источника и невозможно ни познать их, ни отбросить [Ibid.]. Так что, следуя пояснению Васубандху, нужно помнить о том, что не нужно понимать буквально определение, приведенное из сутр.

²¹⁷ Перевод В.И. Рудого является в целом и в данном фрагменте гораздо менее ясным по смыслу, чем перевод де Ла Валле Пуссена / Прудена и затушевывает данный момент, принципиальный для понимания природы *санскара-скандх* как факторов, формирующих будущее.

²¹⁸ *Випраюкта-санскары* – это санскары, не связанные с сознанием.

²¹⁹ *Сампраюкта-санскары* – санскары, связанные с сознанием.

Приведенные в сутрах слова Будды имеют смысл, что шесть классов воления относятся к санскара-скандхе, но санскара-скандха не сводится к ним. «Итак, собрание ментальных событий (факторов) и *випраюкт* включаются в *санскара-скандху*» [Vasubandhu 1: 93].

Поскольку “*пять скандх*” – это классификация всех феноменов (*дхарм*) в плане субъекта – личности, то существенной характеристикой в классической интерпретации санскара-скандхи является то, что эта скандха является фактором кармической детерминации личности: это активная сила, способная формировать будущее существование личности. Поэтому в сутрах и классических индийских трактатах, излагающих учение о цепи зависимого возникновения²²⁰, объясняется, что “санскара” – это карма, второе звено двенадцатичленной цепи сансарической эволюции личности, возникающее из неведения как причины и порождающее, в свою очередь, омраченное сознание в очередной форме рождения. В них говорится о трех видах санскар, рассматриваемых в качестве кармы, – “санскара тела”, “санскара речи” и “санскара ума” [Сутра 2004: 165].

4.4.2.3. Скандха сознания

Пятая скандха – это скандха сознания (*виджняна*; *nam-shes*). Согласно определению, данному в «Абхидхармакоше» (раздел I, карика 16), “сознание”, т. е. “скандха сознания” «есть сознание каждого [объекта]» [Васубандху 1990: 59]. Здесь в качестве атрибута сознания, точнее, скандхи сознания, указано “сознание каждого объекта” (*пративиджняптити*; *so-sor nam-rig-pa*). В автокомментарии Васубандху объясняет, что это за характеристика. В переводе В.И. Рудого говорится, что это «“схватывание” [его чистой наличности]» [Там же]. В английском издании перевода де Ла Валле Пуссена поясняется, что *виджняна-скандха* – это «необработанное схватывание каждого объекта» [Vasubandhu 1: 74]. В классификации Кава Пальцега дается определение сознания как “восприятия объекта” [Kaba Paltseg:15]. Таким образом, под скандхой сознания имеется в виду **первичное сознание**, которое, в отличие от вторичных форм сознания, идентифицирует каждый объект как таковой в общем без специфицирующих и оценочных характеристик. Классическое определение, данное Васубандху скандхе сознания, т. е. первичному сознанию, как простому схватыванию сущности объекта, разделяют как вайбхашики, так и саутрантики. Вторичные виды ума, или ментальные факторы, схватывают отличительные признаки объекта [Jamgön Kongtrul 2007: 128].

«Абхидхармакоша» подразделяет первичное сознание – виджняна-скандху – на шесть видов: пять видов чувственного сознания и ментальное сознание (*мановиджняна*; *yid-kyi nam-shes*). Вообще говоря, в абхидхармистской философии («Абхидхармакоша», I, 16), виджняна-скандха (шесть видов сознания), рассматриваемая в качестве *аятана*, является **ментальным органом** [Vasubandhu 1: 74]. В переводе В.И. Рудого говорится, что скандха сознания «при классификации по источникам сознания выступает как *ментальный источник сознания*» [Васубандху 1990: 59]. В сутрах и трактатах йогачары виджняна-скандха подразделяется на восемь видов: помимо названных шести видов выделяются еще так называемое “омраченное сознание” (*манас*; *nyon mongs-pa can-gyi yid*)²²¹ и “сознание-основа всего” (*алая-виджняна*; *kun gzhi nam-par shes-pa*)²²².

²²⁰ См. сутру «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» («*Пратитьясамутпада ади вибханга нирдеша-сутра*»; *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po dang nam par dbye ba bstan pa zhes bya ba'i mdo*) и сутру «Святая сутра махаяны “Ростки белого риса”» («*Арья шаластамбха нама махаяна-сутра*»; *'phags pa sa lui ljang pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*)) в приложениях к книге [Сутра 2004].

²²¹ В классификации Кава Пальцега омраченное сознание подразделяется на: а) омраченность в отношении “я” (*bdag-tu rmongs-pa*); б) воззрение о “самости” (*bdag-tu lta-ba*); в) гордыня в отношении “я” (*bdag-tu nga rgyal-ba*); г) привязанность к “я” (*bdag-tu chags-pa*) [Kaba Paltseg 2003: 14].

²²² “Сознание-основа всего” (*алаявиджняна*; *kun-gzhi'i nam-shes*) – категория, введенная йогачарой, охватывает следующие значения: 1) основа всех семян (*sa-bon -thams cad-kyi gzhi nyid*); 2) всеобщая основа всех перерождений (*lus-kyi kun-gzhi*); 3) причина всех перерождений (*rgyu- nyid*); 4) пребывает только в теле (*lus-la gnas-pa nyid*); 5) не распознает отдельные объекты и их характеристики (*dmigs-pa dang nam-par yongs-su ma chad-pa*); 6) беспристрастность (*ris gcig-pa*); 7) неизменная восприимчивость (*rgyun chags-par 'jug-pa*) [Ibid.: 15].

Как объясняется возникновение первичного, т. е. непосредственно воспринимающего сознания (*виджняна*; *gnam-shes*) в абхидхармистской традиции? Этот вопрос обстоятельно исследован буддийскими учеными, создавшими на основе сутр общие для всех философских школ буддизма классификации двенадцати источников восприятия (*аятана*; *skye-mched*) и восемнадцати элементов (*дхату*; *kham*s). Современные буддологи также активно исследуют проблему восприятия в контексте буддийской эпистемологии [Лысенко 2008б; Лысенко 2008в; 2011б; Лысенко 2011в; Dreyfus 1997; Vose 2009; Coseru 2009; Coseru 2012].

С точки зрения сарвастивадинов (вайбхашиков) воспринимающее сознание возникает синхронно с двумя обуславливающими факторами – органом восприятия и объектом. Поскольку существует шесть органов восприятия и шесть видов объектов, то говорится о двенадцати *аятанах* (*skye-mched*). При этом объекты прошлого и будущего считаются актуально существующими так же, как и объекты настоящего, на основании того, что все они являются объектами познания. То есть реальность прошлого и будущего доказывается тем, что все дхармы=объекты познания существуют: объекты прошлого и будущего являются объектами познания и, следовательно, существуют. Васубандху излагает аргумент вайбхашиков: «Если бы прошлое и будущее было несуществующим, то сознание не имело бы объекта. Поэтому сознание и не существовало бы ввиду несуществования объекта» [Васубандху 2006: 73]. Чтобы правильно понять этот аргумент, нужно учесть общую для буддийских философов предпосылку об интенциональности сознания: сознание – это сознание объекта, оно всегда предметно, иначе сознание не имеет места.

В теории вайбхашиков объект и воспринимающая способность – *индрия* – предшествуют моменту “схватывания” и одновременны с ним. Эта, по выражению В.Г. Лысенко, “синхронная модель” характерна для пяти видов чувственных виджнян, а ментальная виджняна возникает в момент, следующий сразу за чувственной виджняной. Это “диахронная модель” [Лысенко 2011б: 56]. С точки зрения вайбхашиков индрия и не тип виджняны являются главными факторами восприятия, а объект. Объект – это *опора* восприятия (*аламбана*; *yul*). С их точки зрения феномен (*дхарма*) как объект познания сохраняет собственную сущность (*свалакишана*; *gang-mtshan*) в трех временах, и это не производные формы и не поток сознания, а нерушимые и нередуцируемые единицы индивидуального опыта. Поэтому объекты, а не их аспекты (*акара*; *gnam-ra*), с точки зрения вайбхашиков отражаются сознанием. Речь идет о том, что, например, «когда сознание воспринимает объект, – голубой, желтый и т. д., – его образ не проявляется: зрительное сознание схватывает свой объект “обнаженным”, без образа» [Science and Philosophy 2020: 250]. В.Г. Лысенко считает, что в европейской классификации вайбхашиковскую теорию восприятия можно квалифицировать как «эпистемологический реализм (вера в реальность внешнего познанию объекта)». Но при этом она совершенно справедливо подчеркивает, что это «не тот реализм, который утверждает, что образы объектов в уме зеркально отражают внешние вещи», поскольку для вайбхашиков внешние вещи – «это атомы, или *дхармы*, а не целостные предметы» [Лысенко 2011б: 57]. Однако следует заметить, что в онтологии это, строго говоря, не реализм, а феноменализм, поскольку, как уже было объяснено выше, феномены (*дхармы*) не считаются существующими вне и независимо от сознания: феномены конституируют познаваемую реальность, но в то же время они суть объекты познания. О реальности в буддийской философии говорится постольку, поскольку есть сознание, и оно по природе является интенциональным – предметным. Для вайбхашиков и мадхьямиков сознание всегда направлено не на себя, а на “другое” (*gzhan-rig*).

Другие философские школы, начиная с саутрантики и кончая высшей системой, говорят, что сознание воспринимает посредством образов, возникающих в уме. Для саутрантиков оно направлено как на “себя” (*gang-rig*), так и на “другое”. Йогачарины, поскольку отрицают реальность внешнего мира, считают атрибутом сознания не “интенциональность”, т. е. внешнюю предметность, а “рефлексивность” – направленность на себя.

Виджняна-скандха, рассматриваемая в качестве источника восприятия, – *аятаны*²²³, – называется “мана-аятаной”, в качестве “*дхату*”²²⁴ она состоит из шести видов первичного сознания (пять видов чувственного сознания и ментальное сознание) и ментального органа – *манаса* (*манодхату*)

²²³ “*Аятана*” – это объект и орган восприятия. Всего *аятан* (*skye-mched*) – двенадцать.

²²⁴ “*Дхату*” (*kham*s) – элементы восприятия: помимо двенадцати *аятан* к ним относятся шесть *виджнян* – зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное, ментальное сознание.

[Vasubandhu 1: 74]. *Мано-аятана*, *мано-дхату*, *мано-индрия* и *манас* – все это, по сути, одно и то же, именуемое по-разному в разных контекстах рассмотрения механизма восприятия сознания. По определению Васубандху, *манас* есть «любой из шести [видов] сознания, ставший прошлым», т. е. по природе не отличен от шести видов первичного сознания. Но, хотя *манас* не отличен от шести видов сознания и «софункционален с ними» [Ibid.: 75], он выделяется в отдельный класс элементов восприятия – *мано-дхату*. Почему? Васубандху объясняет, что тем самым не обозначается некая вещь, отличающаяся от шести видов сознания, а делается это для того, чтобы «установить опору для шестого [вида сознания]», потому что он «не имеет иной опоры, [кроме самого себя]» [Васубандху 1990: 60].

4.4.2.4. Личность

Итак, все необусловленные (производные) феномены охватываются тотальностью скандх, все оскверненные феномены абхидхармисты относят к тотальности скандхи привязанности (*упадана-скандха*)²²⁵, а все феномены включены в тотальность *аятана* и *дхату*. Словом, считается, что в соответствии с «их собственной природой» все феномены «включены в какую-нибудь из скандх, в какую-нибудь из аятан, в какую-нибудь из дхату». Каждый феномен включается в скандху *рупы*, либо в *мано-аятану*, либо в *дхармадхату* [Vasubandhu 1: 76].

В саутрантике все вайбхашиковские классификации феноменов подвергаются релятивизации, акцент делается на теории причинности и непостоянстве – мгновенности. Число дхарм – “первокирпичиков” реальности – сокращается в сравнении с вайбхашиковской классификацией.

Вайбхашики и саутрантики, определяя личность как номинальный феномен, возникающий посредством обозначения объектной основы – пяти скандх, считали эту основу обозначения – пять скандх – имеющей истинное существование, то есть реальными феноменами, а йогачарины отрицали истинное существование скандхи *рупы* (формы). В сутрах Праджняпарамиты говорится, что «**даже** пять скандх пусты от самобытия» [Shes-rab-snying-po 2003: 448], то есть феномены, служащие основой обозначения “я”, также пусты от любых видов субстанциальности. Тогда **кто вращается в колесе сансарического бытия?**

Нагарджуна в ММК (гл. XVI, строфа 1) опровергает представление о самосущем бытии сансары, а также о вращении в сансаре скандх. И в этом контексте он показал логическую несостоятельность утверждения о том, что “живое существо, присвоитель скандх, вращается в круговороте сансары”, рассмотрев и опровергнув два варианта: (1) тезис о том, что живое существо, отличное от скандх, вращается в сансаре; (2) тезис о вращении в сансаре личности, о которой нельзя сказать, что она идентична скандхам или отлична от них [Nagarjuna 2016: 21]. Нагарджуна доказал, что с позиций самопустоты невозможно вращение в циклах бытия ни личности, ни скандх. Чже Цонкапа в комментарии поясняет: «Все небуддийские школы, признающие существование трансмигранта, который перерождается в сансаре жизнь за жизнью, утверждают, что субстанциальная личность, существующая отдельно от скандх, вращается в сансаре» [Цонкапа 2021: 101; Tsongkhapa 2012: 278]. В отличие от них буддийские школы признают только в условном смысле вращение скандх и личности в сансаре. Цонкапа подчеркивает, что большинство буддийских философов признают основой определения личности скандху сознания (*gnam-shes*)²²⁶. «Поэтому также говорится, что сознание – *алая* и т. д. – вращается в циклах бытия. В этом смысле также говорится, что *личность* вращается в сансаре, и утверждается, что сансарой является континуум как таковой без различения в нем временной последовательности» [Там же].

Буддийская концепция личности является, по существу, феноменологией личности. В отличие от западного философского подхода с характерным признанием психофизического параллелизма, концепция пяти скандх, представляющая относительное измерение личности, утверждает продвинутый интеракционистский подход, исходя из того, что физические и психические составляющие личности образуют взаимодействующий и взаимозависимый комплекс, в котором имеются также составляющие, не являющиеся по природе ни психическими, ни материальными факторами. В отличие от индий-

²²⁵ Скандхи загрязненных объектов называются *упадана-скандхой*, т. е. они считаются элементами привязанности, механизма вращения в сансаре.

²²⁶ Речь идет о первичном сознании.

ских небуддийских школ, признававших существование в личности независимой, единой, постоянной субстанции – *атмана* – как ее абсолютной составляющей, благодаря которой личность сохраняет свою идентичность даже в процессе перерождений, буддийские философы исходят из проповеданной Буддой идеи *анатта* (bdag med) – бессамостности, отсутствия такого самотождественного субстанционального ядра личности. Для всех буддийских школ личность имеет не субстанциональное, а номинальное существование: “личность” является наименованием основы – пяти скандх. По определению, разделяемому большинством вайбхашиков²²⁷, основой личности как условного феномена является **совокупность пяти скандх**, но эта пятеричная основа, по мнению вайбхашиков, является субстанциональной. В отличие от них, саутрантики, следующие авторитетным текстам, считают в соответствии с характерной для них теорией непостоянства как **мгновенности дхарм**, что основой личности является **поток пяти скандх**. С этой точки зрения благодаря континуальности пяти скандх сохраняется идентичность личности, в том числе в процессе перерождений, поскольку даже после разрушения грубых составляющих личности поток пяти скандх не прекращается. Саутрантики, следующие логике, основой личности считают **ментальное сознание** (yid-kyi nam shes) [Кенчог Чжигме Ванпо 2005: 16, 24].

Большинство йогачаринов и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека) также считают основой личности ментальное сознание. Часть йогачаринов – те, кто следуют авторитетным текстам, основой личности считают ментальное сознание и *алая-виджняну* [Кенчог Чжигме Ванпо 2005: 32]. Сватантрики считают пять скандх временной основой личности, а представителем личности или ее главной объектной основой они считают тончайшее ментальное сознание, которое существует с безначальных времен и не имеет конца [Геше Тинлей 2013: 259].

В сравнении со всеми этими школами и их подшколами воззрение мадхьямики-прасангики имеет глубокую специфику, поскольку с их точки зрения все феномены, включая личность, имеют лишь номинальное существование и основой личности является **простое “я”** (nga-tsam), которое существует лишь номинально, но в связи с пятью скандхами, которые тоже существуют лишь номинально. Хотя все буддийские философы утверждают, что феномены, включая личность, имеют номинальное существование, все они, за исключением прасангики, признают в той или иной степени наличие субстанционального субстрата в основе феноменов и личности.

Таким образом, личность в относительном аспекте бытия – как субъект **эмпирической реальности**²²⁸ – понимается на разных онтологических уровнях буддийской философии, но в связи с пятью скандхами, которые, однако, концептуализируются с разной степенью субстанциализации. Исключением является только “пустая” онтология прасангики, которые не признают **истинного существования** пяти скандх и личности даже в условном смысле.

4.4.3. Сознание как “трудная проблема”

Что такое сознание? Какова его природа? Каков способ его существования? Какова его связь с реальностью, внешним миром, мозгом? Для западной философии и науки эти вопросы образуют “трудную проблему” (the hard problem), как это было сформулировано философом Дэвидом Чалмерсом²²⁹ (р. 1966). Проанализировав множество работ, посвященных теме сознания, он обнаружил, что ни в одной другой области знания усилия столь многих ученых не давали на выходе столь мало общего [Chalmers 1995; Chalmers 1996]. Хотя связь сознания и мозга представляется несомненной, а в последние несколько десятилетий исследования мозга, особенно благодаря новейшим нейробиологическим технологиям, переживают революционные изменения, подающие надежду на радикальный

²²⁷ Некоторые вайбхашики, сторонники школы *авантака* (srung-ba-pa), считают, что основой личности является только сознание [Кенчог Чжигме Ванпо 2005: 16].

²²⁸ “Эмпирическая реальность” – это термин, употребленный С.П. Нестеркиным в монографии «Личность в буддизме махаяны» для перевода тибетского термина kun-rdzob [Нестеркин 2011: 25], который имеет значения “условный”, “конвенциональный”, “относительный”. На мой взгляд, этот термин может быть использован как средство философского мета-языка при анализе буддийской онтологии.

²²⁹ Австралийский философ, специализирующийся в области философии сознания и языка, метафизики, эпистемологии.

прорыв в изучении сознания, тем не менее современная наука так же далека от создания общей теории сознания, как и наука прошлого. Сказанные в XVII в. слова Готфрида Лейбница о том, что если бы можно было раздуть мозг до размеров мельницы²³⁰, обойти все внутри и осмотреть, то все равно сознания бы там не обнаружилось, остаются актуальными и сегодня. Некоторые современные ученые продолжают сомневаться в том, что теория сознания вообще имеет право на жизнь. Это сомнение не в последнюю очередь связано с тем, что на протяжении XX века одной из доминирующих психологических теорий был бихевиоризм, полностью отрицавший значение сознания. До самого последнего времени науке не удавалось подступить даже к определению сознания. Взрыв интереса науки к сознанию в начале XXI века инициирован не традиционными дисциплинами, изучавшими сознание, – философией, психологией или психоанализом. Он исходит из соединения этих дисциплин с биологией мозга, которая благодаря физике обрела новые инструменты для исследования мозга – такие как МРТ (магниторезонансная томография), ЭЭГ (электроэнцефалография), ПЭТ (позитронно-эмиссионная томография). Нейробиологи обрели надежду с их помощью найти **нервные корреляты сознания** (НКС). Однако сторонники позиции дуализма сознания и мозга, например, Д. Чалмерс, убеждены, что невозможно установить НКС. Чалмерс даже заключил в 1998 г. на ежегодной конференции Ассоциации по научному изучению сознания пари с К. Кохом, авторитетным американским нейробиологом, директором Института Аллена по изучению мозга, который заявил, что в течение двадцати пяти лет НКС будут найдены. В 2023 г. Кох был вынужден признать поражение. Однако ученые продолжают попытки дать определение сознания и построить теорию сознания. Не только нейробиологи, но также физики предлагают некоторые оригинальные подходы к пониманию сознания. Стоит упомянуть теорию, которая концептуализирует сознание без “я”, как “общество ума”». Она предложена нейробиологом Ф. Варелой, феноменологом Э. Томпсона и психологом Э. Рош на основе буддийских идей и феноменологии Мерло Понти [Варела 2023]. Существуют также концепции физиков о разуме как чистой энергии [Каку 2013], о квантовой природе сознания [Менский 2013; Менский 2022; Penrose 1989]. И все же научные подходы к изучению сознания все еще далеки от консенсуса в понимании его природы и характера связи с мозгом (материей).

В индийской философии и психологии, особенно в буддизме, структуру и функции сознания изучали очень подробно с глубокой древности, потому что здесь было признано считать, что источником всего хорошего и плохого в жизни живых существ является сознание. Буддийская наука о сознании является базисом сотериологического проекта как в тхераваде, так и в махаянском буддизме, в том числе в ваджраяне. Будда Шакьямуни, исходя из опыта собственного просветления, предложил миру фундаментальную и тщательно разработанную теоретическую и практическую систему достижения полной свободы от страданий и их причин. В концентрированном виде Учение Будды формулируется так:

*Не совершай никаких негативных деяний,
Практикуй накопление собрания совершенств,
Полностью укроти собственный ум –
Именно в этом заключается Учение Будды!*

Эта краткая формула, выражающая сущность буддизма, приводятся в Палийском каноне – в «Дхаммападе» [Dhammapada 14.5], в тибетском Кангьюре – в “Пратимокша-сутре” [Toh 2, 20b]. Данная трехуровневая функциональная квинтэссенция буддизма является в тибето-монгольском буддизме, в традиции гелугпа, частью «Тройной ежедневной молитвы» [rGyun-chags 2001: 12]. Все практики буддистов направлены на устранение страданий и достижение счастья и представляют собой методы укрощения собственного сознания. Так, в тексте «Уданавагга»²³¹ утверждается: «Укрощение ума –

²³⁰ Лейбниц использовал в «Монадологии» метафору мельницы, чтобы подчеркнуть, что сознание нельзя объяснить только механическими процессами и структурой мозга. Даже если бы удалось значительно увеличить мозг и детально изучить его внутренний механизм, это не позволило бы обнаружить там сознание. Эта идея связана с понятием “разрыва Лейбница” (или “мельницы Лейбница”) – проблемы разрыва между физическими процессами в мозге и психическими явлениями (сознанием, восприятием и т. д.).

²³¹ Раннебуддийский сборник афористических стихов, приписываемых Будде и его ученикам.

это прекрасно. Укрощенный ум ведет к блаженству» [Toh 326, 243a]. Шантидева в «Бодхичарьяватаре» (Toh 3871, 19a) говорит:

*Итак, все страхи, а также страдания,
Что не имеют меры,
Возникают из ума», –*

Так объяснил Провозвестник Совершенной [Мудрости] [Шантидева 2007: 114].

Почему нужно укрощать сознание, чтобы не страдать и обрести счастье? С буддийской точки зрения сознание обычных существ загрязнено и “взбаламучено” омрачающими эмоциями, производными от коренного загрязнителя сознания, клеши, называемой “неведением”, из-за чего сознание подобно опасному дикому слону. “Дикий слон” сознания виновен в тех ущербах, или слабостях, которые проявляются в мирах сансары и соответственно ограничивают свободу и создают препятствия для достижения счастья. Поэтому логично, что Учение Будды направлено на преодоление всех уровней несвободы и имеет три функциональных уровня реализации Дхармы²³². Закономерен вопрос: какая фундаментальная концепция сознания лежит в основе трехуровневой буддийской формулы работы с сознанием, ведущей к просветлению и подлинному счастью?

1. Природа сознания (по индийским и тибетским источникам) определяется посредством двух важнейших признаков: (1) **сущность сознания** – это “ясность” (*пракаша*; *gsal-ba*); (2) **функция сознания** – “познание” (*джняна/самвит*; *shes-pa/rig-pa*).

Что такое “ясность” как сущность (природа) сознания? Санскритский термин “*пракаша*” означает “светоносный”, или “светящийся”. Тибетский термин “*gsal-ba*” также передает значение “ясный” или “прозрачный”. Природа сознания в его сущности является “светоносной”, или “ясной”. Об этом говорится в текстах тхеравады (*Ангуттара-никая* 1.51), а также в махаянских сутрах: в «Восьмитысячной Праджняпарамита-сутре» (*Аитасахасрикапраджняпарамита-сутра*, гл. I. Toh 12, 3a), «Ланкаватара-сутре» (гл. 9. Toh 258, 251a).

“Ясность” означает, что сознание – за пределами природы материальных объектов (*rupa*; *gzugs*), которым присущи свойства “осязательность” и “ограниченность”. То, что сознание не является **формальным** феноменом (*gzugs-med*), утверждается в ряде сутр, таких как «Учение о недифференцированной природе сферы реальности», «Глава о Тридцати Трех». В них говорится, что сознание не имеет цвета, очертаний, на него нельзя указать, оно беспрепятственно и его невозможно представить. В современной тибетской презентации буддийской концепции сознания говорится:

«Сознание ясно в том смысле, что для момента сознания не является существенным никакой конкретный объект (такой как Эйфелева башня) или аффективное состояние (такое как гнев). Это положение является в особенности важным для буддийского подхода для трансформации личности и изменения поведения, так как это означает, что дисфункциональные привычки, которые порождают страдание и неудовлетворенность, могут быть трансформированы, прежде всего, потому что они не в природе самого ума. Это означает в частности, что неведение – фундаментальное когнитивное искажение – не является сущностным свойством ума, и, следовательно, это искажение может быть устранено без того чтобы положить конец самому сознанию» [Science and Philosophy 2020: 30].

Таким образом, “ясность” означает, что подобно тому, как отражения появляются в зеркале, сознание освещает, или представляет, любые внешние и внутренние объекты. “Ясность” означает также, что сущностная природа сознания не загрязнена ментальными сквернами. Омрачения имеют временный характер и их можно устранить посредством ментальных технологий.

Сознание считается в буддийской философии и науке **светоносно ясным**, поскольку в нем могут явиться любые внутренние и внешние объекты. Данное свойство сознания – это то, что делает объекты известными или явными. Сознание, **освещая** объект, не просто отражает его, подобно зеркалу, а делает это **информативным способом**, и это есть **познание**, оно отличает сознание от материи [Science and Philosophy 2020: 28–30].

2. Сознание, будучи отличным от материи, не может существовать и функционировать без материального носителя. Поэтому сознание обязательно является **воплощенным**, и ограничения,

²³² Они соответствуют трем этапам развития личности согласно текстам «Ламрим».

накладываемые конкретным воплощением, например, способности сенсорного органа живого существа, должны приниматься во внимание при исследовании когнитивных процессов и других аспектов ума.

3. Происхождение сознания: сущностные (субстанциальные²³³) причины и сопутствующие причины сознания.

3.1. Сущностные причины сознания: с точки зрения сутраяны различаются два типа сущностных причин сознания – это предшествующий континуум сознания и кармические импульсы; с точки зрения ваджраяны сущностная причина сознания – это континуум сверхтонкого ума – **ясного света** (*'od-gsal*). **Ясный свет** – это сущностная причина всех форм сознания, основа сансары и нирваны.

“Ум ясного света” (*'od -gsal-gyi-sems*) – этот термин очень редко встречается в Палийском каноне, в махаяне – это распространенный термин, особенно в ваджраяне, где он является важнейшим.

3.2. Сопутствующие причины сознания: это тело/мозг/ тончайшая энергия.

4. Концепция сознания в Маха-аннутагарайога-тантре (тексты Нагарджуны, Арьядевы, Нагабодхи, Наропы, в которых объясняются учения высших тантр). **Типы сознания:** “временное сознание”, которое прекращается с разрушением телесного базиса, и “изначальное сознание”, не имеющее начала и конца, неразделимо единое с носителем – тончайшей энергией-ветром. **Уровни сознания:** “грубое”, “тонкое”, “еще более тонкое” и “наитончайшее” – “ясный свет” [Геше Тинлей 2018а: 134; Санджиев (пер.) 2009: 133].

5. Буддийская созерцательная наука располагает обширной системой работы с сознанием: она представлена в схемах “пяти путей”, “десяти *бхуми*”; “шести *парамит*”; в учении “Ламрим” об этапах пути; в системе махаянской тренировки ума, называемой *Лочжонг* (*blo-sbyong*); в науке о медитации; в объединенной системе сутраяны и ваджраяны, которая характерна для тибето-монгольской махаяны. Богатый опыт развития теории и практики медитации, накопленный в тибетском буддизме, позволяет лидеру этого направления махаяны, Его Святейшеству Далай-ламе XIV Тензину Гьяцо, утверждать, что те изменения в сознании, которые происходят у реализованных йогин, позволяют им развивать принципиально другую, отличную от обычной, перспективу видения реальности и ее понимания. Она превосходит то, что может понять обычный человек. Но измерить и увидеть процессы в мозге, которые отражали бы такую трансформацию, пока довольно сложно. По его мнению, если мы будем рассматривать ум только с точки зрения мозга, то столкнемся с естественными ограничениями.

Буддийская философия и созерцательная наука достигли такого уровня теоретического понимания природы сознания и его связи с материей (энергией), который превосходит современную науку и находит экспериментальные подтверждения в йогическом опыте. Буддийская теория сознания и методы работы с сознанием могут и должны быть адаптированы современной наукой, а методы и технологии последней могут благодаря альянсу с буддийской наукой о сознании привести к революционному прорыву в изучении сознания, его уровней, форм, функций.

4.4.4. Страх и вера как факторы вступления в практику освобождения и просветления

Будда Шакьямуни во время инсайта просветления открыл для себя истину, превосходящую все виды понимания реальности, которые доступны обычным существам. Под “обычными существами” в тибето-монгольском буддизме имеются в виду люди и другие разумные существа, чье сознание поражено “вирусом” клеш. В отличие от них *арьи* – это существа, напрямую постигшие пустоту как таковую, т. е. природу всех вещей **как они есть**. Это те, кто достиг Пути Видения из Пяти Путей (Путь Накопления, Путь Подготовки, Путь Видения, Путь Медитации, Путь-не-учения-более) общего Пути. Благодаря этому они нейтрализовали омраченное неведение, корень сансары, и обрели **восемь достоинств свободного разума** (*rig-grol-gyi-yon-tan-brgyad-po*) [Arya Maitreya 2007]. Реальность как она есть, открывшаяся Будде, была за пределами познавательных возможностей обычных индивидов. Поэтому Будда Шакьямуни воздерживался от проповеди Учения “семь раз по семь дней”. Но именно

²³³ В контексте буддийского анализа причинности в аспекте относительной реальности термин “субстанциальный” используется просто как синоним слова “сущностный”.

ее прямое постижение ведет обычных существ к свободе от перерождений под властью загрязненной кармы и клеш. Поэтому когда «Брахма, Индра и бесчисленные сыновья богов поднесли ему золотое колесо с тысячью спиц, моля его запустить Колесо Учения» [Кедруб Дже 2000: 23–24], Будда, побуждаемый великим состраданием, решил посредством искусных уловок постепенно подводить слушателей, являвшихся обычными людьми, к пониманию и реализации Дхармы. Он трижды запустил Колесо Учения, объяснив на трех разных онтологических уровнях природу реальности и преподав будущим наставникам урок о том, что “таковость” следует объяснять с учетом способностей и склонностей учеников. В силу этого в индо-тибетской махаяне Путь (*марга*; *lam*), то есть практическое преобразование обычного существа в будду, объясняется и реализуется как “стадиальный Путь” (*lam-rim*). Он является главной “магистралью” в мире махаянского буддизма Внутренней Азии. Как объясняется в тибето-монгольской традиции Ламрим, **корнем Пути** (*lam-gyi-rtsa-ba*) является **Гуру**. **Вверение** себя Гуру является в системе Ламрим феноменом, который называется **коренной верой** (*bsten-pa'i-bya*)²³⁴. Объектом коренной веры является квалифицированный духовный наставник. Кто считается “квалифицированным учителем”?

Чже Цонкапа указывал, что Благой Друг²³⁵, способный вести учеников по этапам махаяны, общим с тремя личностями, должен обладать десятью качествами [Tsongkhapa 2012: 56–60; Чже Цонкапа 2012: 53–59]. В устной традиции (Геше Тинлей) говорится, что духовный наставник должен иметь опыт реализации, по крайней мере, трех базовых практик: нравственности, концентрации и мудрости. Кроме них к основным достоинствам учителя Дхармы относятся “постижение реальности” и “сострадательная любовь”. Ученики по мере усиления доверия к наставнику и углубления первоначального понимания Учения Будды начинают верить, что учитель явился согласно пророчеству самого Будды и что он является воплощением Трех Драгоценностей. Тогда и происходит “вверение себя учителю”. То есть развитие веры в учителя Дхармы приводит новичка к ментальному состоянию, называемому “вверением себя гуру”. Из этого корня вырастает “дерево” просветления. Поэтому вовсе не случайно то, что структура всех текстов «Ламрим», упорядочивающая полную систему практик, является древовидной. Благодаря вверению себя гуру, который обладает знанием всего Пути и имеет опыт его реализации и благодаря этому ведет ученика в **правильной последовательности**, вначале ум индивида, обретший **веру** в такого наставника, **поворачивается к Дхарме и побуждается** к выполнению поэтапной практики. Затем под его руководством и в соответствии с инструкциями Ламрима он последовательно проходит этапы Пути, общие с низшей, средней и высшей личностями. Благодаря союзу *шаматхи* и *випашьяны* индивид становится абсолютной Сангха-Драгоценностью. *Сангхой* (*dge-dun*) называется сообщество тех, кто идет по Пути, то есть в случае хинаяны – те, кто имеет спонтанное отречение, в случае махаяны – те, кто породил спонтанную бодхичитту. Абсолютная Сангха-Драгоценность – это сообщество существ со свободным разумом (*rig-grol-gyi-dge-dun*). Даже один *арья* является абсолютной Сангха-Драгоценностью [Пабонгка Ринпоче 2008б: 118]. Обычной Сангхой (*dge-dun-bangs*), или условной Сангхой (*bdar-btags-pa'i-dge-dun*), являются по меньшей мере четверо обычных людей, имеющих обеты полностью посвященных монахов.

Арья, практикующий парамитаяну, посредством длительного накопления заслуг и мудрости и медитативного устранения препятствий к всеведению становится буддой [Цонкапа 2012; Цонкапа 2015; Tsongkhapa 2012 и др.]. Благодаря тантрическим методам этот общий Путь может быть значительно ускорен. Это возможно благодаря еще более глубокой и сильной **вере** в гуру как неразделимо единого с **идамом** – медитативным божеством. А также необходимо **посвящение** в практику идама [Цонкапа 2011; Цонкапа 2012а; Кедруб Дже 2000; Геше Джампа Тинлей 2018 и др.].

То, что индивид является буддистом, еще не означает, что он вступил на Путь. Махаянский Путь начинается как Путь Накопления, когда индивид порождает в потоке собственного сознания не только спонтанное **отречение** (*nges-'byung*), стремление к освобождению, но и спонтанную *бодхичитту*, постоянную устремленность к достижению состояния будды ради блага всех живых

²³⁴ Тиб. *sten-byed* имеет смысл “вверение” или “вера”. В русскоязычной литературе это выражение обычно переводится как “преданность”. Русскому термину “вера” соответствуют также “*dad-pa*” и отчасти “*yid-ches*”, которое означает скорее “доверие” и “убежденность”.

²³⁵ В сутрической традиции махаяны наставник именуется “Благим Другом” (*dge-ba'i bshes-gnyen*). В ваджраяне наставник именуется “гуру” (*bla-ma*) и “ваджрым мастером” (*rdo-rje-slob-dpon*).

существ. А что делает его буддистом? Принятие Прибежища в Трех Драгоценностях (skyabs-gnas-gsum) – Будде, Дхарме и Сангхе – по двум причинам: из **страха** перед перерождением в низших мирах и **веры** в спасительную силу Трех Драгоценностей.

Прежде чем обрести веру в Три Драгоценности, индивид должен иметь страх перед рождением в низших мирах. Это тот главный страх, который может привести обычного человека под защиту Будды, Дхармы и Сангхи. В тибетской устной традиции и в текстах «Ламрим» подчеркивается фундаментальная значимость совета Нагарджуны о необходимости трижды в день вспоминать о страданиях в адских мирах, страданиях голодных духов и животных, для того чтобы повернуть ум к Дхарме – принять Прибежище и начать духовную практику, которая прежде всего призвана устранить опасность дурного перерождения. Для того чтобы осознать, что это реальная опасность, прежде нужно иметь убежденность в том, что перерождения в шести уделах сансары – это не миф, а онтологический факт. Для обычного человека вопрос о существовании перерождений остается открытым: возможно, они существуют, но также возможно, что – нет. Наиболее часто встречающимся скептическим аргументом против того, чтобы жертвовать счастьем в своей **этой** жизни ради высокого перерождения, служит такой довод²³⁶: «Даже если будущие жизни существуют, то я ведь не буду помнить об **этой** своей жизни – так же, как в **этой** жизни я не помню о своих **предыдущих** жизнях. Так зачем я буду приносить **эту** жизнь в жертву будущей жизни?».

В качестве ответа на подобный скепсис можно привести примеры тибетских и монгольских перерожденцев, *тулку* и *гэгэнов*, которые помнят свои предыдущие воплощения. Так, из агиографии Кармапа [Карма Тринле 2009: 71, 74], глав школы карма-кагью²³⁷, известно, что Первый Кармапа Дюсум Кхьенпа (“Знающий три времени”) достиг просветления в возрасте пятидесяти лет во время йоги сновидения. Он оставил предсказания о будущих Кармапах. Согласно преданиям, Третий Кармапа Ранджунг Дордже (1284–1339) в возрасте трех лет соорудил себе черную шапку (она стала символом Кармапа) и провозгласил: «Я – Кармапа». Традиция “сразу после рождения провозглашать себя Кармапой” проявилась и в других случаях, например, при рождении Пятого Кармапы Дешина Шегпы (1384–1415), который сразу после рождения сказал: «Я – Кармапа. Ом мани падме хум» [Карма Тринле 2009]. Институт перерожденцев – *тулку* (sprul-sku)²³⁸ – утвердился сначала в школе кагью, затем – в школе гелуг при избрании Далай-лам и Панчен-лам, а также и других высших лам. Известный тибетолог и переводчик А. Берзин признается, что, судя по ряду признаков, в прошлой жизни он был тибетцем, сильно увлеченным буддизмом, и поэтому в этой своей жизни он рано почувствовал тягу к изучению тибетского языка и буддизма. В возрасте двадцати четырех лет он приехал в Дхарамсалу, где встретился со своим главным учителем – Ценшабом Серконгом Ринпоче, являвшимся одним из учителей Его Святейшества Далай-ламы XIV. Берзин говорит, что ему очень повезло – быть рядом с учителем в двух его жизнях. Речь идет о том, что около девяти лет он был учеником Серконга Ринпоче и под его покровительством, обучаясь, чтобы стать переводчиком и учителем. В 1983 г. Серконг Ринпоче умер и через девять месяцев переродился в гималайской долине Спити, где он в прошлом рождении сделал многое для возрождения буддизма, и жители Спити относились к нему с большим почтением. Юный перерожденец Серконга Ринпоче в возрасте двух лет поднялся к фотографии Серконга Ринпоче и заявил: «Это я». А когда люди из окружения предыдущего Серконга Ринпоче пришли в дом перерожденца в долине Спити, четырехлетний ребенок кинулся в объятия своего старого помощника и назвал его по имени. Берзин вспоминает, что когда он приехал увидеться с ним в Дхарамсалу и вошел в его комнату, помощник спросил у него:

²³⁶ Мне часто доводится слышать его от собеседников, даже тех, кто считает себя буддистами, когда речь заходит о буддийском отречении, означающем такую устремленность к высокому перерождению и достижению свободы от омрачений, когда приходится жертвовать своими мирскими интересами, заботами и привязанностями в этой жизни.

²³⁷ Карма-кагью – одна из подшкол школы кагью, восходящей к индийскому йогину Тилопе (X–XI вв.). Карма-кагью выделилась после смерти Гампопы (1079–1153) в самостоятельную подшколу. Ее основателем является Дюсум Кхьенпа (Первый Кармапа, 1110–1193).

²³⁸ Sprul-sku – букв. “явленное тело”, “манифестация”. Это третий вид *нирманакаи* – “воплощенное тело-нирманака” (появляется в образе людей, божеств, рек, деревьев и т. д.). Два других вида *нирманакаи*: высшее тело-нирманака (Будды); творческое тело-нирманака (гении, обладающие особыми талантами и способностями).

«Ты знаешь, кто это?». Маленький Серконг Ринпоче – ему должно было исполниться пять лет – ответил: «Не будь глупцом, конечно, я его знаю». Берзин говорит: «Четырехлетний мальчик сразу принял меня, как члена семьи. С другими людьми он так себя не вел, и вряд ли в таком возрасте он мог бы столь искусно притворяться». Отношения с Серконгом Ринпоче стали развиваться как такие же близкие, как и с его предыдущим воплощением. «Подобный личный опыт убедил меня в существовании перерождений намного больше, чем могла бы убедить логика, – говорит Берзин. – Помимо некоторых привычек и предметов, которые он сейчас изучает, в остальном его интересы очень похожи на те, что были в прошлой жизни. Но убедительнее всего для меня наши личные отношения» [Берзин: эл. ресурс 1].

Помимо эмпирических фактов, свидетельствующих о существовании перерождений, когда перерождающиеся индивиды сохраняют память о предыдущих воплощениях, в буддизме имеется доказательство идеи перерождений, которое основано на буддийской теории причинности и концепции сознания. Так, в устной традиции, передаваемой Геше Тинлеем, приводится логический аргумент: «Сознание продолжается бесконечно, потому что это – сознание». Дело в том, что в качестве сущностной причины сознания исключаются как материальные причины, поскольку природа сознания нематериальна, так и сознание родителей. Если бы сознание родителей являлось причиной сознания ребенка в утробе матери, то, согласно буддийской теории причинности, оно не должно было бы существовать одновременно с сознанием ребенка, ибо причина не может существовать одновременно со следствием. Остается только предыдущий момент данного потока сознания как причина настоящего его момента. Следовательно, поток сознания безначален. Точно так же рассуждая, можно установить, что ментальный поток бесконечен, т. к. настоящий момент сознания является причиной следующего момента, и ничто материальное не может пресечь ментальный поток. Правда, здесь следует учитывать, что безначальным и бесконечным является не “грубое” сознание, а тончайшее сознание – **ясный свет** (*‘od-gsal*). Философской основой объяснения сансарной эволюции и механизма воплощений служит схема двенадцатичленной цепи зависимого возникновения.

Таким образом, приведенные эмпирические факты и логическая аргументация в пользу безначальности и бесконечности потока сознания, а также схема двенадцатичленной цепи зависимого возникновения служат неофиту средством убеждения себя в том, что перерождения существуют. Подробное объяснение действия закона кармы, данное в текстах Абхидхармы и в тибетских текстах «Ламрим», помогает понять, каким образом кармические отпечатки детерминируют рождение в одном из миров сансары, а также то, что негативные отпечатки при “созревании” служат “ввергающей кармой” (*‘phen-las*). Она “забрасывает” живое существо в конкретное воплощение в одном из низших миров (ады, голодные духи, животные). В устной традиции объясняется, что по той причине, что у нас, обычных людей, преобладают негативные кармические отпечатки, велика вероятность того, что в момент смерти проявится один из этих негативных отпечатков и ввергнет умирающего в дурное перерождение. Как подтвердить, что у нас преобладают негативные кармические накопления и что, следовательно, нам грозит опасность дурного перерождения? Геше Тинлей говорит: «По своим спонтанным мыслям, реакциям и действиям. Если спонтанные реакции ума, речи и тела являются большей частью негативными, то это служит как раз признаком преобладания негативных кармических отпечатков над позитивными».

Такие размышления не могут не породить страх перед будущим, которое непременно наступит после смерти. Однако наши привычки, сформировавшиеся до того как ум открылся для нового осмысления своей ситуации, могут взять вверх над новым пониманием, и инерция **этой жизни** “погасит” страх, полезный в перспективе бытия, продолжающегося после наступления конца нынешнего воплощения. Поэтому тибетские наставники, следуя инструкциям Ламы Цонкапы, снова и снова напоминают своим ученикам о совете Нагарджуны – вспоминать о низших мирах трижды в день. Но рекомендуется вспоминать не вообще о низших мирах, а медитировать о том, что случится конкретно **со мной**, если после смерти окажусь в адах или в состоянии голодного духа или животного. С такого страха начинается принятие Прибежища как силы, способной защитить от дурного перерождения.

Буддистом махаянской традиции индивид становится тогда, когда принимает Прибежище в своем Гуру как воплощении Будды, Дхармы и Сангхи не только ради защиты себя, но и ради защиты всех живых существ. Понятие “Прибежище” (*skyabs*) имеет своей коннотацией “защиту” и

“спасение”. Что касается спасения от обычных опасностей, то, как объясняется в устной тибетской традиции, «не нужны все Три Драгоценности: каждая из них в силах спасти вас» [Пабонгка 2008б: 118]. Так, имеется предание о том, как один человек в Восточном Тибете, схваченный тигром, обратился с молитвой к Ченрезигу (Авалокитешваре), покровителю Тибета, и был спасен. Также приводятся и другой пример, когда молитва к архату Пурне спасла его родственников во время шторма на море. Однако, как подчеркивал Пабонгка Ринпоче, «чтобы спастись от сансары и всех низших миров, мы нуждаемся во всех Трех Драгоценностях» [Там же]. В Ламрime говорится, что нужна **вера** в Будду, указавшего Путь освобождения и подобного врачу, в котором нуждается тяжелобольной. Нужен также сам Путь освобождения трех видов личности: это Дхарма, уподобляемая лекарству. И нужны те, кто реализует Путь, – Сангха, и она подобна медицинским сестрам.

Вера в Учителя как в воплощение Будды (а также его Дхармы и Сангхи) развивается до высшей степени посредством буддийской логики и медитации. Во второй главе «Праманаварттики» Дхармакирти объяснил, что сам Будда причинно обусловленным способом стал достоверным существом и источником достоверного познания [Дхармакирти 2016; Геше Джампа Тинлей 2011]. Кроме того, он обладает великим состраданием и спонтанной активностью в оказании помощи всем живым существам независимо от их отношения к себе [Пабонгка 2008б: 117–118]. Поэтому Будда является надежным, безобманным объектом Прибежища, который никогда не подведет (skyabs-gnas-bslu-ba-med-pa). Но главным объектом Прибежища является Дхарма – теоретическая Дхарма (lung-chos) и Дхарма реализаций (rtogs-pa'i-chos). Первый вид Дхармы – это Учение, переданное Буддой и записанное в виде *Трипитаки*. Второй вид – это, строго говоря, Истина Пресечения, или нирвана, а также Истина Пути – те **ясные постижения** (mngon-rtogs), которые установлены в потоке сознания арьев. Но в условном смысле Дхарма равнозначна реализациям трех этапов Пути [Пабонгка 2008б: 118]. Речь идет о той Дхарме, которая развивается поэтапно в сердце самого практикующего индивида. Именно она служит главной защитой и Прибежищем.

Итак, помимо специфического **страха** также **вера** (sten-pa byed-pa; dad-pa; yid-ches) принципиально важна для последовательной реализации Дхармы. На первом этапе, как объясняет в своих лекциях Геше Джампа Тинлей, важна **вера в закон кармы и Три Драгоценности**. Эта вера, вырастающая из вверения себя гуру, и образует базовый уровень мира махаянского буддизма. Вера в закон кармы и Три Драгоценности как Прибежище основана на признании ментального континуума (sems-rgyud), не имеющего начала и конца, как достоверного онтологического факта. Это означает также признание факта реинкарнаций. В отличие от индуизма, где речь идет о перевоплощениях независимого, единого, неделимого атмана, все буддийские мыслители отвергают идею атмана и утверждают **бессамость** личности. Вместо идеи перевоплощения атмана буддисты придерживаются идеи **континуальной идентификации простого “я”** [Nagarjuna 2016; Tsongkhapa 2012; Цонкапа 2021]. С буддийской (прасангикинской) точки зрения перерождается номинальное “я”, существующее на основе тончайшего сознания и его энергетического носителя и не имеющее никакого субстанционального субстрата. Механизм перерождений и эволюция существ в сансаре объясняется посредством доктрины *пратитья-самутпада*. Правда, на уровне обыденной религиозности буддисты едва ли знакомы с концепцией бессамости. Но сама идея перевоплощений играет чрезвычайно большую роль в массовом сознании “традиционных” буддистов, порождая как страх, так и особую веру. Речь идет о страхе будущего перерождения под властью негативной кармы в трех низших мирах (ады, миры голодные духов и животных). Этот страх сопряжен с признанием временного характера своей идентичности как человека и реальной опасности ее утраты. Его великая сила заставляет индивида обратиться к практике Дхармы. Вера в Три Драгоценности как важнейшая характеристика религиозного мира буддистов Внутренней Азии проявляется на массовом уровне не столько как понимание их природы и настоящих защитных функций, связанных с развитием Дхармы в собственном сердце, сколько, во-первых, как вера во внешние могущественные силы – бодхисаттв, дакинй и защитников Дхармы разного уровня; во-вторых, как вера в то, что в нашем мире появляются в человеческой форме воплощения будд и бодхисаттв ради защиты живых существ. Первый вид веры, побуждающий верующих иногда почитать мирских защитников Дхармы даже больше, чем Три Драгоценности, по мере “созревания” ума ученика сменяется более глубокой верой, основанной на знании кармы и точной идентификации

объектов Прибежища. От принятия внешнего Прибежища индивид по мере продвижения по этапам Пути переходит к принятию внутреннего Прибежища: сначала порождает Дхарму в своем сердце и становится Сангхой, потом – Буддой. В этом процессе эволюционирует и вера в гуру: его восприятие как конкретного человека, являющегося представителем Трех Драгоценностей, сменяется пониманием его сущности как неразделимо единой с Тремя Драгоценностями и проявляющейся на разных уровнях. В тантрической практике эта вера должна быть даже еще более глубокой и сильной, основанной на представлении о неразделимом единстве гуру и идама.

Второй вид веры разделяют буддисты всех уровней развития. Наиболее наглядным примером этой специфической веры в особые *нирманакаи* является тибетский культ Ченрезига (Авалокитешвары) как покровителя Страны снегов, чьим воплощением считаются правители Тибета, включая Далай-лам. У монголов аналогичный культ связан с Ваджрапани, чьим воплощением считается Чингисхан. Эти представления присутствуют как на элитном, так и на обыденном уровне общественного сознания, и они делают буддийскую историографию, космологию, антропологию, этику и сотериологию в принципе отличными от их аналогов, существующих в рамках небуддийских мировоззрений. Мир махаянского буддизма, построенный на специфической вере тибетцев, монголов и “традиционных” буддистов России, не является антропоцентричным. Но ему чужды и теологические варианты мироустройства и обоснования статуса человека в бытии. Вместо представления о “грехе” и “божьей каре” здесь есть вера в закон кармы и Три Драгоценности, воплощением которых считается реализованный лама (*bla-ma*). Такая вера побуждает буддистов к активации позитивной творческой силы сознания и одновременно – к столь же активному очищению сознания от негативных кармических отпечатков и клешной загрязненности. Энергия очищенного сознания – это источник появления в мирах сансары *нирманакай*.

Вера тибетцев и монгольских народов в воплощения будд и других высших существ в мирах сансары ради помощи живым существам основана на доктринальном махаянском положении о бесчисленности будд и способности их *рупакаи* (формного тела) к излучению бесчисленных эманаций, среди которых примером “высшей эманации” в нашу эпоху является Будда Шакьямуни. Другая разновидность эманаций – это “реинкарнационная”, которая манифестирует бесчисленные экземпляры воплощений в виде людей и других существ, даже неодушевленных предметов, таких как планеты, океаны, континенты, острова, мосты и здания. И третий вид эманаций – это “художественные эманации, которые включают все виды репрезентаций будд во всех формах искусства” [Thurman 1995: 2].

Указанные базовые представления, связанные с коренной и базовой верой, конституируют мир, даже на обыденном уровне являющийся весьма специфическим. Это мир, в котором индивиды искренне стремятся стать буддой ради помощи всем страдающим существам, а по достижении определенного уровня “зрелости” способны контролировать свою жизнь, смерть и перерождение. Это мир, в котором не деньги и власть, не политика и национальность, а кармический “капитал” и кармические связи живых существ друг с другом и с высшими существами играют решающую роль. Это мир, где счастье связывается не с обретением и обладанием, а с **утратой**: настоящее счастье – умиротворение, именуемое нирваной (*zhi-ba*), – приходит с **устранением** клешной загрязненности потока сознания. Это мир, в котором человек воспринимает не только все человечество, но и всех живых существ как своих добрых матерей, как единую семью и берет на себя ответственность за ее благополучие.

4.4.5. Квантовая физика и буддийская философия

Буддизм вступил в диалог с современной наукой во второй половине XX в., и в настоящее время авторы сравнительных исследований доказывают наличие общего проблемного поля в понимании природы реальности, сознания, когнитивных процессов, признают эвристическую и психотерапевтическую ценность буддизма. Более того, в последнее время появляется всё больше публикаций о сходстве буддизма с наукой, особенно мадхьямики-прасангики – с квантовой физикой. Рассмотрим, какие открытия квантовой механики и ее интерпретации приводят компаративистов к выводам о ее сходстве с буддийской доктриной пустоты и как трактуется пустота авторами этих сравнительных подходов. Затем будет обосновано, почему распространенное в литературе толкование пустоты является некорректным и, следовательно, не вполне обоснованными являются сами утверждения об онтологическом сходстве квантово-механической теории и буддийской доктрины пустоты.

Прежде всего следует установить, какие открытия и особенности современной физики стимулируют сегодня поиск сходства ее философских интерпретаций с буддийской концепцией реальности и укрепляют идею сближения современной науки и буддизма. Вообще идея конвергентности буддизма с современными научными теориями, особенно с теорией Эйнштейна и релятивистской физикой широко обсуждается в современном интеллектуальном дискурсе [Mansfield 1990; Dalai Lama 2006; Мэнсфилд 2010; Smetham 2010; Smetham 2015 и др.]. В Интернете распространено высказывание Эйнштейна, что именно буддизм – это «религия, которая удовлетворяет современным научным потребностям». Правда, остается неизвестным источник этой цитаты. Через компаративистские “линзы” можно обнаружить множество параллелей между высказываниями Эйнштейна и Будды [McFarlane 2002], в особенности между концепцией пространства, характерной для общей теории относительности, и буддийской доктриной пустоты. Однако не столько теория относительности, сколько квантовая физика привлекает интерес к сравнению с буддизмом. Дело в том, что общая и специальная теория относительности базируются на фундаментальных концептуальных принципах, интуитивно понятных и принятых всем научным сообществом. Они не порождают существенно разнящихся философских интерпретаций, которые радикально расходились бы с “оптикой” обычного мировосприятия и требовали осмысления онтологии [Zeilinger 1999]. Важнейшим открытием, отличающим квантовую физику от классической, является квантовая нелокальность. Если классическая физика имеет дело с объектами и процессами, локализованными и ограниченными в пространстве и времени, то в квантовой физике процессы не ограничиваются пространством и временем, и квантовые воздействия передаются мгновенно. Обнаружилось также, что измерение, производимое в отношении одной частицы, может влиять на поведение другой. Вообще говоря, существует целый ряд квантовых явлений, которые считаются проявлениями особого рода нелокальности, присущей квантовым объектам: это эффект Ааронова – Бома, парадокс Эйнштейна – Подольского – Розена, эффект Брауна – Твисса и др. [Спасский, Московский 1984: 599–617]. Включенность наблюдателя в квантовую реальность также можно считать проявлением феномена квантовой нелокальности. Этот феномен, в некотором смысле являющийся “квантовым аналогом” классического физического понятия “дальнодействие” [Там же: 613], также связан и с третьей важной в контексте данной работы особенностью квантовой физики. Речь идет о феномене целостности и взаимозависимости квантовой реальности, который находится в центре внимания реляционных интерпретаций квантовой механики (КМ).

Теперь рассмотрим эти особенности КМ на примере известных ее интерпретаций. Для Копенгагенской интерпретации (КИ) характерен ряд принципов, составляющих ее философскую основу: принципы наблюдаемости, дополненности, неопределенности, статистического детерминизма и принцип соответствия. Но с точки зрения сходства с буддийской онтологией важен следующий квантово-механический факт: частицы не обладают определенными свойствами до тех пор, пока эти свойства не будут наблюдаться или измеряться. В классической формулировке Нильса Бора КИ утверждает: «Поведение атомных объектов невозможно резко отграничить от их взаимодействия с измерительными приборами, фиксирующими условия, при которых происходят явления» [1958: 577]. «То, что нельзя наблюдать, не существует» – это одна из формулировок КИ, роднящая ее с берклианским субъективизмом. Возникает неизбежный вопрос: существует ли реальность в отсутствие наблюдателя (измерения)? Здесь и обнаруживается причинная роль сознания. С позиций некоторых приверженцев КИ, реальность полностью субъективна, а объективной реальности не существует. Для физиков, стремящихся избежать “тумана субъективистской эпистемологии”, восходящей к Беркли и Маху, такая формулировка КМ неприемлема, и в своей повседневной работе они не обращают внимания на этот “философский балласт” [Бунге 1975: 152–153].

Другая концепция КМ, известная как интерпретация фон Неймана – Вигнера, лишь усугубила “квантовый мистицизм”. В известном мысленном эксперименте с “котом Шредингера” он помещается в герметичный стальной ящик, в котором есть атом радиоактивного вещества с периодом полураспада 1 час, счетчик Гейгера и устройство, выделяющее яд. Радиоактивный распад – процесс вероятностный. Если он произойдет, сработает счетчик Гейгера, и кот будет отравлен. Но существует 50%-ная вероятность этого, как и 50%-ная вероятность, что он будет жив. С точки зрения квантовой теории кот будет находиться в двух состояниях одновременно (суперпозиция “и жив и мертв”), пока наблюдатель не откроет ящик. Согласно КИ, при измерении происходит необратимый **коллапс вол-**

новой функции²³⁹, т. е. суперпозиция “и жив и мертв” переходит в одно из двух смешанных состояний.

Ю. Вигнер в 1961 г. дополнил мысленный эксперимент с “котом Шредингера” еще одним персонажем – другом Вигнера. Это наблюдатель в лаборатории, а сам Вигнер – наблюдатель за наблюдателем, находящийся снаружи лаборатории. Вигнер находится в состоянии суперпозиции состояний “увидел живого кота” и “увидел мертвого кота”, пока не сообщит о результате. Эту цепочку можно продолжить, поскольку над каждым наблюдателем можно поставить еще наблюдателя. Что произойдет, если убрать всех наблюдателей?

Реальность исчезнет – такой вывод был вынужден сделать Вигнер. Иначе говоря, сознание наблюдателя необходимо для коллапса волновой функции, позволяющего коту Шредингера стать живым либо мертвым и, соответственно, Вигнеру – дать ответ, увидел ли друг Вигнера кота живым или мертвым [Wigner, Margenau 1967].

Итак, согласно интерпретации фон Неймана – Вигнера, сознание вызывает коллапс волновой функции, т. е. скачок от возможного к реальному. Суперпозиция волновой функции сводится к единственному собственному состоянию благодаря взаимодействию с наблюдателем. Если наблюдения нет, коллапса не происходит и ни один из вариантов не становится менее вероятным. Такая интерпретация отводит сознанию, которое признается нефизичным (нематериальным) по своей природе, решающую причинную роль в квантово-механических процессах.

Некоторые приверженцы этой версии идут дальше, утверждая, что реальность вообще существует только в сознании наблюдателя. Разумеется, субъективный идеализм не может быть принят физиками. Но эта интерпретация КМ очень привлекательна в перспективе сравнения КМ с воззрением йогачары – философской школы, известной также как читтаматра («только ум»), которая отрицает истинное существование внешнего мира. В академической литературе встречается точка зрения, что КИ «согласуется с воззрениями Йогачары» [Браверман, Гусева 2020: 111]. Со стороны буддистов также существует интерес к квантовой физике. Досточтимый Геше Тинлей однажды сказал о воззрении школы йогачары: «Это буддийская “квантовая физика”» [Геше Тинлей 2013: 178]. Однако эти слова не следует понимать буквально в смысле отождествления философии йогачары с онтологией квантовой физики. Позиция Геше Тинлея далека от подобного отождествления, о чем он также неоднократно упоминал в своих лекциях. Ведь субъективизм йогачары – это вовсе не тот вид субъективизма, который характерен для систем Беркли и Юма, и он также отличается от субъективизма квантовой физики, несмотря на признание, как и в квантовой физике, активной функции сознания в установлении онтологического статуса объектов познания. Онтология йогачары, в которой вводится понятие о “трех природах” любого объекта достоверного познания, гораздо сложнее, нежели простое признание причинной роли сознания.

Таким образом, с одной стороны, принципиальная роль наблюдателя и измерительных приборов, установленная в классической версии квантовой механики, и, с другой стороны, доказываемый в буддийской философии факт относительной природы воспринимаемой реальности стали одним из первых онтологических “мостов” для сближения современной физики и буддизма. Наиболее известной наряду с КИ является многомировая интерпретация (ММИ), впервые сформулированная Х. Эвереттом [Ewerett 1957] и получившая дальнейшее развитие в работах Б. Де Витта и М.Б. Менского. В ММИ не признается коллапс волновой функции: отрицается, что в момент наблюдения (измерения) реализуется одна из альтернативных возможностей. Вместо этого Эверетт и Де Витт предложили “теорию параллельных миров”, существующих одновременно. Но в версии Эверетта нет речи о реальных параллельных мирах: есть лишь один реально существующий мир, который описывается универсальной волновой функцией, однако при каждом акте измерения квантового объекта наблюдатель как бы расщепляется на несколько (предположительно, неограниченно много) версий, каждая из которых видит свой результат измерения и формирует собственную версию вселенной. Но “расщепление” наблюдателя не является, согласно Эверетту, разделением одной вселенной на множество миров. В отличие от этого, интерпретация Де Витта заключалась в том, что парадокса с котом Шредин-

²³⁹ Коллапс волновой функции происходит, когда волновая функция – первоначально в суперпозиции нескольких собственных состояний – сводится к одному собственному состоянию из-за взаимодействия с наблюдателем (измерителем).

гера можно избежать, если считать суперпозиции кота – мертвого и живого – «как обитателей двух одновременных, не взаимодействующих, но одинаково реальных миров» [DeWitt 1970: 31]. Де Витт считал “параллельные миры” квантовой физики “ветвями” общей реальности. Это подразумевает, что все возможные исходы квантовых измерений физически реализуются в некоем “мире” или вселенной. Таким образом, основной онтологической чертой этой интерпретации КМ является ее нелокальность в смысле множественности миров. Данная интерпретация явно напрашивается на ассоциации с теорией “мириады миров” Джамгона Конгтрула [Джамгон Конгтрул 2003]. Но “мириады миров” Джамгона Конгтрула – это не “ветви” объективной реальности, с которой имеет дело квантовая физика, а модели духовного пространства, соответствующие разным способам прохождения пути просветления.

Другим вариантом ММИ является расширенная концепция Эверетта, предложенная российским физиком М.Б. Менским (1939–2015) в качестве квантовой концепции сознания. Менский отождествил сознание с разделением альтернатив в квантовой суперпозиции [Менский 2013; Менский 2022]. В интерпретации Эверетта вывод о “параллельных мирах”, следующий из логики квантовой механики, гласит, что квантовый мир может быть адекватно представлен как набор многих классических параллельных миров, и эти классические миры – фактически различные “проекции” единственного объективно существующего квантового мира, которые отличаются друг от друга некоторыми деталями. Но все они суть образы одного и того же квантового мира. Эти параллельные классические миры сосуществуют, и мы все (и каждый из нас) параллельно живем во всех этих мирах. Менский сделал следующий шаг: «Вместо предположения, что альтернативы, или альтернативные классические реальности, разделяются в сознании, примем предположение, что сознание – это разделение альтернатив» [Менский 2013: 195]. То есть психологическое понятие отождествлено с понятием квантовой физики. Это новая концепция взаимозависимости мира и сознания, и она также привлекает внимание компаративистов к сравнению квантовой физики с буддийской онтологией – как йогачары, так и мадхьямики.

Общим для всех основных интерпретаций КМ является осознание ее радикального онтологического отличия от классической физики, где мир представлялся совокупностью независимых точечных объектов, обладающих внутренней сущностью и собственным бытием, вторично собирающихся в более сложные структуры. В этой онтологии связи и взаимоотношения с другими объектами вторичны, тогда как независимое собственное бытие объектов первично. Квантово-механические открытия привели к радикальному пересмотру этой онтологии. С одной стороны, возникает вопрос: описывает ли КМ реальность? Если да, то какую реальность? С другой стороны, открытия КМ ставят под сомнение привычный внешний мир. КМ окутывается философским “туманом”.

В “оптике” КМ мир стал превращаться в мир теней и иллюзий, и самой большой иллюзией оказалась материя. Множество различных интерпретаций КМ можно расценивать как попытки спасения научного рационализма и реализма. Попытки физиков и философов осмыслить КМ выдвинули на первый план не отдельные объекты и частицы, а взаимоотношения между квантовыми сущностями, а также взаимодействия между системами [Rowelli 1996]. Квантовая реальность зависит от физической системы, взаимодействующей с данной системой и играющей роль наблюдателя. Уникальное описание состояния мира классической физикой разбивается на множество описаний, по одному для каждой возможной “наблюдаемой” физической системы. Реляционные интерпретации КМ в особенности стимулировали как со стороны физиков, так и со стороны буддистов интерес к сравнению КМ с буддизмом.

Философские интерпретации математического формализма квантовой физики приводят самих физиков к усмотрению параллелизма между квантовой физикой и буддизмом. В литературе встречаются высказывания о том, что Нильс Бор был знаком с мадхьямакой и говорил о сходстве ее идей с квантово-механическими. Упомянется, что их параллелизм признавал также Антон Цайлингер. Современный квантовый физик В. Ведрал пишет: «...квантовая физика действительно очень хорошо согласуется с буддийской пустотой» [Vedral 2010: 200]. Специалист в области философии науки Г. Сметам, исследуя связи между квантовой физикой и буддийской философией и существующие в западной литературе сравнительные подходы, так комментирует его позицию: «Прозрение Вεδрала неявно определяет основу “пустоты” как квантовое поле информационной потенциальности способом, который соответствует взгляду Йогачары на пустоту» [Smetham 2015: 911]. В русскоязычном

философском дискурсе также представлены позиции схождения квантовой физики и буддизма [Рутковская 2012; Маслакова 2016; Терентьев 2019].

Однако, на наш взгляд, в сравнительных подходах, усматривающих сходство КМ с буддизмом, прослеживаются следующие моменты некорректного понимания буддийской философии. Во-первых, это сведение буддийской онтологии к признанию фундаментальной взаимосвязанности и взаимозависимости всех явлений, а также внутренней динамической природы реальности. Во-вторых, пустота (*шуньята*; *stong-pa-pyid*), важнейшая категория буддийской философии, отождествляется с другой важнейшей буддийской категорией – зависимым возникновением (*пратитья-самутпада*; *rten 'brel 'byung ba*) и, исходя из этого, онтология квантовой физики сближается с буддийским учением о пустоте. В-третьих, это утверждение о сходстве, если не идентичности, расширенной версии Эверетта с буддийским учением о двух истинах.

Наиболее популярной сравнительной тенденцией стало сведение буддийской онтологии к признанию фундаментальной взаимосвязи и взаимозависимости всех явлений и внутренней динамической природы реальности. Однако в отношении индо-тибетского буддизма сведение его онтологии к идее взаимозависимости всего сущего определенно является упрощением, нивелирующим его отличие от дальневосточных форм буддизма и других восточных учений. Все эти учения являются “восточным мистицизмом”, – утверждает Ф. Капра, усматривая в них сходство с мистифицированной КМ. Он пишет об этом в книге «Дао физики» (1975), которую физик и популяризатор науки Джереми Бернштейн не без оснований назвал «поверхностной и глубоко вводящей в заблуждение» [Bernstein 1982]. Правда, некоторые основания для подобной трактовки буддийской онтологии как всеобщей взаимозависимости в духе “сети Индры” содержатся в дальневосточных интерпретациях буддизма. Но не такова индо-тибетская махаяна. В школе мадхьямика-прасангика реальность отнюдь не сводится к всеобщей взаимозависимости. Здесь пустота и зависимое возникновение, хотя и едины по своей сути, тем не менее вовсе не тождественны. Однако следует признать, что в буддологии отождествление пустоты и зависимого возникновения стало едва ли не общей позицией, начиная с Ф.И. Щербатского.

В России хорошо известна книга «Тибетский буддизм и современная физика» В. Мэнсфилда [Mensfield 1998; Мэнсфилд 2010]. Мэнсфилд усматривает сходство между квантовой нелокальностью (КНЛ) и пустотой в мадхьямаке. Он пишет, что КНЛ означает, что квантовые объекты «не занимают никакой ограниченной области в пространстве и времени и что их связи с остальной Вселенной более важны, чем их изолированное существование» [Мэнсфилд 2010: 56]. Мэнсфилд трактует пустоту как отсутствие независимого бытия, но не отрицает реляционную субстанциальность.

В свете признаваемого Мэнсфилдом родства КНЛ с понятием пустоты в мадхьямаке, на его взгляд, «становится намного глубже и разнообразнее» вопрос о значении КНЛ «как в вопросах личного умиротворения, так и для установления мира на Земле». «На самом деле существование объекта зависит от его отношений к другим объектам... Эта точка зрения, которую так трудно было обосновать, еще не закрепились в сознании общества», – подчеркивает Мэнсфилд [Там же]. Давая введение в буддийское учение о пустоте в главе 3, он определяет пустоту как неутверждающее отрицание независимого существования объектов. Он совершенно прав в том, что пустота является неутверждающим отрицанием: вместо объекта отрицания ничто другое не подразумевается в самом понятии “пустота”. Он также обращает внимание на то, что для установления пустоты необходимо правильно установить объект отрицания – то, что подлежит отрицанию при познании пустоты. Точная идентификация объекта отрицания – это действительно очень важно при постижении пустоты, как объясняется в мадхьямика-прасангике, чью традицию в тибето-монгольской махаяне наиболее корректно представляет Чже Цонкапа [Tsongkhapa 2012]. Но Мэнсфилд устанавливает объект отрицания неполно – лишь как независимое существование, а его отрицание означает, согласно Мэнсфилду, что объекты существуют во взаимозависимости, имеют относительное существование. Однако, отрицая независимое существование и утверждая как его дихотомическую альтернативу зависимое существование, Мэнсфилд вовсе не отрицает при этом субстанциальность зависимого существования. Реальность в его интерпретации, хотя и объявляется пустой, оказывается чем-то вроде субстанциальной “сети Индры”. Но махаянская онтология глубже этого. Йогачара и мадхьямика определяют объект отрицания при постижении пустоты гораздо более полно, нежели только независимое субстанциальное существование (*bltos-med rang-bzhin* / *bdag-nyid-rang-bzhin*), являющееся объектом отрицания

низших философских школ буддизма – вайбхашики и саутрантики – и расцениваемое в махаяне как объект отрицания в грубом определении пустоты. Йогачара отрицает помимо независимого субстанционального существования также истинное существование (bden-par-yod-ra) внешних объектов – их существование независимо от мысленного обозначения, т. е. онтологическую двойственность субъекта и объекта. Внешние объекты с этой точки зрения не существуют объективно и независимо от сознания. В мадхьямике-прасангике объект отрицания определяется как нечто, существующее со стороны объекта вне зависимости от простого обозначения мыслью. С этих позиций пустота – это отрицание не только независимого субстанционального существования, истинного существования, но также так называемых собственных признаков, сущности, природы, самобытия [Геше Тинлей 2013; Урбанаева 2022: 168–199, 238–275].

Таким образом, буддийская онтология отнюдь не сводится к “сети Индры”. Позицию Мэнсфилда относительно родства КНЛ и пустоты можно считать верной лишь в первом приближении: в том смысле, что оба феномена означают отрицание независимого существования. Но пустота, как ее изложил Будда в сутрах Праджняпарамиты, а затем объяснил Нагарджуна в своих шести трактатах по мадхьямаке, из которых главным является текст «Муламадхьямака-карики» («Коренные строфы о срединности»), есть неутверждающее отрицание существования любой субстанциональности. Отрицается независимое существование отдельных объектов, как и присущая им внутренняя природа=сущность=собственные признаки=самобытие, а также субстанциональные связи и взаимоотношения между объектами, будь то субстанциональная причинно-следственная связь, зависимость целого от частей или взаимозависимость.

Таким образом, в мадхьямиковской онтологии пустоты реляционная субстанциональность отрицается точно так же, как и субстанциональность изолированных объектов. Обратной стороной пустоты в мадхьямаке признается зависимое возникновение, т. е. относительность, понимаемая на самом глубоком онтологическом уровне как возникновение и существование объектов в зависимости лишь от мысленного обозначения. Это так называемое условное, или **простое, существование** (kun-rdzob-tu-yod-ra-tsam), и есть относительная истина в мадхьямаке. Согласно прасангике, пустота и зависимое происхождение – это два разных, хотя и единых по смыслу, реверса любого объекта; они онтологически дополняют друг друга, но не тождественны.

С точки зрения мадхьямиков-прасангиков, объекты не имеют не только независимого субстанционального существования, которое есть лишь иллюзия и конструкт. Они не имеют реального, т. е. субстанционального, истинного, существования даже в своей зависимой природе. В этом позиция мадхьямиков отличается от позиции йогачаринов, которые в своей теории “трех природ” признают относительную субстанциональность **шенванга** (gzhan-dbang) – зависимой природы, тогда как независимая субстанциональность объявляется несуществующим **кюнтагом** (kun-btags) – онтологическим приписыванием бытию того, что на самом деле вообще не существует. В мадхьямике-прасангике²⁴⁰ **йондруб** (yongs-grub), конечная природа и абсолютная истина, есть пустота как отрицание субстанциональности независимой и зависимой природы [Геше Тинлей 2013: 84–98]. Это отнюдь не то же самое, что квантовая нелокальность. Смысл понятия “квантовая нелокальность” является лишь первым приближением к пониманию смысла пустоты в прасангике. Однако на уровне популярного восприятия буддизма понимание пустоты как отрицания независимого существования объектов и усмотрение в этом сходства с КМ является довольно полезным для осознания гуманистического потенциала науки, как справедливо утверждает Мэнсфилд.

Параллели между современной теоретической физикой и буддизмом обнаруживаются как со стороны физиков, так и со стороны буддистов и буддологов. Так, например, российский последователь тибетского буддизма и независимый исследователь А.А. Терентьев утверждает, что буддийское учение о “двух истинах” оказалось чрезвычайно похожим на современное квантово-механическое представление о мире в интерпретации Эверетта, расширенной российским физиком М.Б. Менским. При знакомстве с точкой зрения А.А. Терентьева обнаруживается, что в его понимании пустота – это “всеобщая взаимозависимость” 2019: 428]. С этих позиций квантово-механический феномен суперпозиции имеет буддийские соответствия: “парамартха”, “татхата”, “дхармата”, “дхармадхату”, “дхарма-

²⁴⁰ Термины кюнтаг, шенванг и йондруб, введенные йогачарой, могут применяться также для объяснения воззрения мадхьямики, наполняясь специфическим для мадхьямаки смыслом.

кая”. А классическим альтернативам, о которых идет речь в квантовой физике, в буддизме соответствуют “вьявахара”, “самврити”, “самсара”. То есть квантовая суперпозиция в интерпретации Терентьева – это абсолютная истина мадхьямики-прасангики, а альтернативные эвереттовские миры – это относительная истина мадхьямики-прасангики.

В чем, на наш взгляд, неправ А.А. Терентьев? В своей статье «Тибетский спор о “двух истинах” и квантово-механическая концепция Эверетта – Менского» он дает некорректную презентацию основных категорий мадхьямаки. Он ошибочно понимает сансару и нирвану как два слоя бытия или две реальности (относительная и абсолютная). Пустота определяется им как “всеобщая взаимозависимость”, две истины интерпретируются в духе западноевропейского представления о явлении и сущности как относительная истина явленного мира и абсолютная истина подлинного мира, скрывающегося за явлениями. Но позиция Нагарджуны и прасангиков вовсе не такова.

Абсолютная истина в прасангике – это пустота каждого объекта от любого вида независимой от сознания внутренней определенности – “свойств”, “собственных признаков”, “природы”, “сущности”. Относительная истина в прасангике – это не всеобщая взаимозависимость, а зависимое возникновение, понимаемое в самом глубоком смысле как зависимость от обозначения мыслью. Пустота и зависимое возникновение (“простое существование”) – это не два уровня бытия и не две реальности, а два онтологических реверса каждого объекта, как сансарического, так и нирванического. И они не тождественны.

Следует согласиться с А.А. Терентьевым в том, что в буддизме понятие “истина” отличается от понятия “истина” в западной мыслительной традиции, где оно имеет эпистемологическую функцию. В буддийской же философии, как уже отмечалось нами ранее, термин “истина” (*самья*; *bden-pa*) относится к онтологическим фактам, каковыми являются четыре истины арьев, а также две истины – абсолютная и относительная – как более общие формы четырех истин арьев. Эпистемологический аспект в них является вторичным. Разграничение А.А. Терентьевым абсолютной истины в буддизме как “сущностного уровня реальности” и относительной истины как “явленного уровня”, т. е. как сущности и явления, на наш взгляд, ошибочно. И также некорректным является утверждение, что сансара – это “мир явлений”, “мир человека и человеческого опыта”, который и есть относительная реальность, а нирвана – “мир покоя”, и он есть “мир абсолютной реальности”. Столь же ошибочным является его тезис: «Сансара при постижении ее пустоты, то есть взаимообусловленности всех явлений, и оказывается нирваной» [Терентьев 2019: 424]. Нагарджуна в ММК называет сансарой циклическое бытие (*'khor-ba*) – круговорот рождений, старения и умирания под властью нечистой кармы и клеш, а нирваной – отсечение всех ментальных фабрикаций “сущего” и полное успокоение ума от замутненности, вызываемой мыслетворчеством. То и другое пусто от самобытия. Объяснение пустоты сансары от самосущего бытия дается в главе XI «Исследование начала и конца», а также в главе XVI «Исследование оков и освобождения». Объяснение пустоты нирваны – в главе XXV, там же говорится и о тождестве сансары и нирваны. Чже Цонкапа, комментируя это утверждение Нагарджуны, пишет, что «они абсолютно идентичны в природе, пустой от самосущего бытия» [Tsongkhapa 2012: 438]. Иначе говоря, ни сансара, ни нирвана не являются истинно сущим. С точки зрения мадхьямики-прасангики, они обе пусты от самосущего бытия и суть лишь конвенции и как таковые – относительная истина, т. е. истина для мира, с мирской точки зрения. Но это не реальности или уровни реальности, каковыми их считает А.А. Терентьев. Однако главная его ошибка, как и многих других, для кого учение Нагарджуны и прасангиков явилось камнем преткновения, заключается в отождествлении пустоты и взаимообусловленности всех явлений.

В ММК (глава XXIV, стих 9) Нагарджуна писал, что крайне важно правильно понимать различие между двумя истинами: «Те, кто не понимает в совершенстве различие / Двух истин, / Не понимают этого глубокого / Учения Будды». Не менее важным, по мнению Нагарджуны, является понимание единства двух истин (глава XXIV, стих 10): «Не опираясь на относительное, / Невозможно учить абсолютному смыслу. / Без понимания абсолютного смысла / Невозможно достичь нирваны» [Nagarjuna 2016: 35–36].

Чже Цонкапа в комментарии к ММК объяснил: учение о пустоте всего сущего от самобытия и внутренней природы – о пустоте-рантонг – является главным среди всех учений Будды, которые были преподаны ради постепенного обучения пустоте-рантонг, и все являются искусными уловками. Относительная истина о “простом существовании” явлений уподобляет их иллюзиям в том смысле,

что, будучи лишь номинально существующими (в зависимости от обозначения), явления кажутся субстанциально существующими. Смысл пустоты-рантонг – это отсутствие реального существования любой субстанциальности. То есть абсолютная истина в буддизме Нагарджуны и прасангикиков – это негация субстанциального существования. Представления о взаимозависимости и “простом существовании” [Tsongkhapa 2012: 272] – это относительная истина о существовании явлений, объясняемая в качестве искусной уловки в процессе постепенного обучения пустоте-рантонг. Освобождающий эффект буддийской формы духовности связан именно с прямым постижением пустоты-рантонг – абсолютной истины, тогда как “конвенциональное”, называемое также “относительной истиной” и рассматриваемое на трех уровнях зависимого возникновения, служит для мадхьямикиков вспомогательным методологическим и педагогическим средством в процессе постепенного – сначала концептуального, а затем прямого – постижения пустоты. Основанием для распространенной ошибки отождествления “шуньяты” и “пратитья-самутпады” могут служить неправильно истолкованные слова Нагарджуны из ММК (строфа 18 гл. XXIV): «То, что является зависимым возникновением, / Объясняется как пустота, / То, что является зависимым обозначением, / именно это – срединный путь» [Nagarjuna 2016: 37].

“Пустота от самобытия” – это неутверждающее отрицание. Тогда как можно утверждать, что тот же самый смысл, который выражается термином “зависимое возникновение”, и есть смысл “пустоты”? Если утверждать, что “пустота” является неявным смыслом “зависимого возникновения”, то всё равно это нелогично. Чже Цонкапа в «Океане аргументов» объяснил, каким образом “пустота” и “зависимое возникновение” образуют непротиворечивое единство, будучи **разными** аспектами любого объекта. Он пишет:

«Смысл [понятия] “пустота” становится смыслом зависимого возникновения для мадхьямикиков, которые опровергли посредством логики существование по собственной природе, но не для других [личностей]. Когда для таких мадхьямикиков внешние и внутренние вещи непосредственно удостоверяются в качестве зависимо возникших, то вследствие силы того же самого когнитивного акта они удостоверяются как объекты, пустые от существования по собственной природе... Следовательно, тот, кто достиг убежденности в пустоте, опровергающей самобытие посредством зависимого возникновения, всякий раз, когда видит такие вещи, как росток и прочее, слышит или вспоминает о них, он должен привыкать к мысли, что именно по этой причине они не имеют самобытия» [Tsongkhapa 2012: 417].

Из ММК и «Океана аргументов» следует, во-первых, что хотя пустота объектов имеет место всегда и независимо от ее познания, в сотериологических целях совершенно необходимо удостоверение объектов как пустых от самобытия. И логическая аргументация с использованием довода о зависимом возникновении имеет для этого решающее значение. Во-вторых, мадхьямикики говорят о зависимом возникновении на самом глубоком онтологическом уровне – как зависимости от обозначения. В-третьих, удостоверение пустоты объектов происходит не одновременно с удостоверением их как возникших в зависимости от обозначения, а как следствие силы, или потенциала, акта их онтологического удостоверения как существующих в зависимости от обозначения. То есть смысл пустоты как абсолютного онтологического аспекта объектов постигается не одновременно со смыслом зависимого возникновения как их относительного аспекта. Но они служат поддержкой друг для друга. И в этом они едины. И поэтому объекты подобны иллюзии, но не есть иллюзии. Они существуют. Но это номинальное, или простое, существование, т. е. в зависимости от обозначения, а не субстанциальное бытие.

Итак, выделенные нами такие открытия и особенности квантовой физики как причинная роль субъекта познания (наблюдателя, измерения) в установлении квантовой реальности, феномен квантовой нелокальности или нарушения локального реализма, а также идея взаимозависимости элементов квантовой реальности привлекли интерес физиков при интерпретации математических формализмов КМ к сравнению квантовой физики с буддийской онтологией. В свою очередь современные буддийские философы также вносят свой вклад в развитие сравнительных исследований буддизма и квантовой физики. В качестве наиболее заметной тенденции, проявляющейся как среди физиков, так и среди буддистов и буддологов, можно выделить подходы, основанные на отождествлении смысла буддийского понятия “пустота” с идеей универсальной взаимозависимости сущего. Выше мы представи-

ли эту тенденцию на примере подходов В. Мэнсфилда и А.А. Терентьева и обосновали, что подобное отождествление не является правильным. И хотя восприятие буддийской онтологии как “сети Индры” служит для физиков и широкого круга интеллектуалов первым шагом к пониманию близости буддийской философии к современной науке в ее гуманистической сущности, подобные популярные интерпретации не являются вполне корректными. Ибо смысл пустоты и зависимого возникновения, а также их соотношения гораздо сложнее, если рассматривать их с точки зрения мадхьямики-праasangики, представляющей собой высшую форму буддийской философии.

4.4.6. Парадоксы движения Нагарджуны и апории Зенона

Санскритское название второй главы «Муламадхьямака-карик» Нагарджуны – *Gatāgata parikṣā* [ММК 1993: 43]. К. Инада, автор английского перевода ММК, передает это название как «Examination of What Has and What Has Not Transpired» («Исследование того, что произошло и что не произошло») [Ibid.]. В.П. Андросов передает его как «Исследование того, кто уже прошел [путь], того, кто еще не вышел [на него], и того, кто движется сейчас» [Андросов 2006: 235]. В тибетском тексте ММК название главы – ‘gro-dang-‘ong-ba-brtag-pa [ММК 2016: 3]. Джей Гарфилд в переводе с тибетского передает это название как «Examination of Motion» («Исследование движения») [ММК 1995: 6], и этот вариант получил распространение в мировой нагарджуниане. В моем переводе [Урбанаева 2020] вторая глава ММК называется «Исследование движения (прихода и ухода) личности». По мнению некоторых исследователей, Нагарджуна приводит в этой главе аргументы против движения, которые очень похожи на апории Зенона [Mabett 1984; Siderits, O’Brien 1976; Westerhoff 2008 и др.]. Но так ли это?

Зенона Элейского (V в. до н. э.), следуя Аристотелю, называют “изобретателем диалектики” [Маковельский 1999: 474], понимая под диалектикой «искусство выяснения истины путем обнаружения внутренних противоречий, заключающихся в мыслях противника, и путем устранения этих противоречий» [Асмус 1999: 30]. Большинству интерпретаторов его апорий кажется довольно ясным, что он пытался доказать невозможность множественности и движения. Ибо, будучи учеником Парменида, который придерживался точки зрения, что существует фундаментальное и неделимое единство Бытия, лежащее в основе всякого кажущегося разнообразия, Зенон был убежден, что всякое разнообразие и изменение в конечном счете иллюзорны. Среди парадоксов Зенона, по свидетельству древних, насчитывалось сорок доказательств в “защиту” учения Парменида о всеединстве и пять аргументов против движения: 1) доказательство общего характера; 2) «Дихотомия»; 3) «Ахиллес», 4) «Стрела»; 5) «Стадий» [Маковельский 1999: 477]. Аристотель называл в «Физике» апории Зенона “ложными постулатами” и относил их к числу аргументов, «противоречащих [общепринятым] мнениям» и таким, «которые трудно опровергнуть» [Рожанский (ред.) 1989: 309]. В последующей истории философии реакция на апории Зенона была неоднозначной: одни вслед за Аристотелем считали их софизмами или паралогизмами, другие – серьезными аргументами, имевшими смысл для своего времени, третьи – неопровержимыми доказательствами, имеющими силу сегодня. Гегель считал апории Зенона так и не опровергнутыми и называл его “отцом диалектики” не только в античном, но и в собственном понимании диалектики. Е. Дюринг утверждал, что парадоксы Зенона не только углубляют, но и расширяют онтологию Парменида [Маковельский 1999: 476].

В контексте элейской онтологии логично полагать, что апории Зенона являлись доказательством невозможности движения и служили обоснованием реальности бытия в коннотации единства, покоя, неизменности. Спрашивается, есть ли в таком случае параллелизм между ними и аргументами второй главы ММК?

Зенон, как считают, отрицал движение, доказывая в «Дихотомии», что бегун никогда не сможет начать движение, ибо прежде чем он сможет преодолеть какое-либо расстояние, ему придется преодолеть бесконечное количество меньших дистанций; в «Стреле» – что летящая стрела неподвижна, так как в каждый момент времени она покоится, а значит, покоится всегда. Из этого можно сделать вывод, что, по Зенону, движение невозможно, и, следовательно, наше восприятие его иллюзорно.

Если исходить из онтологического контекста ММК в китайской / дальневосточной интерпретации с ее характерной онтологией «тождества, единства и гармонии всего и вся» [Янгутев 1995: 4], то создается впечатление об онтологическом сходстве мадхьямаки и элейской философии. Ведь элеаты

различали, «с одной стороны, реальность истинно сущего, умопостигаемого, с другой, становящегося, чувственного, которую они не считали возможным называть “сущим” в абсолютном смысле», а также «истину» и «мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности» (из комментария Симпликия к «О небе», 557, 20, цит. по: [Рожанский (ред.) 1989: 286]). При “прочтении” ММК только на основе китайских интерпретаций, без обращения к тибетской герменевтике вторая глава ММК обнаруживает наибольшее сходство с «Дихотомией» и «Стрелой» Зенона. В первой строфе этой главы сказано:

*Сейчас [он] там, где прошел, не идет,
И также там, где не прошел, не является идущим.
Помимо того, что [он] прошел и что не прошел,
Невозможно познать, где – движение [ММК 2016: 3].*

Т. Мурти в «Центральной философии буддизма» писал, что в диалектическом отрицании движения между двумя мыслителями есть сходство, но «Нагарджуна оказывается более последовательным диалектиком, чем Зенон» [Murti 2008: 182]: «Для Зенона движение – это видимость; но он принял реальность покоя и статики. Для Нагарджуны ни движение, ни покой не реальны» [Ibid.: 183]. М. Сидеритс и Д. О’Брайен усматривают сходство между аргументами Нагарджуны и Зенона на ином основании. По их мнению, оба выразили критику древних атомистических идей. Современное понимание атомистических доктрин позволяет, на их взгляд, дать более «правдоподобную интерпретацию аргументов Нагарджуны, которая больше не находилась бы под угрозой заражения ложными рассуждениями элеатов». Исходя из этого, они говорят о «поразительных параллелях между некоторыми аргументами Зенона и Нагарджуны, как в методологии, так и в целях» [Siderits, O’Brien 1976: 182]. Но от Зенона Нагарджуну отличает, на их взгляд, то, что последний не опровергает теории своих оппонентов просто ради доказательства собственного тезиса: у Нагарджуны нет тезисов, которые нужно защищать. Ибо «главная задача Нагарджуны в ММК – дать философское обоснование понятия “шуньята”, или “пустота”» [Ibid.: 288].

Действительно, Нагарджуна и Зенон выдвигают свои аргументы против сходных атомистических онтологий и применяют сходный эпистемологический инструментарий. У Зенона – метод доказательства от противного: допущение существования движения и множества ведет к противоречию. У Нагарджуны – сходный с ним метод *прасанги*, сведения к абсурду тезисов своих оппонентов, рассматриваемых с позиций логической тетралеммы *чатушкотика*²⁴¹. Но нагарджуноведы не ограничиваются признанием лишь формально-логического сходства между Зеноном и Нагарджуной, а усматривают также концептуальное сходство между ними, приписывая тому и другому поиск “истинно сущего”. В связи с этим и основной мотив “негативной диалектики” Нагарджуны трактуется иногда как стремление «установить, что за преходящим и болезненным разнообразием мира опыта скрывается стабильное и мирное единство, которое может быть обнаружено только посредством применения метафизических рассуждений» [Hayes 1994: 352]. Такая онтологическая трактовка мадхьямаки исходит из абсолютистских предпосылок, будь то китайская/дальневосточная интерпретация или неокантианская интерпретация, данная Ф.И. Щербатским. Поскольку допускается некая трансцендентная реальность, “истинно сущее”, непознаваемое ни эмпирическими, ни рационально-логическими средствами, вербально невыразимое и доступное лишь в состоянии высшего инсайта в абсолютное, постольку в этом онтологическом контексте движение не относится к реальности, будучи лишь иллюзией. Это можно назвать фикционалистской интерпретацией диалектики Нагарджуны и Зенона. Приписывание Нагарджуне фикционализма проистекает из искаженного понимания мадхьямикской доктрины пустоты как некоей “Великой пустоты Дао”, “пустотности универсума”, “истинно сущего небытия” в смысле “тождественности относительного и абсолютного”, “сансары и нирваны”, которая сродни даосскому “истинно сущему”, “Единому”, как считает, например, И.С. Родичева [Родичева 2019: 115–116, 122, 125]. С этой точки зрения учение Нагарджуны интерпретируется как отрицание существования феноменального мира. Понимание мадхьямаки как своего рода фикционализма смыкается с ее интерпретацией как “радикального нигилизма” [Лифинцева 2015]. В та-

²⁴¹ Об использовании логической тетралеммы *чатушкотика* в мадхьямаке см.: [Ruegg 2010: 40–67; Westerhoff 2005].

кой интерпретации представляется, что «в буддизме Махаяны в конечном итоге отрицается сам принцип движения, поскольку феноменальный мир нереален, он не существует» [Родичева 2019: 119]. Но это ошибочные выводы, следующие из некорректной предпосылки, что Нагарджуна отрицает существование воспринимаемого мира. Подобная интерпретация навеяна пониманием мадхьямаки в китаизированном буддизме, которое отличается от тибетского прочтения Нагарджуны.

Если принять во внимание тибетскую герменевтику, в данном случае – интерпретацию мадхьямаки, содержащуюся в «Океане аргументов» Цонкапы, то ясно, что Нагарджуна отрицает “истинное существование”, или “самобытие” – существование в силу собственной природы, сущности, независимое от причин и условий, частей, наименований. И это отрицание относится как к сансаре, так и к нирване и даже к самой пустоте: пустота не есть реальность в субстанциалистском смысле, ибо она сама пуста от собственной сущности. Поэтому с тибетской точки зрения невозможно найти сходство между онтологией шуньяты/зависимого возникновения и элейским учением о Бытии. Помимо подходов, сближающих мадхьямаку и парадоксы Зенона как отрицание реальности движения, возможна и несколько иная точка зрения на их сходство. В.Ф. Асмус высказал мысль, что ни Парменид, ни Зенон не сомневались в реальности движения и в том, что оно воспринимается органами чувств. «Вопрос состоит в том, можно ли мыслить движение» [Асмус 1999: 33]. Аргументы второй главы ММК можно тоже рассматривать как исследование тех связанных с движением «истинных противоречий, которые возникают за пределами мысли»²⁴² [Garfield, Priest 2003: 2]. И в этом контексте **трансцендентального исследования** можно обнаружить близость изысканий Нагарджуны не только с кантианством, но также с идеями других мыслителей, работавших “на границах мысли” и рассматривавших те противоречия, которые возникают при попытке описать эти пределы: Беркли, Гегеля, Хайдеггера, Витгенштейна, Деррида. Открытие этих параллелей, несмотря на то что западные интерпретации “изогетичны”²⁴³, как, впрочем, китайские/дальневосточные и современные индийские²⁴⁴, тем не менее может помочь современным исследователям лучше понять мадхьямаку Нагарджуны и в частности вторую главу ММК. Однако, несмотря на сходство с западными поисками на “границах мысли”, Нагарджуна, по замечанию буддолога Дж. Гарфилда и философа Г. Приста, «указывает парадокс, неизвестный на Западе». «Этот парадокс, как мы утверждаем, приносит нам новый инсайт в онтологию и в наш когнитивный доступ к миру. Итак, мы должны читать Нагарджуну не потому, что в нем мы можем увидеть подтверждение тому, что уже знали, но потому, что мы можем учиться у него», – пишут эти авторы [Ibid.]. Нагарджуну от западных философов отличает, по их мнению, то, что он открыл «предельное противоречие, неизвестное на Западе, и связи между онтологическими и семантическими противоречиями, заслуживающие внимания» [Ibid.: 4]. Нагарджуновская доктрина пустоты реконструируется ими как подтверждение предельной противоречивости природы реальности и в этом усматривается существенное отличие мадхьямаки от западных трансцендентальных подходов, с чем мы вполне согласны. Что касается существования в учении Нагарджуны связи между онтологией и семантикой (эпистемологией), то такого рода связь принципиальна для буддийской философии в целом, как можно судить по четырем арийским истинам, общим для всех направлений буддизма. В случае мадхьямаки фундаментальная связь онтологии и семантики (эпистемологии), отличающая ее от западного трансцендентализма, раскрывается на примере интерпретации Нагарджуной двух истин. Подчеркнем, что абсолютная истина (*парамартха-сатья*; don-dam-bden-pa) и относительная или условная истина (*самвритти-сатья*; kun-rdzob-bden-pa или tha-snyad-bden-pa) в ММК – это не просто знание о реальности в смысле пропозициональной истины, а именно сама реальность, которая имеет

²⁴² Подробнее о противоречиях, возникающих “за пределами мысли” и о диалектизме – позиции, утверждающей истинность некоторых противоречий и предлагающей расширение классической логики с ее законом непротиворечия, см.: [Priest 2003].

²⁴³ “Изогетичность” западных исследований Нагарджуны заключается в том, что они «раскрывают гораздо больше взглядов самих ученых и их эпох, нежели являются экзегезисом того, о чем говорится в исследуемом тексте» [Tuck 1990: p. v].

²⁴⁴ “Изогетичность” современных индийских исследований буддизма проявляется в том, что буддийская философия рассматривается лишь как органическая часть индийской философии, и при этом упускается из виду ее глубокая специфика. Так, К. Бхаттачарья, исследуя аргументы Нагарджуны против движения, считает их всего лишь продолжением индийской грамматической традиции [Bhattacharya 1985].

два аспекта: абсолютный аспект таковости, раскрываемый как пустота всех вещей от собственной природы/сущности/самобытия, и относительный аспект – зависимое возникновение (rten-‘brel-‘byung-ba). Когда в мадхьямаке говорится об абсолютной и относительной реальности, то речь идет не о двух реальностях, как считают китайские и некоторые западные интерпретаторы, а о двух аспектах бытия. Понимание двух истин отличает Нагарджуну от западных философов, которые трактуют их исключительно в логико-эпистемологическом смысле: относительную истину – как поверхностное знание, а абсолютную – как точное и окончательное знание о предмете. В трансцендентальной философии Нагарджуны названные два аспекта реальности/ бытия всех феноменов немислимы отдельно друг от друга. Тем самым снимается противоречие между пустотой и зависимым возникновением, кажущееся предельным онтологическим противоречием. Строфа Нагарджуны, являющаяся вступлением ко всему тексту ММК, указывает на учение о зависимом возникновении, обладающем восемью атрибутами (“восемь не”) как предмете ММК:

*Я совершаю простираание перед совершенным Буддой,
Учителем, возвышенным среди философов,
Перед тем, кто преподавал учение о покое, умиротворяющее все измышления:
То, что зависимо возникает,
Не имеет прекращения, не имеет рождения;
Не имеет пресечения, не имеет постоянства;
Не имеет прихода и не имеет ухода;
Не является дифференцированным объектом и не является тождеством [ММК 2016: 1].*

Цонкапа поясняет: «Главная причина написания этого трактата заключалась в том, чтобы, устранив непонимание учений, имеющих окончательный смысл, и тех, что нуждаются в интерпретации, [а также] сомнения, вызванные ошибками понимания, и превратные интерпретации этих учений, объяснить предмет с целью проникновения в таковость вещей, как они есть» [Tsongkhapa 2012: 16]. То есть главный предмет ММК – не просто зависимое возникновение, а **таковость зависимого возникновения**. Цонкапа объясняет, что Нагарджуна выполняет в ММК абсолютный анализ. Подробный абсолютный анализ и последующее состояние медитативного равновесия при концентрации на таковости пресекают беспорядочные ментальные процессы и ведут к умиротворению – нирване. В этом заключается, как объясняет Цонкапа, “жизненная необходимость” написания ММК. Ибо, согласно Нагарджуне, «Противоядием от неведения является / Мудрость, [обретаемая] посредством медитации на таковость (XXVI: 11cd)» [ММК 2016: 42]. Нагарджуна и другие мадхьямики вовсе не имели в виду уничтожение бытия и вообще онтологии. Мадхьямака есть срединный философский подход, свободный в онтологии и эпистемологии от крайностей нигилизма и реификации, а в этике и сотериологии – от крайностей морального нигилизма и квиетизма. В свете сказанного становится ясно, что аргументы второй главы ММК приводятся в соответствии с общей стратегией разоблачения реификационистских и субстанциалистских обыденных представлений и метафизических допущений. Так называемые аргументы против движения в действительности не отрицают существование движения. Они имеют дело с противоречием “на границах мысли” – противоречием между относительной и абсолютной истинами в том их диалектистическом смысле, который характерен для мадхьямаки. Противоречие между абсолютной истиной – пустотой в понимании Нагарджуны – и относительной истиной, зависимым возникновением, или “номинальным”, “простым” существованием, таково, что они, хотя являются двумя разными сторонами всех объектов, включая личность и сознание, тем не менее онтологически едины. Бытие никаких вещей невозможно вне единства с пустотой от существования по собственной природе. Но считать мадхьямаку разновидностью релятивизма и тем более радикальным нигилизмом было бы неправомерным упрощением, ибо онтологический релятивизм Нагарджуны значительно отличается от известных релятивистских теорий. А деконструкция метафизической онтологии древнеиндийских небуддийских и буддийских философских школ не делает его нигилистом. Ведь он не отрицает “простое” существование феноменов, а опровергает лишь их “самосущее бытие”. Цонкапа, опираясь на комментарии к ММК индийских прасангиков Буддапалиты и Чандракирти, развивает нагарджуновскую онтологию без допущения “самости” (bdag-nyid), или “сущности” (ngo-bo-nyid), и объясняет возможность существования без собственной самости/сущности. Он пишет:

«[Чандракирти] проводит различие между простым существованием (yod-pa tsam) и существованием в силу самобытия, или существованием по природе (rang-bzhin-gyis-yod-pa). Если их не разграничить, то [получилось бы], что если вещи существуют, то они существуют в силу собственной сущности; а если они не имеют собственной сущности, то вообще не существуют. Тогда не были бы преодолены крайности онтологического преувеличения бытия (sgro-'dogs) и нигилизма (skur-'debs)» [Tsongkhapa 2012: 30].

Интерпретировать мадхьямаку как абсолютистское учение тоже было бы ошибочным, ибо в ней онтологическая абсолютизация пустоты, или бессамостности сущего, не имеет ничего общего с известными в мировой философии учениями об Абсолюте, поскольку последние исходят из эссенциалистских предпосылок, отвергаемых мадхьямакой. Учитывая общий онтологический контекст ММК, можно установить, что во второй главе речь идет не об отрицании движения в смысле аристотелевской, ньютоновской или современной физики, а о невозможности самосущего существования трансмиграций в колесе циклического бытия. И эти аргументы составляют часть обоснования невозможности самосущего существования зависимого возникновения с восемью атрибутами, о которых говорится во вступительной строфе ММК. “Уход” и “приход” (‘gro-ong) относятся как раз к этим базовым характеристикам относительной истины. Глава II, исследующая уход и приход личности, относится к краткому обоснованию бессамостности личности, тогда как глава I «Исследование условий» посвящена краткому обоснованию бессамостности феноменов²⁴⁵. Хотя глава называется «Исследование ухода и прихода», в действительности Нагарджуна здесь приводит аргументы, опровергающие существование самосущего ухода (‘gro). Чже Цонкапа цитирует Нагарджуну: «Поэтому уход, уходящий и также то, / Что должно быть пройдено, являются несуществующими» (II: 25 cd), и объясняет, что таков же способ опровержения существования самосущего прихода (‘ong). Он здесь пишет, что Нагарджуна привел аргументы против самосущего ухода и прихода по той причине, что этот вид активности является главным среди человеческих действий, и, поняв способ опровержения его самосущего существования, точно так же можно опровергнуть самосущее существование всякой активности [Tsongkhapa 2012: 107]. Цонкапа также подчеркивает, что опровержение самосущих ухода и прихода личности было дано в случае движений поднятия и опускания ноги при ходьбе, но это служит лишь “иллюстрирующим примером” [Ibid.: 108] для объяснения пустоты/бессамостности личности, которая условно рождается, проживает жизнь, умирает и перерождается. В подтверждение он приводит цитату из «Самадхираджа-сутры»:

*В то время совершенный Победитель, имеющий десять сил,
Объяснял погружение в состояние высшего самадхи.
Существа в колесе циклического бытия подобны сновидению.
Здесь нет никаких людей, что рождаются, и нет смерти.
Не найти ни живых существ, ни людей, ни жизни,
Эти феномены – все равно что пузырьки на воде,
Подобны иллюзии они, похожи на вспышку молнии в небе,
Они – как луна в воде, как мираж.
И также нет никаких людей, которые умирают в этом мире,
Совершают перенос [сознания] и уходят в иные миры
(mDo-sde da 96a; цит. по: [Tsongkhapa 2012: 109]).*

Как поясняет Цонкапа, Нагарджуна предпринимает абсолютный анализ, и в результате не обнаруживается «самосущая природа прихода из прошлого мира в этот и ухода по ту сторону этого мира» [Ibid.]. Цонкапа пишет, что подробное исследование и логическое опровержение были выполнены Нагарджуной «не для того, чтобы показать, что приход и уход и т. д. не существуют», а для того, чтобы продемонстрировать неправомерность цепляния за представление об их самосущем существовании. «Когда обретоно такое постижение, нужно, изменив позицию ума, ранее считавшего все

²⁴⁵ Хотя между пустотой личности и пустотой других феноменов нет различия, доктрина пустоты в ММК представлена в зависимости от объекта пустоты как пустота феноменов и пустота личности. Вначале, согласно тибетской традиции, Нагарджуна дает краткое изложение пустоты феноменов и пустоты личности, а затем подробно объясняет их смысл.

условные [феномены] – приход, уход и т. д. – существующими самосущим способом, помнить с убежденностью: эти [предстающие как] самосущим способом установленные деятель и действие имеют смысл только как пустые от самосущей природы» [Tsongkhapa 2012: 111]. Он завершает комментарий ко второй главе ММК словами:

«Необходимо, проанализировав более грубую форму прихода и ухода, когда они проявляются очевидным образом, затем, применив к случаю прихода из прошлой жизни и ухода в будущую жизнь, удостовериться, что они существуют способом, лишенным самосущего бытия. Затем следует упражняться в применении этого метода, применив аргументы к вещам, функционирующим в зависимости от феноменов, и убедиться: когда они возникают, то не приходят ниоткуда, а когда прекращаются, то никуда не уходят. Точно так же надо практиковаться в отношении всех других действий и субъектов действия. Благодаря этому аналитическая мудрость в отношении такового станет очень обширной. А способ выполнения ежедневных действий – ходьбы, прогулки, лежания и сидения – будет восприниматься подобным иллюзии» [Ibid.].

Таким образом, обращение в сравнительных или кросс-культурных интерпретациях мадхьямаки Нагарджуны к западным метафизическим контекстам, будь то онтология Парменида/Зенона или трансцендентальные онтологии, применяемым в качестве “метафизического топора” для “раскалывания” твердыни мадхьямаки, а также к китайским/дальневосточным интерпретациям мадхьямаки позволяет установить некоторые параллели между нагарджунизмом и западными философскими поисками. В особенности это верно в отношении тех исследований, что ведутся в русле трансцендентализма и диалетеизма. Но эти сходства являются все же частичными и нередко обнаруживаются за счет некорректного понимания мадхьямаки или следования китайской традиции ее интерпретации, которая значительно отличается от индо-тибетской герменевтической традиции. Тем не менее идеи западных философов помогают лучше понять Нагарджуну, в частности содержание второй главы ММК. Однако не меньшее значение имеет обращение к индотибетской комментаторской традиции. Так, комментарий Цонкапы ко второй главе ММК помогает уяснить специфику онтологического контекста этой главы и то, что ее содержание отнюдь не сводится к аргументам против движения. Здесь предпринимается абсолютный анализ, служащий опровержению эссенциалистской онтологии – реификационистских и этерналистских представлений о существовании самосущей личности и самосущих трансмиграций в колесе бытия, равным образом предотвращающий мысль от впадения в нигилистическую крайность отрицания существования/бытия.

Глава 5. Миры махаянского буддизма и современность

5.1. Концептуализация единства и дивергентности традиций буддизма: “миры махаянского буддизма”

В мировой науке накоплен разносторонний опыт изучения процессов распространения буддийских текстов и учений из Индии в другие регионы (L. Lancaster, D. Snellgrove, M.T. Kapstein, A. Heirman, S.P. Bumbacher, K. Paulenz, Lai Whalen, Kenneth K.S. Chen, E.A. Торчинов, Л.Е. Янгутов и др.). Установлено многообразие школ буддийской философии и форм буддийской религии, множество различающихся в разных странах буддийских практик и ритуалов, наличие глубоких различий между сутраяной и ваджраяной, тхеравадой и махаяной. Внутри махаяны также различаются, с одной стороны, махаяна в Тибете, монгольском мире, России, а с другой стороны, махаяна в Китае и других странах Восточной Азии. В связи с этим обнаруживается особая актуальность проблемы единства в многообразии буддизма и в связи с ней возникает ряд вопросов, таких как «что такое буддизм или что делает буддизм буддизмом?», «возможно ли функционирование Трех Драгоценностей буддизма – Будды, Дхармы и Сангхи, принятие которых в качестве Прибежища означает вхождение во “внутренний круг” буддистов²⁴⁶, – в национальном, или этническом, формате?» и т. д. В буддологической литературе весьма распространенным стало представление, что буддизм – это абстракция, а в реальности существует множество “буддизмов” – конкретных региональных и национальных форм буддизма [Heirman, Bumbacher 2007; Grayson 1992; McRae, Nattier (eds.) 2012; Williams 2008 и др.]. На наш взгляд, это явление отражает тот факт, что большинство современных исследователей буддизма, не справившись с проблемой, поставленной еще О.О. Розенбергом, – «как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?» [Розенберг 1991: 18], – выбрали более легкий путь. Это путь описания поверхностных проявлений такого сложного феномена как буддизм.

Принципиальным для понимания буддийского полиморфизма является релевантный философский подход к изучению буддийской философии, служащий “ключом” к пониманию единства и особенностей разных традиций буддизма. Классики российской буддологии – О.О. Розенберг, который изучал в основном японский буддизм, и Б.Я. Владимирцов, писавший о буддизме в Тибете и Монголии, – сформулировали одну и ту же мысль: буддизм на протяжении веков и в процессе распространения в разных странах оставался в своей основе тем же самым, хотя по-разному воспринимался. Эта идея служит для нас в данном параграфе исходным пунктом для презентации собственного подхода к постановке и решению вышеназванной проблемы.

Прежде всего важно определиться с тем, что же делает буддизм буддизмом. Что является в нем наиболее существенной частью и образует его фундамент? А также это вопрос о критериях аутентичности буддийских учений, текстов и практик. В наших предыдущих исследованиях [Урбанаева 2013; Урбанаева 2014б; Урбанаева 2015б; Урбанаева и Ламажапов 2017] названная проблема единства и многообразия буддизма была осмыслена сквозь призму классических критериев аутентичности буддийских учений и практик. Мною также были рассмотрены два махаянских направления – тибето-монгольское и китайское/дальневосточное – в их отношении к “материнской” индийской махаяне и в сравнении между собой в плане особенностей исторического распространения, формирования сводов канонических текстов, герменевтических стратегий и презентации Пути. Эти исследования подтверждают правоту Б.Я. Владимирцова, который едва ли не первый указал на ошибочность являвшегося довольно распространенным представления, что буддизм в Тибете и монгольском мире в сравнении с индийским является извращенной формой – ламаизмом. В наших работах получила также дальнейшее развитие идея, высказанная некоторыми ведущими современными буддологами и тибетологами о том, что тибетский буддизм является преемником и продолжателем “материнского” буддизма Индии [Ruegg 2010; Snellgrove 2002 и др.]. Более того, мы пришли к выводу, что именно индо-тибетская махаяна является наиболее аутентичной традицией махаянского буддизма. Махаянская традиция монгольского мира, воспринятая из Тибета, также является идентичной индийской махаяне. Особен-

²⁴⁶ В тибетском языке понятие *буддист* выражается термином pang-ra – “внутренний” или “свой человек”.

ности формирования тибето-монгольской махаяны, если говорить о “теоретической Дхарме” (*chos-lung*), выражают ее фактически полную идентичность индийской махаяне, представленной великими трактатами древнеиндийского монастыря Наланда. Поэтому, как было подчеркнуто нами ранее, знание индо-тибетской традиции презентации Дхармы Будды и объяснения внутренних связей может и должно служить герменевтической опорой научной концептуализации единства и разнообразия буддизма. Свидетельство академической ценности индо-тибетской комментаторской литературы и плодотворности сотрудничества с держателями живой тибетской традиции буддизма можно обнаружить в ряде фундаментальных работ последних десятилетий – Дж. Хопкинса, Р.А. Турмана, Х. Кабезона, Джея Гарфилда, Р. Рэя, А. Кляйн, Д.Б. Грея и некоторых других буддологов. Внутри буддийского сообщества также растет признание тибетской традиции махаяны как наиболее полно сохранившей аутентичную систему Учения Будды в единстве философии, сотериологии и практического осуществления. Буддисты Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы восприняли Учение Будды несколько столетий назад из тибетских письменных и устных источников, проходя обучение в тибетских монастырях буддийской логике и философии, тантре и методам медитации, и сами они внесли большой вклад в сохранение и развитие индо-тибетской махаяны. Свидетельством тому служат сохранившиеся философские труды авторитетных во всем пространстве индо-тибетской махаяны монгольских и бурятских авторов, таких как Чанкья Ролпай Дордже, Нгаванг Палден, Агван-Нима, которые известны в тибетских философских дацанах Сера, Дрепунг, Ганден наравне с важнейшими тибетскими сочинениями. Предки нынешних “традиционных” буддистов Монголии и России освоили также всю систему практики, включая нёндро (предварительные практики), Ламрим, ваджраяну, тантры всех четырех классов, особенно тантру Ямантаки и чод (монг. и бур. *луйжин*). Нет никаких философских и религиоведческих оснований утверждать, что исторически в Монголии и России сформировались свои национальные формы буддизма, отличные от индо-тибетской.

Китайская/дальневосточная махаяна сформировалась при значительно меньшем влиянии трудов индо-буддийских философов и при подавляющем влиянии автохтонной интеллектуальной культуры и духовных традиций, что позволило буддизму стать феноменом китайской цивилизации (см. работы В. Либенталя, У.Лая, Э.Цурхера, Е.А. Торчинова, Л.Е. Янгутова и др.). Исходя из признания того факта, что индо-тибетские критерии аутентичности во многом не “срабатывают” на материале китайского/дальневосточного буддизма, мы вынуждены по-новому подойти к осмыслению проблемы единства и многообразия буддизма, поставив вопрос: следует ли считать только индо-тибетскую махаяну аутентичным махаянским учением, а китайский/дальневосточный буддизм – искажением аутентичного буддизма? Или мы должны все же признать, что существуют разные буддизмы, в том числе – разные махаянские буддизмы?

Попробуем подойти к поставленной проблеме не со стороны теоретической Дхармы и индо-тибетских критериев аутентичности буддийских учений, а с практической стороны – того, что делает буддиста буддистом. Иначе говоря, обратимся к теме буддийского Прибежища (*skyabs-gnas*) и к вопросу о том, что означает в буддизме следование по Пути? Во-первых, что касается цели Пути, то в махаяне их две: собственное освобождение от сансары и достижение просветленного состояния будды ради помощи всем живым существам, скитающимся в мирах сансары. Методология достижения этой двойной цели зависит от понимания конечного смысла Учения Будды.

Арья Нагарджуна в своем труде «Коренная мудрость» («Муламадхьямака-карики»), известном также под названием «Праджнямула» [Nagarjuna 2016], подчеркивает, что для достижения целей освобождения от сансары и просветления фундаментальное значение имеет мудрость прямого постижения пустоты – абсолютной природы всех вещей, т. е. **глубинное** учение Будды, чей окончательный смысл был выражен в сутрах Праджняпарамиты. Он объясняет этот конечный смысл буддийского учения способом, свободным от ошибок крайних онтологических интерпретаций – этернализма и нигилизма. Лама Цонкапа, коренной Учитель большинства монгольских, бурятских, тувинских, калмыцких буддистов, в своем «Большом комментарии» к «Праджнямуле», сокращенно называемому «Океан аргументов», объясняет: именно интерпретация Нагарджуны устраняет «светочем совершенной логики / Всю тьму неведения, ложных теорий, сомнений / Относительно окончательного смысла [Учения]» [Tsongkhapa 2012: 2], и медитация, выполняемая в соответствии с нею, способна радикально устранить неведение и все производные от него клеши. То есть именно прямое постижение **таковости** – абсолютной природы всех вещей, которая, согласно мадхьямике-прасангике, есть их

пустота от самобытия, – устраняет первое звено двенадцатичленной цепи зависимого возникновения сансары. Иными словами, мадхьямака Нагарджуны, раскрывающая «сердце Слова Будды и смысл Праджняпарамиты», служит наиболее глубокой теоретической базой Пути, ведущего страдальцев сансары к состоянию будды, поскольку является наиболее глубокой и корректной презентацией изложенного Буддой в сутрах Праджняпарамиты учения об этой высшей, незагрязненной мудрости (zag-med-ye-shes), которая служит противоядием от ядов сансары. Шантидева в «Бодхиচারьяватаре» говорил (IX: 1):

*Все эти элементы [практики]
Всемогущий [Будда] преподал ради мудрости [shes-rab].
И поэтому тот, кто желает успокоить страдание,
Должен породить мудрость [Шантидева 2007: 240].*

Чже Цонкапа также писал:

*«Все наставления, данные Победителями относительно даяния и других практик, являются искусственными средствами для порождения мудрости, постигающей подлинный способ существования вещей – **таковость**, у тех, кто еще ее не породил; для стабилизации этой мудрости и все большего развития у тех, кто ее уже породил <...> Следовательно, все учения в Слове Будды прямо или косвенно ведут именно к постижению **таковости**. Поэтому, подобно тому как группу слепцов ведет в нужное место опытный проводник, священным долгом наделенных умом является совершенное исследование оком мудрости, созерцающим **опорно-зависимо возникающую такость**²⁴⁷, [того способа, каким] даяние и остальные [парамиты] ведут в град освобождения» [Tsongkhapa 2012: 2–3].*

Таким образом, идти по Пути освобождения означает реализовать мудрость постижения пустоты от самобытия, а Путь просветления невозможно пройти без развития **абсолютной бодхичитты** (don-dam byang-sems) – прямого постижения такости, побуждаемого бодхичиттой (byang-sems). Но чтобы ступить на этот Путь и пройти его, необходимо Прибежище в Трех Драгоценностях: Будде, Дхарме и Сангхе. Досточтимый Геше Джампа Тинлей часто цитирует Гьялцаба Ринпоче, одного из двух главных учеников Чже Цонкапы: «Буддийская практика начинается с принятия Прибежища и заканчивается принятием Прибежища». Буддийский путь начинается с принятия внешнего Прибежища. Воплощением всех трех объектов Прибежища в тибето-монгольской традиции считается квалифицированный духовный учитель – Лама²⁴⁸. По определению, буддист – это тот, кто имеет Прибежище в Будде, Дхарме и Сангхе и неукоснительно соблюдает обеты Прибежища, описанные в текстах «Ламрим» (см.: [Цонкапа 2012] и др.), включая обет не причинения вреда ни одному живому существу. А поскольку воплощением Трех Драгоценностей в индо-тибетской махаяне считается коренной духовный наставник, то в этой системе буддизма преданность гуру имеет решающее значение для реализации Пути, особенно в практике тантр. Приняв Прибежище, буддист искренне стремится, согласно учению об этапах Пути, по меньшей мере избежать в будущем перерождения в низших мирах. С этой целью он выполняет практику Прибежища, которая в самом глубоком понимании ее сути совпадает со всем Путем, ведущим к освобождению и просветлению, а на уровне низшей личности заключается помимо дисциплины в соблюдении обетов Прибежища также в развитии отречения от привязанности к **этой** жизни и в повороте ума к Дхарме. А на уровне среднего типа личности, как говорится в текстах «Ламрим», буддийский практик, развивая **отречение** (nges-‘byung) – разочарование в **мирских дхармах** (‘jig-rten-gyi-chos) и стремление к подлинной свободе и счастью, обретаемо-

²⁴⁷ Понятие о **зависимом возникновении**, которое часто не совсем корректно называют **взаимозависимым возникновением**, выражается тибетским термином rten-cin-‘brel-bar-‘byung-ba, который буквально означает “опорно-зависимое возникновение”. Выражение rten-cin-‘brel-bar-‘byung-ba-i-de-kho-na-nyid, означающее “опорно-зависимо возникающая такость”, относится к смыслу “пустоты” и указывает на то, что даже “пустота” является феноменом, возникающим как обозначение, накладываемое на объектную основу, каковой является отсутствие самосущего бытия.

²⁴⁸ В данном смысле термин “bla-ma” отличается от термина “лама”, которым называют вообще буддийских священнослужителей в Монголии и России независимо от их ранга.

му с достижением нирваны (myang-‘das²⁴⁹), – выполняет практики очищения негативной кармы и медитации о шестнадцати аспектах четырех истин арьев. Более того, буддист махаяны – это тот, кто имеет устремленность к состоянию будды ради всех страдающих существ, кто культивирует бодхичитту. Уравнивание себя и всех живых существ, которые почитаются в качестве добрых матерей, проявивших с безначалья сансары бесконечную доброту; возвращение искренних чувств сострадания и любви к ним, а также желание отблагодарить их всех за доброту и принятие ответственности за их освобождение от страданий и достижение ими просветления – это уникальный махаянский подход к пониманию сущности той связи, которая объединяет всех живых существ без исключения. Корнем этого метода является **великое сострадание** (thugs-rje-chen-po), из которого в конце Пути рождаются будды. Постигание пустоты в соответствии с мадхьямакой – это наиболее эффективный в сутрае метод принятия Прибежища, а также развития отречения и бодхичитты. А путь тантр является гораздо более эффективным и быстрым, нежели путь сутр. Это также и более искусный способ принятия Прибежища. Практикуемое в тантрах принятие трех *кай* (*дхармакаи*, *самбхогакаи* и *нирманакаи*) на Путь, а также йога божества (lha’i-rnal-‘byor), активация тончайшего ума, **ясного света** (‘od-gsal), и порождение **иллюзорного тела** (sgyu-lus) – все эти тантрические практики являются также и принятием Прибежища. Это более глубокий и эффективный способ принятия Прибежища, чем принятие Прибежища на Пути сутр. Путь заканчивается порождением внутреннего Прибежища в потоке собственного ума. Сначала рождается Дхарма. Это, строго говоря, Истина Пресечения (‘gog-bden), а также – при широком понимании Дхармы – это Истина Пути (lam-bden), т. е. прямое постижение пустоты, реализующее Истину Пресечения. С рождением Дхармы в потоке своего ума буддийский практик становится *арьей* (‘phags-pa). То есть появляется внутренняя Сангха в потоке собственного существования. Затем арья, побуждаемый бодхичиттой, на трех чистых *бхуми* очищается от познавательных завес (shes-sgrib) и обретает всеведущий ум будды – *дхармакаю* (chos-sku) и одновременно – *рупакаю* (gzugs-sku).

Для того чтобы по-настоящему принять Прибежище, недостаточно слепой веры. Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо всегда подчеркивает принципиальную значимость изучения классических философских трудов мастеров древнеиндийского монастыря Наланда, наследниками которого являются тибетские и монгольские буддисты. Эти великие тексты принципиально важны для ментального и духовного созревания, ибо в них объясняется вся теория, лежащая в основе духовной трансформации обычного человека в будду, включая причины, по которым Три Драгоценности являются надежными объектами Прибежища. Так, во второй главе «Праманаварттики» Дхармакирти объясняет, что Будда зависимым способом, т. е. создав соответствующие причины, **стал достоверным существом**. Как достоверное существо и источник достоверного знания он сформулировал **четыре истины арьев**, являющиеся онтологическими открытиями о сущности сансары и нирваны, и объяснил их посредством **двух истин** – пустоты как абсолютной природы всех феноменов и относительной истины как их зависимого возникновения. Поэтому, став источником достоверного знания, он, как объясняется в «Праманаварттике» (II: 34), «знает, что должно принять, что отклонить / вместе с (соответствующими) методами» / [Дхармакирти 2016: 51]. И поэтому он является, по словам Дигнаги и Дхармакирти, достоверным Учителем, Спасителем и Защитником. Он продолжает из великого сострадания излучать *нирманакаи* (sprul-sku) ради блага живых существ.

Квалифицированные духовные наставники, носители его просветленной активности, обучают обычных существ по постепенной системе реализации пустоты. О том, что постепенная система преподавания доктрины пустоты практиковалась самим Буддой, пишет Чже Цонкапа в «Океане аргументов» [Tsongkhapa 2012: 318–321]. В силу постепенности обучения существуют четыре философские школы (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика) и их подшколы. Но именно философская система мадхьямиков, особенно мадхьямиков-прасангики, служит наиболее корректной онтологической основой медитации, которая приводит к реализации **таковости** как **пустоты-рантонг** и устранению омраченного неведения – корня сансары.

Таким образом, аутентичные индийские и тибетские письменные источники, а также индо-тибетская устная традиция трансляции Учения Будды доказывают необходимость мадхьямаки для достижения сотериологической цели махаяны. Мадхьямака является главным философским стерж-

²⁴⁹ Тиб. myang-‘das означает “выход за пределы печали”.

нем системы махаянских практик – в единстве сутраяны и ваджраяны – в Тибете и монгольском мире и в ее интерпретации со стороны тибетских и монгольских буддийских мыслителей не содержится никакой национальной, или этнической, специфики в сравнении с ее интерпретациями в трудах индийских мадхьямиков. Основа, Путь и Результат – система целостной презентации буддизма в тибето-монгольской махаяне – не имеет тибетской или монгольской специфики. Со стороны практической, при рассмотрении сущности феномена принятия Прибежища в Трех Драгоценностях, благодаря которому человек становится буддистом и начинает духовное движение к обоим сотериологическим целям, – собственной свободе и просветлению ради блага всех живых существ, – аутентичность учений, на которые буддист опирается в своей практике, очень важна для ее эффективности.

Если сравнить буддизм в Тибете и монгольском мире с китайским/дальневосточным буддизмом, то обнаруживаются весьма существенные различия между ними в том, что касается их буддийских канонов, герменевтических стратегий, подходов к интерпретации мадхьямаки, медитативной практики, веры и т. д. Китаизация буддизма – факт, признаваемый исследователями истории буддизма в Китае. Другое дело, что этот факт трактуется ими по-разному. Большинство, исходя из признания больших различий между двумя основными направлениями махаяны, приходит к выводу о существовании “разных буддизмов”. Некоторые из них настаивают на том, что китайский буддизм – это дальнейшее развитие индийского буддизма в условиях китайской цивилизации (см.: [Янгутов 1995]).

Но означает ли признание существования “**китайского буддизма**”, что буддизм в принципе возможен в разных национальных/этнических форматах? Если искать ответ на этот вопрос в контексте критериев аутентичности буддийских учений и традиций, как мы это делали в ряде своих других работ, то будем вынуждены заключить, что “китайский буддизм” – это искаженная форма махаянского буддизма в сравнении с индийской и тибето-монгольской махаяной. Если считаться с классическими критериями аутентичности, то понятие о национальных/этнических формах буддизма противоречит сущности буддизма, – его глубинной философии и системе постепенной трансформации живых существ на Пути, имеющей универсальное значение. Аберрации в понимании сущности Учения Будды в Китае обнаруживаются в способе понимания китайскими буддистами праджняпарамитского учения, теории *татхагатагарбхи* и мадхьямаки Нагарджуны, испытывавшем влияние паттернов даосского мировосприятия, а также в утверждении традиции “мгновенного пути” как главной традиции буддийской практики в Китае.

Но это направление буддизма приносило в прошлом и продолжает приносить сегодня большую духовную пользу множеству своих последователей – буддистам Восточной Азии и остального мира. Поэтому я пришла к выводу о теоретико-методологической правомерности объяснения специфики “китайского буддизма”, “корейского буддизма”, “монгольского буддизма” и т. д. посредством концепции о функционировании в конкретных цивилизационных пространствах различающихся **миров махаянского буддизма**. Введенное нами понятие “мир махаянского буддизма” выражает идею о том, что при своем функционировании в обществе обычных существ, не являющихся *арьями*, Учение Будды преподносится посредством **искусных уловок** (*упая; thabs*) – так, чтобы оно было понятным слушателям. Чже Цонкапа в «Предварительном разделе» своего «Океана аргументов» подчеркивает, что все преподанные Буддой учения – это не что иное, как искусные уловки, примененные им ради культивирования высшей мудрости, которая только и ведет к подлинной свободе [Tsongkhapa 2012: 2–3]. Цонкапа объясняет, что существует примененный самим Буддой порядок обучения пустоте: учитель сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения таковости. Эту систему обучения посредством “направляющих инструкций” (*gjes-substan-pa*), адаптирующих Дхарму к ментальным особенностям учеников, Цонкапа называет “постепенным обучением” (*rim-gyis-ston-pa*) [Tsongkhapa 2012: 319]. Таким образом, при такой системе обучения пустоте, преподанной самим Буддой, онтологические конструкты, являющиеся по своей сути преувеличением бытия, выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в онтологические крайности и посредством постепенного обучения подойти к постижению пустоты от самобытия. С этой точки зрения китайские интерпретации буддийских доктрин также могут рассматриваться как правомерные выражения относительной истины, и если они укрепляют веру в Три Драгоценности и в Путь, указанный Буддой, то являются легитимными основаниями построения специфического мира махаянского буддизма.

Итак, публичная презентация Дхармы в конкретном социокультурном пространстве с необходимостью опирается на **относительную истину**, т. е. те конвенции и идеи, которые являются привычными паттернами мировосприятия. Иначе говоря, буддийские наставники вынуждены допускать онтологические преувеличения (sgro-‘dogs), специфические для данного пространства и для менталитета местных людей. Традиционные представления, символы, культы, культурные артефакты вовлекаются в процесс трансляции буддийских учений и вместе с объясняемыми буддийскими доктринами и практиками образуют нечто специфическое – конкретный **мир махаянского буддизма**. Благодаря вхождению в этот **мир**, а не только благодаря изучению древних текстов, большинство тех, кто считает себя буддистами, обретают возможность действительно стать буддистами, и они конституируют тот уровень функционирования буддизма в социокультурном пространстве конкретной цивилизации, который принято называть “профанным”, “народным”, “массовым”.

Однако формирование миров махаянского буддизма в Китае и других восточноазиатских странах, с одной стороны, и в странах Внутренней Азии – Тибете, Монголии, России – происходило поразному. В Китае, а также в Японии не только ритуальная сторона, но и философское ядро буддизма подверглись значительному искажению под влиянием даосизма и конфуцианства. А в Тибете, Монголии, России, отчасти в Корее он взаимодействовал с автохтонными религиями и духовными традициями иначе. Такую форму религиозного синкретизма Джеймс Х. Грейсон называет “низким синкретизмом” [Grayson 1992]²⁵⁰. Средовое “поведение” буддизма в Монголии отражено в работах В. Хайсига, К. Гессе, К. Колльмар-Пауленц, И. Шимамуры и др. На примере Бурятии, Калмыкии, Тувы синкретизм буддизма и шаманизма хорошо изучен с историко-этнографических и религиоведческих позиций российскими исследователями (К.М. Герасимова, Н.Л. Жуковская, Г.Р. Галданова, Л.Л. Абаева, Э.П. Бакаева, М.В. Монгуш, О.М. Хомушку). Мы не будем сейчас затрагивать этнологические аспекты “низкого” религиозного синкретизма, а обратим внимание на общие символические принципы, которые закладывают фундамент мира махаянского буддизма в тибето-монгольской традиции.

Хотя обрести Путь и освободиться от сансары, достичь просветления невозможно, не обратившись к углубленному изучению аутентичных первоисточников и не занимаясь практикой при опоре на квалифицированного мастера Дхармы, тем не менее такой феномен как **вера** (dad-pa), пусть даже и слепая, позволяет верующему обрести надежду на спасение в следующем перерождении от падения в низшие миры – ады, миры голодных духов и животных. Правда, эта вера должна быть неколебимой верой в спасительную силу Будды, Дхармы и Сангхи, а также в непреложность закона кармы. Однако следует заметить, что сама эта вера имеет своей предпосылкой убежденность в реальности перерождений, в существовании прошлых и будущих жизней каждого живого существа. Такая убежденность на уровне массового сознания, если говорить о Тибете и монгольском мире, появляется в процессе социализации и воспитания в семье “традиционных” буддистов. Те же случаи, когда люди появляются на свет, имея врожденную веру в Три Драгоценности, буддийские ученые объясняют как проявление сильного кармического наследия. В особенности это относится к выдающимся мастерам Дхармы, таким как Нагарджуна, Атиша, Цонкапа, Кармапы и др., чьи феноменальные проявления врожденной высокой духовности известны по дошедшим до нас фактам их духовной биографии (gnam-thar). Но и среди рядовых буддистов нередки случаи проявления врожденных качеств ненасилия, альтруизма, добросердечия и т. д. Такие люди без труда обретают убежденность в достоверности Трех Драгоценностей, реинкарнаций и закона кармы и как бы продолжают в этой жизни свою духовную практику, а не начинают “с нуля”. Ими то, что с материалистических позиций выглядит мифологией или фольклором, например, истории из прошлых жизней Будды Шакьямуни, изложенные в «Джатаках», или предания о чудодейственных силах буддийских мастеров прошлого, воспринимается как достоверные факты той реальности, в которой они живут.

Несмотря на существенные различия в степени понимания Дхармы и ее практики на уровне духовной элиты и на уровне обычных людей, все же, если говорить о Тибете и монгольском мире, мы

²⁵⁰ Правда, в Тибете имел место и “высокий синкретизм”, если говорить о взаимодействии религии бон и буддизма. Но не буддизм адаптировался к религии бон, а, наоборот, бон – к буддизму. Белый бон – это результат “переформатирования” религии бон по образцу буддизма: центральная фигура бонского пантеона – Тонпа Шенраб Миво – была объявлена просветленным существом, буддой, был введен культ бодхисаттв и создан канонический свод текстов по образцу буддийского канона.

можем утверждать, что в условиях тибето-монгольской цивилизации сформировался общий для элиты и простых верующих мир махаянского буддизма. Его главными образующими элементами служил, во-первых, символ веры, выраженный в специфической для тибетцев и монголоязычных буддистов троекратно произносимой формуле принятия Прибежища:

bla-ma-la-skyabs-su-mchi'o||
sangs-rgyas-la-skyabs-su-mchi'o||
chos-la-skyabs-su-mchi'o||
dge-'dun-la-skyans-su-mchi'o|| [Skyabs-'gro-sems-bskyed-bzhugs-so 2002: 22].

В переводе:

Я принимаю Прибежище в Ламе!
Я принимаю Прибежище в Будде!
Я принимаю Прибежище в Дхарме!
Я принимаю Прибежище в Сангхе!

Те и другие – элита и простые миряне – принимают Прибежище в четырех, а не в трех объектах, как это делают, в отличие от буддистов Тибета и Монголии – буддисты Юго-Восточной Азии. И первый, главный объект – это Лама. Лама в тибетской традиции – это духовный наставник. Лучший наставник – тот, кто обладает не только знанием системы Дхармы и полного Пути, ведущего к состоянию Будды, но и как минимум – реализациями в трех базовых практиках: нравственной дисциплине, медитации и высшей мудрости постижение пустоты (*bslab-pa-gsum*). Эти три вида упражнений соответствуют трем основным разделам *Трипитаки* и представляют совокупный Путь. Главное различие между буддистами, которых мы условно относим к духовной элите, и буддистами массового уровня, состоит в том, что простые верующие принимают Прибежище, считая объекты Прибежища внешними объектами, и ограничиваются при принятии Прибежища верой в их силу, выражением почитания, подношениями и молитвами о спасении от дурного перерождения. Такая религиозная практика мало отличает буддистов от последователей теистических религий. Буддисты, практикующие на основе понимания теоретической Дхармы, – буддийской философии (*мадхьямаки*), – знания системы полного Пути, объединяющего практики сутр и тантр, и механизмов трансформации собственной Основы – пяти загрязненных *скандх* – посредством реализации Метода и Мудрости, а также активации **ясного света и иллюзорного тела**, понимают любую выполняемую ими практику как способ принятия Прибежища. Можно сказать, что с этой точки зрения все Учение Будды²⁵¹ и есть принятие Прибежища: духовное развитие от веры во внешнее Прибежище и принятия защиты в нем до порождения внутреннего Прибежища. Сначала порождается Дхарма (строго говоря, это Истина Пресечения, но в широком смысле это также Истина Пути) в потоке собственного сознания, затем – с прямым постижением пустоты всего сущего от самобытия – практик становится *арьей* и, наконец, освободившись от всех омрачений (*nyon-sgrib*) и познавательных завес (*shes-sgrib*), он становится буддой. Онтологическая возможность превращения обычного существа (*skye-bo*) в просветленное существо (*sangs-rgyas*) существует, согласно буддийской философии, благодаря *тамхагатагагбхе* (*de-bzhin-gshegs-pa'i-snying-po*) – потенциалу, или семени Будды, который называется также природой Будды (*sangs-rgyas-kyi-rang-bzhin*). Несмотря на расхождения в интерпретации этого понятия между представителями различных тибетских школ (см.: [Brunholzl 2014]), в отличие от сино-буддийских мыслителей, которые трактуют его как “истинно-сущее”, то есть, по сути, как атман, присутствующий во всех живых существах, тибетцы, особенно философы школы гелуг акцентируют внимание на пустоте от самобытия этого феномена. Они рассматривают его как *дхармакаю* основы, или причинную *дхармакаю*, бла-

²⁵¹ В концентрированном виде Учение Будды в «Тройной ежедневной молитве» формулируется так: *sdig-pa-ci-yang-mibya-zhing|| dge-ba-phunsum-tshogs-par-bya|| rang-gi-sems-ni-yongs-su-'dul|| 'di-ni-sangs-rgyas-bstan-pa-yin||* [Rgyun-chags-gsum-pa 2002: 6].

В пер. И. Урбанаевой:

Не совершай никаких негативных поступков!
Накапливай собрание заслуг!
Полностью укроти собственный ум!
Это – Учение Будды.

годаря которой посредством метода и мудрости, а также активации ясного света и порождения иллюзорного тела появляется результативная *дхармака*²⁵². Последняя тоже есть пустота от самобытия и в этом качестве – *свабхавивакакая* (*ngo-bo-pyid-sku*), **тело таковости истины**. Это аспект пустоты сознания Будды. Сам всеведущий ум Будды – это *джнянака*, **тело мудрости истины** (*ye-shes-kyi-sku*)²⁵³.

Буддисты профанного уровня практикуют чистые любовь и сострадание ко всем живым существам, не вдаваясь в эти доктринальные тонкости, и, не имея понимания пустоты хотя бы на уровне читтаматры (йогачары), едва ли могут практиковать тантру так, чтобы достигать соответствующих реализаций, ведущих к освобождению и просветлению. Но практика добросердечия и бодхичитты – это то, что служит фундаментом махаянского мира буддистов Тибета, Монголии и России (Бурятии, Калмыкии, Тувы) и дает им защиту от страха смерти и опасения дурного перерождения. Вместе с незыблемой убежденностью в том, что перерождения имеют место на самом деле, и что закон кармы является естественным законом, имеющим неодолимую силу, люди, живущие в этом “внутреннем”, буддийском, мире, имеют мировоззрение, отличающее их от людей другого культурного круга, и духовные качества, позволяющие мужественно противостоять трагичности бытия.

Таким образом, если рассмотреть некоторые системообразующие параметры буддийского мировоззрения верующих Тибета, Монголии и России, то мы сможем обнаружить специфические особенности мира, в котором протекает их повседневная жизнь, отличающие этот мир от мира повседневности современных людей, взращенных на представлениях научного материализма. Так, возьмем, например, представления о человеке. В антропоцентрических традициях Запада и современного мировоззрения, выросшего из западного типа восприятия человеком себя и мира, человек трактуется как атомарный индивид и занимает исключительное положение в универсуме живых существ. Ему принадлежит монополия на обладание сознанием и познавательной способностью. Людям западного культурного круга свойственна та идеализация человеческого разума, которая во многом ответственна за переживаемый сегодня человечеством глобальный кризис. В этом повинны именно те паттерны восприятия реальности и человека, которые Хайдеггер называл “окончательной европеизацией земли и человека”, которая “истребляет все сущностное в его истоках” [Хайдеггер 1993: 281].

В западном мировоззрении, когда оно освободилось от средневековых теологических концептов, человек, исходя из себя, сам от себя стал основанием достоверности и мерилom истины, критерием существующего и несуществующего. Но дело в том, что сам человек меньше всего является проблемой для западных людей. Западная философия долгое время отделяла от своего предметного содержания ту часть проблемы человека, в решении которой, возможно, человек в наибольшей степени заинтересован практически. Речь идет о проблеме трагичности человеческого существования, особенно о страхе смерти. На Западе, как, впрочем, и в восточных небуддийских традициях, эта проблематика, квалифицируемая как сотериологическая задача, вынесена за пределы сферы интересов философии и науки и отнесена к компетенции религии. Лучшие умы Запада занимались абстрактными метафизическими темами и были далеки от живого опыта человеческих проблем. Поэтому в мире Запада образовался разрыв между рационалистической мыслью и верой в Бога. Сам этот разрыв, как мы понимаем, уходит корнями в европейский антропоцентризм, задающий исходный масштаб “исчисления” бытия, критерии существования и не-существования, а также коннотацию “реальности”. Речь идет о том, что западная традиция мысли долгое время исходила из аксиомы самодостоверности разумного человеческого существа, всеобщности “человеческой природы”, “одной неделимой человечности” (Н. Кузанский). Это превращало человека из вопрошающего о тайне бытия и тайне своей природы в некое “оно” – вещь среди вещей, подлежащую исчислению, описанию и т. п. Человек здесь не был проблемой, тайной. Но онтологическая ориентация такого типа задает и определенный “потолок” в познании бытия. Обратной стороной метафизического подхода явилось нарастание экзистенциального страха и чувства трагичности существования, “бездомности” и одиночества человека. Это, на первый взгляд, парадоксальное, но по-своему закономерное следствие европейского типа мышления. Вера в Бога-Творца как абсолютную ценность – это на самом деле компенсация того типа

²⁵² Такие пояснения дает в своих лекциях по буддийской философии досточтимый Геше Джампа Тинлей.

²⁵³ Подробнее о телах Будды см.: [Геше Тинлей 1999].

знания, на котором держится западная цивилизация: компенсация принципиальной неполноты знания прежде всего о самом человеке.

С буддийской точки зрения человек не является мерилom всех вещей и не считается чем-то само-достоверным. С позиций буддийского мировоззрения человек есть нечто относительное, меняющее свою идентичность в циклах несвободного бытия. Сегодня я – человек, но завтра могу умереть и под властью негативной кармы переродиться в виде животного, голодного духа или адского существа, в лучшем случае – при выбросе позитивной, хотя и загрязненной, кармы – в трех высших уделах сансары: в мирах людей, асуров и мирских богов. Представление о шести мирах перерождений в сансаре – это краеугольный камень мировосприятия и простых верующих и буддийской элиты. Вместе с тем признается, что любое существо сансары имеет полный потенциал для достижения свободы и полной реализации бесконечных ресурсов сознания, возможность чего находит обоснование в доктрине зависимого возникновения, теории пустоты и теории *татхагатагарбхи*. Человек в понимании буддийских философов не имеет собственной внутренней природы, ибо человек – это зависимо возникший феномен, и поэтому он может изменяться, развиваться и освободиться, а страдание, составляющее содержание несвободного бытия, может быть безвозвратно устранено. С буддийских позиций “человек” – это лишь частный случай личности (“я”), относительная и временная идентичность, которая относится к континууму безначального и бесконечного существования. Эволюция несвободных существ в циклах сансары объясняется в буддийской доктрине *пратитья-самутпада* посредством представления о двенадцатичленной цепи, начинающейся с неведения. Эта формула дает представление о причинах и факторах непрерывных процессов несвободного существования – жизни в страданиях, неконтролируемой смерти и несвободных перерождений. Она же объясняет также возможность прекращения несвободной эволюции (сансары) путем замены первого звена цепи – неведения на мудрость, обретенную в инсайте постижения пустоты от самобытия – абсолютной природы всего сущего. Не следует полагать, что эта доктрина относится к области знаний лишь элиты. Ее наглядная презентация, известная как Колесо бытия (*бхавачакра*; *srid-pa'i khor-lo*), имеется в доме каждого тибетского буддиста в индийской эмиграции. В прошлом это изображение имелось также и у простых верующих в монгольском мире.

В сравнении с существами других пяти (шести) сансарических уделов человеческая форма существования наиболее пригодна для практики Дхармы и достижения свободы от сансары и просветления. В особенности ценна “ваджрая” анатомия человека – тонкая энергетическая система чакр, каналов и капель, которая позволяет выполнять тантрические практики, представляющие быстрый Путь (*тунг-лам*), значительно ускоряющий достижение обеих целей в сравнении с путем сутр и парамитаяной. Впрочем, ваджраяна также относится к махаянскому буддизму. Поэтому у человека, живущего в мире махаянского буддизма, есть на что надеяться в бытии, и есть ресурсы для осуществления своих целей. Махаянский способ духовной эволюции человека, разделяемый как элитой, так и простыми верующими, представляет собой не противоречащий здравому смыслу, современной науке и общественной практике способ преодоления трагичности человеческого существования. Опыт просветления не является мифом или уникальным достижением одного лишь Будды Шакьямуни. Он много раз был воспроизведен в биографиях исторических личностей, его последователей, так что достоверность буддийского мировоззрения можно считать эмпирически подтвержденным фактом. То, что состояние Будды не является мифом, а реально осуществимым феноменом, который встречается и сегодня, отражается, например, в массовом сознании и повседневном поведении современных тибетских буддистов. Когда они совершают обхождение ступы Махабодхи в Бодхгае, в том месте, где Будда Шакьямуни достиг просветления, то стараются двигаться в огромной массе людей так, чтобы случайно никого не толкнуть, аргументируя это тем, что в «толпе могут оказаться не обычные люди, а просветленные существа». Великое сострадание, тот корень, из которого рождаются будды, и сегодня служит жизненной силой махаянского мира тибетцев и монгольских народов. Свидетельством тому являются не только жизнь и деятельность такой всемирно известной и значимой для человечества личности как Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Привычные тенденции жизни и поведения обычных тибетцев, монголов, бурят, калмыков, тувинцев, укоренившиеся в их далеком прошлом, также указывают на специфические духовные скрижали их мира. Например, когда-то очень давно, во времена далекой молодости автору этих строк довелось услышать в Иволгинском дацане, на тот момент одном из двух буддийских храмов, существовавших в Советском Союзе, как

согбенная старушка от всего сердца негромко молилась о счастье всех живых существ. Искренность, с которой она произносила слова этой молитвы, поразила меня и навсегда запомнилась мне. «Вот что значит быть буддистом!» – впервые дошло до меня: молиться не об устранении проблем у себя и у близких людей, не о долголети, здоровье, богатстве, счастье для себя и своих близких и тому подобных вещах, а об обретении счастья всеми живыми существами! Таков мир махаянских буддистов – единый и взаимозависимый мир всех существ, обладающих сознанием и способных чувствовать боль, страх, удовольствие и т. д.

Не только антропологические представления, но в целом все концепты, ценности и нормы повседневности, а также представления о пространстве, времени, истории и т. д. – все базовые параметры мира махаянского буддизма в геокультурном пространстве Внутренней Азии и России имеют особенности, если сравнивать их с мирами повседневности других геокультурных регионов. Но их подробное рассмотрение уже выходит за рамки настоящей работы.

Хотя основные направления махаяны, если рассматривать их в сравнении с “материнской” традицией, сформировавшейся в Индии, различаются по характеру преемственности с последней и по степени аутентичности восприятия фундаментальных философских доктрин и принципов буддизма, все же есть теоретико-методологическое основание для того, чтобы говорить о единстве различных направлений буддизма. Благодаря наличию в той или иной степени аутентичного теоретического ядра, существующего при восприятии Учения Будды в каждом геокультурном регионе, единство буддизма имеет аспект абсолютный. А благодаря концепту “миры махаянского буддизма”, являющемуся средством объяснения “низкого синкретизма” буддизма и специфических местных мировоззренческих, религиозных, культурных, ментальных паттернов, мы можем утверждать, что единство буддизма является относительным феноменом.

5.2. Роль герменевтических стратегий в формировании миров махаянского буддизма

Просветление, достигнутое Буддой в инсайте медитативного погружения в природу реальности под деревом бодхи, содержало беспрецедентное открытие, которое произошло “на границах мысли” – в том смысле “пределов мысли”, о котором говорит Г. Прист в известной книге (*«Beyond the Limits of Thought»*, 1995). Это оказалась онтология неоднозначная, несущая в себе “предельное противоречие” в понимании существования и не-существования. В сутрах первого поворота Колеса Дхармы, когда было изложено учение о четырех истинах арьев, Будда говорил о *дхармах, скандхах, элементах* и других объектах *абхидхармистской* метафизики как о **сущем**, т. е. как о реальных объектах, имеющих истинное существование; в учении же второго поворота, когда была изложена *Праджняпарамита*, “запредельная” мудрость Будды, утверждается, что ни материальные феномены, ни феномены сознания, ни личности, никакие вообще феномены не имеют истинного существования. *Праджняпарамита* утверждает **нереальность** любых объектов и доказывает, что они существуют лишь **условно, номинально, относительно**. В «Самдхинирмочана-сутре», относящейся к учениям третьего поворота, содержится онтологическое воззрение о “трех природах”, или “трех сущностях”, являющееся своего рода компромиссом между абхидхармистской онтологией **существования**, характерной для вайбхашиков и саутрантиков, и праджняпарамитской онтологией **шуньяты и бессамостности**. При наличии нескольких уровней презентации Дхармы Будды еще в раннем буддизме появилась потребность в критериях для идентификации аутентичных текстов. Так называемый “принцип четырех авторитетов” из «Махападеша-сутты» (авторитет Будды, авторитет сангхи, авторитет группы старейшин, ответственных за трансмиссию Учения и винаи, авторитет монахов-специалистов в этих областях) оставлял много места для субъективных интерпретаций. В «Дигха-никае» содержится более строгий и ограниченный критерий авторитета. Критическое отношение к авторитетам и акцент на логико-рационалистических принципах, а также на собственном духовном опыте становятся важнейшими чертами буддийской герменевтики. В индийской и позднее в тибетской махаяне принципиальное значение стало придаваться известному из «Пратисарана-сутры» принципу “четырех опор”. Он также излагается в «Вималакирти-нирдеша-сутре». “Четыре опоры” формулируются так: следует полагаться (1) скорее на Дхарму, чем на личность проповедника; (2) скорее на смысл учения, чем на слова; (3) скорее на сутры определенного, или конечного, смысла, чем на сутры условного смысла, нуждающиеся в интерпретации; (4) скорее на высшую мудрость, чем на обычный дискурс.

Первая из “четырёх опор” означает, что полагаться следует именно на Дхарму, а не личность учителя. Определить, что является Дхармой, а что – не-Дхармой, и каков конечный глубинный смысл Дхармы Будды, – это герменевтическая проблема. Принятые махаяной “четыре опоры” служат рациональной герменевтической схемой, позволяющей выстроить и практиковать Учение Будды в его внутренней системе в соответствии с сотериологической целью махаяны. В соответствии с этой схемой в индо-тибетской традиции подлинное Прибежище – не столько сам учитель, сколько проповедуемая им Дхарма, но Дхарма – это не столько Слово, сколько Смысл, причем определенный, или окончательный (*ниртарта*; *nges-don*). Мадхьямики-прасангики (Буддапалита, Чандракирти, Чже Цонкапа и др.) вслед за Нагарджуной доказывают, что праджняпарамитские сутры о пустоте и бессамостности как абсолютной природе реальности выражают конечный глубинный смысл буддийской онтологии. И этот смысл должен быть не просто познан в обычном логико-гносеологическом дискурсе, а постигнут посредством медитативного погружения в абсолютную природу всех вещей и обретения через это высшей мудрости, посредством которой достижимо просветление. Благодаря “четырем опорам” буддийский трансцендентализм предстает «не как нерациональный уход в мистицизм, а как подтверждение эмпиризма, рациональное признание того факта, что реальность, даже ординарная реальность, в конечном анализе никогда не сводима к тому, что мы можем сказать о ней» [Thurman 1978: 19].

Другой важный герменевтический принцип, воспринятый тибетцами из традиции Наланды, известен из антологии сутр «Шикшасамуччая», составленной Шантидевой (VIII в.). В ней приводится пассаж из «Адхьяшасамчодана-сутры», в котором Будда объясняет Майтрею, что можно узнать, является ли какое-то учение Словом Будд, с помощью “четырёх факторов”: «<...> Каких четырех? 1) О Майтрея, оно относится к истине, а не к не-истине; 2) относится к Дхарме, а не к не-Дхарме; 3) уменьшает омрачения, а не увеличивает их; 4) показывает преимущества нирваны, а не описывает преимущества продолжающихся перерождений (сансары)» [Śāntideva 2006: 17]. Это универсальный критерий распознавания Слова Будд: он раздвигает пространственно-временные рамки Учения за пределы проповедей “исторического” Будды. Уже первый фактор указывает на то, что Учение Будды не следует воспринимать лишь как дидактические наставления, данные в сотериологических целях. Это – истина реальности.

Особая роль в установлении герменевтической традиции принадлежит представителям Наланды, у истоков которой был Арья Нагарджуна. Его шесть трактатов по мадхьямаке²⁵⁴, из которых главным сочинением является поэма «Коренные строфы о срединности» («*Mūlamadhyamakārikā*»), а также «Четырехсотенная» Арьядевы и другие индийские комментарии к ММК – «Мадхьямака-вритти» Буддапалиты (ок. 470–550), «Праджняпрадипа» Бхававивеки (500–578), «Прасаннапада» и «Мадхьямака-аватара» Чандракирти (600–650), «Праджняпрадипа-тика» Авалокитаवраты (VII в.) – имеют непреходящее значение в обосновании того, что полной реализации сотериологической цели махаяны – достижению состояния *будды* ради всех живых существ – служит опора именно на праджняпарамитскую онтологию, которая и выражает конечный глубинный смысл Учения Будды. И фундаментальное герменевтическое значение имеет ММК Нагарджуны, где он объясняет праджняпарамитский смысл “пустоты” и “бессамостности”.

Герменевтические стратегии, применявшиеся в Китае и Тибете, в значительной степени различались, и это не могло не повлиять на особенности сформировавшихся там махаянских миров. Стратегия, посредством которой был построен китайский мир махаянского буддизма, начала формироваться с вхождением буддизма в эпоху Хань, на рубеже нашей эры, в культурное пространство Китая. Специфика китайского языка и культурные особенности китайского контекста восприятия буддийских идей и категорий и обусловленная этим необходимость адаптации к традиционному китайскому менталитету и даосской онтологии определили стратегию “выживания” буддизма, которая и привела к его китаизации²⁵⁵. В ней важнейшим принципом служила **адаптация** буддизма к цивилизационной

²⁵⁴ Это «Муламадхьямака-карики» (ММК); «Шуньятасаптати»; «Виграхавьявартани»; «Юкт-шаштика»; «Вайдаля-пракарана»; «Ратनावали».

²⁵⁵ О том, “как буддизм стал китайским” или “что случилось с буддизмом в Китае после того как он проник сюда”, см. работы П. Демевилля, В. Либентала, Э. Цурхера, Г. Дюмулена, К. Чена, В. Лая, Дж. Силка, Р. Шарфа, В.П. Васильева, Л.С. Васильева, М.Е. Ермакова, Е.А. Торчинова, Л.Е. Янгутова и других синологов, исследующих различные аспекты китаизации буддизма.

специфике Китая. Наиболее отчетливо особенности китайской герменевтической стратегии проявились в буддийских переводах и интерпретациях буддийской философии. Перевод индийских текстов был не просто переводом с одного языка на другой, хотя уже это требовало развития специальных методов²⁵⁶. Это была проблема трансляции на язык китайского мировоззрения и культуры целой системы совершенно иного мировосприятия, утонченной философии и непривычной махаянской духовности. Большинство буддологов старшего поколения (Э. Конзе, Д.Т. Судзуки, Р.Х. Робинсон), хотя и признавали факт трансформации буддизма в процессе его адаптации в Китае, все же пытались “выводить” китайский буддизм из индийского. Несколько иной была позиция В. Либенталя, писавшего о «наличии стены непонимания» между китайским и индийским мировоззрением» [Liebenthal 1968: 21]. Представители нового поколения буддологов стали обращать внимание на глубокие различия в языке и способах мышления, из-за которых китайцы по-своему интерпретировали буддийские идеи и символы, изменив смысл базовых доктрин буддизма. Китайские переводы, даже Сюаньцзана, прошедшего обучение в монастыре Наланда, часто изобилуют ошибками, и они «ведут ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» [Weirong, Shiu 2007: 8]. Базовые тексты китайской мадхьямики существуют в переводах Кумарадживы (344 или 350–409 или 431), но даже считающиеся “блестящими” его переводы, «как это хорошо известно, являются двусмысленными» [Brewster web: 78]. Двусмысленность базовых китайских буддийских текстов означала в свою очередь возможность различных интерпретаций. При этом основным “ключом” к истолкованию служили даосские идеи и категории. Для переводчиков в Китае, за исключением Дао Аня (312–385) и Сюаньцзана (602–664), наиболее важным было придать буддийским учениям китайскую форму и интерпретировать их в соответствии с китайским мировоззрением и менталитетом. Так что буддийская герменевтика в Китае была этноцентричной, в то время как индийская традиция буддизма в принципе исключала этнизацию его смыслового содержания.

В Тибете восприятие буддизма было отмечено продуманной стратегией составления сводов канонических текстов (Кангьюр и Тенгьюр), стремлением к аутентичным переводам с санскрита, тщательно разработанными методами переводов, редактирования и философской интерпретации буддийских текстов. Со своей стратегией трансляции буддизма ранние тибетские буддисты определились после исторических философских дебатов в Самье, в которых победу над представителем китайского буддизма Хэшаном одержал Камалашила (VIII в.) и в его лице – индийская традиция махаяны. Для тибетской буддийской герменевтики было характерным то, что, во-первых, делался акцент на преемственности с индийской махаяной, особенно с рационалистической традицией Наланды. Во-вторых, переводы канонических текстов буддизма выполнялись в основном с санскрита, а не с китайского языка. В-третьих, тибетские буддисты придерживались рационалистических принципов Наланды. В-четвертых, в философской интерпретации махаяны, особенно ее **глубинного** аспекта (пустота/бессамость), ключевое значение придавалось и придается ММК Нагарджуны и классическим индийским комментариям к ММК. В-пятых, при опоре на эти классические трактаты было установлено, что сутры Праджняпарамиты выражают окончательный смысл буддийской онтологии, тогда как другие махаянские сутры выражают условный смысл, нуждающийся в интерпретации.

В тибетской махаяне мадхьямиковская традиция истолкования сутр Праджняпарамиты, а также тантристских учений, воспринятых от Нагарджуны и других индийских махасиддхов, стала важнейшим фактором “конструирования” мира махаянского буддизма и характерной для него пространственно-временной философии, похожей на неклассические концепции пространства-времени современной науки. От понимания онтологии пустоты зависит истолкование важнейших буддийских понятий – таких как сансара, нирвана, Путь (трансформация сансары в нирвану), три тела Будды (*дхармакая*, *самбхогакая*, *нирманакая*) и др., а также абсолютного и относительного смысла Прибежища, объектов Прибежища (Будда, Дхарма, Сангха), их функций. Герменевтика в тибетской традиции относится, таким образом, к составлению и редактированию махаянского канона (Кангьюр и Тенгьюр), к различению сутр **определенного**, или **окончательного**, смысла и сутр **относительного**, или **условного**, смысла, к интерпретации последних и к разъяснению “пустой” онтологии бессамости, системы и этапов Пути, конечной сотериологической цели – трех тел Будды. В Тибете было в особенности велико герменевтическое значение трудов Чже Цонкапы – его «Легшед-нъинбо» и комментариев к ММК и «Мадхьямакаватаре» Чандракирти. В «Легшед-нъинбо» дано разграничение двух

²⁵⁶ О развитии методов перевода буддийских текстов см.: [Ленков 2006; Янгутов 2018].

категорий сутр и учений – окончательного и условного смысла, являющееся, по сути, онтологическим различием. Важно то, что демаркация, проводимая Цонкапой, не сводится к различению “эксплицитного” и “имплицитного”. Кроме того, было бы ошибкой считать, будто истолкование касается именно учений и утверждений категории *неяртха*, – имеющих условный смысл, – тогда как учения и высказывания категории *нитартха* – имеющие окончательный смысл – не нуждаются в объяснении и их следует воспринимать буквально. Так, утверждение «нет Будды», часто встречающееся в сутрах Праджняпарамиты, относится к категории *нитартха* и означает, что в абсолютном смысле не существует даже Будда. Но это не значит, что Будда не существует в условном смысле. Поэтому к данному утверждению добавляется вербальная интерпретация “в абсолютном смысле”. Буквальное понимание выражения “Будда не существует”, хотя оно выражает смысл *нитартха*, является ошибкой с сотериологическими последствиями. С другой стороны, утверждение «росток появляется из семени», казалось бы, является эксплицитным выражением, но в действительности относится к категории *неяртха*: имеет условный смысл и нуждается в онтологической интерпретации, без которой смысл будет понят неверно, в эссенциалистском духе. Буддийская герменевтика, как ее объясняет Цонкапа, не должна сводиться к упрощенному пониманию **интерпретации**. Речь не идет о том, что надо объяснять только учения (сутры) категории *неяртха*, а учения *нитартха* воспринимать буквально. Р. Турман справедливо подчеркивает: « “Интерпретация”, связанная с “условным смыслом”, не означает некую разновидность тривиальной вербальной интерпретации или квалификации, но есть только тот тип интерпретации, который выявляет окончательную релевантность, значение, реальность вещей» [Thurman 1984: 124]. Следовательно, “интерпретация” как категория буддийской герменевтики имеет точно фиксированное значение, которое относится к смыслу пустоты, и его не следует смешивать с интерпретацией в широком смысле слова. Цонкапа в «Легшед-нъинбо» объясняет, что воззрения категории *неяртха*, в частности, доктрина пустоты в тибетской школе джонангпа, не выражают *окончательный смысл* пустоты и потому нуждаются в интерпретации. Но учение *нитартха*, выражающее *таковость феноменов*, т. е. их абсолютную природу, является весьма сложным для понимания. Кроме того, хотя в сутрах имеются указания на то, какие учения относятся к категории *нитартха*, а какие – к категории *неяртха*, они противоречивы. Цонкапа обращает внимание на то, что сутры сами по себе не всегда являются гарантией понимания даже довольно общих тем, и тем более такой специальный вопрос как разграничение текстов условного и прямого значения совершенно невозможно правильно разрешить только с помощью свидетельств сутр. По этой причине, согласно Чже Цонкапе, ключевое герменевтическое значение имеют шастры Нагарджуны и Асанги, двух первопроходцев махаяны. Они логически обосновали свои подходы к различению учений *нитартха* и *неяртха*, Нагарджуна – основываясь на «Акшаямати-нирдеша-сутре», где утверждается бессущностность и бессамостность всех объектов. Асанга – на «Самдхинирмочана-сутре», где вводится представление о “трех сущностях”, или “трех природах” – полностью измышленной природе; природе, зависимой от другого и абсолютной природе. Поэтому в индо-тибетской герменевтике философская интерпретация буддийских текстов, доктрин и практик производится в соответствии с одним из этих двух махаянских подходов – мадхьямиков или йогачаринов. Вклад Чже Цонкапы в мадхьямиковскую герменевтику в особенности связан с разъяснением того, почему учениями категории *нитартха* являются именно проповеди второго поворота Дхармачакры. Дело в том, что, согласно Цонкапе, смысл пустоты в качестве *нитартхи* – это абсолютное отрицание. Существование самости, природы, сущности и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего помимо того, что отрицается. Это **окончательный смысл** пустоты, устанавливаемый посредством абсолютной негации объекта отрицания в объекте пустоты. Таков смысл доктрины *шуньяты* в сутрах Праджняпарамиты. А учения первого и третьего поворотов Колеса Учения, хотя и говорят о пустоте, тем не менее не доходят до абсолютной негации субстанциалистского содержания “истинно сущего”. В китайской интерпретации буддийской философии категория “истинно сущего”, наполненная позитивной коннотацией, становится центральной категорией. И это – одно из наиболее отчетливых проявлений дивергентного характера китайской и индо-тибетской герменевтических стратегий.

Признавая значительную трансформацию буддизма в Китае, некоторые российские синологи (Е.А. Торчинов, Л.Е. Янгутов, М.А. Анашина, А.В. Чебунин), воспринимают китаизированный буддизм как своеобразный, но весьма позитивный результат синтеза китайской и индийской культур и даже как “дальнейшее развитие” буддизма. Утверждение Л.Е. Янгутова о том, что китайский буддизм

представляет собой высшее развитие индийской махаяны, относится главным образом к идее «истинно сущего как отражения идеи тождества, единства и гармонии всего и вся». Эта идея трактуется им как главная тема философского содержания буддизма. По его мнению, «именно в Китае она была выражена наиболее ярко, именно в его средневековых школах получила достаточно всестороннее и глубокое обоснование» [Янгутов 1995: 4]. Но если сравнить китайскую и тибетскую интерпретацию мадхьямаки Нагарджуны, можно обнаружить, что китайский буддизм – это в значительной степени другой буддизм, отличный от буддизма в Индии и тибето-монгольском мире.

В трактате «Океан аргументов» Чже Цонкапа разъясняет смысл мадхьямаки Нагарджуны как **абсолютного** исследования, устанавливающего абсолютную природу – **таковость зависимо возникающих вещей** как их пустоту в смысле бессамостности, бессущностности, нереальности самосущей природы. В отличие от абсолютной природы, смысл которой заключается в нереальности всех вещей как существующих в силу собственной сущности, их условная (относительная) природа заключается в том, что они «существуют силою конвенции» [Tsongkhapa 2012: 31]. Однако, до конца деконструируя эссенциалистскую метафизику и применяя негативную диалектику (*прасанга*), Нагарджуна и его последователи–прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины. Абсолютная истина как истина радикального “опустошения” сущего и относительная истина как истина условного, или “простого”, существования (*yod-ra-tsam*) всех вещей как номинальных не исключают друг друга. Скорее, они образуют диалектически противоречивое онтологическое единство, которое можно сравнить с двумя сторонами одной медали. В этом – суть срединной философии Нагарджуны. Нагарджуна, согласно Цонкапе, придал доктрине пустоты универсальный характер, в то время как вайбхашики и саутрантики утверждали лишь бессамостность личности, но не говорили о пустоте феноменов. Он также более точно, чем кто-либо другой, идентифицировал омраченное неведение, являющееся корнем сансары: корнем сансары является именно то неведение, которое цепляется «за мир как существующий – это неведение цепляния за истинное» [Tsongkhapa 2012: 26]. Из комментария Цонкапы мы можем понять, что воззрение об “истинно сущем”, характерное для китайской интерпретации мадхьямаки, относится, если анализировать с позиций ММК Нагарджуны, к корню сансары. Нагарджуновское понятие **таковости**, абсолютной природы, относит к объекту отрицания любое онтологическое представление об **истинно сущем**.

Цонкапа объясняет, что воззрение Нагарджуны отличает его от йогачаринов (Асанга и др.) и от мадхьямиков-сватантриков (Бхававивека, Шантаракшита и др.), которые полагали, что цепляние за самость феноменов – это познавательные завесы, препятствующие всеведению, тогда как корнем сансары является цепляние за самость личности. В мадхьямаке Нагарджуны цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, а не завесы познания. Поэтому смысл Праджняпарамиты, согласно пониманию Нагарджуны, индийских и тибетских мадхьямиков-прасангиков, состоит в учении о пустоте как универсальной бессамостности, которая относится и к личности и к феноменам.

Китайские интерпретации учения Нагарджуны основаны на двух главных китайских источниках. Первый – «Чжун лунь», перевод «Мадхьямака-шастры», текста, приписываемого Нагарджуне. Но его авторство не является достоверным. Второй – «Та-чин-ту-лун» – перевод обширного комментария к «Махапраджняпарамитопадеша-шастре»²⁵⁷, приписываемого Э. Ламоттом “второму Нагарджуне”, отличному от автора ММК. Оба китайских перевода выполнены Кумарадживой в нач. V в., а в тибетском буддизме они почти неизвестны и не считаются аутентичными источниками. Китайским аналогом индийской школы мадхьямика называют школу *саньлунь* (школа трех шастр), первым патриархом которой считается Кумаражива. Три шастры этой школы таковы: 1) «Чжун лунь»; 2) «Ши эр мэнь лунь», перевод «Двадша-мукха-шастры», приписываемой Нагарджуне, сохранившейся только в китайском переводе и представляющей собой краткое изложение ММК; 3) «Бай лунь», перевод «Шата-шастры», приписываемой ученику Нагарджуны Арьядеве и сохранившейся только в китай-

²⁵⁷ Д.С. Рюег пишет, что сегодня этот обширный комментарий почти неизвестен в тибетской традиции, а большинство специалистов по данному предмету (Р. Хиката, Р.Х. Робинсон, П. Демевилль, Л. Рено и Дж. Филлозат) сходятся в том, что «большая часть сохранившегося текста «Та чин-ту-лун» представляет собой смесь текстов с разными стилями, которые даже не имеют индийского происхождения» [Ruegg 2010: 17].

ской версии. Главными ее представителями являются Сэн-чжао (374–414) и Цзицан (549–623). С точки зрения Л.Е. Янгута, «саньлунь, будучи китайским вариантом мадхьямики, занималась *дальнейшим творческим развитием* (курив мой – И.У.) ее идей, соединив их с традиционным китайским мышлением» [Янгут 2011: 23]. Но в действительности этот тезис уязвим для критики.

В саньлунь учение Нагарджуны о двух истинах трактовалось как вербальное, имеющее лишь сотериологическое и дидактическое значение. Интерпретация двух истин – абсолютной и относительной – служила у китайских мадхьямиков тому, чтобы связать и примирить различные и часто кажущиеся противоречащими друг другу учения сутр и шастр. Доктрина пустоты трактовалась как «главным образом сотериологическое изобретение для очищения ума, так чтобы он смог стать пустым от эмоциональной и интеллектуальной привязанности к объектам страсти и познания» [Cheng 1991: 33]. Нагарджуновская теория двух истин в китайской интерпретации не имела эпистемологического и онтологического смысла. Тогда на каком основании можно говорить о «дальнейшем развитии» мадхьямики в Китае?

Сторонники позиции, согласно которой в Китае мадхьямака получила дальнейшее развитие, ссылаются на то, что доктрина пустоты Нагарджуны была «развита» до аргументов Сэн-чжао о «пустоте движения» (его невозможности), а также до представлений о «пустоте языка и логики» [Ibid.]. Но здесь уместно заметить, что Нагарджуне тоже приписывают аргументы против движения, содержащиеся во второй главе его ММК. Название этой главы не вполне корректно в западных переводах и исследованиях ММК, в частности Джея Гарфилда передается как «Исследование движения» (Examination of Motion). Представленные в ней аргументы нередко трактуются как подобные апориям Зенона Элейского. Но в действительности Нагарджуна не ведет речь о невозможности движения в физическом смысле. Согласно Чже Цонкапе, он опровергает существование самосущих ухода и прихода личности в контексте трансмиграций в колесе циклического бытия. Смысл этих аргументов следует понимать в онтологическом контексте доктрины пустоты в смысле отсутствия самосущего бытия. И этот контекст является трансценденталистской онтологией с присущим ей предельным диалектическим противоречием абсолютного и относительного. Поэтому приписываемое китайскому философу Сэн-чжао «развитие» нагарджуновской доктрины пустоты до идеи пустоты движения вовсе не является ее развитием. Если говорить далее о «развитии» мадхьямики в Китае, то философы саньлунь используют абсолютную истину для полной деконструкции условного существования и девальвации относительной истины до признания ее иллюзорности. А в ММК Нагарджуны «пустота» как абсолютная истина и «зависимое возникновение» как относительная истина не противоречат друг другу, а являются взаимодополнительными аспектами реальности. Пустота в понимании Нагарджуны не разрушает относительную реальность. Условно существующие объекты **не есть иллюзии, но подобны иллюзиям**, как говорится об этом в сутрах, в частности, в «Самадхираджа-сутре» (*mDo-sde da* 96a):

Эти феномены – все равно что пузырьки на воде,

Подобны иллюзии они,

Похожи на вспышку молнии в небе,

Они – как луна в воде, как мираж (цит. по: [Tsongkhapa 2012: 109]).

Нагарджуновская опора на две истины, позволяющая избежать крайностей эссенциализма и нигилизма, совершенно отличается от китайской интерпретации двух истин и их соотношения. Даосизм с характерной для него многозначностью терминов использовался китайскими мадхьямиками в качестве метаязыка интерпретации. Если Нагарджуна при интерпретации абсолютной истины односторонне придерживался негации – отрицания самосущего существования, то Сэн-чжао, по образному выражению Робинсона, «снял ту же самую сцену двумя разными камерами» [Robinson 1967: 150]. Это говорит о том, что Сэн-чжао и другие китайские мадхьямики не понимали или игнорировали логический смысл пустоты как отрицательного феномена. В отличие от них, индо-тибетские мадхьямики придавали в постижении пустоты решающее значение точному установлению объекта логического отрицания (*dgag-bya*) и последующей однонаправленной концентрации на его отсутствии. Китайские мыслители неверно понимали нагарджуновский подход к трактовке единства абсолютной и относительной истин, – не как их диалектическое противоречие, снимаемое в их специфической взаимодополнительности, а как некую их смешанность в причудливой форме даосской двусмысленности. Исходя из этого, они и «развивали» нагарджуновское учение о двух истинах в направлении

создания третьей истины – “истины срединного пути”. Она была призвана заполнить брешь, в их представлении существующую между «временным и абсолютным», между «истинно сущим и феноменальным бытием». Так они стремились обнаружить “подлинную” мадхьямаку. Цзицзан (549–623) понимал истину срединности как «срединный путь, который не есть ни Абсолютное, ни Относительное» [Robinson 1967: 150]. Он интерпретировал мадхьямаку как полное стирание различий между абсолютным и относительным, Буддой и омраченными существами, сансарой и нирваной, истиной и иллюзией.

Эта идея о трех истинах восходит к «Чжун лунь» Сэн-чжао, где говорится, что все дхармы, рожденные причинностью, суть пустота, условность и срединность. Чжи И, патриарх уже чисто китайской буддийской школы *тяньтай*, продолжил эту герменевтику “трех истин” в учении о “совершенной гармонии трех истин”, где третья, срединная, истина – «это истина о единстве и гармонии условного и абсолютного» [Янгутов 2018: 124]. “Третья истина”, понимаемая как выражение “истинно сущего”, которое есть “тождество, единство и гармония всего и вся”, является специфически китайской интерпретацией мадхьямаки, которая расходится со смыслом ММК Нагарджуны, а также с индийскими и тибетскими комментариями к ММК.

Исходя из представлений китайской мадхьямики, патриархи *чань* заострили внимание на идее пустоты логики и языка и возможности постижения истинной сущности “непосредственно, целиком и полностью”. Отсюда – обоснованный на китайском прочтении мадхьямаки мгновенный путь просветления и чаньские медитативные методы мгновенного инсайта. Школа чань – «“практическое”, “антиинтеллектуальное”, “иррациональное”, “неконвенциональное” и “драматическое” религиозное движение», расценивается некоторыми синологами как «один из самых значительных результатов учения Нагарджуны» [Cheng 1991: 10–11]. В действительности, чань – это продукт китайской культуры и китайской интерпретации мадхьямаки, а не плод развития самого учения Нагарджуны.

Дивергентные герменевтические стратегии, расхождение которых объясняется кардинальным различием ведущих принципов и факторов восприятия буддизма в Китае и Тибете, привели к разным интерпретациям буддийской философии, системы духовных практик (Путь) и сотериологической цели. В Китае произошла значительная трансформация основного смысла центральной философии буддизма – мадхьямаки в направлении ее смещения с идеей Дао. В дальнейшем развитие китайской буддийской герменевтики с акцентированием “пустоты языка” и “пустоты логики” привело к доминированию в мейнстриме китайского буддизма идей и методов медитации чань, которые определили своеобразие китайского мира махаянского буддизма. Тибетская же буддийская герменевтика исходила из приоритетного значения преемственности с рационалистической традицией Наланды, и на основе воспринятых герменевтических принципов здесь была разработана стратегия формирования буддийского канона, философской интерпретации буддийских текстов и доктрин, из которых аутентичной презентацией глубинного учения Будды, *Праджняпарамиты*, признавалась мадхьямака Нагарджуны. Эта стратегия включала также экспликацию системы махаянских практик – постепенного Пути как способа осуществления сотериологического проекта – достижения трех тел Будды ради всех живых существ.

Сравнивая две герменевтические стратегии и основанные на них миры махаянского буддизма, возникшие в Китае и Тибете, мы не можем согласиться с мнением тех синологов, которые считают китаизированный буддизм “дальнейшим развитием” буддизма. На наш взгляд, это дивергентные миры, образованные разными герменевтическими стратегиями.

5.3. Духовная практика тибето-монгольской школы гелуг в традиции Цонкапы/Венсапы

Медитация как феномен восточной формы духовности сегодня стала очень распространенным явлением во всем мире. Сказанное относится и к буддийской медитации в обеих традициях махаяны, индо-тибетской и дальневосточной. Интерес к буддийской медитации, появившийся в прошлом столетии на Западе благодаря просветительской активности известных представителей дзен-буддизма, таких как Д.Т. Судзуки, А. Уотс и др., которые преподнесли дзен как уникальное выражение восточной духовности, в наше время не ослабевает. Более того, он все более возрастает на волне широкого распространения тибетской традиции буддизма, наиболее ярко представленной

сегодня Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо. Современная тибетская традиция буддизма представлена глобальной сетью, созданной тибетскими беженцами, и включает в себя множество лам, в качестве резидентных и гастролирующих учителей Дхармы распространяющих в мире данную традицию и характерные для нее духовные практики. Это разветвленная сеть не только монастырских, но и светских образовательных центров и программ обучения, ретритных центров, где проводятся массовые и индивидуальные медитативные затворничества. Однако далеко не всегда люди, интересующиеся буддизмом и особенно буддийской медитацией, руководствуются аутентичными инструкциями, полученными из достоверных источников. Далеко не все современные тибетские ламы, проповедующие буддизм, соответствуют необходимым квалификационным требованиям, известным из классических индийских и тибетских источников. Кроме того, большинство даже высококвалифицированных учителей Дхармы наносят лишь спорадические визиты в Россию и западные страны с краткосрочными лекционными циклами и не имеют возможности непосредственно руководить медитативной практикой своих последователей. А интернет транслирует массу всевозможной информации о буддизме и буддийской медитации, которая происходит из ненадежных источников. Все это не способствует формированию правильного подхода к медитации у тех, кто заинтересован в практической стороне буддизма.

Эффективность ментальных упражнений, называемых медитацией, зависит как от знания общей и специальной теории медитации, так и от наличия квалифицированного духовного наставника, имеющего духовные реализации и способного обеспечить практикующего необходимыми познаниями, защитой от воздействия разного рода негативных факторов, а также от возможных ошибок. В индо-тибетской традиции учитель, обладающий необходимой квалификацией, объясняет сущность, функции и механизмы медитации в контексте общего процесса осуществления Учения Будды как целостной практической системы, образующей постепенный Путь. Благодаря опыту, возникшему на основе изучения классического буддийского письменного наследия, “сущностных наставлений” (*gdams-ngag*), “тайных инструкций” (*man-ngag*), полученных по нерерывной линии преемственности (*chos-brgyud*), а также в процессе личной практики, квалифицированный учитель имеет возможность постепенно и безопасно вести учеников в их духовном развитии. В тибетской махаяне система постепенной духовной практики, осуществляемой под водительством учителя, являющегося мастером Дхармы, известна как Ламрим (*lam-rim*). В ее обосновании как универсального пути просветления важнейшую роль сыграли индийский пандит Атиша Дипамкара Шриджняна (982–1054), автор текста «Светильник на пути просветления» («*Бодхипатханапрадипа*»; *Byang-chub lam-gyi sgron-ma*), и Чже Цонкапа, великий ученый и йогин, основоположник школы гелуг, чье значение в духовной истории Тибета далеко превосходит масштаб одной лишь школы гелуг. Именно Цонкапе, исследователю и систематизатору классического буддийского наследия Индии, автору фундаментальных работ в области мадхьямаки, внесшему огромный вклад в развитие буддийской герменевтики и в обоснование единства и внутренней взаимосвязи различных разделов Учения Будды, теоретического и функционального содержания сутр и тантр, принадлежат важнейшие тексты “Ламрим”, объясняющие систему поэтапного пути просветления. Это «Большой Ламрим» (*Lam-rim-chen-mo*) [Цонкапа 2012; Tsongkhapa 2012a], «Средний Ламрим» (*Lam-rim 'bring-pa*) [Чже Цонкапа 2015; Tsongkhapa 2012b], «Краткий Ламрим» (*Lam-rim bsdus-don*) [Цонкапа 2017]. На эти сочинения появилось множество комментариев в Тибете и монгольском мире, образовав целый класс литературы “Ламрим”. Но «Большой Ламрим» до сих пор считается лучшей теоретической презентацией постепенного пути, «Средний Ламрим» – лучшим практическим руководством к практике этапов Пути. В них излагается общее учение о медитативной практике постепенного Пути, и в этом контексте объясняется теория и практика собственно медитации – *шаматхи* (*zhi-gnas*) и *випашьяны* (*lhag-mthong*) как буддийских созерцательных практик. Если «Большой Ламрим» в большей степени носит теоретический характер, освещая первоисточники тех практик, которые входят в содержание этапов Пути, и дает обоснование всей системы Ламрим, то «Средний Ламрим» акцентирует внимание на механизмах духовной практики и отражает также духовный опыт мастеров прошлого и самого Чже Цонкапы.

Чже Цонкапа как раз подчеркивает в своем учении Ламрим фундаментальную значимость для личного осуществления Дхармы духовного руководителя, который обладает необходимыми качествами – как минимум реализациями в трех базовых практиках Дхармы, именуемых также “тремя высшими тренингами” (*тришикша*; *bslab-gsum*). Эти три вида тренировки охватывают полный путь к

просветлению, то есть в целом функциональную сторону Учения Будды. Три высшие практики буддизма, выражающие функциональное содержание “Дхармы реализаций” (rtogs-pa’i chos), известны как (1) практика нравственности, или дисциплины (*адхишилашикша*; tshul-khrims-kyi bslab-pa), (2) практика медитации, или концентрации (*самадхишикша*; ting-nge-‘dzin-gyi bslab-pa) и (3) практика мудрости (*праджняшикша*; shes-rab-kyi bslab-pa). Они соответствуют трем разделам “теоретической Дхармы, или Дхармы трансмиссии” (lung-gi chos), т. е. Трех Корзинам *Трипитаки*, охватывающим все Учение Будды. Практика нравственности как одна из трех базовых практик имеет целью главным образом прекращение процесса накопления негативной кармы и очищение ума от отпечатков созданной в прошлом негативной кармы, успокоение ума от наиболее грубых омрачений, а также накопление духовных заслуг и развитие позитивных ментальных качеств. В особенности речь идет об **отречении** – стремлении к нирване – и **бодхиचितте** (в махаяне) – устремленности к просветлению ради блага всех живых существ. Буддийская этика как духовная практика, которая относится к поведению тела, речи и ума, служит основой для двух других базовых практик – медитации и мудрости.

Практика медитации как одна из трех высших практик, являющихся общими для всех направлений буддизма, – это практика обуздания ума посредством развития внимательности и способности однонаправленной концентрации (*шаматха*; zhi-gnas). Эта базовая практика служит в свою очередь подготовкой и основой для развития мудрости, которая в данном контексте означает высшую мудрость постижения пустоты как абсолютной реальности. Данная практика именуется *випашьяной* (lhag-mthong). Здесь следует заметить, что высшая мудрость, обретаемая посредством упражнений в *випашьяне*, достигается в действительности посредством единения *шаматхи* и *випашьяны*. А практика нравственности служит не только подготовительным тренингом для этого, но также и фундаментом реализаций: на основе первичного обуздания ума посредством нравственной дисциплины, – в махаяне это обеты трех уровней, – реализуется *шаматха*. А с помощью *шаматхи* и на ее основе обретается высшая мудрость, служащая противовесом от омраченного неведения (ma-rig-pa nyop-tomongs-can) – корня сансары – и активируется тончайшее, изначально чистое ментальное состояние, именуемое в терминологии ваджраяны **ясным светом** (‘od-gsal), и оно служит причиной *дхармакаи* (chos-sku) – “тела истины”, одного из трех тел Будды. Из этого тела, *дхармакаи*, Будды проявляются в своем энергетическом (*самбхогакая*) и материальном (*нирманакая*) аспектах. Так говорится в махаянских сутрах и шастрах.

Таким образом, хотя в системе трех базовых практик именно вторая практика – однонаправленного сосредоточения – именуется медитацией, в действительности медитация является также способом ментального тренинга и в третьей базовой практике буддизма. Высшая мудрость прямого постижения абсолютной природы вещей не может быть достигнута без опоры на реализованную шаматху, без ее использования как инструмента ментального тренинга на высшем этапе Пути. То есть практика *випашьяны*, медитативного созерцания пустоты как абсолютной природы всех вещей, неизменно базируется на реализованной *шаматхе*. Поэтому высшая часть постепенного Пути как в системе сутраяны, так и в системе ваджраяны представляет собой единство *шаматхи* и *випашьяны*. Более того, как объясняется в тибетской устной традиции, сохраняемой в школе гелуг, медитация совершенно необходима для обретения духовных реализаций не только на высшем этапе Пути, но и на всех его этапах. Она необходима с самого начала практики Дхармы – принятия Прибежища (skyabs-‘gro) в *Триратне* (dkon-mchog gsum) – Трех Драгоценностях (Будда, Дхарма и Сангха). Воплощением *Триратны* является, с позиций махаяны, квалифицированный духовный наставник, который в тибетской традиции Ламрим рассматривается как корень Пути и источник всех духовных реализаций (см.: [Цонкапа 2012: 51–85; 2015: 35–51; Панчен-лама 2018: 60–70; Пабонгка 2008б: 6–48]).

Медитации Ламрима начинаются всегда с верения гуру и на всех этапах выполняются на базе преданности гуру (bla-ma’i bsten-pa). А на высшем этапе постепенного Пути, когда практик использует методы тантр, опора на гуру становится решающей: все практики выполняются на основе и в контексте гуру-йоги (bla-ma’i sgrub-pa/ bla-ma’i rnal-‘byor). В практиках тантр преданность гуру является важной даже в еще большей степени, чем в практике сутр. Можно сказать, что здесь неколебимая вера в гуру, воспринимаемого как воплощение всех трех драгоценностей Прибежища (Будда, Дхарма, Сангха) и всех трех корней реализаций (Идам, Дакини, Защитник Дхармы), является решающим фактором успешной медитации, которая ведет к подлинным реализациям (rtogs-pa). Примером неколебимой и однонаправленной преданности коренному гуру, благодаря которой развиваются все реали-

зации, служат истории таких величайших йогов Тибета как Миларепа и Ралоцава. Ра Лоцава Дордже Драг (XI н. э.), знаменитый мастер тантры Ваджрабхайравы, принесший эту тантру в Тибет, в одном из своих *гуров* – песен духовного опыта – учил:

*А также драгоценное просветление, которое очень трудно существовать,
Без трудностей достижимо, если состоялась подлинная встреча учителя и ученика.
Отбросив странные умопостроения и ум, подобный бушующему пламени,
Взрачивать в сердце преданность Гуру –
Вот сущностный путь [к просветлению] [Ра 2018: 151].*

Он дал это наставление как **сущностное** человеку по имени Бур Нима Сенге, который пришел к Рало со словами:

«У меня очень мало мудрости, плохая память, и, хотя я слушал все учения, изложенные в текстах трех [секций] Крия-Йога тантры (kri-yog-dre-cha-gsum²⁵⁸), я ничего не понял. Я пришел к Вам не потому, что заинтересован в подробном обучении. Пожалуйста, из сострадания ко мне прошу Вас дать такую инструкцию, в которой имелось бы мало слов, но содержалась квинтэссенция смысла, и на основе которой я смог бы правильно выполнять практику» [Там же: 150].

Ра Лоцава дал этому человеку инструкцию – «взрачивать в сердце преданность Гуру» как **сущностную практику**. И сам он тоже, по его признанию, обрел все обычные и необычные *сиддхи* и, судя по его «Намтару», духовным могуществом превосходил других йогов не благодаря многознанию, а благодаря однонаправленной концентрации на **сущностной практике** – практике своего *идама*, который был для него неразделимо единым с его учителем. Это сущностное наставление великого йогова было направлено на «самое главное – это практиковать, чтобы вобрать Дхарму в поток своего сознания» [Там же].

В тибетской традиции медитация используется как универсальный инструмент осуществления Дхармы реализаций (*rtogs-ra'i chos*) и подразделяется на несколько основных видов. Когда применительно к Ламриму, особенно в отношении начальных этапов практики, говорится о медитации, то речь идет прежде всего о практике **аналитической медитации**, а также о так называемой **рефлексивной**, или **обзорной** медитации. Эти виды медитации практикуются буддистами тибетской традиции с самого начала духовного пути, т. е. с момента вверения себя квалифицированному духовному наставнику. Метод однонаправленной концентрации, называемый *шаматха*, подключается не с самого начала постепенной практики. Но прежде чем обратиться к рассмотрению собственно *шаматхи* как буддийской медитации²⁵⁹, следует уяснить, что же такое медитация в своей сущности и с точки зрения ее механизмов?

Европейский термин “медитация” соответствует санскритскому термину “бхавана” (*bhāvana*), который означает “культивирование”, “развитие”. Этот санскритский термин происходит от глагола “*bhū*” с аффиксом значения процессуальности. Буквальное значение “бхаваны” – это “давать возможность быть, приводить к бытию, вводить в бытие, проявлять и т. п.” [Иванов 2020: 130]. В англоязычной литературе чаще всего подчеркивается как основное значение данного термина “культивирование”, “взрачивание”. Спрашивается, что культивируется? Из буддийских источников следует такой ответ: на основе состояния обычных существ посредством трансформации их тела, речи и ума достигается состояние Будды. А это – так называемые Три Тела Будды (*трикая*; *sku-gsum*): *дхармакая*, *самбогакая* и *нирманакая*.

Какой смысл вкладывается в понятие культивирования Трех Тел? Индийские и тибетские коренные тексты, а также устная традиция передачи Учения Будды, сохранившаяся в Тибете и монгольском мире, позволяют на этот вопрос кратко ответить так: превращение обычного существа в Будду, обладающего тремя названными телами, означает радикальное изменение качества существования, или реальности, а поскольку качество реальности, которую творит для нас карма, зависит от ментальных качеств, то создание реальности за пределами страданий, т. е. сансары, существенным обра-

²⁵⁸ Речь идет о текстах трех секций – Крия-, Упа- и Йога-тантры.

²⁵⁹ Шаматха как тип медитации практикуется не только в буддизме. Индуизм также имеет многовековой опыт этой созерцательной практики. Но буддийская практика шаматхи существенно отличается от индуистской.

зом зависит от качеств сознания. Поэтому с классической точки зрения, общей для хинаяны и махаяны, медитация как культивирование означает ментальный тренинг: очищение сознания от его негативных аспектов, факторов, кармических отпечатков и формирование позитивных качеств ума. В этой общей буддийской перспективе медитация в широком смысле охватывает практики очищения сознания от негативных кармических отпечатков и омрачений, а также практики накопления заслуг и мудрости – двух собраний (*самбхарадвая*; *tshogs-gnyis*), без которых невозможно достичь просветления. Медитация в узком смысле – это практика однонаправленной концентрации, и она служит инструментом и очистительных практик и накопления двух собраний.

В тибетской буддийской литературе термин “бхавана” переводится как *sgom-ra*. Этот термин означает так же, как и на санскрите, “культивирование”, “созерцание”, “отражение”. При этом тибетцы привносят в учение о медитации некоторые особенности, акцентируя некоторые смысловые нюансы термина *sgom-ra*. Так, в одном из авторитетных тибетских толковых словарей буддийской терминологии разъясняется, что *sgom-ra* означает «снова и снова приучать ум к смыслу того, что было понято посредством размышления» [Bod rgya 1998: 597]. В тибетской традиции особо выделяется такой смысл медитации, отражаемый термином *sgom-ra*, как “привыкание”, “приучение”, который не столь характерен для санскритского термина “бхавана”. Тем самым тибетцы подчеркивают, что медитация является способом приучения и привыкания ума к правильному мышлению и позитивным состояниям, причем таким способом, который предполагает длительные и многократно повторяемые тренировки. При этом следует заметить, что эти тренировки выполняются по определенной системе и в совокупности охватывают весь постепенный Путь. Говоря проще, медитативная практика позволяет устранить негативные или неправильные, неэффективные действия и реакции, привычные для тела, речи и ума, обычно осуществляемые спонтанно в силу привычки. То есть медитация – это инструмент борьбы с дурными привычками, в особенности с привычкой цепляния за представление о самом бытии всех вещей и собственного “я”.

В буддийской философии объясняется, что без устранения дурной мыслительной привычки, называемой омраченным неведением и создающей все ментальные препятствия (*nyon-bsgrib*), а также вызывающей цепляние за “я” (*bdag-'dzin*), которое служит механизмом воспроизводства сансары, не достичь подлинной свободы. Без этого не раскрыть все неограниченные ментальные возможности, которые могут быть направлены во благо существ, страдающих в сансаре. Медитация также способствует возникновению, сохранению и укреплению новых, эффективных для освобождения и просветления, форм поведения, восприятия “я” и реальности, взаимоотношений с другими живыми существами, отношения к будущему.

Итак, медитация в своей сущности – это главным образом переучивание ума и создание качественно новых привычек, основанных на принципах буддийской философии и особенно мадхьямики-праasangики с характерным для нее воззрением пустоты всех явлений от самосущего бытия. Это также привыкание к просветленному настрою, устремленности к состоянию будды во имя блага всех живых существ, называемой *бодхичиттой* (*byang-sems*), и освоение практики *бодхисаттвы* (*byang-chub sems-ra*) – существ, мотивируемых в своих поступках спонтанной бодхичиттой. Спонтанность отречения и бодхичитты достигается путем продолжительной медитации, в которой присутствуют два вида медитации – аналитическая (*вичарабхавана*; *dpyad-sgom*) и однонаправленная, или фиксирующая (*шаматха*; *'jog-sgom*). Аналитическая медитация призвана в отношении конкретной темы Ламрима, начиная с темы вверения себя гуру, “расшатать” и устранить привычное, возникшее и укрепившееся в омраченном сознании ложное восприятие данной темы – понимание или отношение (чувство), а затем породить и закрепить посредством достоверных логических аргументов убежденность в правильном понимании или позитивном чувстве. В начале практики постепенного Пути, когда буддийским практиком еще не достигнута полностью реализованная способность однонаправленного сосредоточения (*шаматха*), он обретает после стадий сомнения и правильного предположения убежденность (если целью анализа является понимание смысла) или чувство (если целью является порождение определенного чувства, эмоционального отношения), основанные на систематическом логическом исследовании темы. Такого рода реализация понимания Дхармы или порождения позитивного чувства еще не является спонтанной. Спонтанность достоверного понимания или позитивного состояния ума как результат аналитической медитации, то есть как **реализация** (*rtogs-ra*), появляется только с развитием способности к длительной стабилизирующей медитации, т. е. с реализацией *ша-*

матхи. Поэтому в тибетской традиции объясняется, что достижение *шаматхи* совершенно необходимо для обретения духовных реализаций. Что касается обзорной, или рефлексивной, медитации, применяемой в тибетской традиции, особенно последователями школы гелуг, то это, на самом деле, аналитическая медитация. Но она выполняется в сжатом виде таким образом, что за один сеанс практик охватывает весь путь к просветлению, начиная с коренной практики преданности гуру и вплоть до единения ясного света (*'od-gsal*) и иллюзорного тела (*sgyu-lus*), ведущего к состоянию будды. Таким способом ум практикующего осваивает общую структуру Пути и привыкает к ней, а затем, снова и снова повторяя в сжатом виде практики Ламрима, он укрепляет отпечатки Пути в потоке собственного сознания.

Таков системный подход к медитативной практике, ставший традицией в школе гелуг у последователей Чже Цонкапы по линии Венсапы. Гьялва Венсапа Лобсанг Дондруб (1504–1566) – это один из шести первых *сиддхов*²⁶⁰, держателей учения и практики *махамудры* традиции ганден, посмертно признанный третьим Панчен-ламой в школе гелуг. Он был учеником Второго Далай-ламы Гендуна Гьяцо (1475–1542), более двадцати лет своей жизни провел, медитируя в горной пещере. После него осталось собрание сочинений – *сумбум* (*gsung-'bum*) – в двух томах, из которого наиболее известным сочинением стал его комментарий к «Шести йогам Наропы» («Шаданга-йога-надапада»)²⁶¹, также известный под названием «Шесть дхарм Наропы». В линии учителей школы гелуг, последователей Цонкапы, согласно схеме Пабонгка Ринпоче, Гьялва Венсапа числится пятым после *сиддхов* Джампела Гьяцо, Кхедруба Чже, Басо Чокьи Гьялцена и Друбчена Чокьи Дордже. В молитве, обращенной к ламам линии преемственности школы гелуг, к нему применяется эпитет “реализовавший три кай” [Пабонгка 2008б: 203]. Иначе говоря, речь идет о просветленном существе. Его биография содержится в *намтаре* – агиографии шести первых сиддхов устной традиции школы гелуг. По просьбе Ламы Еше²⁶² этот намтар был переведен на английский язык в 1995 г. Джанис Д. Виллис [Willis 1995]. Он является свидетельством того, что благодаря разработанной Чже Цонкапой уникальной системе тантрической медитации его последователи достигали высших реализаций, образуя непрерывную линию *сиддхов* школы гелуг. Гьялва Венсапа стал главным держателем так называемой “традиции устных учений”, которые были получены Цонкапой напрямую от Манджушри, как следует из биографии Цонкапы [Цонкапа 2012: XXXV–LIII; Rnam-thar 1967; Ary 2015; Cabezón 2005; Thurman 2009] и намтара шести сиддхов.

Устные учения (*gsung-chos*), **сущностные наставления** (*gdams-ngag*) и **тайные инструкции** (*map-ngag*) этой линии трансмиссии Дхармы, известной как линия Венсапы, сохраняются и поныне в традиции гелуг. Они служат “ключом” к пониманию буддийского философского наследия Индии и методологической основой системной практики Пути (трех этапов, пяти путей, четырех йог) в единстве сутраяны и ваджраяны. Такого рода полная система практики целостного пути передается уже более тридцати лет в России тибетским ламой Геше Джампа Тинлеем. Он приехал в 1993 г. по направлению Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо с миссией помощи буддийским регионам России, а также Монголии в деле возрождения буддизма. За эти годы им учреждено около двадцати Дхарма-центров в крупных российских городах, объединенных в централизованную религиозную организацию «Дже Цонкапа», а также несколько Дхарма-центров в ближнем зарубежье (Монголия, Казахстан) с просветительскими функциями. На Байкале, в селе Заречье Кабанского района Республики Бурятия более пятнадцати лет функционирует медитационный центр, где ежегодно в летнее время съезжаются отовсюду ученики Геше Тинлея. В это время он читает лекции

²⁶⁰ “Сиддха” означает “реализованное существо”. Шесть первых *сиддхов* устной традиции махамудры Ганден, они же – шесть сиддхов школы гелуг: это Тогден Джампел Гьяцо, Басо Чокьи Гьялцен, Друбчен Чокьи Дордже, Гьялва Венсапа, Кхедруб Сангье Еше и Джецун Лосанг Чокьи Гьялцен.

²⁶¹ Тантрические практики, представляющие комплекс практик стадии завершения (Маха-аннута-йога-тантры), объединенные в одну систему индийским йогойном Тилопой (988–1069), но распространившиеся под именем его ученика Наропы (956–1040 или 1016–1100), которому принадлежит первое письменное руководство по ним – «Наставление по шести учениям» («Шаддхармападеша»).

²⁶² Лама Тубтен Еше (1935–1984) вместе со своим учеником Ламой Сопа основал на Западе сеть Дхарма-центров, объединенных в систему Фонд сохранения традиций махаяны (FPMT). Ее духовным руководителем был Лама Сопа (1946–2023).

по буддийской философии, дает систематический комментарий к учению Ламрим, посвящение в тантру Ямантаки и инструкции к медитативным практикам, передает общую теорию и методику развития *шаматхи* и *випашьяны* на основе первоисточников, а также опытный комментарий и инструкции, предназначенные для медитативного затворничества. Система обучения учеников, которой придерживается Геше Тинлей, соответствует той, что известна как устная традиция Цонкапы/Весапы.

Согласно этой системе, медитативная практика сравнивается с умелым культивированием прекрасного и разнообразного сада, в котором после грамотной подготовки почвы одновременно засеиваются по определенной системе все семена разного рода и затем, в результате правильного ухода, каждый росток появляется своевременно, так что через некоторое время сад полностью цветет и дает плоды. Нет необходимости, посадив одно дерево, ждать, когда оно принесет плоды, чтобы приступить к посадке других деревьев. В традиции Венсапы нет необходимости ждать достижения каждой реализации, чтобы приступить к практике очередной темы или ступени. Здесь происходит умелое развитие махаянской мотивации с самого начала практики, сочетание аналитической и рефлексивной медитации, отражающей в сознании целостный Путь, своевременное развитие способности к безошибочной стабилизирующей медитации и ее применение в практике трех основных аспектов Пути (*lam-gtso-rnam-gsum*) – отречения, бодхичитты и мудрости прямого постижения пустоты. Кроме того, применяются методы тантр для ускорения духовного созревания и достижения реализаций.

В этой традиции практического осуществления Дхармы принято, согласно устным инструкциям Геше Тинлея, приступать к интенсивной практике развития *шаматхи* уже после того как ученик получил в систематической форме Дхарму трансмиссии, или теоретическую Дхарму (*lung-gi chos*). Геше Тинлей уделяет большое внимание формированию у учеников теоретической базы – знания и понимания учения о четырех истинах арьев, понимания воззрений четырех школ буддийской философии, системы учения Ламрим и структуры постепенного Пути. Его ученики получают разрешение на интенсивную практику развития *шаматхи* уже после обретения опыта аналитической медитации по темам Ламрима, проводимой в повседневных и риторных условиях. Что касается рефлексивной медитации по Ламриму, то она выполняется ежедневно на основе текста Панчен-ламы Лосанга Чокьи Гьялцена²⁶³ «Необычная Гуру Йога “Союз блаженства и пустоты”» [Zab lam 2003], а также в риторных условиях, во время ежегодной медитации в Байкальском медитационном центре. Она основана на структуре Ламрима, образуемой сущностными положениями, предназначенными для аналитической и рефлексивной медитации²⁶⁴.

Такого рода системный подход к постепенной реализации Дхармы объясняется сегодня и некоторыми другими ламами школы гелуг. Так, например, геше-лхарамба Джампа Тегчог, бывший настоятель тибетского монастырского колледжа Сера Дже в Индии, объясняет систему практики по темам Ламрим способом, сходным с методикой Геше Тинлея. Тот вид медитации, который Геше Джампа Тинлей называет “рефлексивной медитацией”, в терминологии Геше Джампа Тегчога [Кхенсур Ринпоче: эл. ресурс] называется “обзорной медитацией” и представляет собой «краткое и сжатое размышление обо всех пунктах определенной медитации в правильном порядке». Этот вид медитации, как поясняет Геше Тегчог, служит формированию представления о Пути в целом. Он учит:

«Мы должны знать структуру пути, его схему, его главные темы, порядок медитаций, связи между ними и так далее. Когда мы четко знаем структуру поэтапного пути, мы испытываем уверенность в том, что пройдя медитации – одну за другой, уделяя должное время каждой из них – мы сможем развить реализации. Такова цель обзорной медитации <...> Если мы новички и пока не знакомы со всеми стадиями поэтапного пути и их отдельными пунктами, нам полезно медитиро-

²⁶³ Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен (1570–1662) – это четвертый Панчен-лама школы гелуг и первый, кому при жизни был присвоен этот титул, учитель и близкий соратник Пятого Далай-ламы Нгаванга Лосанга Гьяцо (1617–1682).

²⁶⁴ В основном структура текстов Ламрим в традиции гелуг является инвариантной, поскольку множество текстов данной категории, написанных представителями гелуг, представляют собой комментарии на «Большой Ламрим» Чже Цонкапы, считающийся коренным текстом “Ламрим”, который наилучшим образом излагает систему постепенного Пути.

вать над ними в сжатой форме в ходе обзорной медитации. Затем мы постепенно сможем разбирать их более подробно в ходе аналитических медитаций. Так советуют работать со всеми темами: сначала понять тему в общих чертах. Вначале не разбирайте тему обширно, не размышляйте над каждой деталью. Сначала лучше развить общее понимание, в котором мы поймем основополагающие пункты каждой темы и главные доводы, их подкрепляющие, и затем постепенно будем делать нашу медитацию все более обширной, выполняя аналитическую медитацию. Мы словно рисуем картину: сначала делаем набросок всей сцены, а затем постепенно добавляем детали. Мы не вырисовываем все детали в одном углу полотна, оставляя оставшуюся часть холста пустой. Таким образом, изучая учения Будды, мы сначала изучаем обобщенные, сущностные пункты, а затем изучаем все темы в деталях. Когда мы приобретем опыт размышления над каждой темой, то сможем вновь кратко проходить сквозь них, и ощущения будут быстро возникать в нашем уме» [Кхенсур Ринпоче: эл. ресурс].

Это похоже на то, как объясняет предназначение рефлексивной медитации Геше Джампа Тинлей. Он в своих устных инструкциях подчеркивает, что помимо знакомства со структурой Пути и обретением соответствующих кармических отпечатков выполнение рефлексивной медитации позволяет заучить наизусть структуру Ламрима, а это – необходимое условие собственно медитации. Геше Тегчог не относит обзорную и аналитическую медитацию к собственно медитации (в контексте различения слушания, размышления и медитации), а считает ее практикой размышления. В отличие от него, Геше Тинлей считает рефлексивную медитацию видом аналитической медитации. Это именно медитация, а не просто размышление или анализ, ибо на заключительной стадии этого вида ментального упражнения выполняется однонаправленная концентрация на достигнутом понимании или переживании, – такое объяснение дается в устных наставлениях Геше Тинлея²⁶⁵.

Согласно Геше Тинлею, знание буддийской философии, особенно хорошее понимание учения о четырех истинах арьев и достижение некоторого уровня освоения тем Ламрима подготавливают ум практикующего к интенсивной медитации. Посредством подробных учений, передаваемых на основе классических индийских текстов, трудов Чже Цонкапы, сущностных и тайных инструкций, полученных от учителей, – Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, великого йогина Пананга Ринпоче, известного ваджрного наставника Геше Нгаванга Даргье, выдающегося буддийского философа Геше Намгьяла Вангчена, – Геше Тинлей готовит учеников к серьезной медитативной практике. Он также передает и объясняет теорию и практику махамудры в традиции ганден [Геше Тинлей 2018б], а также методы медитации из Ямантака-тантры [Он же 2018а], опираясь при этом на собственный опыт изучения и практики тантр. В особенности значимыми для его подхода являются устные инструкции, полученные по линии Венсапы о том, как выполнять практику этапов Пути (Ламрим) и двух стадий тантры Ямантаки эффективным системным способом.

Что касается практики ваджраяны, Геше Тинлей подчеркивает в своих лекциях, что настоящая тантрическая практика имеет место при условии, что практикующий получил тантрическую инициацию (dbang), развил спонтанную бодхичитту²⁶⁶ и имеет некоторый уровень постижения пустоты. Инструкции, полученные им по линии Венсапы, имеют принципиальное значение и в процессе обучения своих учеников практике Ямантака-тантры. Венсапа в комментарии к «Шести йогам Наропы», который называется «Источник каждой реализации», учил, как сочетать практику стадии зарождения (skied-rim) – йогу божества и устранение обычной видимости – с практикой стадии завершения (rdzogs-rim) – развитием внутреннего тепла, **туммо**, и активизацией **ясного света**. Системный взгляд Венсапы на тантрические практики включает двухуровневую структуру: он сгруппировал шесть йог в две большие категории. Первую группу образуют йогии, предназначенные для того чтобы привлечь энергии в центральный канал. Вторая группа – это йогии, которые практикуются после собирания энергий в центральном канале. Он подробно объяснил последовательность и взаимосвязь практик и то, как на разных этапах Пути различные элементы практики (визуализации, мудрость, работа с энергиями) переплетаются и “смешиваются”, что ведет к глубокому преобразованию ума.

²⁶⁵ Информация из личного архива автора.

²⁶⁶ Наличие спонтанной бодхичитты означает также наличие спонтанного отречения, так как без реализации отречения – желания подлинного счастья самому себе – невозможно породить бодхичитту – устремленность к состоянию будды ради счастья всех живых существ.

Геше Тинлей, следуя устным наставлениям линии Венсапы, объясняет тонкие механизмы медитации в контексте целостной системы практики. Инструкции, полученные по устной линии Венсапы, имеют фундаментальное значение для этой системы практики, сочетающей сутрические и тантрические методы. Такой глобальный системный подход призван обеспечить эффективность медитации и ее безопасность, что очень важно, если учесть, что разного рода неблагоприятные факторы, внешние и внутренние, во время медитативного затворничества способны приводить к нарушению физического и ментального здоровья. Поэтому практика медитации должна строиться на надежной основе знания полного Пути и в его контексте, усвоения теории *шаматхи* и систематических инструкций, полученных от квалифицированного наставника, имеющего достоверный опыт духовных реализаций.

По достижении *шаматхи* или, как разъясняет в своих лекциях досточтимый Геше Тинлей, хотя бы ее четвертой или пятой из девяти стадий, практикующий получает возможность достижения спонтанных реализаций, начиная с чистой преданности гуру и далее – трех основных аспектов Пути (*lam-gtso-rnam-gsum*) – отречения (*nges-'byung*), бодхичитты (*byang-sems*) и мудрости прямого постижения пустоты (*shes-rab*). Таким образом, в тибетской традиции принято практиковать постепенный Путь, Ламрим, на двух уровнях: до достижения *шаматхи* и после ее достижения. До достижения *шаматхи* практикующий проходит от уровня ошибочного восприятия через уровни сомнения, правильного предположения и логической убежденности к достоверному восприятию – уверенности в изучаемой теме, которая выражается пониманием правильного смысла или рождением правильного эмоционального отношения. Таковы первоначальные стадии аналитической медитации, согласно тибетской устной традиции. Заключительная стадия – спонтанная реализация смысла или чувства наступает с достижением *шаматхи* или, по крайней мере, ее четвертой-пятой стадии (о девяти стадиях развития *шаматхи* см.: [Геше Тинлей 2013a]).

На том уровне практики, когда ученик еще не реализовал *шаматху*, медитативная практика заключается главным образом в сочетании аналитической медитации и обзорной (рефлексивной) медитации. Геше Тегчог рекомендует вначале посредством обзорной медитации обрести общее представление о структуре Пути и некоторого уровня переживания тем Ламрима, затем сочетать аналитическую медитацию по конкретной теме, продвигаясь последовательно по всем темам, начиная с темы вверения гуру, с обзорной медитацией по всем другим темам. Геше Тинлей советует на этом уровне во время ежедневной практики выполнять рефлексивную медитацию по всем темам Ламрима и во время ее выполнения акцентировать внимание на конкретных темах, также последовательно продвигаясь в их углубленном освоении. На этом уровне практикующему также рекомендуется выполнять одно- или двухнедельные затворничества, посвященные аналитической медитации по конкретной теме. Но прежде чем приступить к таким медитативным затворничествам по Ламриму, необходимо, как учит Геше Тинлей, выполнить общие предварительные практики – *нёндро* (*thun-mong sngon-'gro*). Это принятие Прибежища (*skyabs-'gro*); очистительная практика Ваджрасаттвы с начитыванием мантры; гуру-йога (*bla-ma'i rnal-byor*) с начитыванием *мигзэма* (мантра Чже Цонкапы) или мантры Гуру Ваджрадара²⁶⁷; практика простираций или подношения мандалы. В некоторых тибетских школах принято исполнять определенное количество, обычно сто тысяч ('bum), простираций, подношений мандалы или начитываний мантр. В школе гелуг, особенно в традиции Цонкапы/Венсапы принято при выполнении **нёндро** делать упор не на количестве, а на качестве, поскольку предназначение этих практик – устранение кармических препятствий и ментальных блоков, мешающих духовным реализациям, а также развитие правильной мотивации – духовной силы, от которой зависит эффективность основной практики. Геше Тинлей всегда подчеркивает, что во время каждой сессии не нужно “экономить” на предварительной части, даже если на основную часть практики останется меньше времени. Эти советы в особенности полезны при проведении интенсивного ретрита по *шаматхе*, который проходит ежегодно в Байкальском медитационном центре.

В традиции Цонкапы / Венсапы практики *нёндро* не являются чем-то раз и навсегда выполненным и законченным. *Нёндро*, общие и специальные, присутствуют в практике всего Пути, сутраяны и ваджраяны, ибо от них зависит правильная мотивация, та сила, которая стоит за

²⁶⁷ Гуру Ваджрадара является, согласно объяснению Геше Тинлея, синтетической формой всех ваджрных наставников.

ментальным тренингом. С этой точки зрения весьма вдохновляющим является пример самого Чже Цонкапы. Как говорится в его биографии, он имел с рождения весьма необычные интеллектуальные и духовные способности, в очень юном возрасте изучил полностью весь канонический свод Учения Будды – Кангьюр и Тенгьюр, стал учителем Дхармы. В тридцать два года он написал «Золотые чётки великолепных объяснений» (Legs-bshad gser-'phreng) – комментарий к «Абхисамаяламкаре» Майтреи / Асанги. В этот период он выполнил также большой ретрит по тантре Чакрасамвары и освоил шесть йог Наропы и шесть йог Нигумы. После этого приступил к изучению всех четырех классов тантр, в особенности стадий завершения (rdzogs-rim) и затем, под руководством кагьюпинского ламы Умапы приступив к углубленному изучению воззрения мадхьямики, провел ретрит по практикам Манджушри и, достигнув его прямого видения, стал получать от него наставления. Но у него все еще не было полного понимания мадхьямаки и учений тантр. Тогда по совету Манджушри он вместе со своими восемью учениками выполнил длительный ретрит по практикам нендро. Они сделали по сто тысяч простираний перед каждым из тридцати пяти Будд покаяния и восемнадцать раз сделали по сто тысяч подношений мандалы. В конце этого ретрита Лама Цонкапа обрел прямое видение Майтреи и благодаря этому, как считает А. Берзин [Берзин: эл. ресурс 3], помог людям установить связь с Буддой будущего. Он воздвиг статую Майтреи в цуглаканге²⁶⁸ Лхасы, а после этого продолжил практики нендро, выполнил ретрит по стадии завершения Калачакры и годичный ретрит по мадхьямаке. И только тогда он обрел реализацию пустоты.

Пример Цонкапы говорит о том, что нендро – это не просто предварительные практики. В действительности это практики, являющиеся основополагающими для духовных реализаций, вплоть до высших.

В прежние годы, когда существовал первый медитационный центр Геше Тинлея в с. Курумкан на севере Бурятии, ученики имели еще слабое представление о полной системе практического осуществления Пути. Тогда Геше Тинлей рекомендовал им выполнять до начала практики Ламрим специальные ретриты по нендро. В тот период многие из учеников, ныне составляющих уходящее старшее поколение, последовали его рекомендации. Они провели в Курумкане в 1999 г. полугодовой ретрит по *нендро* (принятие Прибежища, практика Ваджрасаттвы, гуру-йога, практика простираний, подношения мандалы). В последующие годы многие продолжали выполнять практики нендро в домашних или ритодных условиях. После появления медитационного центра на Байкале, – а это произошло в 2009 г., – ученики, продолжая выполнять нендро, приступили также к аналитическим медитациям по Ламриму. При этом применяется методика двух видов. В первом случае практикующий последовательно осваивает темы Ламрима, уделяя каждой теме в рамках ретрита одну-две недели, и проходит так через практики этапов низшей и средней личности, но руководствуется с самого начала махаянской мотивацией, пусть и не спонтанной, а искусственной, порожденной во время медитативной сессии. В остальное время, между периодами затворничества, в процессе ежедневной практики он поддерживает опыт достигнутого понимания и переживания, выполняя рефлексивную медитацию по этапам Пути. Во втором случае по рекомендации Геше Тинлея практикующий выполняет ретрит, который состоит из трех сессий, следующим образом: первая сессия посвящается нендро, в особенности гуру-йоге, вторая сессия – аналитической медитации по теме Ламрима, третья сессия – практике Ямантаки. При этом все практики выполняются в контексте гуру-йоги «Союз Блаженства и Пустоты» [Zab-lam 2003]²⁶⁹, так что каждая сессия завершается рефлексивной медитацией.

Поскольку за годы наставничества со стороны Геше Тинлея многие из учеников уже получили некоторый практический опыт, выполняя ретриты и практикуя ежедневно учение сутр и тантр, примерно за десять лет до первого интенсивного ретрита по *шаматхе* он стал приучать учеников к ежедневной практике развития внимательности и концентрации. Во время ежегодного двухнедельного ретрита на Байкале, в котором принимает участие большинство учеников из всех Дхарма-центров, в расписании мероприятий предусматривается, как правило, время также для развития концентрации. Наконец, когда ученикам были переданы все необходимые знания, а в медитационном центре были

²⁶⁸ Тиб. gtsug-lag-khang – главный монастырский храм, в котором имеется полное собрание Кангьюра и Тенгьюра.

²⁶⁹ Учениками Геше Тинлея используется несколько вариантов перевода данного текста с английского и тибетского языков. Ни один из этих переводов не был опубликован в академическом издании.

подготовлены все необходимые условия²⁷⁰ для проведения строгого ретрита по развитию *шаматхи*, Геше Тинлей отобрал двадцать один человек. Они выполнили под непосредственным его руководством²⁷¹ первый ретрит по развитию шаматхи в период с 22 августа 2018 г. до 22 февраля 2019 г. С тех пор ежегодно меняющиеся по составу группы учеников Геше Тинлея проводят ретрит по шаматхе на Байкале²⁷².

Опыт выполнения этого ретрита говорит о том, что медитация, если ее выполнять серьезно и в условиях интенсивной практики, – четыре сессии, начиная с шести утра, – это очень напряженный труд. Он приводит в движение материал всей теоретической Дхармы (*lung-gi-chos*) – сутраяны и ваджраяны – и нуждается в понимании многих тонких механизмов практики, знание которых не почерпнуть из одних лишь текстов. Эффективность практики зависит также от того, насколько искренен практикующий в своей мотивации и во вверении себя гуру. Единство знания и веры во время такого ретрита приобретает особый смысл.

После окончания данного ретрита Геше Тинлей, говоря обобщенно о его результатах, сказал на одной из лекций в Улан-Удэ следующее: «Я могу сказать, что, хотя никто из участников ретрита не достиг высоких реализаций, не стал *арьей*²⁷³, совершенно точно состояние ума большинства из них, за исключением, быть может, одного-двух человек, изменилось в сравнении с умом других людей»²⁷⁴.

Таким образом, буддийская медитация в традиции Цонкапы/Венсапы – это практика нендро, а также однонаправленной, аналитической и рефлексивной (обзорной) медитации посредством техник сутраяны (парамитаяны) и ваджраяны, основанная на знании теоретической Дхармы, особенно философии мадхьямики-прасангики и опирающаяся на устные инструкции духовного наставника касательно деталей медитации по совмещенной системе сутр и тантр. Она предполагает понимание учениками целостной системы осуществления постепенного Пути и развитие хотя бы до некоторого уровня трех основных аспектов Пути, а также посвящение в тантру Ямантаки и трансмиссию тайных инструкций (*man-ngag*) по практике. Всем этим ученики Геше Тинлея располагают благодаря необычайной его доброте. Медитативная система, которой он учит, транслирует опыт реализованных мастеров линии преемственности, дополненный собственным опытом его духовной практики, выполняемой в периоды затворничества и в повседневной жизни.

5.4. Обучение теории и практике Дхармы в Байкальском медитационном центре

Байкальский медитационный центр – это детище известного в России наставника тибетской традиции буддизма Геше Джампа Тинлея, комплекс, предназначенный для обучения его учеников буддийской философии и практике в традиции Чже Цонкапы, а также для проведения общих и индивидуальных медитативных затворничеств. Он начал строиться после того как в 2009 г. объединенными силами созданных Геше Тинлеем в России Дхарма-центров был приобретен земельный участок на побережье Байкала в Кабанском районе Республики Бурятия. Сегодня он представляет собой уже довольно большой ретритный поселок для проведения групповых и индивидуальных ретритов, выросший на небольшом расстоянии от села Заречье. Здесь построены большой летний храм для лекций и коллективных медитаций, ряд индивидуальных медитативных домов и несколько домов, специально оборудованных для развития *шаматхи* (*zhi-gnas*), того

²⁷⁰ О внешних и внутренних условиях, требующихся для развития *шаматхи*, см.: [Геше Тинлей 2013а: 183–230].

²⁷¹ Геше Тинлей в этот период сам находился в строгом ретрите неподалеку от учеников и периодически собирал их для передачи тайных инструкций (*man-ngag*) для практики.

²⁷² Начиная с 2019 г. ежегодный ретрит по шаматхе длится пять месяцев.

²⁷³ Хотя это был ретрит по развитию способности однонаправленной концентрации и, вообще говоря, достижение состояния *арьи*, т. е. существа, имеющего прямое постижение пустоты, не относится к цели медитации по развитию *шаматхи*, благодаря уникальной методике, разработанной Геше Тинлеем в соответствии с традицией Цонкапы/Венсапы и связанной с практикой махамудры и тантрических методов, возможность реализации не только *шаматхи*, но и *vipashьяны*, в принципе имела место.

²⁷⁴ Информация из личного архива И. С. Урбанасовой.

ментального качества, без которого недостижимы духовные реализации в буддизме. Медитативный поселок имеет необходимую инфраструктуру и коммуникации: электричество, канализация и очистные сооружения, водоснабжение от собственных скважин, теплоснабжение от собственной котельной и печное отопление. В сравнении с традиционными ритодными²⁷⁵ условиями те бытовые условия, которыми обеспечены люди, желающие заняться медитативной практикой в затворничестве в Байкальском медитационном центре, мало отличаются от обычных условий жизни. Но, в отличие от повседневной жизни, в затворничестве существуют определенные правила и ограничения (см.: Геше Тинлей 2013а)).

Геше Джампа Тинлей (Вангчен Тхинглей) является по происхождению тибетцем, он родился в 1962 г. в семье тибетских беженцев в селении Билакуппе (Bylakuppe) в штате Карнатака на юге Индии, где находятся несколько возрожденных тибетских монастырей, в том числе монастырь Сера, ставший для него “родным”. В монастырском колледже Сера Ме монах Джампа Тинлей получил ученую степень “геше” (доктор буддийской философии). Он имеет также высшее светское образование: является выпускником Центрального университета высшей тибетологии (г. Сарнатх, Индия) и по окончании университета был направлен переводчиком в буддийский центр Дорджечанг в Новой Зеландии, где провел пять лет, и в тот период он стал монахом по имени Джампа Тинлей. В это же время он стал учеником выдающегося современного мастера ваджраяны Геше Нгаванга Даргье²⁷⁶, который стал его главным наставником в практике тантр (Ямантаки, Ваджрайогини, махамудры). После пятилетнего периода в Новой Зеландии Геше Тинлей, тогда еще простой монах Джампа Тинлей, приехал в Дхарамсалу и получил разрешение Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо выполнять медитативное затворничество в горах Дхарамсалы. В этот период его духовными наставниками, от которых он получал учения и сущностные наставления (gdams-ngag)²⁷⁷ для медитации, были Его Святейшество Далай-лама и великий йогин современности Пананг Ринпоче²⁷⁸, который более тридцати лет провел в затворничестве.

Коренной гурпу (rtsa-ba'i bla-ma) в тибетской традиции – это тот духовный наставник, который

²⁷⁵ Ритод (тиб.) – “жилище отшельника”. Обычно это горная пещера или домик, встроенный в пещеру. Это может быть также домик, построенный из камней. Именно такого рода домики тибетских отшельников доводилось видеть автору этих строк в Индии и Тибете. Традиционно в таких ритодных домиках отсутствует отопление, а простая пища готовится на незамысловатой печурке, сложенной из камней. Современные тибетские йогини устанавливают в ритодных домиках буржуйки.

²⁷⁶ Геше Нгаванг Даргье был мастером ваджраяны, в частности, тантры Ямантаки. Традиция практики, которой обучает своих учеников Геше Тинлей, была получена им как раз от Геше Нгаванга Даргье. О том, каким выдающимся духовным наставником был Ген Ринпоче, как его называли ученики, можно судить по воспоминаниям о нем А. Берзина, который стал его первым западным учеником в 1970 г. А. Берзин повествует, что в то время Ген Ринпоче, будучи известным мастером дебатов и мастером Дхармы, учителем девяти молодых тибетских *тулку* – реинкарнированных лам, в частности Джадо Ринпоче, ставшего впоследствии настоятелем монастырей Намгьял и Гьюто. По просьбе Его Святейшества Далай-ламы Геше Нгаванг Даргье стал в создаваемой тогда Библиотеке тибетских трудов и архивов учителем Дхармы для западных учеников. Вместе со своими учениками – А. Берзиным и двумя тибетскими *тулку*, обучившимися английскому языку у калмыцкого ламы Геше Вангьяла в США – он основал в 1971 г. по поручению Далай-ламы переводческий отдел Библиотеки тибетских трудов и архивов, ставший сегодня одним из самых известных исследовательских и переводческих центров мира в области тибетологии и буддологии. В течение следующих двенадцати лет Геше Нгаванг Даргье преподавал в Библиотеке шесть дней в неделю, за исключением времени, когда он посещал с учениями множество стран мира. В 1984 г. Геше Нгаванг Даргье принял приглашение переехать в Новую Зеландию, где он жил и продолжал преподавать Дхарму вплоть до своей смерти в 1995 г. [Берзин: эл. ресурс 4].

²⁷⁷ В тибетской традиции буддизма объясняется, что нельзя приступать к практике Дхармы, пользуясь лишь письменными текстами. Необходимо получение устных учений и сущностных наставлений – ключевых положений и инструкций, раскрывающих механизм духовной практики.

²⁷⁸ Пананг Ринпоче (Tre-hor-spang-nang-rim-po-che) – это великий тибетский йогин современности, уроженец района Тре Хор в Восточном Тибете. С его биографией можно ознакомиться по тибетскому изданию его *намтара*: [Rnal-'byor-gyi dbang-phyug 2001]. Экземпляр этой книги был любезно подарен автору стать в 2004 г. тибетским монахом Геше Джампа Тубтен Самтенем, который находился в горном ретрите в период затворничества Геше Джампа Тинлея и продолжал оставаться там еще долгое время.

помогает ученику обратить ум к Дхарме и непосредственно ведет его, даруя устные инструкции для практики и обеты, дает передачу (lung) текстов, мантр, дарует благословения и полномочия на практику (rjes-srang) и тантрические посвящения (dbang). Говорится, что коренной учитель обладает тройной добротой (bka'-drin gsum-lan): 1) добротой даяния обетов (sdom-pa), 2) добротой передачи (lung-gi chos) Дхармы и практических руководств (khrid), 3) добротой дарования тантрических посвящений (dbang-bskur), объяснения тантр (rgyud-bshad) и передачи тайных инструкций (man-ngag) [Bod rgya 1998: 72]. А также говорится, что тройной добротой обладает тот, кто учит логике (rin-pa-bslab-pa), объясняет сутры и тантры (mdo rgyud bstan pa), дарует посвящения (dbang bskur byin rlabs byed pa) [Bod-skad web].

Благодаря наставничеству учителей и старших духовных друзей, среди которых особое место занимает Геше Намгьял Вангчен, уже к моменту приезда в Россию в 1993 г. досточтимый Джампа Тинлей являлся высококвалифицированным буддийским ученым и практиком Дхармы. К тому же он имел опыт трехлетнего медитативного затворничества в горах, откуда и был направлен Его Святейшеством Далай-ламой в Россию с миссией помощи в возрождении буддизма. В первые годы он, будучи официальным сотрудником Московского центра тибетской культуры и информации и проживая постоянно в Москве, посещал очень часто в качестве учителя Дхармы буддийские регионы – Бурятию, Калмыкию и Туву. Первыми созданными им Дхарма-центрами стали Московский центр Ламы Цонкапы, центры «Арья Баала» и «Зеленая Тара» в Улан-Удэ, «Ченрези» – в Элисте и «Манджушри» – в Кызыле. В последующие годы стало все более расти число учеников из среды неэтнических буддистов, и по их просьбе Геше Тинлей стал учреждать Дхарма-центры в ряде крупных городов России, а также в ближнем зарубежье. Ныне под духовным руководством Геше Тинлея развиваются около двадцати буддийских центров в России, объединенных в централизованную религиозную организацию «Дже Цонкапа» (см. [www.geshe.ru]). Эта организация имеет одноименное издательство, в котором публикуются книги не только самого Геше Тинлея, но и Его Святейшества Далай-ламы и других тибетских авторов, а также переводы коренных буддийских текстов с тибетского и английского. Геше Тинлей дважды в год совершает лекционные туры по городам России. Дважды в год, в декабре и апреле, в Подмоскovie проходят ретриты выходного дня по буддийской философии, посвященные объяснению доктрины пустоты и махаянской тренировки ума.

Сами имена учителей Геше Тинлея говорят о том, что он является держателем аутентичной буддийской линии преемственности²⁷⁹. Наставники возложили на него ответственность за сохранение обоих видов Дхармы Будды – Дхармы теоретической и Дхармы реализаций: Пананг Ринпоче – когда взял с него обещание всю жизнь провести в медитативном затворничестве в горах; Далай-лама – когда направил его в Россию с миссией помощи в возрождении традиций Учения. Правда, Геше Тинлей, по его собственному признанию, испытывал определенный дискомфорт из-за того, что, согласившись на просьбу Далай-ламы поехать в Россию в качестве духовного учителя, он невольно нарушил данное Панангу Ринпоче обещание всю жизнь медитировать в горах. В 2000 г. он уехал в Индию с намерением вернуться в горы близ Дхарамсалы, где он провел до приезда в Россию трехлетнее затворничество, и возобновить интенсивную практику медитации. В то время Геше Намгьял Вангчен попросил его взять на себя полную ответственность за российских учеников, которые благодаря его лекциям обратились к практике Дхармы, и наставлять их в духовной практике, раскрывая им полную систему теории и практики Учения Будды. В результате Геше Тинлей стал россиянином, “русским человеком”, как называет он себя, у него появилась российская семья, благодаря чему он понимает менталитет людей в России гораздо лучше, чем в первые годы своей жизни здесь, когда был монахом. Поэтому и Учение, философию и медитацию, он стал объяснять гораздо искуснее, учитывая российскую специфику и особенности выполнения духовной практики светскими людьми.

Байкальский медитационный центр является частью этой сети трансляции буддизма в его

²⁷⁹ Понятие “линия преемственности Дхармы” (chos-brgyud) играет важную роль для идентификации той или иной буддийской традиции как аутентичной. Линия преемственности – это последовательность реализованных учителей и учеников, являющихся ее **держателями** (chos-brgyud-'dzin-pa). Иначе говоря, не каждый ученик того или иного учителя Дхармы может стать его преемником – держателем линии преемственности, а лишь тот, кто полностью воспринял и реализовал учение, переданное ему наставником.

аутентичной тибетской системе, восходящей к Цонкапе и к древнеиндийским истокам – к традиции древнеиндийского монастырского университета Наланда. Это также распространенная в прошлом в Монголии и России традиция изучения и практики буддизма. Поэтому ее можно называть традицией индо-тибето-монгольской махаяны. Как известно, в этой традиции в Тибете исторически выделились несколько школ. Из них основными считаются ньингма, кагью, сакья и гелуг. Они не различаются по уровню философской интерпретации Дхармы – во всех школах воззрение основано главным образом на мадхьямаке Нагарджуны, и между ними нет принципиальных различий по системе практической реализации – во всех школах сочетаются методы сутр и тантр. Однако в рамках каждой из школ транслируются также особые линии трансляции теории и практики Дхармы, сохраняющие особенности презентации Учения Будды и уникальный духовный опыт учителей данной линии, передающийся в устной форме сущностных наставлений и тайных инструкций, предназначенных для практики учеников.

В общей тибетской традиции трансляция Учения Будды происходит как процесс презентации и обучения Дхарме трансмиссии, или теоретической, Дхарме. Этот вид Дхармы образует содержание общего Учения Будды и универсального постепенного Пути. Понятие об этом виде Дхармы относится к трансмиссии Трех Корзин *Трипитаки*. Говоря упрощенно, понятие “теоретическая Дхарма” относится к обучению буддийской этике, философии и медитации. Главное при обучении Дхарме теоретической – дать общую презентацию Основы (gzhi), Пути (lam) и Плода ('bras-bu), в то время как Дхарма реализаций – это трансляция духовного опыта личного осуществления Дхармы персонами, образующими линию преемственности учителей и учеников.

После усвоения теоретической Дхармы, презентацию которой принято начинать с объяснения двух истин – относительной и абсолютной, и на этой основе – излагать учение о четырех истинах арьев, последователи Будды приступают к постепенной реализации Дхармы (Истины Пресечения и Истины Пути) в потоке собственного сознания. Благодаря этому воспроизводится в веках Дхарма реализаций. Опыт ее осуществления передается изустно от наставников их ученикам. Конечно же, духовный опыт, опираясь на универсальную теоретическую базу, вместе с тем носит индивидуальный характер и, как правило, имеет некоторые специфические особенности, касающиеся механизмов практического осуществления Учения Будды.

Понятие “Дхарма реализаций” относится к осуществлению Дхармы в собственном ментальном потоке, и медитация – это совершенно необходимый инструмент реализации Дхармы. Дхарма реализаций имеет универсальное, а также и специфическое содержание, благодаря которому называется **особенной Дхармой, кечо** (khyad chos). В наибольшей степени понятие “особая Дхарма” относится к осуществлению Дхармы на основе духовного опыта реализации ваджраяны и тайных устных инструкций гуру, делающих учение реализаций чем-то уникальным и превосходящим другие наставления в Дхарме [Bod rgya 1998: 246].

В тибетской традиции как для тех верующих, кто уже имеет знакомство с буддийской философией и классическими индийскими сочинениями, посвященными объяснению теоретической Дхармы, так и для тех, кто не имеет возможности или способности к изучению классического философского наследия, зато имеет веру в Будду, Дхарму и Сангху и потребность практиковать Учение, принято излагать практическую систему Дхармы в виде стадийальной трехступенчатой системы. Это – Ламрим. Учение Ламрим, объясняющее постепенный Путь, имеет свои истоки в классическом буддийском наследии Индии и является не специфически тибетским, а общим учением, имеющим универсальное практическое значение.

Феномен медитации относится к Дхарме реализаций (rtogs-chos). Он является как в тхераваде, так и в махаяне одной из трех базовых практик, именуемых также тремя высшими тренингами (bslab-gsum). Они охватывают полный Путь к просветлению, то есть в целом функциональную сторону Учения Будды. Вторая из базовых практик, практика однонаправленного сосредоточения, именуется медитацией, и она совершенно необходима для обретения духовных реализаций не только на высшем этапе пути, но и на всех его этапах, начиная с самого начала практики Дхармы – принятия Прибежища (skyabs-'gro) в Трех Драгоценностях (Будда, Дхарма и Сангха), воплощением которых является, с позиций махаяны, квалифицированный духовный наставник. В тибетской традиции такой учитель рассматривается как корень Пути и источник всех духовных реализаций. Именно так это объясняется во всех текстах Ламрим.

Когда говорится о медитации, необходимой на всех этапах пути, речь идет о практике аналитической медитации, а также о так называемой рефлексивной, или обзорной, медитации. Эти виды медитации практикуются буддистами тибетской традиции с самого начала своего духовного пути, т. е. с момента вверения себя квалифицированному духовному наставнику. Таким образом, в тибетской традиции медитация используется как универсальный инструмент осуществления Дхармы реализаций.

Согласно устной традиции Цонкапы /Венсапы, прежде чем приступить к интенсивному развитию чистой концентрации и безмятежности в строгом затворничестве, нужно уяснить значение и место практики *шаматхи* в общей системе постепенного Пути, необходимость этой практики и ее достоинства, а также создать внешние и внутренние благоприятные условия для реализации *шаматхи*. Геше Тинлей учит, что следует начать в повседневных условиях устранение лени к развитию *шаматхи* с применением противоядий от нее, выполнить предварительные практики, нендро, и взрастить хотя бы на некотором уровне три основных аспекта Пути. В особенности важно установить махаянскую мотивацию, придающую силу практике.

На предварительном этапе ученикам Геше Тинлея необходимо также узнать, какие виды объектов концентрации существуют, и какие объекты сосредоточения являются предпочтительными в той традиции практики, с которой он связан. В предварительный период следует апробировать возможные ментальные объекты в процессе ежедневной практики концентрации и во время краткосрочных (одно-, двухнедельных) ретритов. Очень важно также в подготовительный период освоить правильную позу медитации.

При хорошем уровне знания буддийской философии, наличии некоторого опыта развития трех основных аспектов Пути махаяны, при выполнении всех внешних и внутренних условий, необходимых для реализации *шаматхи*, она осуществима на основе инструкций, транслируемых по линии Венсапы, в течение шестимесячного интенсивного ретрита. Следует заметить, что для эффективной практики Пути в устной традиции Цонкапы / Венсапы не обязательно нужна реализация всех девяти стадий шаматхи. Как объясняет Геше Тинлей, достигнув реализации 4-5 стадий, можно приступать к реализации этапов Пути, поскольку достижение 4-5 стадий шаматхи означает наличие уже очень высокого уровня медитативной концентрации, достаточного для обретения спонтанных постижений в темах Ламрима. Иначе говоря, шаматха в контексте рассматриваемой системы практики – это не самоцель, а инструмент для подлинных духовных достижений. Те, кто в результате ретрита по шаматхе сумел достичь хотя бы 4–5 стадии в ее развитии, могут, следовательно, приступать к аналитическим медитациям Ламрима на новом уровне. Уже с целью не предварительного их освоения, а с целью реализации (правильного вверения гуру, драгоценности человеческой жизни, непостоянства и смерти, Прибежища, кармы и т. д.). Постепенно Дхарма Будды будет становиться качеством собственного ума.

Таким образом, даже из краткого обзора системы обучения теории и практике Дхармы Будды, разработанной и применяемой Геше Тинлеем в Байкальском медитационном центре, можно видеть, что это система, имеющая прочный фундамент индийских сутр и шастр, тибетской письменной и устной традиции трансляции буддизма, духовного опыта индийских и тибетских *сиддхов*, непосредственных учителей и лам линии преемственности Геше Тинлея, а также основанная на его личном опыте духовной практики. Данная система отражает многолетний просветительский опыт учителя и рассчитана на длительную перспективу возрождения в России аутентичных традиций трансляции Дхармы теоретической и Дхармы реализаций.

5.5. Чань-буддизм как специфическая традиция китайской / дальневосточной махаяны и его современный дискурс

Чань-буддизм является одной из важнейших школ китайского буддизма, которая возникла в Китае в V–VI вв. и послужила “материнским” началом нескольких буддийских школ Восточной Азии (*дзен* – в Японии, *сон* – в Корее, *тхиен* – во Вьетнаме). Название школы происходит от китайского термина *чаньна*, являющегося транслитерацией санскритского слова *дхьяна* (“медитация”). Этимология слова “чань” соответствует отличительной особенности школы чань: это медитативные практики прямой реализации природы будды, *тамхагатагарбхи*, основанные на допущении возможности внезапного просветления. Сегодня школа чань – это результат долгой истории, изменений и дифферен-

циации в виде множества относительно самостоятельных направлений под влиянием различных факторов и исторических условий. Современный чань-буддизм распространен как в материковом Китае, так и в Гонконге, на Тайване и повсюду, где есть китайская диаспора. Более того, чань-буддизм получил сегодня распространение и признание во всем мире, правда, он больше известен под названием *дзен*. Традиционные чаньские методы медитации применяются и современными буддистами, вместе с тем на современную школу чань, как и на другие направления буддизма, не могли не повлиять особенности нашей эпохи. В настоящем параграфе мы рассмотрим, в чем заключается традиционная специфика чань-буддизма и чаньских методов медитации, и как чань функционирует сегодня – на примере деятельности современных буддийских мастеров, сохраняющих и развивающих традиции чань в Гонконге. Классики историографии чань/дзен, такие как Д.Т. Судзуки, Г. Дюмулен, В. Либенталь подчеркивали, что чань/дзен-буддизм является результатом восприятия индийской махаяны восточноазиатскими мыслителями и ее адаптацией к их типу ментальности и способам мышления, во многом отличным как от традиционного индийского, так и западного способа мышления. Этот факт признают и сами представители дальневосточной махаяны²⁸⁰. Ранние китайские буддисты из школы Кумарадживы (344/350–409/431) “привили” буддизм к “древу” китайской цивилизации, интерпретировав его в соответствии с китайской ментальностью. В работах Сэн-чжао (383–414), ученика Кумарадживы, «впервые прозвучала мысль о тесной взаимосвязи буддизма и китайского образа мысли» [Дюмулен 2003: 67]. Его интерпретация мадхьямаки Нагарджуны в парадоксальном ключе “мудрости неведения” и акцент на невыразимости истины положили начало особому китайскому интересу к теме внезапного просветления. Другим идейным предшественником чань был Даошэн (355–434), тоже являвшийся учеником Кумарадживы и предложивший доктрину “мгновенного просветления”, которая была противопоставлена им идее “постепенного просветления” как метафизическому заблуждению. Позднее, в эпоху Сун, доктрина мгновенного просветления, субитизм²⁸¹, стала главным отличительным признаком Южной школы чань. Однако в то время как Даошэн говорил о постепенной практике как о необходимом условии для внезапного просветления, и в этом его позиция не отличалась от подходов хинаяны и индо-тибетской махаяны, пятый патриарх школы *хуаянь* и наставник школы чань Гуйфэн Цзун-ми (780–841) выделил в буддизме два аспекта – учения (*хуаянь*) и медитации (*чань*) – и считал просветление явлением априорным. Соответственно этому он полагал, что практика является производной функцией – постепенным совершенствованием, **основанным** на внезапном просветлении [Whalen Lai 1991: 194]. Позиция Цзун-ми отражала устойчивую тенденцию развития чань как школы медитации. И этот упор на медитативной практике как главном содержании данной школы со временем стал ее отличительным признаком.

Таким образом, понятие *чань/дзен* стало для историков буддизма символом специфической китайской адаптации махаяны, для которой характерны аргумент о “внезапном просветлении”, не нуждающемся в предварительной постепенной подготовке, и преимущественное внимание к медитации с применением особых методов, отличающихся от религиозных практик других направлений буддизма. Уникальная особенность чань усматривается «в приоритете правильного созерцания над воззрением и намерением, в неразрывном единстве практики, реальной жизни и просветления» [Марков: эл. ресурс]. Однако на раннем этапе становления чань эти ее отличительные признаки не были так очевидны. Более того, как считал Л.Е. Янгутов, исходные принципы школы чань полностью соответствуют индо-буддийским и не противоречат им [2023: 172].

Основателем оригинальной школы чань, ее первым патриархом считается полулегендарная фигура Бодхидхармы (382–528/536), “бородатого варвара”, пришедшего с запада. С его именем связывается превращение практики созерцания в главенствующее, а не вспомогательное, содержание буддизма. Основополагающим трудом Бодхидхармы считается приписываемый ему трактат «Два входа

²⁸⁰ Современный японский буддолог Ямада Мумон (Yamada Mumon) в предисловии к английскому переводу «Записей Линьцзи», выполненному Рут Фуллер Сасаки (Ruth Fuller Sasaki) [Sasaki 2009], пишет: «Индийский буддизм отличается созерцательностью, квиетизмом и склонностью к умозрительным размышлениям. В отличие от него, китайский буддизм практичен и приземлён, активен и в некотором смысле трансцендентен. Это различие, как мне кажется, отражает национальные особенности двух народов» [Ibid.: VII].

²⁸¹ Термин *subitism* стал применяться в зарубежной буддологии для обозначения понятия “мгновенное просветление” после того как П. Демевиль использовал его в работе «Зеркало ума».

и четыре практики». Он имел огромное значение в истории и философии чань-буддизма. «Два входа», или «два вхождения», – это «вход принципа» и «вход практики». Согласно Джону Макрею, «вход принципа» относится к внутреннему совершенствованию, ментальной практике, осуществляемой глубоко в психике человека и заключающейся в постижении своей истинной природы, а «вход практики» – к практике, осуществляемой активно и во взаимодействии с миром [McRae 2003]. По Дюмулену, под «двумя вхождениями» имеются в виду два способа вступления на Путь (Дао): «первое вхождение» – это «вхождение умом», «второе вхождение» – «вхождение руководством». Он пишет: «Под “вхождением умом” подразумевается осознание единства природы всех живых существ, природы, которая не может быть постигнута окончательно, ибо она затенена внешними проявлениями и ложными идеями: “Когда человек отказывается от ложного и приобщается истине, по простоте душевной пребывая в «бигуане», он осознает, что нет ни личности, ни различий, а все едино”» [Дюмулен 2003: 77–78].

Суть «входа принципа» («вхождения умом») иллюстрирует такой фрагмент учения Бодхидхармы: «Те, кто возвращается от заблуждений к реальности, кто “медитирует на стены”, на отсутствие “я” и “другого”, на единство смертного и мудреца, и кто остается невозмутимым даже перед лицом священных писаний, полностью и без слов следуют этому принципу. Они входят, не прилагая усилий, без движения, как говорится, по принципу» [Red Pine 1989: 15]. «Вход практики» – это «отстраненный взгляд на меняющиеся обстоятельства собственной жизни» [McRae 2003: 32], достигаемый посредством «четырех всеобъемлющих практик». Это практика воздаяния за вражду или страдание от несправедливости, когда адепт принимает все страдания как результат прошлых проступков, без вражды и жалоб; это адаптация к условиям и невозмутимость посредством осознания непостоянства; отсутствие страстных желаний и стремлений; практика следования Дхарме без «практики Дхармы» [Ibid.].

Согласно традиционным представлениям адептов чань, основные принципы школы были заложены Бодхидхармой в его короткой, полной концентрированного смысла, фразе: «Передача истины вне писаний и речей, нет никакой зависимости от слов и букв. Передача мысли от сердца к сердцу, созерцание собственной изначальной природы и есть реализация состояния Будды». Однако эти стихи, приписываемые Бодхидхарме и выражающие суть чаньского учения, были записаны в 8 в. неизвестным автором и, естественно, возникает вопрос: а таково ли было учение самого Бодхидхармы?

Хотя важнейшим вкладом Бодхидхармы принято считать создание таких специфических методов медитации как сидячая медитация “зуочан” (цзо чань) и в особенности метод созерцания стены “би-гуань”²⁸², синологический материал содержит множество упоминаний о принципах чань, но очень мало достоверной информации о конкретных техниках медитации, которые применялись первыми патриархами. Чтобы пролить свет на этот предмет, аспирантка Гонконгского университета науки и технологий и последовательница чань Анита Лам Куен выполнила, углубляясь в исторические и философские вопросы, доктринальный анализ знаменитого метода медитации “да-чэн-би-гуань”, приписываемого Бодхидхарме. Результаты этого исследования были представлены в ее докладе «The Meditation Practice of Bodhidharma Ch’an and its origin» на международной конференции «Буддизм в условиях изменяющегося мира»²⁸³, прошедшего 12 августа 2024 г. в ИМБТ СО РАН в рамках II Международного буддийского форума «Традиционный буддизм и вызовы современности». Она отмечает, что в силу ограниченности доступных данных, интерпретация этой практики всегда вызывала споры. Многие чаньские мастера, жившие в прошлом, и современные буддийские ученые имеют свои собственные толкования термина “да-чэн-би-гуань”. Анита Лам Куен перечислила ряд интерпретаций этого метода²⁸⁴. И, дав краткий обзор имевшихся в истории и современных интерпретаций “би-

²⁸² Дао-сюань (702–760) в биографии Бодхидхармы отмечал как его величайшее достижение учение «Махаянское созерцание стены» [Дюмулен 2003: 78].

²⁸³ Текст доклада не был опубликован. Я цитирую его с любезного разрешения Аниты.

²⁸⁴1) Tan-lin (506–574) обозначал метод медитации в ранней чань термином “нинг-чу-би-гуань” и описывал его как умиротворение ума (ан-синь). Японский учёный Уй Хакудзю также определяет “би-гуань” как умиротворение ума; 2) Чжи-ян (602–668 гг. н. э.), второй патриарх школы хуаянь, рассматривал “би-гуань” как одну из восемнадцати техник медитации для начинающих с различной степенью предрасположенности и как метод медитации хинаянистического/раннего буддизма; 3) Гуйфэн Цзун-ми рассматривал “би-гуань” в двух аспектах: во-первых, как технику медитации для успокоения ума, и во-

гуань”, она констатировала в своем докладе: «До сих пор существуют вариации в интерпретации понятия “стена” (например, как “состояние ума, подобное стене”, “стена созерцает”, “созерцает как стена” или “стена как метод практики”, например, шаматха и т. д.). Практически все современные ученые приняли перевод “созерцание со стеной”, как если бы он стал стандартизированным. Однако, на ее взгляд, существует проблема: «Действительно ли это наивное понимание – то, чему Бодхидхарма хочет нас научить? Могут ли быть какие-либо другие возможности помимо тех, что описаны выше?». Наставник Аниты, досточтимый Сик Син Хун, также участвовавший в той конференции в ИМБТ СО РАН, полагает, по словам Аниты, что более логичной и соответствующей первоначальному смыслу будет интерпретация “созерцание крепостной стены” (вместо распространенной интерпретации “созерцание стены”). Такая интерпретация связана с китайским термином “би-шан-гуань”, который встречается в «Исторических записках» («Ши-цзи») ²⁸⁵. Эта интерпретация означает наблюдение с вершины крепостной стены, не будучи вовлеченным в события внизу. Анита в своем докладе предложила дальнейшее развитие этой идеи на основе текстологического анализа источников раннего буддизма и йогачары, современной с Бодхидхармой, и их сравнения с его учением. Она обосновала возможность того, что “ning-chu bi-guan” может иметь интерпретацию как “созерцание крепостной стены”. Здесь “нин-чу” может относиться к шаматхе (концентрации), “би-гуань” может обозначать випашьяну (проницательность). По ее мнению, ранний буддизм, а также философия йогачары и ее медитативные техники имели принципиальное значение в формировании учения Бодхидхармы и для дальнейшего развития чань. Рассмотрев центральные учения раннего буддизма – о первичности сознания и зависимом возникновении – и воззрения йогачары, современной Бодхидхарме, исследовательница пришла к выводу, что метод медитации с созерцанием крепостной стены, предполагающий постепенный путь шаматхи и випашьяны, более точно соответствует основополагающему принципу учения Бодхидхармы. Затем в своем докладе она изложила цель и сущность данного метода медита-

вторых, он более подробно описывает это психическое состояние как “подобное стене”. Он определял “би-гуань” как символ учения Бодхидхармы о познании без слов и его сущности. Затем он писал, что “би-гуань” – это действие, которое блокирует все условия/мышление. Тем не менее он, как утверждают некоторые современные буддологи, недооценил значение “би-гуань”: будучи патриархом как чань, так и хуаянь, он, по-видимому, основывал свою интерпретацию на работе Чжи-яна, который рассматривал “би-гуань” как путь хинаяны для начинающих. 4) В записях учителя чань Хуанбо Сиюня (ум. 850 г.) эпохи династии Тан дается буквальное толкование термина “би-гуань”. Он описывает Бодхидхарму как физически стоящего лицом к стене и обсуждает правильный настрой для изучения Дхармы. 5) Определение “нин-чу-би-гуань” как состояния без внешних и внутренних помех. 6) Тан Юн-тун дает объяснение “созерцания, подобного стене”: он определяет стену как аналогию непоколебимой прочности, в которой разум подобен стене, «забывающей слова и искореняющей концептуализацию». Он понимает стену как метафору непоколебимой прочности, а не как вертикальную поверхность, разделяющую две области пространства. 7) Синдай Секугути, выдающийся японский буддолог, полагает, что “стена” – это способ созерцания и практики: он сравнивает состояние ума, достигнутого посредством шаматхи и випашьяны, с закрытой комнатой, освещенной лампой. 8) Сэйдзан Янагида предложил интерпретацию: человек становится “стеной” и созерцает шуньяту. 9) Какудзен Судзуки, японский ученый, который, вероятно, больше всего исследовал “би-гуань”, считает, что интерпретация “созерцание стены” буквально означает физическое созерцание стены. 10) Лу Чэн интерпретирует эту технику медитации как подобную с техникой созерцания “сферы целостности”, или диска Касина, в котором человек созерцает элемент земли с помощью диска из глины, установленного на раме перед собой. 11) Йоргенсен интерпретирует “би-гуань” как йогачаринский “светильник гнозиса”. 11) Джон Макрей анализирует этот термин, исходя из двух аспектов: статического и динамического, соответствующих “двум входам” в трактате Бодхидхармы. Вход принципа твердой веры во внутреннюю природу будды в себе и во всех существах представлен в практике “би-гуань” как состояние, когда ум тверд, как стена. Напротив, вход практики жизни в соответствии с пониманием закона кармы означает постоянное действие, основанное на понимании сансары. 12) Поль Свенсон предположил, что составное слово “би-гуань” может быть комбинацией двух иероглифов, оба обозначающих слово випашьяна, или медитация прозрения. Эта точка зрения была оспорена Макреем. 13) Макрей предположил, что “созерцание у стены” можно понимать как “медитацию, сосредоточенную в шаматхе или концентрации, без какого-либо влияния восьми ветров удачи и неудачи”.

²⁸⁵ «Ши-цзи» («Исторические записки») – это грандиозный исторический труд Сыма Цяня (145–86 до н. э.).

ции, восходящего к Бодхидхарме и имеющего, как утверждает Анита, свои истоки в раннем буддизме и йогачаре. Ее работа доказывает, что чань Бодхидхармы имел глубокие и обширные корни в буддийской классике. По ее словам, Бодхидхарма выступал за достижение просветления посредством учений, передаваемых словами и речью. Это контрастирует с более поздним развитием чань-буддизма, который пропагандировал девиз внезапного просветления без опоры на слова и речь. Первоначальное намерение Бодхидхармы явно не соответствовало этой точке зрения, поскольку он выступал за педагогический подход постепенного обучения посредством изучения различных сутр. Этот подход подчеркивает его стремление к всестороннему пониманию разнообразных текстовых источников. В этом позиция Аниты Лам Куен совпадает с точкой зрения Дюмулена: «Отрицание дзэнскими наставниками всех сутр пришло намного позднее. Те представители дзэнской школы, которые в эпоху Сун отказывались признавать сутры, ошибочно отождествляли свою непримиримость с позицией Бодхидхармы» [2003: 52]. Считающаяся характерной для чань независимость от слов и букв не имеет, по мнению Дюмулена, ничего общего с Бодхидхармой. «Первый патриарх не только не отрицал важности сутр, но и высоко ценил их», – подчеркивал Дюмулен [Там же: 78].

То неповторимое своеобразие чань/дзен, которое вызывает к нему огромный интерес, сформировалось главным образом благодаря шестому патриарху Хуэйнэну (638–713). Как считают адепты чань и буддологи, именно при нем школа чань сложилась как оригинальная система учения и практики. «Сутра помоста шестого патриарха» («Лю-цзу тан-цзин») содержит историю о том, как Хуэйнэн, однажды случайно услышав, как кто-то читал сутру, которая, как потом он узнал, оказалась «Алмазной сутрой», внезапно был озарен и пробужден светом мудрости этой сутры. Узнав, что читавший сутру человек получил текст от пятого патриарха, великого мастера Хунжэня, Хуэйнэн отправился к нему в Хуанмэй. В «Сутре помоста» говорится: «Патриарх спросил меня: “Откуда ты родом, и чего ты ищешь?”. Я ответил: “Твой ученик – простолюдин из Синьчжоу в Линнани, и я проделал этот путь, чтобы выразить тебе почтение. Я желаю лишь достичь состояния Будды и ничего больше не ищу”. Патриарх сказал: “Если ты из Линнани, то ты, должно быть, охотник. Как же ты можешь достичь состояния Будды?” Я сказал: “Хотя люди могут быть с севера или с юга, в природе Будды принципиально нет севера и юга. Хотя тело этого охотника отличается от тела Твоего Преосвященства, как может быть какое-либо различие в природе Будды [внутри]?”» [McRae 2000: 18]. Хунжэнь был весьма впечатлен ответом Хуэйнэна, но не выказывал ему в явной форме особого расположения из некоторых небеспочвенных опасений, связанных с кругом его учеников, для которых Хуэйнэн был лишь необразованным чужаком. Но вот пришло время выбора его преемника. Мастер дал задание ученикам: «Пусть каждый из вас пойдёт и поразмышляет над своей собственной мудростью. Взяв сущность *праджны* в свои глубинные умы, пусть каждый из вас сочинит стих и покажет его мне. Если вы постигнете великий смысл, я передам вам одежду и Дхарму и сделаю вас патриархом шестого поколения» [Ibid.: 19].

Лучший ученик Хунжэня по имени Шэнсю, высокообразованный и чтимый всеми, написал такой стих:

*Тело подобно дереву бодхи;
ум подобен подставке для яркого зеркала.
Всегда усердно протирайте его –
не позволяйте ему притягивать пыль* [Ibid.: 20].

Прочитав его, Хунжэнь сказал:

«Когда ты сочинял этот стих, ты не видел фундаментальной природы. Ты прошёл лишь до ворот; ты ещё не вошёл внутрь. С таким пониманием ты не сможешь достичь непревзойдённой бодхи. Непревзойдённая бодхи – это способность при этих самых словах распознать свой собственный фундаментальный ум и увидеть, что твоя собственная фундаментальная природа не рождается и не угасает. Это значит видеть это естественно в каждый момент мысли и всегда: бесчисленные дхармы беспрепятственны; единое истинно, и все истинны. Бесчисленные миры по своей природе таковы, и такой ум есть истина. Если то, что ты видишь, подобно этому, то это самоприрода непревзойдённого бодхисаттвы» [McRae 2000: 21].

И пятый патриарх повелел Шэнсю день-другой помедитировать над этим и сочинить другой стих, чтобы он смог решить, достоин ли этот ученик того, чтобы одежды патриарха и чаша были пе-

реданы ему. А этот стих он рекомендовал всем учениками декламировать, чтобы избежать дурных перерождений. Но Шэнсю так и не смог сочинить новый стих.

Хуэйцзэн, который даже не умел читать, тоже сочинил стих и попросил помощника монастырской администрации записать его. Вот он:

*Бодхи изначально лишено какого-либо древа;
Яркое зеркало тоже не имеет подставки.
По сути, не существует ни единой вещи –
Куда же может притянуться пыль?* [McRae 2000: 22].

Хунжэнь публично не высказал похвалы, но затем тайно проповедовал ему «Алмазную сутру», и во время этой проповеди Хуэйцзэн достиг просветления. Он сказал:

«Независимо от времени собственная природа принципиально и естественно чиста. Независимо от времени собственная природа принципиально не порождается и не угасает. Независимо от времени собственная природа принципиально и естественно самодостаточна. Независимо от времени собственная природа принципиально неподвижна. Независимо от времени собственная природа способна породить бесчисленные дхармы» [Ibid.: 23].

В «Сутре помоста» говорится, что, передав Хуэйцзэну учение о внезапном просветлении и священные одежды патриарха, Хунжэнь повелел ему уйти на юг. Так Хуэйцзэн стал шестым патриархом чань и мастером Южной школы.

В то время как Шэнсю, ставший позднее главным мастером Северной школы, учил протирать “зеркало” ума, Хуэйцзэн утверждал, что все вещи нереальны, включая ум. Откуда же взяться “пыли”? Дюмулен писал об учении Южной школы: «Для того же, кто понимает сущность доктрины, все вещи равны. Страсти тождественны просветлению; алчность равнозначна Пути. Препятствия иллюзорны. Следовательно, метафизику ортодоксального дзэн-буддизма можно охарактеризовать как радикальный и абсолютный монизм тождественности» [Дюмулен 2003: 93]. Северяне тоже признавали мгновенное просветление, но яблоком раздора между двумя школами стало, по мнению Дюмулена, «различное отношение к страстям» [Там же].

Итак, какие же признаки буддологи считают отличительными для чань? Что касается доктринальной специфики чань, то, несмотря на наличие среди буддологов споров относительно этого, «в целом существует согласие относительно того, что доктрина внезапного просветления представляет собой высшее выражение основного доктринального течения раннего китайского чань-буддизма» [MacRae 1991: 227]. История чаньского учения о внезапном просветлении обычно описывается в контексте трех тем: (1) учение Хуэйцзэна о внезапном просветлении, как это показано в его “стихе ума” (синь-цзе) в «Сутре помоста шестого патриарха»; (2) кампания Шэнь-хуэя против учения о постепенном просветлении Северной школы и в поддержку публичного признания Хуэйцзэна шестым патриархом; и (3) продолжение духа Хуэйцзэна в учениях и религиозной практике Ма-цзы, Ши-тоу и более поздней традиции чань.

В процессе самоопределения чань как самостоятельной школы китайского буддизма проявляется возрастающее напряжение в противопоставлении “внезапного” и “постепенного” стиля практики, развитие отличительных техник медитации, уникальных для чань, которые она считала своими, «отделившись от практик, распространенных в более ранних китайско-индийских буддийских школах» [Buswell 1991: 321]. Басвелл отмечает также экспериментирование чань с новым типом религиозного языка, что демонстрировало «на концептуальном уровне автономию чань-буддизма от остальной буддийской традиции» [Ibidem]. По его мнению, чаньские инновации в практике и риторике обусловили развитие уникальных стилей обучения, неизвестных в других буддийских школах.

Отличительной чертой чань стала не просто теория внезапного инсайта просветления, – ее принимают и другие буддийские школы, как китайские, так и индо-тибетские, – но такая интерпретация этой теории, которая отсекает постепенный путь как ненужный. Представители чань и современные исследователи чань подчеркивают особую роль Хуэйцзэна в том, что в чань утвердился тот способ понимания внезапного просветления, который отрицает необходимость предварительных этапов на пути к просветлению, и соответствующая медитативная практика. Хуэйцзэн и его последователи не считали необходимым постепенный путь, связанный с избавлением от страстей и других омрачений, ибо, как им представлялось, «просветление неопосредованно и внезапно» [Дюмулен 2003: 103]. Если

бы не это отрицание предварительной необходимости постепенного пути, может показаться, что учение Хуэйцзэна не отличается от учения Нагарджуны. Действительно, Хуэйцзэн учил: «Если ум стремится достичь состояния нирваны, он ограничивает себя понятием нирваны. Если он стремится постичь Пустоту, он связывает себя понятием Пустоты» (цит. по: [Дюмулен 2003: 99]). Нагарджуна в «Муламадхьямака-кариках» (глава XIII, стих 8) писал:

*Все Победители говорили, что пустота
Есть отречение от всех воззрений.
Тем, у кого есть воззрение пустоты,
Ничего не достичь [Nagarjuna 2016: 18].*

Эту строфу нередко, особенно китайские буддисты, ошибочно понимают как критику философии и приписывают Нагарджуне отрицание необходимости философского воззрения для постижения пустоты. Чже Цонкапа в своем «Океане аргументов», комментарии к тексту Нагарджуны, объясняет, что Нагарджуна здесь говорит об отречении от всех субстанциалистских воззрений, приписывающих объектам познания, в том числе пустоте, истинное существование и самость. С точки зрения Нагарджуны ошибкой является концептуализация пустоты как чего-то истинно существующего. Цонкапа объясняет необходимость постепенного усвоения правильного воззрения, согласно которому пустота и зависимое возникновение имеют один смысл, выражая разные онтологические аспекты любого объекта достоверного познания. Он также подчеркивает, что это есть тот смысл, который был установлен в коренном трактате Нагарджуны, – «совершенно чистое воззрение, не оставляющее никаких сомнений относительно способа бытия вещей, – окончательный смысл» [Tsongkhapa 2012: 465]. Когда обретено такое воззрение, то посредством шаматхи выполняется интенсивная медитация на это воззрение. Иначе невозможно взять под контроль клеши, – объясняет Чже Цонкапа. Нагарджуна, Арьядева, индийские прасангики и вслед за ними Цонкапа объясняют, что для освоения правильного воззрения Будда рекомендовал постепенный метод обучения с применением искусных уловок. Сам акт прямого постижения пустоты является мгновенным и невыразимым. Это так называемый Путь Видения (mthong-lam), который мгновенен и в следующий момент сменяется Путем Медитации (sgom-lam), который состоит из десяти бхуми бодхисаттв. Постепенный Путь необходим для “созревания” потока сознания практикующего и развития трех необходимых аспектов махаяны (отречение, бодхичитта, высшая мудрость).

В отличие от “постепенного” подхода индийских и тибетских мадхьямиков, Хуэйцзэн положил начало китайскому “прямому” методу просветления. В «Сутре помоста шестого патриарха» говорится:

*Необходимо разрушать как ложные, так и правильные взгляды,
И тогда природа бодхи проявится сама собой.
Это есть внезапное учение,
Называемое также Великой Колесницей.
Пребывая в омрачении, можно слушать сутры множество калп.
Просветление наступает в одно мгновение [Red Pine 2008: 36].*

В процессе полемики с Северной школой лидеры Южной школы вслед за Хуэйцзэном утверждали, что постепенный путь предназначен для глупцов, тогда как собственный метод просветления, связанный с отказом от любых концепций и рационального мышления, а также изучения классических текстов, они считали аутентичным для чань как оригинального китайского учения.

Эпоха Тан (618–907) долгое время вслед за поздними чань-буддистами и классиками синологической буддологии считалась в историографии буддизма “золотым веком” чань [Дюмулен 2003: 104], и в целом “расцветом” и “золотым веком” буддизма [Янгутов 2023: 163]. Мировая буддология при изучении чань была увлечена именно этой эпохой. Однако в последние десятилетия такие ученые, как Джон Макрей (John McRae), Гриффит Фулк (Griffith Foulk) и Бернар Фор (Bernard Faure), стали утверждать, что “золотой век” чань-буддизма периода Тан (618–907) в том виде, в каком мы его себе представляем, во многом был иллюзией, созданной более поздними китайскими буддийскими авторами. Эти утверждения нашли подтверждение в исследовании, выполненном М. Шлюттером на обширной базе электронных ресурсов [Schlütter 2008]. Благодаря этому исследованию было установле-

но, что характерные черты, присутствующие во всех азиатских школах чань/дзен и определяющие “лицо” этой школы буддизма, специфические для нее идеи и методы окончательно сформировались в период династии Сун (960–1279). «Подобно тому как династия Сун во многом положила начало новой эпохе, принципиально отличающейся от предыдущей, буддизм, развивавшийся эпоху Сун, также значительно отличался от буддизма, характерного для эпохи Тан (618–907) и более ранних периодов» [Schlütter 2008: 1]. Именно в этот период школа чань пришла к власти в духовной сфере: благодаря государственной политике протекционизма и влиянию литературной элиты на назначение чаньских мастеров настоятелями государственных монастырей установилось прочное “воспроизводство” линий преемственности чань, поскольку только настоятели имели право передавать Дхарму своим ученикам. Трансмиссия учения и продолжение линии преемственности имели столь большое значение в истории чань, что не всякий монастырь имел право на передачу Дхармы, а процессы трансмиссии и формирование линии преемственности позднее, в 17 в., были формализованы и рационализированы, чтобы избежать путаницы и фальсификаций. Например, при присвоении религиозных имен монахам определенные китайские иероглифы указывали на общее поколение и сектарную принадлежность; выдавались специальные сертификаты, удостоверявшие передачу Дхармы от учителя ученику; велись записи истории трансмиссии Дхармы, называемые “историями светильника” (дэнши), которые постоянно обновлялись, чтобы включить недавно сертифицированных наследников линии преемственности. Это была целая “система трансмиссии Дхармы”, которая имела фундаментальное значение для существования и сохранения чань-буддизма [Jiang Wu 2011]. Этот факт не отражает специфику чань-буддизма, но свидетельствует о стремлении его адептов к сохранению аутентичного учения и традиционных практик, и это роднит чань с другими направлениями буддизма, в частности с индо-тибето-монгольской традицией махаяны. Здесь аутентичные линии преемственности, непрерывные и восходящие к Будде Шакьямуни (в ваджраяне – к Будде Ваджрадаре), абсолютно необходимы для сохранения Учения Будды как живой традиции. Так, в традиции тибетского буддизма существует титул “держатель линии преемственности Дхармы” (chos-brgyud-‘dzin-pa), который присваивается тому из ближайших учеников мастера Дхармы, кто признан им в качестве духовного сына, наследника (sras): это тот, кто полностью воспринял и реализовал учение, переданное учителем, и получил от него право на дальнейшую трансмиссию Дхармы. Существует также близкий к первому титул “держатель Учения” (bstan-‘dzin). Однако существует множество линий преемственности Учения, но далеко не каждый держатель линии преемственности может считаться держателем Учения, ибо это должен быть тот, кто в полноте постиг Дхарму теоретическую (lung-gi chos) и осуществил Дхарму реализаций (rtog-pa’i chos). В современном тибетском буддизме подлинным держателем полного Учения Будды является Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, воплощающий в себе все линии преемственности школ тибетского буддизма.

Басвелл считает, что в эпоху Сун школа чань благодаря двусторонней эволюции в практике и риторике «смогла обосновать собственное парадигматическое видение себя, во-первых, как самостоятельной трансмиссии, независимой от доктринальных учений (chiaowai pi-ch’uan / pu-li wen-tzu); во-вторых, как резкого подхода к духовному достижению, который включает в себя не что иное, как прямое постижение просветленной природы человеческого разума (chien-hsing ch’eng-fo)» [Buswell 1991: 321–322]. Эти “два течения перемен” еще в эпоху Тан стали единой тенденцией – в школе хунчжоу, основанной Ма-цзу Дао-и (709–788), и в её ответвленной линии *линьцзи*, основанной Линь-цзи И-сюанем (ум. 866). Но именно в эпоху династии Сун школа чань обрела тот облик, в котором она окончательно утвердилась в Китае и получила распространение за его пределами.

Уникальная риторика и педагогика, применявшиеся мастерами школы хунчжоу как средство катализации просветления в учениках, были восприняты школой *линьцзи* и развиты во “внезапный” стиль медитации с применением “кунг-ань” (коан) или “хуа-тоу”. Эта медитативная техника, являющаяся примером подхода мастера *Линьцзи* к практике, была названа Та-хуэй Цзун-као (1089–1163), наиболее видным сторонником школы *линьцзи* в эпоху Сун, “кань-хуа-цзань” (чань наблюдения за [критической] фразой). Басвелл называет ее «уникальной китайской формой медитации, адаптированной к местным представлениям о религиозной практике» и «не имеющей прямых аналогий в обширном индийском медитативном репертуаре» [Buswell 1991: 322]. В отличие от тех, кто считает, что эта медитативная техника возникла в результате деградации чань в эпоху Сун, после смерти харизматичных чаньских мастеров эпохи Тан, Басвелл доказывает, что она появилась как продукт

внутренней динамики чань, начавшейся в эпоху Тан и достигшей кульминации в эпоху Сун. Именно тогда субитистский подход утвердился в педагогике и практике. Как видим, позиция Басвелла коррелирует с результатами исследования Шлюттера. Уникальность чань как оригинальной школы буддизма окончательно сформировалась во время династии Сун. В это время чаньские адепты, не сумев разрешить для себя концептуальные трудности, с которыми они встретились при понимании индийских концепций *самадхи* и *праджны*, пришли «к осознанию необходимости новой, подлинно китайской системы созерцательной практики» и окончательно отвергли индийские медитативные техники [Buswell 1991: 323].

Возвращаясь к вопросу о трансмиссии Дхармы в чань-буддизме, следует подчеркнуть, что понятие “трансмиссия Дхармы” находится в центре буддийской идентичности и самопонимания чань. Основной передачи Дхармы считается момент, когда мастер чань признает, что ученик достиг того же просветленного состояния, которого достиг он сам. Сама передача Дхармы представляется как безмолвная передача от учителя к ученику, касающаяся абсолютного понимания природы высшей реальности. Ортодоксальная линейная линия преемственности чань, отсчитываемая самими чань-буддистами с Будды Шакьямуни, давно признана буддологами мифологической. Понятие о линии трансмиссии Дхармы «лежало в самой основе самопонимания зрелой чань» [Schlütter 2007: 381]. А это произошло в эпоху Сун, и патриархат чань обрел свою окончательную форму лишь с 10 в., поэтому представляется весьма сомнительным даже то, что Хуэйцзэн, признаваемый чань-буддистами ключевой фигурой данной школы, «действительно играл роль отца китайской школы чань, которую ему приписывали более поздние агиографические источники» [Ibidem]. Начиная с Хуэйцзэна, трансмиссия Дхармы в чань-буддизме перестала быть линейной. Его история прошла через противостояние Северной и Южной школ, а также дифференциацию Южной школы на “пять домов”, из которых “выжили” только школы *линьцзи* и *цаодун*.

Строки «Один цветок раскрывает пять лепестков/Плоды созревают естественным образом», традиционно приписываемые Бодхидхарме, как говорят, предсказывают ответвление пяти школ чань/дзен, которые позже появились в Китае [Red Pine 2009: VII]. Эти школы – *юньмэнь*, *гуйян*, *линьцзи*, *фаань* и *цаодун* – получили свои названия от своих основателей, и их общий облик также обусловлен личностями этих людей. Чань/дзен придает первостепенное значение индивидуальности каждого человека, даже несмотря на то, что он заботится и об универсальности этого человека. Школа *линьцзи* (в Японии – *риндзай*) после того как чань-буддизм разветвился на “пять домов и семь школ”, к периоду Северной Сун (960–1127) стала доминирующей линией в чань-буддизме. Это произошло благодаря поддержке императорского двора и литераторов – влиятельной политической силы того времени [Welter 2008].

Для “зрелого” чань-буддизма, который с эпохи Сун стал отождествляться главным образом со школой *линьцзи*, считаются характерными такие отличительные признаки как “трансмиссия светильника” (чуань дэн), т. е. непрерывная передача просветления непосредственно от одного учителя к другому; ведение записей высказываний мастеров Тан; коллекции коанов, описывающие диалоги и взаимодействия между мастерами и учениками; основанный на коанах метод медитации “хуа-тоу” – концентрация на состоянии ума до того как он потревожен мыслью с целью восприятия истинной природы ума и просветления; понятие об особой чаньской трансмиссии вне священных текстов [McRae 2003; Welter 2008; Schlüter 2008]. Однако исследователи отмечают, что все эти элементы, сформировавшие образ иконоборческого дзен-мастера, передающего бессловесную истину, были созданы под влиянием литературных произведений, которые, в свою очередь, повлияли на традиционное чаньское/дзенское повествование, укрепившее позиции школы *линьцзи*. Возможно, это повествование не описывает реальную практику чань ни династии Сун, ни династии Тан [Welter 2008].

Линьцзи Исюань, мастер «блестящих умственных способностей и неукротимого характера» [Дюмулен 2003: 126], стал наследником учения Хуэйцзэна спустя четыре поколения выдающихся мастеров²⁸⁶. Японский буддолог Фурута Кацухиро считает «Сборник высказываний Линьцзи» («Линьцзи лу») «истинным свидетельством традиции чаньского учения в конце эпохи Тан» [Red Pine 2009: IX]. После того как, судя по данному тексту, Линьцзи достиг просветления после получения

²⁸⁶ Это были Наньюэ Хуайран (677–744), Мацзу Даоци (709–788), Байчжан Хуайхай (720–814) и Хуанбо Сиюнь (ум. ок. 850).

ударов палкой от наставника [Red Pine 2009: 3–4], он и от своих учеников добивался просветления криками и ударами палкой. Кацухиро пишет: «Линьцзи освободился от взглядов на гуманность и религию, общепринятых в тот исторический период, когда он жил, и провозгласил новый буддизм, основанный на личном опыте познания реальности в свободной и открытой жизни» [Ibid.]. В «Линьцзи лу» понятие об «особой трансмиссии вне священных текстов» приписывается самому Линьцзи.

В более поздней истории китайского буддизма во многих китайских буддийских монастырях чань-буддизм преподавался параллельно с буддизмом Чистой Земли²⁸⁷. Со временем большая часть различий между ними утрачена, и многие мастера стали преподавать как чань-буддизм, так и буддизм Чистой Земли [Sharf 2002].

После нескольких столетий упадка в период династии Цин (1644–1912) чань-буддизм возродился в начале XX века благодаря Сюй Юну, известной фигуре китайского буддизма XX века. Многие современные учителя чань-буддизма ведут свою родословную от Сюй Юна, включая Шэн Яня и Сюань Хуа, которые распространяли чань-буддизм на Западе, где он неуклонно расширяет сферу влияния на протяжении XX и XXI вв.

Досточтимый Сик Син Хун является сорок пятым держателем линии преемственности, т. е. современным патриархом главной чаньской школы *линьцзи*, и десятым держателем линии преемственности (патриархом) гуйянской школы чань. Мастер Сик Син Хун родился в Гонконге и учился в начальной школе Ла Саль. Среднее образование он получил в Японии, окончив Канадскую академию в Кобе. В 1976 году он окончил Орегонский университет в США, получив двойную специальность в области международного бизнеса и компьютерных наук. После возвращения в Гонконг он работал у своего отца в сфере бизнеса и финансов, но после того как однажды ему довелось прочитать «Алмазную сутру», его мировоззрение и жизнь полностью изменились. Это напоминает нам историю, случившуюся с Хуэйньэном, когда актуализировались кармические связи, созданные в прошлых жизнях, в тот момент, когда он «случайно» услышал, как один человек декламировал «Алмазную сутру». В 1990 г. жизнь молодого финансиста перевернулась, он решил посвятить себя изучению и распространению буддийского учения и практики и стал монахом махаяны. Он принял монашеский сан с благословения и под руководством великого мастера чань досточтимого Шэн И. В 1993 г. досточтимый Сик отправился в Лондон и получил степень магистра религиоведения в Школе восточных и африканских исследований Лондонского университета. Он является основателем Центра буддологических исследований Гонконгского национального университета, где долгое время занимал должность директора. В настоящее время он является старшим научным сотрудником Центра и руководителем недавно запущенной магистерской программы по буддийскому консалтингу. Он также является управляющим вице-президентом и генеральным администратором Гонконгской буддийской ассоциации и много лет оказывает консультационные услуги сотрудникам Гонконгского управления больниц. Досточтимый Сик Син Хун специализируется на буддийском консультировании и медитации. Он стремится сделать буддийское учение более доступным и актуальным для современных людей. Его текущие исследовательские проекты включают помимо буддийского консультирования также проекты по сотрудничеству буддизма и науки, в частности проект «Нейробиология медитации» и другие, например, «Гуандун Юйце Янькоу» – проект возрождения похоронного ритуала, традиционно практиковавшегося в Гонконге и провинции Гуандун. Он опубликовал множество книг и статей в научных журналах по буддийскому консультированию, буддийскому учению, психотерапии и буддийскому образованию.

Современная школа чань в понимании и практическом применении досточтимым Сик Син Хун и его учениками сохраняет традиционные специфические признаки чань-буддизма и в то же время разделяет некоторые черты с другими буддийскими школами современности. Это отражает общие особенности функционирования буддизма в современную эпоху, выражающиеся, с одной стороны, в углубленном понимании аутентичной трансмиссии и теоретических корней собственной традиции, с

²⁸⁷ Буддизм Чистой Земли (кит. цзинту цзун) – ветвь дальневосточного буддизма, зародившаяся в Китае. Ее предтечей считается общество Белого Лотоса (кит. Бай лян шэ). Ее последователи сосредоточены на перерождении в «Чистой Земле» Будды Амидабхи (санскр. *Сукхавати* – «Земля блаженства»). Особенностью этой школы является то, что освобождение достигается не собственными силами, а благодаря спасительной силе сострадания Амидабхи – начитыванием мантры принятия Прибежища в Амидабхе: «Намо Амито-фо».

другой – в интегративных тенденциях и активной социальной вовлеченности. Мы можем заметить, что с точки зрения доктринальной специфики чань-буддизм в понимании досточтимого Сика не просто воспроизводит классическую традицию, восходящую к Бодхидхарме и Хуэйнэну. Он дает ей глубокое философское обоснование, реконструируя непрерывность буддийской мысли. Особое внимание при этом уделяется ранним буддийским текстам, что нехарактерно для классического чань-буддизма. В том, что касается практики, традиционные методы осмысливаются им в их философской глубине, и современная чаньская духовность акцентирует внимание на активной социальной вовлеченности, в частности, придавая большое значение созданию системы буддийского консультирования населения, психотерапии и т. д.

Другой видный деятель современного чань-буддизма, монах и исследователь буддизма досточтимый Цзин Инь, профессор Нанкинского университета, является автором множества книг и статей о буддизме. Он – переводчик и исследователь таких классических первоисточников как «Алмазная сутра» и «Сутра сердца», «Сутра помоста Шестого патриарха», три сутры Чистой Земли²⁸⁸, вице-президент Гонконгской ассоциации буддизма. Он также являлся некоторое время директором Центра буддологических исследований Гонконгского университета. В настоящее время досточтимый Цзин Инь – настоятель чаньского монастыря По Лин, который обеспечивает трансмиссию Дхармы в Гонконге более столетия, комбинируя чань с сельским хозяйством²⁸⁹. В своей книге «Introduction: 2600 years of Buddhism» (2021) досточтимый Цзин Инь излагает такие ключевые принципы чань как «особая трансмиссия вне священных текстов и называет Будду Шакьямуни источником этой особой трансмиссии: «...всякий раз, когда Будда встречал человека необычайного таланта и духовной зрелости – редкий случай, когда слова становились излишними, – он передавал Дхарму в молчании, непосредственно от ума к уму» [Jing Yin 2021: 154]. Поскольку он не указывает источник, из которого следует данное утверждение, то оно может быть повергнуто сомнению – возможна ли в принципе такая непосредственная передача опыта просветления от ума к уму. В индо-тибетской традиции понятие Пути имеет принципиальное значение, потому что Будда стал спасителем для всего бесконечного множества живых существ – скитальцев сансары, а не только для избранных существ “необычайного таланта и духовной зрелости”, и поэтому он вел их к состоянию Будды посредством постепенного Пути. Этот Путь является универсальным: даже особо одаренные ученики должны пройти его, и это, как видно на примере таких великих тибетских йогов как Ра Лоцава или Миларепа, может происходить быстрее, чем у большинства обычных существ. Но в любом случае ум должен “созреть”, а это не происходит мгновенно. В устной тибетской традиции широко известны слова Будды из сутр:

*Будды не смывают грехи водой,
Не устраниют рукой страдания существ,
Они не переносят другим свое понимание,
Но освобождают [нас] тем, что объясняют Истину Таковости* (цит. по: [Пабонгка 2008а: 25])²⁹⁰.

²⁸⁸ Три сутры Чистой Земли («Трехчастный канон Чистой Земли»): «Большая Сукхавативьюха-сутра», «Малая Сукхавативьюха-сутра», «Амитаюрдхьяна-сутра».

²⁸⁹ В Древней Индии монахи практиковали нищенство и жили за счет подаяний. В условиях Китая нищенство оказалось неприемлемым, и четвертый патриарх чань Дао Синь (580–651) ввел традицию сочетания медитативной практики и декламации сутр с работами в монастырях и на полях. Такая традиция союза духовной практики и ведения сельского хозяйства напоминает подход нынешнего главы БТСР Пандито Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева к возрождению буддизма в Бурятии – сочетание строительства храмов и развития системы буддийского образования с возрождением традиционной бурятской породы овец.

²⁹⁰ Начиная с первых лет своей деятельности в качестве духовного наставника российских буддистов, досточтимый Геше Джампа Тинлей регулярно напоминает эти слова Будды:

*Водою Будды не смывают скверны,
Рукой страдания существ не устраниют,
Свой опыт не передают другим,
Учением об Истине существ освобождают* [Геше Тинлей 1995: 30].

С философской точки зрения эти слова означают, что ни состояние ума, свободного от омрачений, ни свободу от страданий невозможно напрямую передать другим: каждый должен достичь свободы и просветления самостоятельно, а Будда – это Учитель, спасающий живых существ посредством обучения Дхарме. Он стал таковым – “Сугатой”, “Учителем”, “Достоверным существом” – источником истины, Защитником – в силу причин и условий, как объяснил Дхармакирти во второй главе «Праманавартттики», комментируя характеристику, данную Будде Дигнагой в «Праманасамуччае».

Проф. Цзин Инь, говоря об особой чаньской трансмиссии “вне священных текстов”, вместе с тем объясняет, что “базовым для буддизма” является положение “Дхарма ума не может быть передана даже тысячей мудрецов”. Он вносит определенные коррективы в учение Хуэйньэна и заключает: «Итак, школа чань признает Дхарму ума конечным достижением пробуждения, реализуемым посредством собственных ментальных усилий и которое не может быть передано даже тысячей мудрецов» [Jing Yin 2021: 156]. Такая экспликация чань сближает ее с индо-тибетской традицией махаяны. Это видно также на примере его объяснения классического чаньского принципа “не зависеть от слов”: речь идет о том, чтобы не иметь жесткой привязанности к словам, ибо они могут блокировать понимание подлинного смысла за словами. Такая интерпретация также близка индо-тибетскому подходу, рассматривающему слова лишь как “костыли”: опираясь на них, поднимается “старик-смысл”. Это понимание следует из известного в классической буддийской литературе (*Угранприччха-сутра*, гл. 19. Toh 63, 279b) принципа “четырех опор”: «Полагайся на смысл, а не на букву, полагайся на запретельную мудрость, а не на обычный ум, полагайся на учение, а не на человека, полагайся на сутры окончательного смысла, а не на сутры условного смысла».

Упомянутая книга досточтимого Цзин Иня, настоятеля монастыря По Лин в Гонконге, содержит лаконичную презентацию буддизма, начиная с его раннего этапа и вплоть до описания современных чаньских практик. Анализ ее содержания позволяет сделать вывод, что ее автор, как и досточтимый Сик Син Хун, является современным мастером чань. Эти современные мастера сохраняют и развивают наследие чань как непрерывную живую традицию буддизма, основанную на индийской буддийской классике и оригинальных учениях чаньских мастеров прошлого, которые, как видно из исследований названных учителей чань, вполне согласуются с индо-тибетской махаяной при глубоком философском понимании отличительных признаков чань и характерных для чань-буддизма методов медитации.

Послесловие

В этой монографии я стремилась на языке академической философии дать презентацию буддийской философии, – учений четырех буддийских философских школ и тибетских прасангики, главным образом школы гелуг, – выдвинув в фокус рассмотрения фундаментальные проблемы, подход к решению которых отличает буддизм от небуддийских типов философствования. Это такие важнейшие проблемы как “реальность” и “человек”, а также – “сознание”. Таким образом, в центре внимания – буддийская онтология и антропология и в связи с ними – концепция сознания. Логика и эпистемология (tshad-ma), обычно вызывающая большой интерес у буддологов, также освещается в этой работе, но не как особый предмет исследования, а в связи с решением проблемы “что такое реальность”, которая, в свою очередь, определяет понимание экзистенциальной проблематики человеческого бытия и постановку проблемы свободы в специфической сотериологической перспективе. Более точному пониманию философской специфики буддизма помогает привлекаемый мною сравнительный фон – акценты в осмыслении данной проблематики, характерные для западноевропейской, а также индуистской философской традиции. Анализ идей о сходстве парадоксов движения Нагарджуны и апорий Зенона, а также о сходстве мадхьямики с философскими интерпретациями квантовой физики выполнен для того, чтобы показать: современная наука движется навстречу буддийской философии, тем не менее авторы этих идей все еще далеки от корректного понимания буддийской философии, высшей формой которой является мадхьямика-прасангика. В главе о «мирах махаянского буддизма» концепция относительности, “конструированности” того, что мы называем “реальностью”, служит инструментом объяснения многообразия буддизма и его специфики в разных регионах. При распространении буддизма за пределами Индии он в той или иной степени адаптировался к местному менталитету, мировоззренческим паттернам, культурным традициям и “конструировался” местными буддистами на основе определенной герменевтической стратегии с использованием *искусных уловок*. В особенности это было выражено в Китае, где буддизм обрел китайскую форму: чань-буддизм стал наиболее “китайской” формой буддизма. Однако современный чань-буддизм развивается в направлении, сближающем его с “материнским” индийским буддизмом и с тибето-монгольской махаяной, а также практикует социальный активизм, который не был присущ классическому чань/дзен. В этом проявляется влияние особенностей современной эпохи и ситуации, в которой оказалось человечество в начале третьего тысячелетия. Опыт взаимодействия современной науки и буддизма свидетельствует об эффективности когнитивных и духовных ресурсов, которыми располагает буддизм. Глубинная онтология пустоты и универсальная доктрина зависимого возникновения, в диалектическом противоречии и единстве объясняющие природу нашей реальности, являются не абстрактными метафизическими концепциями, а практически необходимыми средствами решения экзистенциальных проблем. Тех проблем, которые тревожат людей независимо от их происхождения, национальности, политических и религиозных убеждений.

Сокращения

АК – «Абхидхармакоша».

КМ – квантовая механика.

КИ – Копенгагенская интерпретация.

ММК – «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны.

РГВ – «Ратнаготравибхага».

УТ – «Уттаратантра».

Toh. – A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons. Sendai: Tohoku Imperial University Press, 1934.

MV – «Madhayntavibhaga».

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники в переводах на русский язык

Ангуттара-никая, эл. ресурс – *Ангуттара-никая* / пер. с англ. SV. URL: <https://www.theravada.ru> (дата обращения: 10.04.2026).

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 1. / Аристотель; пер. с древнегреч., ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с. (Aristotle, Works).

Будон 1999 – *Будон, Ринчендуб*. История буддизма / Ринчендуб Будон; пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера; пер. с англ. А.М. Донца. – Изд-е второе, дополненное. – СПб.: Евразия, 1999. – 335 с. (Bu-ston, *History of Buddhism* (Chos-'byung)).

Васубандху 1990 – *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Васубандху; пер. с санскр., введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с. (Vasubandhu, *Abhidharma-kośa*).

Васубандху 1998 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша / Васубандху; изд. подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская; пер. с санскрита, коммент., введ. и реконструкция системы Е. П. Островской, В.И. Рудого. Разд. 1: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; Разд. 2: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике. – М.: Ладомир, 1998. – 670 с. (Vasubandhu, *Abhidharmakośa*).

Васубандху 2001 – *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2. Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Васубандху; изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с. (Vasubandhu, *Abhidharmakośa*).

Васубандху 2006 – *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Васубандху; составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. – 523 с. (Vasubandhu, *Abhidharmakośa*).

Васубандху 2008 – *Васубандху*. Вимшати-ка-рика-вритти. Комментарий к двадцатистишию / Васубандху; пер. с санскрита В.Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 1. – С. 113–131. (Vasubandhu, *Viṃśatikā-kārikā*).

Витгенштейн 1994 – *Витгенштейн, Л.* Философские работы / Л. Витгенштейн; пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. С. Асеева. В 2 ч. Ч. 1. – М.: Гнозис, 1994. – 257 с. (Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*).

Гёффдинг 2007 – *Гёффдинг, Г.* Философия религии / Г. Гёффдинг; пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. – Издание третье. – М.: Изд-во ЛКИ. – 2007. – 408 с. (Höfding, H., *Die Philosophie der Religion*).

Далай-лама 1996 – *Далай-лама*. Мир тибетского буддизма: Обзор его философии и практики / Далай-лама; пер. с тиб. на англ. Туптен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева, Кожевниковой и А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996. – 226 с. (His Holiness Tenzin Gyatso the XIV Dalai Lama, *The World of Tibetan Buddhism*).

Далай-лама 2004 – *Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер*. Искусство быть счастливым: руководство для жизни / пер. с англ. М. Чеботарева. – Киев: «София», Москва: ИД «София», 2004 – 336 с. (His Holiness the Dalai Lama and Howard C. Cutler, *The Art of Happiness*).

Далай-лама 2006 – *Его Святейшество Далай-лама*. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла / Его Святейшество Далай-Лама; пер. с англ. А. Капанидзе. – М. [и др.]: ИД «София», 2006. – 208 с. (Dalai Lama, *How to practise*).

Далай-лама 2015 – *Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Исследование природы реальности / Далай-лама XIV Тензин Гьяцо; пер. с англ.; под ред. И. Тарбастаевой. – Новосибирск: ООО «Издательство Дже Цонкапа», 2015. – 158 с. (The XIV Dalai Lama, *Exploring the Nature of Reality*).

Далай-лама 2005 – *Далай-лама XIV Тензин Гьяцо*. Гарвардские лекции / Далай-лама XIV Тензин Гьяцо; пер. с тиб. Джеффри Хопкинса; пер. с англ. М. Малыгиной. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2005. – 198 с. (Y.N.H. the Dalai Lama, *The Dalai Lama at Harvard*).

Далай-лама 2005а – *Тэнзин Гьяцо (Его Святейшество Далай-лама XIV)*. Этика для нового тысячелетия / Тэнзин Гьяцо; пер. с англ. Т. Голубевой; ред. А. Терентьев. – СПб.: «Нартанг», 2005. – 236 с. (His Holiness the Dalai Lama, *Ethics for the Mew Millennium*).

Джамьян Шепа 2000 – *Гунчен Жамьян Шадба*. Золотые четки, кратко разъясняющие некоторые аспекты буддийской логики / Гунчен Жамьян Шадба; пер. с тиб. Б.Б. Дампилона. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят-

- ского гос. ун-та, 2000. – 136 с. (Kun-mkhyen 'jam dbyangs bshad pa dang po ngagdbang rtshon 'grus, *Rtags rigs kyi rnam bzhaq nyung gsal legs bshad ser gyi phreng mdzes*).
- Гуссерль 2008 – *Гуссерль*, Э. Идея феноменологии: пять лекций / Э. Гуссерль; пер. с нем. Н.А. Артеменко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. – 224 с. (Husserl, E., *Die Idee der Phanomenologie*).
- Гуссерль 2010 – *Гуссерль*, Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль; пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с. (Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*).
- Декарт 1953 – *Декарт*, Р. Рассуждение о методе: С прил.: "Диоптрика", "Метеоры", "Геометрия" / Рене Декарт; ред., пер., статьи и коммент. Г.Г. Слюсарева и А.П. Юшкевича. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. – 656 с. (René Descartes, *Discours de la Methode*).
- Джамгон Конгтрул 2003 – *Джамгон Конгтрул Лодро Тайе*. Мириады миров. Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене / Джамгон Конгтрул Лодро Тайе; пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб.: Уддияна, 2003. – 304 с. (Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé, *Myriad Worlds*).
- Дхамма-чакка-паваттана сутта, эл. ресурс – *Дхамма-чакка-паваттана сутта* (Сутра запуска колеса Дхаммы) // Саньютта Никая 56.1. – URL: <https://dhamma.ru/canon/sn/sn56-11.htm> (дата обращения: 26.03.2026)
- Дхармакирти 2016 – *Дхармакирти*. Праманаварттика (Комментарий на «Источник достоверного познания»). Глава II. Праманасиддхи (Установление «источника достоверного познания») / Дхармакирти; пер. с тиб. А. Базарова и А. Терентьева; под ред. А. Терентьева // Далай-лама в Риге 2016. Учения для стран Балтии и России, 2016. – С. 48–71. (Chos-kyi-grags-pa, *Tshad-ma rnam'grel*).
- Жигме Ванбо 1998 – *Дзунба Кунчок Жигме Ванбо*. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Дзунба Кунчок Жигме Ванбо; пер. с тиб. Б. Дампилона. – Улан-Удэ, 1998. – 160 с. (dKkon mchog 'jigs med dbang po, *Phyi nang-gi rnam bzhaq mdor-bsdus rin-po-che'i 'phreng-ba zhes-bya bzhus- so*).
- Калама-сутта, эл. ресурс – *Калама сутта*. Наставление каламам // Ангуттара Никая 3.2.2.5 (AN III.66). – URL: <http://probud.narod.ru/sutra/AN3-66.html>. (Дата обращения: 30.05.2026).
- Кант 1980 – *Кант И.* Трактаты и письма / Кант; пер. с нем. – М.: Наука, 1980. – 709 с. (Kant, *Traktate und Briefe*).
- Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума / Кант; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. – М.: Мысль, 1994. – 591 с. (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*).
- Карма Тринле 2009 – *Карма Тринле*. История Кармап Тибета / Карма Тринле; пер. с англ. – М.: Издательство «Алмазный путь», 2009. – 244 с. (Karma Thinley, *The History of the sixteen Karmapas of Tibet*).
- Кенчога Чжигме Ванпо 2005 – *Кенчога Чжигме Ванпо*. Драгоценное ожерелье. Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / Кенчога Чжигме Ванпо; пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ, 2005. – 70 с. (dKkon mchog 'jigs med dbang po, *Phyi nang-gi rnam bzhaq mdor-bsdus rin-po-che'i 'phreng-ba zhes-bya bzhus- so*).
- Кхенсур Ринпоче, эл. ресурс – *Кхенсур Ринпоче Геше Джампа Тегчог*. Слушание, размышление и медитация / Геше Джампа Тегчог; пер. с англ. // Архив Дхармаракшиты. – URL: <http://www.Dharmarakshita.org> (дата обращения: 10.02.2026).
- Ламетри 1983 – *Ламетри*, Ж.О. Сочинения / Ж.О. Ламетри; пер. с фр. Э.А. Гроссман и В. Левицкого. – М.: «Мысль», 1983. – 513 с. (La Mettrie, *Œuvres philosophiques*).
- Майтрея 2019 – *Майтрея*. «Уттаратантра» с комментарием Арья Асанги / Майтрея; пер. с тиб. А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2019. – 336 с. ('Byams-pa, *Theg-pa chen-po rgyud lama-i bstan-chos*).
- Маковельский 1999 – Дсократики / пер. с древнегреч. А. М. Маковельского. – Мн.: Харвест, 1999 – 784 с. (*The Fragments of the Presocratic Philosophers*).
- Маркс 1974 – *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 42 / Пер. с нем.; изд. второе. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1974. – С. 41–174. (K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844*).
- Нагарджуна 2011 – *Нагарджуна*. Объяснение бодхичитты и практика Гухьясамаджи / Нагарджуна; пер. с тиб. А. Кугявичуса. – СПб.: Изд-е А. Терентьева («Нартанг»), 2011. – 108 с. (kLu-grub, *Byang-chub sems-kyi 'grel-pa*).
- Намкха Пел 2006 – Намкха Пел. Лочжонг Лучи солнца: Тренировка ума, подобная лучам солнца / Намкха Пел; пер. с тиб. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 192 с. (Nam mkha' dpal, *Ni-ma'i 'od-gser*).

Ньянатилока 2002 – *Слово Будды. Обзор Учения Будды словами Палийского канона* / сост., пер. на англ. и коммент. Ньянатилоки; пер. с англ. А.Л. Титова, Д.А. Ивахненко. – СПб.: Нартанг, 2002. – 64 с. (Nyapatiloka Thera, Das Wort des Buddha).

Пабонгка 2008а – *Пабонгка Ринпоче*. Ламрим: Освобождение в наших руках / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. статья и коммент. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008, – 192 с. (Pha bong kha, Lam rim rnam grol lag bcangs).

Пабонгка 2008б – *Пабонгка Ринпоче*. Ламрим: Освобождение в наших руках / Пабонгка Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и прил. И.С. Урбанаевой. – Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 214 с. (Pha bong kha, Lam rim rnam grol lag bcangs).

Палдэн Шераб 2013 – *Палдэн Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче*. Прояснение воззрений школ Вайбхашики и Саутрантики / пер. с англ. В. Пронин. – М.: Центр Падмасамбхавы, 2013. – 96 с. (Khenchen Palden Sherab Rinpoche, Khenpo Tsewang Dongyal Rinpoche, *Opening the Clear Vision of the Vaibhashika and Sautrantika Schools*).

Панчен-лама 2018 – *Панчен-лама Лосанг Еше*. Ламрим “Быстрый путь к всеведению”: Обнаженное руководство по этапам пути просветления / Панчен-лама Лосанг Еше; пер. с тиб., коммент. и прил. А.В. Лощенкова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 224 с. (bLo bzang ye she, Myur-lam).

Паскаль 1995 – Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с. с илл. (Pascal, *Réflexions*).

Платон 1971 – *Платон*. Сочинения в трех томах. Т. 3. Ч. 1 / Платон; пер. с древнегреч.; под ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1971. – 687 с. (Plato, Works).

Ра 2018 – *Ра Еше Сенге*. Намтар Досточтимого Ра Лоцавы: Всепроникающий Звук Барабана Совершенного Освобождения Могушественного Мастера Тантры / Ра Еше Сенге; пер. с тиб., предисл. и примеч. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 302 с. (Rva ye shes seng ge, Mtu-stobs dbang-phyug rje-btsun rva lo-tsa-ba'i rnam-phar mthar-pa kun-kyab snyan-pa'i rda-sgra-zhes-bya-ba bzhugs-so).

Рожанский (ред.) 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов* / под ред. И.Д. Рожанского; пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. Ч. 1. М.: Наука, 1989 – 576 с. (*The Fragments of the Presocratic Philosophers*).

Секст Эмпирик 1975 – *Секст Эмпирик*. Сочинения в двух томах. Т. 1 / Секст Эмпирик; общ. ред., вступ. ст. и пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1975. – 398 с. (Sextus Empiricus, Works).

Сутра... 1989 – *Сутра запуска колеса проповеди* // Вопросы Милинды (*Милинданьяна*) / пер. с пали, исслед. и коммент. А.В. Парибка. – М.: Наука, ГРВЛ, 1989. – С. 445–451 (*Pravartana-sutra*).

Сутра 2004 – *Святая сутра Махаяны «Ростки белого риса»* / пер. с тиб. А.М. Донца // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 167–179 ('phags-pa sa-lui ljang-pa zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo).

Сутра сердца 2006 – *Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости*: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: РИО «Зеленая Тара», 2006. – 184 с. (bcom-ldan 'das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i snying-bo).

Сутта-нипата 2001 – *Сутта-нипата. Сборник бесед и поучений* / пер. с пали на англ. д-ра Фаусбелля; пер. с англ. Н.И. Герасимовой. – М.: Алетея, 2001. – 248 с. (*Sutta-nipata*).

Тиллих 1995 – *Тиллих, П.* Избранное: Теология культуры / П. Тиллих; пер. с англ. – М.: Юрист, 1995. – 479 с. (Tillich, P., *Theology of Culture*).

Упанишады 1992 – *Упанишады* (в трех книгах). Книга 1. *Брихадараньяка упанишада* / пер. с санскрита, предисл. А.Я. Сыркина. – М.: Ладомир: Наука, 1991. – 237 с. (*Brhadāranyaka Upaniṣad*).

Фома Аквинский 2006 – *Фома Аквинский. Сумма теологии* / Фома Аквинский; пер. с лат. А.В. Апполонова. Т. I. – М.: Издатель «Савин С.А.», 2006. – 874 с. (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер; пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 450 с. (Heidegger, *Zeit und Sein: Artikel und Reden*).

Цонкапа 2008 – *Цонкапа*. Три основных аспекта пути // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы «Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so». – Улан-Удэ: РИО «Зеленая Тара», 2008. С. 4–6. (Tsongkhapa, *Lam-gyi gtso-bo rnam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so*).

Цонкапа 1994 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / Чже Цонкапа; пер. с тиб. А. Кугявичуса. Т. I. – СПб.: Нартанг – Ясный Свет, 1994. – 386 с. (Tsongkhapa, *Lamrim chen-mo*).

Цонкапа 2011 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути мантры («Нагрим Ченмо»). Т. 1 / Чже Цонкапа; пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общей редакцией А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2011. – 512 с. (Je Tsongkhapa, *Ngag-rim chen-mo*).

Цонкапа 2012а – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути мантры («Нагрим Ченмо»). Т. 2 / Чже Цонкапа; пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общей редакцией А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012. – 800 с. (Tsongkhapa, *Ngag-rim chen-mo*).

Цонкапа 2012 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тиб. Издание четвертое. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012. – 1592 с. (Tsongkhapa, *Lam-rim chen-mo*).

Цонкапа 2015 – *Чже Цонкапа*. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / Чже Цонкапа; пер. с тиб. А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. – 656 с. (Tsongkhapa, *Lam-rim 'brin-pa*).

Цонкапа 2017 – *Чже Цонкапа*. Малый Ламрим. Краткое руководство к этапам пути Пробуждения / Чже Цонкапа; пер. с тиб. Ю. Спиридонова. – СПб.: Лелина Е.Н., 2017. – 64 с. (Tsongkhapa, *rje rin-po-che'i nyams-mgur*).

Цонкапа 2020 – *Цонкапа Лосанг Драгпа*. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “*Mūlamafhyamakakārikā*” (предв. Раздел и гл. I–VIII) / Лосанг Драгпа Цонкапа; пер. с тиб., предисл. и примеч. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – 348 с. (Tsongkhapa, *dBu-ma rtsa-ba'i tshig-leur byas-pashes-rab ces-bya-ba'i rnam=bshad-rig-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so*).

Цонкапа 2021 – *Цонкапа Лосанг Драгпа*. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “*Mūlamafhyamakakārikā*” (гл. IX–XXVII) / Лосанг Драгпа Цонкапа; пер. с тиб., исслед. и прил. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. – 310 с. (Tsongkhapa, *dBu-ma rtsa-ba'i tshig-leur byas-pashes-rab ces-bya-ba'i rnam=bshad-rig-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so*).

Чандракирти 2004 – *Чандракирти*. Введение в Мадхьямику (с комментарием автора) / Чандракирти; пер. с тиб., предисловие, комментарии, глоссарий и указатели А.М. Донца под общей редакцией Монтлевича В.М. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с. (Zla-ba grags-pa, *dBu-ma-la 'jug-pa*).

Шантидева 2007 – *Śāntideva*. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / Śāntideva; пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И.С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 327 с. (Zhi-ba-lha, *Byang-chub-sems-dpa'i-spyod-pa-la-'jug-pa*).

Шелер 1993 – Шелер М. Человек и история / М. Шелер; пер. с нем. Т.И. Дудниковой // Thesis. – 1993. – Вып. 3. – С. 132–154. (Scheler, *Mensch und Geschichte*).

Шелер 1994 – Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер; пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с. (Scheler, *Phänomenologie. Hermeneutik. Sprachphilosophie*).

Шрималадеви-сутра, эл. ресурс 1 – *Истинный Львиный Рык Царицы Шрималы. Сутра из собрания “Махаратнакута”*. Часть 2 / Пер. с англ. И. Калиберда. – URL: <https://buddadharma1.livejournal.com/23617.html> (*Shrimaladevi-simhananda-sutra*) (дата обращения: 05.04.2026).

Шрималадеви-сутра, эл. ресурс 2 – *Истинный Львиный Рык Царицы Шрималы. Сутра из собрания “Махаратнакута”*. Часть 3 / пер. с англ. И. Калиберда. – URL: <https://buddadharma1.livejournal.com/24016.html> (*Shrimaladevi-simhananda-sutra*) (дата обращения: 05.04.2026).

Янгонпа 2019 – *Гьялва Янгонпа*. Тайная карта тела: Видения энергетической структуры человека / Гьялва Янгонпа; пер. с тиб. и аннотация Элио Гауриско; пер. с англ. Ф. Маликовой. – СПб.: Шанг Шунг, 2019. (*Gyalwa Yangonpa, Secret Map of the Body: Visions of the Human Energy Structure*).

Ясперс 2007 – *Ясперс К.* Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-цзы. Нагарджуна / К. Ясперс; пер. Г.В. Шаймухамбетовой. – М.: ИФРАН, 2007. – 240 с. (Yaspers, *Die Großen Philosophen*).

Источники в переводах на западноевропейские языки

Aryadeva 2008 – *Āryadeva's Four Hundred Stanzas on the Middle Way: with Commentary by Gyel-tsap*; additional Commentary by Geshe Sonam Rinchen (2008) / Trans. from Tibetan and ed. by Ruth Sonam, Snow Lion Publication, New York.

Asanga 2001 – Asanga (2001) *Abhidharmasamuccaya: The Compendium of Higher Teaching (Philosophy)* / Originally trans. into French and annotated by Walpola Rahula; trans. from French by Sara Boin-Webb, Asian Humanities Press, Fremont.

Chandrakīrti 1979 – *Lucid Exposition of the Middle Way*. The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Candrakīrti (1979) / Trans. from the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas, Prajñā Press, Boulder.

Coleman, Jinpa (eds.) 2006 – Coleman, Graham; Jinpa, Thupten (eds.) (2006) *The Tibetan Book of the Dead* / Composed by Padmasambhava; revealed by Karma Lingpa. First Complete Translation, trans. by Gyurme Dorje (1st ebook ed.), Penguin Books Ltd.

Dalai Lama 1993 – Der XIV. Dalai Lama (1993) *Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus – Eine Einführung aus östlicher Sicht* / Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne, Der Goldman Verlag, München.

Dalai Lama 1998 – Dalai Lama. *Gesang der inneren Erfahrung: Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung* / Aus dem Engl. und Tibet. übers.von Jürgen Manshardt. Hrsg.: Tibetisches Zentrum e.V. – 2, überarb. Aufl. – Dharma-Ed., Hamburg.

Dalai Lama's answers – Dalai Lama. *Philosophical questions on Creation*. – URL: <https://hhdl.dharmakara.net/hhdlquotes22.html>.

Dalai Lama 2001 – Dalai Lama (2001) *Stages of Meditation*, Snow Lion Publications, Ithaca, N.Y.

Dalai Lama 2002 – *Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings (2002)* / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; transl. and ed. by Geshe Thupten Jinpa, Wisdom Publications, Boston.

Dalai Lama web – The Fourteenth Dalai Lama Tenzin Gyatso. – URL: https://buddhanature.tsadra.org/index.php/Articles/The_Dalai_Lama_on_%22Uttaratantra%22_and_Buddha-Nature:_Day_One.

Dalai Lama 2006 – His Holiness Dalai Lama (2006) *The Universe in a Single Atom*. Little, Brown, London.

Garfield (trans.) 1995 – Garfield, J. (trans.) (1995) *The fundamental wisdom of the middle way (Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika)*, Oxford University Press.

Geshe Dhargyey 1992 – *Tibetan Tradition of Mental Development: Oral Teachings of Tibetan Lama Geshe Ngawang Dhargyey (1992)* / Published by Library of Tibetan Works and Archives, Indraprastha Press.

Geshe Tashi Tsering 2005 – Geshe Tashi Tsering (2005) *The Four Noble Truths: The Foundation of Buddhist Thought*, Volume I (Kindle ed.), Wisdom.

Jamgön Kontrul 2007 – Jamgön Kontrul Lodrö Tayé (2007) *The Treasure of Knowledge. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles* / Kalu Rinpoché Trans. Group under the direction of Ven. Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan, Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado.

Kalupahana, 1986 – Kalupahana, David J. (trans.) (1986) *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way* / Translated with an introduction by David J. Kalupahana, State University of New York Press (SUNY Series in Buddhist Studies), Albany, New York.

Kalupahana, 2012 – Kalupahana, David J. (2012) *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna – The Philosophy of the Middle Way*, Motilal Banarsidass.

Kaba Paltseg 2003 – *A Manual of key Buddhist terms. A Categorizations of Buddhist Terminology with Commentary by Lotsawa Kaba Paltseg (2003)* (Lo-tsa-ba ka-ba dpal-brtsegs-kyi mdzad-pa'i chos-kyi rnam-grangs dang chos-kyi rnam-grangs-kyi-brjes byang bzhugs-so) / Trans. by K. Rikey Thubten and Andrew Ruskin, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

Lankavatara-Sutra 1996 – *Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis* (1996) / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio, O.W. Barth Verlag, Bern, München, Wien.

Kawamura (trans) (1975) – Kawamura, Leslie (trans.) (1975) *Golden Zephyr: Instruction from a Spiritual Friend* by Nagarjuna, Lama Mipham, Dharma Publishing.

Kyabgon Traleg 1998 – Kyabgon Traleg Rinpoche. (1998). *The Abhidharmasamuccaya: Teachings by the Venerable Traleg Kyabgon, Rinpoche*. Third edition, Kagyu E-Vam Institute.

mKhas grub 1992 – Cabezón, Ignasio (trans.) (1992) *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, Delhi.

Mipham 1997 – Jamgön Mipham Rinpoche (1997) *Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita* / Trans. from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. I, Ranjung Yeshe Publications, Hong Kong.

Mipham 2002 – Jamgön Mipham Rinpoche. *Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita* (2002) / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. III, Ranjung Yeshe Publications, Hong Kong.

MMK 1986 – *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way* (1986) / Introduction, Sanskrit text, English translation and annotation by D.J. Kalupahana, State University of New York Press.

MMK 1993 – Inada, Kennet (trans.) (1993) *Nāgārjuna: A Translation of his "Mūlamadhyamakārikā" with an Introductory Essay*, Sri Satguru Publications, Delhi.

MMK 1995 – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā* (1995) / Trans. and comment. by Jay L. Garfield, Oxford University Press, New York; Oxford.

MV 1936 – Stcherbatsky, Theodore (trans.) (1936) *Madhyanta-Vibhanga: “Discourse on Discrimination between Middle and Extremes”* ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubhandu and Sthiramathi (1936) / Trans. from the Sanskrit by Theodore Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica XXX, Academy of Sciences USSR Press, Moscow, Leningrad.

Nagarjuna 1993 – Tashi Zangmo and Dechen Chime (1993) (trans.) *Ācārya Nāgārjuna’s Dharmasaṃgrahaḥ*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath.

Red Pine 1989 – Red Pine (trans.) (1989) *The Zen Teaching of Bodhidharma*, North Point Press, New York.

Samdhinirmocana-sutra 1995 – *The Samdhinirmocana Sutra* (Tibetan translation series.) (1995) / Trans. from Tibetan by John Powers, Dharma Publishing.

Samdhinirmocana-sutra 2000 – *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning* (2000) / Trans. by John P. Keenan from the Chinese of Hsian-tsang (Taisho Volume 16, Number 676), Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Sasaki 2009 – Sasaki, Ruth Fuller (trans.) (2009) *The Record of Linji* / Ed. by Thomas Yuho Kirchner, University of Hawai‘i Press, Honolulu.

Science and Philosophy 2018 – Coghlan, I.J. (trans.), Jinpa Thupten (ed.) (2018) *Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics*. Vol. 1. *The Physical World* / Conceived and introduced by His Holiness the Dalai Lama, Simon&Schuster, India.

Science and Philosophy 2023 – Lopez, D.S. Jr. (trans.), Hyong Seok Ham (trans.), Jinpa Thupten (ed.) (2023) *Science and Philosophy in the Indian Buddhist Classics*. Vol. 3. *Philosophical Schools* / Conceived and introduced by His Holiness the Dalai Lama; Introductory essay by Donald S. Lopez Jr., Simon&Schuster, India.

Śāntideva 2006 – Śāntideva (2006) *Śikṣhā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine* / Trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Taranatha 1970 – Tāranātha’s *History of Buddhism in India* (1970) / Trans. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya, Simla.

Tsepa Rigzin 1997 – Tsepa Rigzin (1997) *Nang-don rig-pa’i ming-tshig bod-dbyin shan sbyar*. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

Tsonawa 2005 – Tsonawa, L.N. (trans.) (2005) *Indian Buddhist Pandits: From “Jewel Garland of Buddhist History”*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

Tsonkhapa 1984 – Thurman, R.F. (trans.) (1984) *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jay Tsong Khapa’s Essence of True Eloquence*, Princeton University Press, Princeton.

Tsongkhapa 2006 – rJe Tsong Khapa (2006) *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Gahfield, Oxford University Press.

Tsongkhapa 2015 – Tsong kha pa (2015) *Golden Garland of Eloquence* / Trans. by Gareth Sparham, Vol. 1: First Abhisamaya, Jain Publishing Company, Freemont.

Vasubandhu 1 – Vasubandhu (1988–1990) *Abhidharmakośabhaṣyam* / [Translated] by Lois de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden, Vol. 1, Asian Humanities Press, Berkeley.

Vasubandhu 1987 – Vasubandhu (1987) *Karmasiddhiprakaraṇa. The Treatise on Action* / trans. by E. Lamotte, English trans. by L.M. Pruden, Asian Humanities Press, Berkeley.

Vasubandhu 1991 – Vasubandhu (1991) *Abhidharmakośabhāṣya* / Trans. by Louis de La Vallée Poussin, English trans. by Leo M. Pruden, Vol. II, Asian Humanities Press, Berkeley.

Источники на тибетском языке

Bod rgya 1998 – *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo (Great Tibetan-Chinese Explanatory Dictionary)* (1998), National Publishing House, Beijing.

Bod-skad web – Bod-skad-dang-dbyin-skad-tshal-mdzod-thabs-shes-ldan-pa (Tibetan-English Dictionary, Dharma Glossaries, and Resources), URL: <http://www.rywiki.tsadra.org>.

Gomde Lharamba 2005 – Gomde Lharamba Geshe Thubten Samdup (2005) *Mdo-sngags-kyi-gzhung-chen-mo’i-tshig-mdzod-ris-med-mkhas-pa’i-zhal-lung-zhes-bya-ba-bzhugs-so* / Sgom-sde-lha-rams-pa-dge-bshes-thub-bstan-bsam-grub (Unsectarian Dictionary of Sutra and Tantra), Sherig Pharkhang, Delhi.

rGyun-chags 2001 – *rGyun-chags-gsum-pa-bzhugs-so* (Тройная ежедневная молитва) (2001), In: *Chos-spyod-rab-gsal-skal-bzang-skye-bo’i-mgul-rgyen-zhes-bya-ba-zhugs-so*, Drepung Loseling Library Society, 2001, pp. 10–12.

Jam-dbyangs-bzhad-pa 1962 – Jam-dbyangs-bzhad-pa (Jamyang Shepa) (1962) *Grub-mtha’i rnam-bzhad rang-gzhan grub-mtha’ kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho*

skye-dgu'i re-ba kun-skong, Dalama, Musoorie. (Jamyang Shepa, *A comprehensive explanation of the philosophical systems, Buddhist and non-Buddhist: a clear revelation of the deepest meanings of all systems; the sun of the excellent Field, an ocean of arguments and sacred scriptures, fulfilling all the wishes of all living beings*).

sLob-dpon-dbyig-gnyen 2011 – sLob-dpon-dbyig-gnyen (2011) *Chos-mngon-pa'i-mdzod-kyi-tshig-le'ur-byas-pa-bzhugs-so*, Gnas-bzhi-ba-las-bstan-pa, Gangs-can-khyad-nor-dpe-tshogs, Lha sa, pp. 28–42 (Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, Chapter IV: Karma).

MMK 2016 – dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub (2016) *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so*, Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang. (Nagarjuna, "*Mūlamadhymakakārikā*").

Rnal-'byor-gyi dbang-phyug 2001 – Rnal-'byor-gyi dbang-phyug chen-po 'bras-tre-hor-spang-nang-rim-po-che'i mdzad rnam-dad-gus – 'dren-pa'i shing-rta-zhes-bya-ba-bzhugs-so (2001), Published by Ven. S. Paljor & Ven. Lodoe, Dre. Tehor Khamtsen, Drepung Losiling; Printed at: Shah Offset Printer, Delhi. ("The Life of the Great Yogi Panang Rinpoche (a native of the Tre Hor region of Eastern Tibet)").

Rnam-thar 1967 – 'jam-mgon-chos-kyi-rgyal-po tsong-kha-pa-chen-po'i rnam-thar-thub-bstan mdzes-pa'i rgyan gcig ngo-mtshar nor-bu'i 'phreng-ba zhes-bya-ba (1967), Phags-yul-gyi gnas-chen saranatha'i legs-bshad-gter-mdzod-khang. (The Biography of His Eminence the Dharma King Tsongkhapa the Great, called "The Precious Garland of Wonderful Ornaments").

Pha-bong-khapa 2003 – Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang-chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdu gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba-bzhugs so (2003) / Detailed presentation of the Lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-khapa Bde-chen-snying-po's lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957, Published by: Sermey Library, Sera Monastic University, Second Edition, Printed and Bound by: Classic India Publications, Delhi.

Phyogs glang – Phyogs glang. *Tshad-ma kun-las btus-pa zhes-bya-ba bzhugs-so*. Тибетский фонд ИМБТ СО РАН: No. TCh-0003. (Dignaga. *Pramanasamuccaya*)

Shes-rab-snying-po 2003 – Shes-rab-snying-po (2003), In: *bLa-ma'i-rnal-'byor-dang-yi-dam-khag-gi-bdag-bskyed-sogs-zhal-'don-gces-btus-bzhugs-so*, Sherig Parkhang Publ., pp. 446–450. (A collection of prayers for Guru-yoga and self-generation of some Yidams).

Skyabs-'gro 2002 – Skyabs-'gro sems-bskyed-bzhugs-so (2002), In: *bLa-ma lha'i rnal-'byor-sogs-rgyun 'khyer-nyams-bzhed-zhal-'don'-mdor-bsdus-khag-skad-gnyis-shan-sbyar-bzhugs-so*. (Тексты для ежедневных практик). Ocean of wisdom, India, 2002, pp. 21–28. (*Taking Refuge and Generating Bodhicitta*, In: *Texts for daily practice*).

Tsongkhapa 2001a – rJe-tsong-kha-pa-blo-bzang-grags-pa (2001), *Lam-gyi-gtso-bo-rnam-pa-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so*, In: *Chos-spyod-rab-gsal-skal-bzang-skye-bo'i-mgul-rgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so*, Drepung Loseling Library Society, Mundgod (N.K), Karnataka, India, pp. p.344–347. (Three principal Aspects of the Path, In: *Texts called "The Garland of Brilliant Practices of Fortunate Beings"*).

Tsongkhapa 2001b – Tsong-kha-pa (2001) *rTen-'brel-bstod-pa-bzhugs-so*, In: *Chos-spyod-rab-gsal-skal-bzang-skye-bo'i-mgul-rgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so*, 'Bras-spungs-blo-gsal-gling-dpe-mdzod-khang, pp. 270–279. (*Praise to Dependent Origination*, In: *Texts called "The Garland of Brilliant Practices of Fortunate Beings"*).

Tsongkhapa 2012 – Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa (2012). *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so*, In: *rJe-tsongkha-pa-chen-po-i-gsung-'bum*, Vol. 15, Khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, Pe cin, pp. 1–663. (Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā*, In: *Collected Works of Je Tsongkhapa*).

Tsongkhapa 2012a – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa (2012) *Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so*, In: *sKyes-bu gsum-gyi nyams-su blang-ba'i byang-chub lam-gyi rim-pa bzhugs-so*. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig, Glegs-bam dang-po (Vol. I), Yongzin Lingtsan Labrang, pp. 27–792. (Tsongkhapa, *Great Lamrim*).

Tsongkhapa 2012b – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa (2012) *Byang-chub lam-rim 'bring-po*, In: *sKyes-bu gsum-gyi nyams-su blang-ba'i byang-chub lam-gyi rim-pa bzhugs-so*. (Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig), Glegs-bam gnis-pa (т. II), Yongzin Lingtsan Labrang, pp. 71–387. (Tsongkhapa, *Middle Lamrim*).

Zab lam 2003 – *Zab-lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde-stong dbyer-med ma bzhugs-so* (2003), In: *bla-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs so*, Published by Sherig Parkhang (TCRPC), Delhi, pp. 25–57. (*Guru Puja: The Inseparable Unity of Bliss and Emptiness*, In: *A collection of prayers for Guru-yoga and self-generation of some Yidams*).

Литература на европейских языках

- Алексеев 1947 – Алексеев, В.М. Глава из истории китайского буддизма / В.М. Алексеев // Изв. АН СССР, ОЛЯ: Т. 6, вып. 5. – С. 453-455.
- Альбедиль 2007 – Альбедиль, М. Ф. Буддизм / М.Ф. Альбедиль. – СПб.: Питер, 2007. – 208 с. – Текст: непосредственный.
- Альбедиль 2013 – Альбедиль, М.Ф. Буддизм. Религия без бога / М.Ф. Альбедиль. – СПб.: Изд-во «Вектор», 2013. – 256 с. – Текст: непосредственный.
- Андросов 2006 – Андросов, В.П. Учение Нагарджуны о Срединности («Мула-мадхьямака-карика»; «Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») / В.П. Андросов. – М.: Вост. лит., 2006. – 846 с. – Текст: непосредственный.
- Асмус 1999 – Асмус, В.Ф. Античная философия: Учебное пособие / В.Ф. Асмус. – 2-е изд., доп. – М.: Высшая школа, 1999. – 545 с. – Текст: непосредственный.
- Бережной 2013 – Бережной, С.Б. Три системы буддийской онтологии. – Текст: непосредственный // Известия Саратовского ун-та. Нов. Серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. – 2013. – Т. 13, вып. 3. – С. 7–11.
- Берзин, эл. ресурс – Берзин, А. Четырнадцать вопросов, на которые Будда ответил молчанием / А. Берзин. – Текст: электронный. – URL: <https://studybuddhism.com/ru/prodvinuty-uroven/abhidharma-i-filosofskie-shkoly/vremya-i-vseennaya/chetyrnadtsat-voprosov-na-kotorye-budda-otvetil-molchaniem> (дата обращения: 10.05.2026).
- Берзин, эл. ресурс 1 – Берзин, А. Как убедиться в существовании перерождений / А. Берзин. Текст: электронный. – URL: <https://studybuddhism.com/ru/tibetskiy-buddizm/put-k-prosvetleniyu/karma-i-pererozhdenie/kak-ubeditsya-v-suschestvovanii-pererozhdeniy>. (дата обращения: 01.05.2026).
- Берзин, эл. ресурс 2 – Берзин, А. Пустотность означает зависимое возникновение, и наоборот / А. Берзин. – Текст: электронный. – URL: <https://studybuddhism.com/ru/tibetskiy-buddizm/put-k-prosvetleniyu/pustota-pustotnost/pustotnost-oznachaet-zavisimoe-vozniknovenie-i-naoborot> (дата обращения: 03.03.2024).
- Берзин, эл. ресурс 3 – Берзин, А. Советы о предварительных практиках нендро / А. Берзин. – Текст: электронный. – URL: <https://studybuddhism.com/ru/prodvinuty-uroven/molitvy-i-ritualy/predvaritelnye-praktiki/sovety-o-predvaritelnyh-praktikah-nyondro>. (дата обращения: 07.02.2026).
- Берзин, эл. ресурс 4 – Берзин, А. Воспоминания о геше Нгаванге Даргье / А. Берзин. – Текст: электронный. – URL: <https://studybuddhism.com/ru/vospominaniya-o-geshe-ngavange-dargie>. (дата обращения: 02.04.2026).
- Бор 1958 – Бор, Н. Дискуссии с Эйнштейном о проблемах теории познания в атомной физике / Н. Бор. – Текст: непосредственный // Успехи физических наук. – 1958. – Т. 66, вып. 4. – С. 572-598.
- Бородай, эл. ресурс – Бородай, С.Ю. Лекция «Нерефлексивное конструирование онтологий» / С. Ю. Бородай. – Текст: электронный. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=esprvjuhmHQ> (дата публикации: 18.08.2015).
- Бородай 2020 – Бородай, С.Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм / С.Ю. Бородай; отв. ред. В.А. Лекторский, А. В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. – 800 с. – Текст: непосредственный.
- Браверман, Гусева 2020 – Браверман, Л.А., Гусева, Е.А. Диалог философии и синергетики на примере йогачары и мадхьямики / Л.А. Браверман, Е.А. Гусева. – Текст: непосредственный // Философские науки. – 2020. – № 3(36). – С. 108-114.
- Вайсбергер 1993 – Вайсгербер, Л. Язык и философия / Л. Вайсгербер. Текст: непосредственный // Вопросы языкознания. – 1993. – № 2. – С. 6–21.
- Варела 2023 – Варела, Ф., Томпсон, Э., Рош, Э. Отелесненный разум. Когнитивная наука и человеческий опыт / Ф. Варела, Э. Томпсон, Э. Рош. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2023. – 456 с. – Текст: непосредственный.
- Василенко 1996 – Василенко, Л.И. Краткий религиозно-философский словарь / Л.И. Василенко. Текст: электронный. – М.: Изд-во «Истина и жизнь», 1996. – 133 с. – URL: https://logic-books.ru/sites/default/files/vasilenko._religiozno-filosfskiy_slovar.pdf. (дата обращения: 10.05.2026).
- Веретенников 2016 – Веретенников, А.А. Язык и сознание Бенджамина Уорфа / А.А. Веретенников. – Текст: непосредственный // Эпистемология и философия науки. – 2016. – Т. 50, № 4. – С. 214-219.
- Волкова 2019 – Волкова, Н.П. «Мера вещей» Протагора как критерий истины / Н.П. Волкова. – Текст: непосредственный // ΣΧΟΛΗ. – 2019. – Vol. 13.2. – С. 696-704.

Гармаев 2005 – Гармаев, Д. О. Философские основы необуддизма Б. Д. Дандарона: специальность 09.00.03 - «История философии»: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук / Д.О. Гармаев: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации. - М., 2005. – 24 с. - Место защиты: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации. - Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 1995 – Геше Чжампа Тинглей. Буддийские наставления / Геше Чжампа Тинглей; под ред. А. Коокуевой. - Элиста: «Джангар», 1995. – 151 с. - Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 1999 – Геше Джампа Тинлей. Ум и Пустота / Геше Джампа Тинлей; под ред. М. Малыгиной. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. – 236 с. - Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2013 – Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ / Геше Джампа Тинлей; под ред. А.Коноваловой. – Новосибирск: Изд-во Дже Цонкапа, 2013. – 502 с. – Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2013а – Геше Джампа Тинлей. Шаматха и махамудра / Геше Джампа Тинлей. - Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. - Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2009 – Геше Джампа Тинлей. Байкальские лекции: Комментарий к «Ламриму» / Геше Джампа Тинлей; отв. ред. И.С. Урбанаева. - Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2009. - 355 с. – Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2011 – Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти «Праманаварттика» / Геше Джампа Тинлей; под ред. И.С. Урбанаевой (отв. ред.) и А.Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: «Дже Цонкапа», 2011. – 359 с. - Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2012 – Геше Джампа Тинлей. Четыре благородные истины / Геше Джампа Тинлей; под ред. А.Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012. – 532 с. – Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2018а – Геше Джампа Тинлей. Учение по стадиям порождения и завершения тантры Ямантаки / Геше Джампа Тинлей; под ред. А. Газиевой. – Новосибирск: Изд-во «Дже Цонкапа», 2018. - 362 с. – Текст: непосредственный.

Геше Тинлей 2018б – Геше Джампа Тинлей. Обширный комментарий к махамудре. / Геше Джампа Тинлей; под ред. И. Тарбастаевой. – Новосибирск: Изд-во Дже Цонкапа, 2018а. – 292 с.

Гречин 2016 – Гречин, Б. С. Апология русского буддизма / Б.С. Гречин. – Ярославль: Местная буддийская религиозная организация «Буддийская община “Сангье Чхо Линг”», 2016. - 64 с. – Текст: непосредственный.

Дандарон 2009 – Дандарон, М.Б. Социальное конструирование религиозного сознания: специальность 09.00.11. - «Социальная философия»: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / М.Б. Дандарон: Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусств. – Улан-Удэ, 2009. – 43 с. - Место защиты: Бурятский государственный университет. – Текст: непосредственный.

Донец 2004 – Донец, А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А.М. Донец. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. - 268 с. - Текст: непосредственный.

Донец 2006 – Донец, А.М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики / А.М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. - 251 с. - Текст: непосредственный.

Дюмулен 2003 – Дюмулен, Г. История дзэн-буддизма / Г. Дюмулен; пер. с англ. Ю.В. Бондарева. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. - 317 с. - Текст: непосредственный.

Жуковская 1994 – Жуковская, Н. Буддизм в истории монголов и бурят / Н. Жуковская. – Текст: непосредственный // Альманах «Буддийский мир». – М., 1994. – С. 6-16.

Захави 2017 – Захави, Д. Трансцендентальная феноменология, интенциональность и субъективность / Д. Захави. - Текст: непосредственный // Вопросы философии. – 2017. - № 10. – С. 150–160.

Ермакова 2008 – Ермакова, Т.В. О.О. Розенберг как представитель Санкт-Петербургской буддологической школы / Т.В. Ермакова. - Текст: непосредственный // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – Вып. I. – С. 7–18.

Иванов 2020 – Иванов, В.П. Термин бхавана в трактате «Бхавана-крама» Камалашилы / В.П. Иванов. - Текст: непосредственный // Ориенталистика. – 2020. – 3(1). – С. 129–142.

Игнатович 1991 – Игнатович, А.Н. О.О. Розенберг и его труды по буддизму / А.Н. Игнатович. – Текст: непосредственный // О.О. Розенберг. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 6-17.

Каку 2013 – Каку, М. Будущее разума / М. Каку; пер. с англ. - М.: Сбербанк, 2015. - 457 с. – Текст: непосредственный.

Канаева 2010 – Канаева, Н.А. Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования / Н. А. Канаева. - Текст: непосредственный // Историко-философский ежегодник. - Т. 25. - 2010. - С. 415–440.

Канаева 2015 – Канаева, Н.А. Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Западной Европе / Канаева. - Текст: непосредственный // Восток (Oriens). – 2015. – С. 179–194.

Кожевникова 2018 – Кожевникова, М.Н. Буддийская феноменология бессамостности: анализ концептов «Я» и «просто-я» Чже Цонкапы / М.Н. Кожевникова. - Текст: непосредственный // Вопросы философии. - 2018. - № 7. - С. 156–165.

Колесников 2004 – Колесников, А. С. Философская компаративистика: Восток – Запад: учебное пособие / А.С. Колесников. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. – 390 с. - Текст: непосредственный.

Колесников 2008 – Колесников, А.С. Методология компаративистского изучения философии и культуры Востока / А.С. Колесников. - Текст: непосредственный // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. - 2008. - Т. 9. Вып. I. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – С. 19–29.

Конзе 2003 – Конзе, Э. Буддизм: сущность и развитие / Э. Конзе; пер. с англ. И. Беляева, под ред. С.В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 288 с. - Текст: непосредственный.

Кораблин 2022 – Кораблин, Д.А. «Выдающийся лама Запада учил...» – М. Паллис и его трактат, предостерегающий Тибет о последствиях Кали-юги / Д.А. Кораблин. - Текст: непосредственный // Ориенталистика. –2022. – 5(5): 1170–1186.

Корнеев 2000 – Корнеев, М. Я. У истоков концептуализации сравнительной философии: Поль Массон Урсель / М.Я. Корнеев. - Текст: непосредственный // История философии, культура и мировоззрение: Сборник статей: к 60-летию профессора А.С. Колесникова / отв. ред. И.А. Колесникова. - Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - С.77-84.

Крапивина 2005 – Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / авт.-сост., пер. с тиб. Р.Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2005. - 307 с. - Текст: непосредственный.

Кронгауз 2018 – Кронгауз, М.А. Дэниэл Эверетт и Бенджамин Уорф: лингвистические и нелингвистические параллели / М.А. Кронгауз. Текст: непосредственный // Российский журнал когнитивной науки. - 2018. - Том 5. - № 1. - С. 14-21

Кулик 2022 – Кулик, Л.В. К вопросу о становлении понятия «языковая картина мира» / Л. В. Кулик. - Текст: непосредственный // Лингводидактика и лингвистика в вузе. -Ярославль: Изд-во ЯГТУ, 2022. - С. 281–285.

Ленков 2006 – Ленков, П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши) / П.Д. Ленков. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2006. – 257 с. - Текст: непосредственный.

Лифинцева 2015 – Лифинцева, Т.П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности / Т.П. Лифинцева. - Текст: непосредственный // Вопросы философии. - 2015. - № 7. - С. 184–203.

Лукаевич 1959 – Лукаевич, Ян. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Ян Лукаевич; пер. с англ. Н.И. Стяжкина и А.Л. Субботина; общ. ред. и вступ. ст. проф. П.С. Попова. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959. - 313 с. (Jian Lukasiewicz, *Aristotle's Sillogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*).

Лысенко 2003а – Лысенко, В.Г. Тема 10. Отношение Будды к метафизическим вопросам / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия: учебное пособие. - М.: ИФ РАН, 2003. - С. 166-182.

Лысенко 2003б – Лысенко, В.Г. Ранний буддизм: Религия и философия. Учебное пособие. – М.: ИФРАН, 2003. - 243 с. Текст: непосредственный.

Лысенко 2008а – Лысенко, В. Г. Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. - 2008. - Т. 9. Вып. I. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – С. 30-39.

Лысенко 2008б – Лысенко, В.Г. Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» (Исследование опоры сознания) и Вритти (комментарий) / В.Г. Лысенко; предисл. и пер. с санскр. В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 138–145.

Лысенко 2008в – Лысенко, В.Г. Дигнага о восприятии (перевод фрагмента из «Прамана-самуччая-вритти»). Предисловие к публикации. Приложение: Дигнага «Комментарий к «Компендиуму инструментов достоверного познания» («Прамана-самуччая-вритти») / В.Г. Лысенко; состав., пер. с санскр. и коммент. В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 2008. – С. 256–282.

- Лысенко 2009а – Лысенко, В.Г. Познание чужого как способ самопознания / В.Г. Лысенко. – Текст: непосредственный // Вопросы философии. - 2009. - № 11. - 61–78.
- Лысенко 2009б – Лысенко, В.Г. Сансара / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Степанянц М.Т. (отв. ред.). Индийская философия. Энциклопедия. - М.: Вост. лит., 2009. - С. 712–715.
- Лысенко 2011а – Лысенко, В.Г. Восьмеричный путь / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Вост. лит., ИФ РАН, 2011. – С. 228–229.
- Лысенко 2011б – Лысенко, В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) / В.Г. Лысенко. – М.: ИФРАН, 2011. - 233 с. - Текст: непосредственный.
- Лысенко 2011в – Лысенко, В.Г. Праманавада / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Философия буддизма: Энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011. – С. 541–544.
- Лысенко 2016 – Лысенко, В.Г. Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // Вопросы философии. 2016. № 8. - С. 206–221.
- Лысенко 2014 – Лысенко, В. Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований / В.Г. Лысенко. - Текст: непосредственный // История философии: вызовы XXI века. – М.: «КАНОН+», РООИ «Реабилитация», 2014. - С. 237—245.
- Мавринский 2008 – Мавринский, И.И. Трансцендирование и редуцирование теории познания в лекциях Э.Гуссерля «Идея феноменологии» / И.И. Мавринский. - Текст: непосредственный // Гуссерль Эдмунд. Идея феноменологии: Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко; вступ. ст. и коммент. И. В. Мавринского. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. – С. 532.
- Мамардашвили 1997 – Мамардашвили, М.К. Психологическая топология пути / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института; журнал «Нева». – 1997. – 570 с. - Текст: непосредственный.
- Марков, эл. ресурс – Марков, С.Л. Практика чань-буддизма: основные виды медитации / С.Л. Марков. - Текст: электронный. – 2018. – URL: <https://geniusrevive.com/praktika-chan-buddizma-osnovnye-vidy-meditatsii/> (дата обращения: 15.04.2026).
- Маслакова 2016 – Маслакова, Е. А. Философия буддизма и квантовая физика: общее проблемное поле / Е.А. Маслакова. - Текст: непосредственный // Педагогические науки. Философия. - 2016. - № 15. - С. 87–91.
- Менский 2013 – Менский, М.Б. Тайны сознания – из квантовой механики / М.Б. Менский. – Текст: непосредственный // Метафизика. - 2013. - № 3 (9). - С. 189–197.
- Менский 2022 – Менский, М. Б. Сознание и квантовая механика. Жизнь в параллельных мирах / М.Б. Менский; пер. с англ. В.М. Ваксмана. - Солон-пресс, 2022. - 320 с. - Текст: непосредственный.
- Мэнсфилд 2010 – Мэнсфилд, В. Тибетский буддизм и современная физика. На пути к единству любви и знания / В. Мэнсфилд; пер. с англ. А.В. Дюбы. - М.: Новый Акрополь, 2010. - 208 с. - Текст: непосредственный. (Mansfield, Vic, *Tibetan Buddhism & Modern Physics. Toward A Union of Love and Knowledge*).
- Нестеркин 2020 – Нестеркин, С. П. Религиозно-философская традиция Вайбхашики в тибетских источниках / С.П. Нестеркин. - Текст: непосредственный // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. - 2020. – Т. 9. - № 5А. - С. 210–218.
- Нестеркин 2017 – Нестеркин, С.П. Учение о «Сущности Будды» в религиозно-философской традиции буддизма / С.П. Нестеркин. - Текст: непосредственный // Философская мысль. - 2017. - № 12. - С. 32–42.
- Нестеркин 2011 – Нестеркин, С.П. Личность в буддизме махаяны / С.П. Нестеркин. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – 243 с. – Текст: непосредственный.
- Ортега-и-Гассет, эл. ресурс – Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. - Текст: электронный. - URL: <http://www.philosophy.ru/library/ortega/wph.html> (Ortega y Gasset. *What is Philosophy?*) (дата обращения: 11.02.2025).
- Поппер 1983 – Поппер, К. Логика и рост научного знания: Избранные работы / К. Поппер; пер. с англ.; сост., общ. ред. и вступ. статья В.Н. Садовского. – М.: «Прогресс», 1983. – 302 с. - Текст: непосредственный. (Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery. Selected Works*).
- Пупышев 1995 – Пупышев, В.Н. Жизнь, посвященная духовному совершенствованию / В.Н. Пупышев. - Текст: непосредственный // Священный Байкал. Спецвыпуск. - 1995. - С. 8–11.
- Пятигорский 1971 – Пятигорский, А.М. О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии / А.М. Пятигорский. - Текст: непосредственный // Записки Тартуского ун-та. – 1971. – Вып. 284. Труды по знаковым системам. V. – С. 423–436.

Пятигорский 2011 – Пятигорский, А.М. Философская проза. Т. I: Философия одного переулочка. Роман / А.М. Пятигорский; предисловие Л. Пятигорской. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 240 с. – Текст: непосредственный.

Пятигорский, эл. ресурс – Пятигорский, А. «Ценность философии в том, что она никому не нужна» / А. Пятигорский. – Текст: электронный. – URL: <http://elementy.ru/lib/430491> (дата обращения: 20.01.2026).

Радхакришнан 1956 – Радхакришнан, С. Индийская философия. Т. I. / С. Радхакришнан; пер. с англ. Изд-во иностранной литературы, 1956. (Radhakrishnan S., *Indian philosophy*). – Текст: непосредственный.

Родичева 2019 – Родичева, И.С. Философия «Пути освобождения»: шуньявада и даосизм / И.С. Родичева. – Текст: непосредственный // Идеи и идеалы. – 2019. – Т. 11. – № 2. – Ч. 1. – С. 111–128.

Розенберг 1991 – Розенберг, О.О. Труды по буддизму / О.О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 295 с. – Текст: непосредственный.

Рерих 1999 – Рерих, Ю.Н. Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы / Ю.Н. Рерих. – Самара, 1999. – 361 с. – Текст: непосредственный.

Рудой 1998 – Рудой, В.И. Введение в буддийскую философию / В.И. Рудой. – Текст: непосредственный // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разд. I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; разд. II: Индрианирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С. 11–116.

Рутковская 2012 – Рутковская, М. В. Буддизм и физика / М.В. Рутковская. – Текст: непосредственный // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2012. № 1. – С. 152–160.

Саид 1978 – Саид, Эдвард В. Ориентализм: западные концепции Востока / Эдвард В. Саид. – 1978. – 636 с. – Текст: непосредственный. (Edward W. Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*).

Сангхаракшита 1998 – Сангхаракшита. Буддизм: основы пути / Сангхаракшита; пер. с англ. А. Мевченко. – СПб.: Ясный свет, 1998. – 363 с. – Текст: непосредственный. (Sangharakshita, *Buddhism. Guide to the Path*).

Санджиев (пер.) 2009 – Сон, сновидения и смерть. Исследование структуры сознания. Конференция с участием Далай-ламы XIV / Пер. с англ. Ч.А. Санджиев. – Элиста: Океан мудрости, 2009. – 497 с. – Текст: непосредственный.

Середкина 2004 – Середкина, Е.В. «Всемирная философия будущего» Фэн Юланя в современном мультикультурном пространстве: философско-компаративистский подход / Е.В. Середкина. – Текст: непосредственный // Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.) / под общ. ред. И.И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С.323–330.

Смирнов 2024 – Смирнов, С.А. Ответил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос? Или о месте человека в его трансцендентальной философии / С.А. Смирнов. – Текст: непосредственный // *Respublica Literaria*. – 2024. – Т. 5(2). – С. 61–101.

Спаский, Мосаковский 1984 – Спаский Б.И., Московский А.В. О нелокальности в квантовой физике / Б.И. Спаский, А.В. Московский. – Текст: непосредственный // Успехи физических наук. – 1984. – Т. 142. – Вып. 4. – С. 599–617.

Судзуки 2002 – Судзуки, Д.Т. Основные принципы буддизма Махаяны / Д. Т. Судзуки; пер. с англ. С.В. Пахомов. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с. – Текст: непосредственный. (D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*).

Терентьев 2019 – Терентьев, А.А. Тибетский спор о «двух истинах» и квантово-механическая концепция Эверетта-Менского / А.А. Терентьев. – Текст: непосредственный // *Oriental Studies*. – 2019. – № 3. – С. 423–440.

Торчинов 2007 – Торчинов, Е.А. Пути философии Востока и Запада / Е.А. Торчинов. – Текст: электронный. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2007. – URL: // http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti_filosofii_Vostoka_i_Zapada.pdf (дата обращения: 07.04.2026).

Торчинов 1997 – Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) (1997) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. – СПб.: Издат. Буковского. – 92 с. – Текст: непосредственный.

Уорф 1960 – Уорф, Б.Л. Наука и языкознание / Б.Л. Уорф; пер. с англ. Е.С. Кубряковой, В.П. Мурат. – Текст: непосредственный // Новое в лингвистике. – М, 1960. – Вып. 1. – С. 169–182 (B.L. Whorf, *Science and linguistics*).

Урбанаева 2008 – Урбанаева, И.С. «Сутра сердца»: медитация бессамости в контексте пяти путей махаяны / И.С. Урбанаева. – Текст: непосредственный // Вестник Бурятского государственного университета, 2008. – № 8. – С. 8–17.

- Урбанаева 2013 – Урбанаева, И.С. Буддизм в сравнительном контексте: что такое аутентичный буддизм? / И.С. Урбанаева. - Текст: непосредственный // Вестник БНЦ СО РАН. – 2013. – № 3(11). – С. 78–87.
- Урбанаева 2014а – Урбанаева, И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма) / И.С. Урбанаева. - Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. - 376 с. – Текст: непосредственный.
- Урбанаева 2014б – Урбанаева, И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма / И.С. Урбанаева. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. - 364 с. – Текст: непосредственный.
- Урбанаева 2015а – Урбанаева, И.С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах / И.С. Урбанаева. - Текст: непосредственный // Известия Иркутского государственного университета. - Т. 13. Серия «Политология. Религиоведение». – 2015. – С. 218–226.
- Урбанаева 2015б – Урбанаева, И.С. Классические критерии аутентичности в буддизме / И. С. Урбанаева. - Текст: непосредственный // Вестник НГУ. Серия: философия. – 2015. - Т.13. - Вып. 2. - С.129–140.
- Урбанаева 2019 – Урбанаева, И.С. Байкальский медитационный центр: обучение теории и практике Дхармы / И.С. Урбанаева. - Текст: непосредственный // Вестник БНЦ СО РАН. - 4(36). - С. 256–268.
- Урбанаева 2022 – Урбанаева, И.С. «Муламдхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямаки / И.С. Урбанаева; Рос. Акад. наук, Сибирское отделение, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2022. – 448 с. – Текст: непосредственный.
- Урбанаева 2024 – Урбанаева, И.С. Стадиальная система махаянского пути в индо-тибето-монгольской традиции / И.С. Урбанаева, А.В. Лощенков. - Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2024. – 424 с. – Текст: непосредственный.
- Чаттерджи 2004, эл. ресурс – Чаттерджи, А. К. Идеализм йогачары / А.К. Чаттерджи. – ЦБИ «Шечен», 2004. – 269 с. - Текст: электронный. – URL: <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/articles/yogacara-idealism/> (дата обращения: 15.11. 2025).
- Чебунин 2009 – Чебунин, А.В. Учение раннего буддизма о сущности и природе человека. - Текст: непосредственный // Вестник Бурятского государственного университета. - 2009. - № 6. - С. 8–13.
- Шохин 1998 – Шохин, В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия / В.К. Шохин. – М., 1998. – 249 с. - Текст: непосредственный.
- Щербатской 1995а – Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2-х ч. Ч. 1. “Учебник логики” Дармакирти с толкованием Дхармоттары / Ф.И. Щербатской. – СПб.: «Аста-Пресс LTD», 1995. - 395 с. - Текст: непосредственный.
- Щербатской 1995б – Щербатской, Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2-х ч. Ч. 2. Источники и пределы познания / Ф.И. Щербатской; Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. – СПб.: «Аста-Пресс LTD», 1995. - 282 с. - Текст: непосредственный.
- Щербатской 1988 – Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской; пер. с англ. А. Н. Зелинского и Б. В. Семичова. – М.: «Наука», ГРВЛ, 1988. - 427 с. - Текст: непосредственный. (Th. Stcherbatsky, *Selected Works*).
- Фримантл 2003 – Фримантл, Ф. Сияющая пустота. Интерпретация “Тибетской книги мертвых” / Ф. Фримантл; пер. с англ. – М.: София, 2003. – 552 с. - Текст: непосредственный. (F. Fremantle, *Luminous Emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*).
- Фролов 2018 – Фролов, К.Г. Метафизика соответствия: Некоторые подходы к корреспондентной теории истины / К.Г. Фролов. - Текст: непосредственный // Эпистемология и философия науки : журнал. – 2018. – Т. 55, № 1. – С. 83–98.
- Янгутов 1995 – Янгутов, Л.Е. Единство, тождество, гармония в философии китайского буддизма / Л.Е. Янгутов. - Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с. - Текст: непосредственный.
- Янгутов 2007 – Янгутов, Л.Е. Традиции Праздника парамиты в Китае / Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 274 с. - Текст: непосредственный.
- Янгутов 2011 – Янгутов, Л.Е. О школах средневекового китайского буддизма / Л.Е. Янгутов. - Текст: непосредственный // Вестник Бурятского государственного университета. – 2011. – № 8. – С. 19–28.
- Янгутов 2018 – Янгутов, Л.Е. О постепенном и мгновенном пути в китайском буддизме / Л. Е. Янгутов. - Текст: непосредственный // Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – С. 119–131.

- Янгутов 2023 – Янгутов, Л.Е. *Философия и сотериология китайского буддизма* / Л.Е. Янгутов. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2023. - Текст: непосредственный.
- Янгутов, Хабдаева 2010 – Янгутов, Л.Е., Хабдаева, А.К. *Традиции Абхидхармы в Китае* / Л.Е. Янгутов, А.К. Хабдаева. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. Комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с. - Текст: непосредственный.
- Abe 1975 – Abe, Masao (1975) “Mahāyāna Buddhism and Whitehead: A View by a Lay Student of Whitehead’s Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 25, No. 4 (Oct., 1975), pp. 415–428.
- Ajahn 2002 – Ajahn, Sumedho (2002) *The Four Noble Truths*, Amaravati Publications.
- Ajahn 2010 – Ajahn, Sucitto (2010) *Turning the Wheel of Truth: Commentary on the Buddha’s First Teaching*, Shambhala.
- Ary 2015 – Ary, Elijah (2015) *Authorized Lives: Biography and the Early Formation of Geluk Identity*, Simon and Schuster.
- Baghrmian 2004 – Baghrmian, Maria (2004) *Relativism*, Routledge, Milton Park.
- Bernstein 1982 – Bernstein, J. *Science Observed: Essays out of My Mind*, Basic Books, New York.
- Berzin web – Berzin, Alexander. *Primary Minds and the 51 Mental Factors* - URL: <https://studybuddhism.com>. (Accessed: December 2, 2022).
- Betty 1971 – Betty, L. Stafford (1971) “The Buddhist-Humean Parallels: Postmortem”, *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 3 (Jan., 1971), pp. 237–253.
- Betty 1983 – Betty, L. Stafford (1983) “Nāgārjuna’s Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?”, *Philosophy East and West*, Vol. 33, No. 2, pp.123–138.
- Bhattacharya 1985 – Bhattacharya, Kamaleswar (1985) “Nāgārjuna’s arguments against motion”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 8 (1), pp. 7–16.
- Bitbol 2007 – Bitbol, Michel (2007) “Ontology, Matter and Emergence”, *Phenomenology and the Cognitive Science*, 6, pp. 293–307.
- Barendregt 1988 – Barendregt, Henk P. (1988) “Buddhist phenomenology”, *Atti del Congresso Temi e prospettive della logica e della filosofia della scienza contemporanea*, Cesena 1987, Vol. 11, CLUEB, Bologna, pp. 37–55.
- Brewster web – Brewster, Ernest B. (2007) *Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng’s Mādhyamika Thought*, National Chengchi University, URL: <https://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>.
- Bronkhorst 2011 – Bronkhorst, Johannes (2011) *Karma*, University of Hawai’i Press, Honolulu.
- Brown 1994 – Brown, Brian E. (1994) *The Buddha Nature. A Study of the Tathagatagarbha and Alaya-vijnana*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Brunnholz 2008 – Brunnholz, Karl (2008) *In Praise of Dharmadhatu*, Snow Lion Publications.
- Buswell 1991 – Buswell, Robert E., Jr. (1991) “The ‘Short-cut’ Approach of K’an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch’an Buddhism”, Gregory, Peter N., ed., *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 321–380.
- Cabezón 1993 – Cabezón, José I. (1993). *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang: Introduction*, Sri Satguru Publications; Indological and Oriental Publishers; A Division of Indian Books Centre, Delhi, pp. 1–11.
- Cabezón 2005 – Cabezón, José I. (2005) *Tsong Kha Pa*, Jones Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*, MacMillan Reference USA, pp. 9386–9388.
- Chalmers 1996 – Chalmers, David (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.
- Chalmers 1995 – Chalmers, David (1995) “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 2(3): 200-19.
- Chaudhuri web – Chaudhuri, Haridas and Bina. *From the American Academy of Asian Studies to the California Institute of Integral Studies*, URL: <https://www.mysterium.com/aaas-ciis.html>.
- Cheng 1997 – Cheng, Chien Bhikṣu (1997) *Vorbemerkung. Einführung in Avatamsaka-Sutra. Alles ist reiner Geist: Die Stufen der Erkenntnis und der erhabene Zustand der Buddhaschaft* / Aus dem Chinesischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Cheng Chien Bhikṣu, O. W. Barth Verlag, S. 9–58.
- Cheng 1991 – Cheng, Hsueh-li (1991) *Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Ching 2023 – Ching, Keng (2023) *Toward a New Image of Paramārtha Yogācāra and Tathāgatagarbha Buddhism Revisited*, Bloomsbury Academic.

- Clarke 1997 – Clarke, John J. (1997) *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western thought*, Routledge, L. & N.-Y.
- Cobb, McDaniel 1975 – Cobb, John B., Jr. and McDaniel, Jay (1975) “Introduction: Conference on Mahayana Buddhism and Whitehead”, *Philosophy East and West*, Vol. 25, No. 4, pp. 393-405.
- Conze 1963 – Conze, Edward (1963) “Buddhist Philosophy and Its European Parallels”, *Philosophy East and West*, Vol. 13, No. 1, pp. 9–23.
- Conze 1963a – Conze, Edward (1963) “Spurious Parallels to Buddhist Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 13, No. 2, pp. 105–115.
- Coseru 2009 – Coseru, Christian (2009). “Buddhist Foundationalism and the Phenomenology of Perception”, *Philosophy East and West*, Vol. 59, No. 4, pp. 409–439.
- Coseru 2012 – Coseru, Christian (2012). *Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press.
- Dasgupta 1951 – Dasgupta, Surendranath (1951) *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1, Cambridge University press, Cambridge.
- D’Amato 2009 – D’Amato, Mario, Garfield, Jay L. and Tillemans, Tom J.F., eds. (2009) *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University press.
- D’Amato 2012 – D’Amato, Mario (2012) *Maitreya’s Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga): Along with Vasubandhu’s Commentary (Madhyāntavibhāga-Bhāṣya): A Study and Annotated Translation* by D’Amato, Mario. Part I: Introduction, American Institute of Buddhist Studies, New York, pp. 3–114.
- Deissen 2007 – Deissen, Bart (2007). “The First Turning of the Wheel of the Doctrine Sarvāstibāda and Mahāsāṃgika Controversy”, Heirman, Ann and Bumbacher, Stephan Peter (eds.), *The Spread of Buddhism*, Brill, Leiden, Boston, pp. 15–48.
- Demont-Biaggi 2015 – Demont-Biaggi, Florian (2015) “Witgenstein and Buddhism? On alleged affinities with Zen and Madhyamaka”, *Comparative Philosophy*, 2015, Vol 6, No. 1, pp. 24–37.
- Depraz 2003 – Depraz, Natalie (2003) “Between Christianity and Buddhism: Towards a Phenomenology of the Body–Mind”, *Diogenes*, 50(4), pp. 23-32.
- Deussen 1919 – Deussen, Paul (1919) *The Philosophy of the Upanishads* / Autorised English trans. by Rev. A.S. Geden, T & T, Clark, Edinburgh.
- Dewey 1951 – Dewey, John, Radhakrishnan, Saevepalli, and Santayana, George (1951) “On philosophical synthesis”, *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 1, pp.3–5.
- DeWitt 1970 – DeWitt, Bryce S. (1970) “Quantum mechanics and reality”, *Physics Today*, Vol. 23, pp. 30-35.
- Dhammajoti 2009 – Dhammajoti, Kuala Lumpur (2009) *Sarvāstivāda abhidharma* / 4th rev. ed., Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong.
- Dragonetti 2000 – Dragonetti, Carmen (2000) “Marginal Note on the Idealistic Conception of citta-mātra”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23 (2), pp.165–175.
- Dreyfus 1997 – Dreyfus, Georges B. J. (1997) *Recognizing Reality. Dharmakīrti’s Philosophy and its Tibetan Interpretation*, State University of New York Press, Albany.
- Eby 1945 – Eby, Louise S. (1945) “Reviewed Work: *Philosophy – East and West* by Charles A. Moore. Review by: Louise S. Eby”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3 (May, 1945), pp. 278–280.
- Erricker 1995 – Erricker, Clive (1995). *Buddhism*, NTC Publishing, Chicago.
- Eze 2019 – Eze, Emmanuel Ch. (2019) “Philosophy and the “Man” in the Humanities”, *Topoi*, Vol.18, pp. 49–58.
- Everett 1957 – Everett, Hugh (1957) “Relative State» formulation of quantum mechanics”, *Review of Modern Physics*, Vol. 29, № 3, pp. 454-462.
- Fatone 1981 – Fatone, Vicente (1981) *The Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Ford 2006 – Ford, James L. (2006) *Jōkei and Buddhist Devotion in Early Medieval Japan*, Oxford University Press.
- Frauwallner 2010 – Frauwallner, Erich (2010) *The Philosophy of Buddhism* / Trans. from Germany by Gelong Lodrö Sangpo with the assistance of Jigme Sheldrön, Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- Freeman 2001 – Freeman, Anthony (ed.) (2001) *The emergence of consciousness*, Imprint Academic, Thorverton.
- Heirman, Bumbacher 2007 – Heirman, Ann, Bumbacher Stephan P. (eds.) (2007) *The Spread of Buddhism*, Brill, Leiden, Boston.
- Hanna 1995 – Hanna, Fred (1995) “Husserl on the Teachings of the Buddha”, *The Humanistic Psychologist*, Vol. 23(3), pp. 365–372.

- Hashi 2015 – Hashi, Hisaki (2015) “Phenomenology and Buddhist Philosophy Reflection for “Embodied Cognition” by Dōgen Kigen and Martin Heidegger”, *Dialogue and Universalism*, No 3, pp. 9–28.
- Hartshorne 1975 – Hartshorne, Charles (1975) “Whitehead's Differences from Buddhism”, *Philosophy East and West*, Vol. 25, No. 4, pp. 407–413.
- Hayes 1994 – Hayes, Richard P. (1994) “Nagarjuna's Appeal”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 22, pp. 299–378.
- Hopkins 1996 – Hopkins, Jeffrey (1996) *Meditation on emptiness*, Wisdom Publications, Boston.
- Hudson 1973 – Hudson, H. (1973) “Wittgenstein and Zen Buddhism”, *Philosophy East and West*, Vol. 23, No. 4, pp. 471–481.
- Huifeng 2013 – Huifeng, Shi (2013) ““Dependent Origination = Emptiness” – Nāgārjuna's Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources”, *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka*, Vol. 11, pp. 175–228.
- Huntington 1992 – Huntington, C.W. Jr. and Wangchen, Geshe Namgyal (1992) *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, University of Hawaii Press, Hawaii; Motil Banarsidass Publishers, Delhi.
- Hutton 2009 – Hutton, Kenneth (2009) *Ethics in Schopenhauer and Buddhism*, PhD thesis, The University of Glasgow, URL: <https://theses.gla.ac.uk/912/>
- Garfield (trans.) 1995 – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* (1995) / Transl. and comment. by Jay L. Garfield, Oxford University Press, New York; Oxford.
- Garfield 2003 – Garfield, Jay L. (2003) *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. Oxford University Press, Oxford.
- Garfield, Priest 2003 – Garfield, Jay L., Priest, Graham (2003) “Nāgārjuna and Limits of Thought”, *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1, pp. 1–21.
- Gombrich 2006 – Gombrich, Richard F. (2006). *How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings*, Routledge, London and New York.
- Graf 1996 – Graf, Eckhard (1996) *Das Lakavatārasūtra – ein urwüchsiges Kernstück buddhistischer Spiritualität*, Golzio, Karl-Hainz (übers.) *Das Lankavatara-Sutra: Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis* / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio, O.W. Barth Verlag, Bern, München, Wien, S. 7–26.
- Griffiths 1986 – Griffiths, Paul J. (1986). *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Sri Satguru Publication: A Division of Indian Books Centre, Delhi.
- Groner 2000 – Groner, Paul (2000) *The Establishment of the Tendai School*, University of Hawaii Press, 2000.
- Grayson 1992 – Grayson, James H. (1992) “The Accommodation of Korean Folk Religion to the Religious Forms of Buddhism: An Example of Reverse Syncretism”, *Asian Folklore Studies*, Vol. 51, Nagoya, pp. 51–61.
- Guenter 1976 – Guenter, Herbert V. (1976) *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Shambhala Publications, Boulder and London.
- Gudmunsen 1977 – Gudmunsen, Chris (1977) *Witgenstein and Buddhism*, Macmillan, London.
- Gunaratne 1986 – Gunaratne, R. D. (1986) “Understanding Nāgārjuna's Catuskoṭi”, *Philosophy East and West*, Vol. 36, No. 3, pp. 213–234.
- Iannini web – Iannini, Antoni P. “Nāgārjuna's Emptiness and Pyrrho's Scepticism”, *Tibetan Buddhist Encyclopedia*. - URL: <https://www.tibetanbuddhistencyclopedia.com> (accessed: 01.06.2024).
- Inada 1971 – Inada, Kenneth K. (1971) “Whitehead's 'Actual Entity' and the Buddha's Anātman”, *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 3, pp. 303–316.
- Jacobson 1988 2001 – Jacobson, Nolan Pliny (1988) *The Heart of Buddhist Philosophy*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- Jamieson 2001 – Jamieson, R. C. (2001) *Nagarjuna's Verses on the Great Vehicle and the Heart of Dependent Origination*, Printworld, New Delhi.
- Jiang Wu 2011 – Jiang, Wu (2011) *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Oxford: Oxford University Press.
- Jing Yin 2021 – Jing, Yin (2021) *Introduction: 2600 Years of Buddhism*. 2021, Hong Kong.
- Jong 1974 – de Jong, Jan W. (1974) “The study of Buddhism: problems and perspectives”, *Studies in Indo-Asian Art and Culture 4 (Acharya Raghu Vira Commemoration Volume)*, Vol. 4, pp. 13–26.
- Jones 2014 – Jones, Richard H. (2014) *Nagarjuna: Buddhism's Most Important Philosopher*, Jackson Square Books.

- Jones 2022 – Jones, Christopher V. (2022) “Varieties of Early Buddha Nature Teaching in India”, Klaus-Dieter Mathes and Casey Kemp (eds.), *Buddha Nature Across Asia. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien*, Universität Wien, pp. 25–54.
- Kafle 2011 – Kafle, N. P. (2011) “Hermeneutical phenomenological research method simplified”, *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 5, pp. 181–200.
- Kalupahana 1975 – Kalupahana, David J. (1975) *The Central Philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu.
- Kalyanasundaram web – Kalyanasundaram, Megh (2021) “Karma in and after Greater Magadha”, “Karma in Brahmanism”, *An Indic analysis and response*, URL: https://www.academia.edu/53471697/Karma_in_and_after_Greater_Magadha_and_Karma_in_Brahmanism_An_Indic_analysis_and_response.
- Kapstein 2006 – Kapstein, Matthew T. (2006) *The Tibetans*. Blackwell Publishing.
- Kapstein 2001 – Kapstein, Matthew T. (2001) *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Wisdom Publications, Boston.
- King 1998 – King, Richard. (1998). “Vijnaptimatratra and the Abhidharma context of early Yogacara”, *Asian Philosophy*, Vol. 8, No. 1, pp. 5–18.
- King 1989 – King, Sallie B. (1989) “Buddha nature and the concept of person”, *Philosophy East and West*, Vol. 39, No. 2, pp. 151–170.
- Komito 1987 – Komito, David R. (1987) *Nagarjuna’s “Seventy Stanzas”*, Snow Lion.
- Kritzer 2003a – Kritzer, Robert (2003) “Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 26, No. 2, pp. 331–384.
- Kritzer 2003b – Kritzer, Robert (2003) “General Introduction [to the issue of the *Journal of the International Association of Buddhist Studies* entitled *The Sautrāntikas*]”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 26, No. 2, pp. 201–224.
- Langer 2008 – Langer, Rita (2008) *Buddhist Rituals of Death and Rebirth: Contemporary Sri Lankan Practice and Its Origins*, Routledge.
- Larrabee 1981 – Larrabee, Mary J. (1981) “The One and the Many: Yogācāra Buddhism and Husserl”, *Philosophy East and West*, Vol. 31 (1), pp. 3–15.
- Lau 2010 – Lau, Kwok-ying (2010) “Husserl, Buddhism and Problematic of the Crisis of European Sciences”, Kwok-ying Lau, Canhui Zhang, Ziyin Guan (eds.), *Identity and alterity: phenomenology and cultural traditions*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 221–233.
- Liebenthal 1968 – Liebenthal, Walter (trans.) (1968) *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao / A Translation from Chinese with Introduction, Notes and Appendices by Walter Liebenthal*; Second Revised Edition, Hong Kong University Press.
- Lindtner 1987 – Lindtner, Chr. (1987). *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Loy 1984 – Loy, David (1984) “How Not to Criticize Nāgārjuna: A Response to L. Stafford Betty”, *Philosophy East and West*, Vol. 34, No. 4, pp. 437–445.
- Lusthaus 2002 – Lusthaus, Dan (2002) *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun*, Routledge Curzon, London.
- Lusthaus 2004 – Lusthaus, Dan (2004). “Yogācāra School”, Buswell, Robert E., Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism*, Vol. I, A–L, Macmillan Reference, USA; Thomson, Gale Group, pp. 914–921.
- Lutz, Thompson 2003 – Lutz, Anthony; Thompson, Evan (2003) “Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 10, No. 9–10, pp. 31–52.
- Mabett 1984 – Mabett, I. W. (1984) “Nāgārjuna and Zeno on Motion”, *Philosophy East and West*, Vol. 34, No. 4, pp. 401–420.
- Mansfield 1989 – Mansfield, Victor (1989) ““Madhyamika Buddhism” and Quantum Mechanics: Beginning a Dialogue”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIV, No. 4 (116), pp. 371–391.
- Mansfield 1990 – Mansfield, Victor (1990) “Relativity in Madhyamika Buddhism and Modern Physics”, *Philosophy East and West*, Vol. VI, No. 1, pp. 59–72.
- Mansfield 2008 – Mansfield, V. (2008) *Tibetan Buddhism and Modern Physics: Toward a Union of Love and Knowledge*, Templeton Foundation Press, Philadelphia.
- Mansfield 1990 – Mansfield, Victor (1990) “Relativity in Madhyamika Buddhism and Modern Physics”, *Philosophy East and West*, Vol. VI, No. 1, pp. 59–72.

Matthews 1986 – Matthews, Bruce (1986) “Chapter Seven: Post-Classical Developments in the Concepts of Karma and Rebirth in Theravada Buddhism”, Neufeldt, Ronald W., ed., *Karma and rebirth: Post-classical developments*, SUNY Press, New York, pp. 123–144.

Masson-Oursel 1923 – Masson-Oursel, Paul (1923) *Comparative Philosophy*, Kegan, Paul, Trench, Trubner, Co. Ltd., London.

McEvelley 1982 – McEvelley, Thomas (1982) “Pyrrhonism and Mādhyamika”. *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1, pp. 3–35.

McRae, Nattier (eds.) 2012 – McRae, John R., Nattier Jan (eds.) (2012) “Buddhism across boundaries: The Interplay of Indian, Chinese, and Central Asian Source Materials”, Mair, Victor H., ed. in chief, *Sino-Platonic Papers*, No. 222, Fo Guang Shan Foundation for Buddhist and Culture Education, Taipei, Taiwan and Sino-Platonic Papers.

McRae 1991 – McRae, John R. (1991) “Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch’an Buddhism”, Gregory, Peter N., ed., *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Buddhism*, pp. 227–278, Motilal Banarsidass, Delhi.

McRae 2000 – McRae, John R., trans. (2000) *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Numata Center for Buddhist Translation and Research.

McRae 2003 – McRae, John R. (2003) *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, Berkeley.

McFarlane 2002 – McFarlane, Th. J. (2002) *Einstein and Buddha: The Parallel Sayings*. Seastone, Berkeley, California.

Mehta 2022 – Mehta, J.S. (2022) *Theoretical and Methodological Aspects of the Philosophical Studies of Buddhism*, Academia Edu.

Mitchell 1971 – Mitchell, Donald W. (1971) “Analysis in Theravāda Buddhism”, *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 1, pp. 23–31.

Moore 1946 – Moore, Charles Alexander, ed. (1944) *Philosophy – East and West*, Princeton University Press, N.-Y..

Moore 1970 – Moore, Charles Alexander, ed. (1970) *Philosophy – East and West*, Books for Libraries Press, Freeport, N.Y.

Murti 1955 – Murti, T. R. V. (1955) *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System*, Routledge.

Murti 2008 – Murti, Tirupattur R.V. (2008) *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, Routledge, Abingdon.

Nagao 1992 – Nagao, Gadjin M. (1992) *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies* / Edited, Collated, and Translated by L.S. Kawamura in Collaboration with G.M. Nagao, Sri Satguru Publications, Delhi, India.

Narain 1997 – Narain, H. (1997). *The Mādhyamika Mind*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Nelson 1996 – Nelson, Walter H. (1996). *Buddha: His life and his teaching*, Tarcher Paperback, New York.

Northrop 1946 – Northrop, Filmer S.C. (1946) *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*, The Macmillan Company, New York; reprinted in 1979, Ox Bow Press.

Nyanaponika 1976 – Nyanaponika, Thera (1976) *Abhidhamma studies: Researches in Buddhist Psychology*, Buddhist Publication Society, Kandy.

Obermiller 1931 – Obermiller, Eugène (1931) “The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, Being a Manual of Buddhist Monism: The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga”, *Acta Orientalia*, Vol. 9, pp. 81–306.

Oldenberg 1882 – Oldenberg, H. (1882) *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* / Trans. from Germany by W. Hoey, Williams and Norgate, London.

Park, Jin Y. (2008) *Buddhism and Postmodernity: Zen, Huayan, and the Possibility of Buddhist Postmodern Ethics*, Lexington Books, A division of Rowman & Littlefield Publishers, INC., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK.

Park, Kopf 2009 – Park, Jin Y., Kopf, Gereon, eds. (2009) *Merleau-Ponty and Buddhism*, Lexington Books, Lanham, MD.

Patrik 1994 – Patrik, Linda (1994) “Phenomenological Method and Meditation”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 26, No 1, pp. 37–54

Penrose 1989 – Penrose, R. (1989) *The Emperor’s New Mind: Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, Oxford University Press.

- Peters 2022 – Peters, Michael A. (2022) “Wittgenstein, Nāgārjuna and relational quantum mechanics”, *Educational Philosophy and theory*, Vol. 54, No. 12, pp. 1942–1951.
- Powers 1993 – Powers, John (1993) *Hermeneutics and Tradition in the Samdhinirmocana-sūtra*, Brill, Leiden.
- Prosser 2013 – Prosser, Aaron (2013) “Siddhartha, Husserl, and Neurophenomenology”, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 20, No 5–6, pp. 151–170.
- Poussin 1906 – de la Vallée Poussin, Louis (1906) “Three Bodies of a Buddha (Trikāya)”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 38(4), pp. 943–977.
- Priest 2003 – Priest, Graham (2003) *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Radhakrishnan 1953 – Radhakrishnan, Sarvepalli (1953) *The Principal Upaniṣads*, Harper Collins, Delhi.
- Radich 2015 – Radich, Michael (2015) “Tathāgatagarbha Scriptures”, Silk, Jonathan; Hinüber, Oskar von; Eltschinger, Vincent (eds.) *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 1: Literature and Languages, Brill, Leiden, pp. 261–273.
- Rahula 2007 – Rahula, Walpola (2007) *What the Buddha Taught* (revised and expanded ed.), Grove Press.
- Ray 1978 – Ray, Reginald (1978) “The Torch of Certainty by Jamgon Kongtrul, Judith Hanson. Review”, *Philosophy East and West*, Vol. 28. No. 3, pp. 378–380.
- Read 2009 – Read, Rupert (2009) “Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practise, No Dogma”, D’Amato M., Garfield J. and Tillemans T. (eds.) *Pointing at the Moon*, Oxford University Press, pp. P. 13–23.
- Robinson 1967 – Robinson, Richard H. (1967) *Early Mādhyamika in India and China*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, London.
- Roth 2012 – Roth, W.-M. (2012) *First-Person Methods. Toward an Empirical Phenomenology of Experience*, Sense Publishers, Rotterdam etc.
- Rovelli 1996 – Rovelli, Carlo (1996) “Relational quantum mechanics”, *International Journal of Theoretical Physics*, Vol. 35, No. 8, pp. 1–21.
- Ruegg 1989 – Ruegg, David S. (1989). *BuddhaNature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, School of Oriental and African Studies, London.
- Ruegg 2010 – Ruegg, David S. (2010) *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Wisdom Publications, Boston.
- Ryose 1987 – Ryose, Wataru S. (1987) *A study of Abhidharmahrdaya: The historical development of the concept of karma in the Sarvāstivāda thought*, PhD Thesis, The University of Wisconsin, Madison.
- Saitō 2020 – Saitō Akira (2020) “Buddha-Nature or Buddha Within? Revisiting the Meaning of Tathāgatagarbha”, *Acta Asiatica*, Vol. 118, pp. 1–15.
- Saunders 1967 – Saunders, John T. and Henze, Donald F. (1967) *The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue*, Random House, New York.
- Sharf 2002 – Sharf, Robert H. (2002) *On Pure Land Buddhism and Ch'an/Pure Land Syncretism in Mediaeval China*, Brill, Leiden.
- Sharf 2016 – Sharf, Robert H. (2016) “Is Yogācāra Phenomenology? Some Evidence from the Cheng weishi lun”, *Indian Philosophy*, Vol. 44, Issue 4, pp. 777–807.
- Shaoyong 2019 – Shaoyong, Ye (2019) “From Scepticism to Nihilism: A Nihilistic Interpretation of Nāgārjuna’s Refutations”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 47, pp. 749–777.
- Shaw 1987 – Shaw, Miranda (1987) “William James and Yogācāra Philosophy: A Comparative Inquiry”, *Philosophy East and West*, Vol. 37, No. 3, pp. 223–244.
- Schlütter 2008 – Schlütter, Morten (2008) *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, University of Hawai’i Press, Honolulu.
- Huifeng 2013 – Huifeng, Shi (2013) “Dependent Origination = Emptiness” – Nāgārjuna’s Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources’, *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka*, Vol. 11, pp. 175–228.
- Siderits 1976 – Siderits Mark, O’Brien J.D. (1976) “Zeno and Nāgārjuna on Motion”, *Philosophy East and West*, Vol. 26, No. 3, pp. 281–299.
- Siderits 2007 – Siderits, Mark (2007) *Buddhism as philosophy: an introduction*, Ashgate Publishing Limited, Great Britain, Indianapolis; Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge.
- Silk 2000 – Silk, Jonathan (2000) “The Yogācāra Bhikṣu”, Silk, A., ed., *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding*, pp. 265–314, University of Hawai’i Press, Honolulu.

Shimoda 2020 – Shimoda, Masahiro (2020) “The Structure of the Soteriology of Tathāgatagarbha Thought as Seen from the Perspective of Different Modes of Discourse: A Response to Critical Buddhism”, *Acta Asiatica*, Vol. 118, pp. 79–97.

Schmithausen 1986 – Schmithausen, Lambert (1986) “Critical Response”, Neufeldt, Ronald W., ed., *Karma and rebirth: Post-classical developments*, SUNY Press, New York, pp. 109–122.

Smetham 2010 – Smetham, Graham (2010) *Quantum Buddhism: Dancing in Emptiness – Reality Revealed at the Interface of Quantum Physics & Buddhist Philosophy*, Shunyata Press, Brighton.

Smetham 2014 – Smetham, Graham (2014) *Quantum Path to Enlightenment. Researches inspired by the Quantum Buddhist Psycho-Metaphysics of Michael Mensky*, Lulu.com, Morrisville.

Smetham 2015 – Smetham, Graham (2015) “Engaging Buddhism with a false imagination: reflections on some misrepresentations of Buddhist philosophy by Western philosophers, & a quantum Buddhist mind-only solution”, *Journal of Consciousness Exploration & Research*, Vol. 6, № 10, pp. 889–908.

Smith 1999 – Smith, Jean, ed. (1999) *Radian Mind: Essential Buddhist Teachings and Texts*, Riverhead, New York.

Snellgrove 2002 – Snellgrove, David (2002) *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, Shambhala, Boston.

Stcherbatsky 1993 – Stcherbatsky, Th. (1993) *Buddhist Logic*, Vol. 2, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.

Streng 1967 – Streng, Frederick J. (1967) *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Abdingdon Press.

Strenski 1980 – Strenski, Ivan (1980) “Gradual Enlightenment, Sudden Enlightenment and Empiricism”, *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 1, pp. 3–20.

Takasaki 1966 – Takasaki, Jikido (1966) *A Study on the “Ratnagotravibhaga (Uttaratantra)” Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Rome Oriental Series 33, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome.

Tao Jiang 2014 – Tao, Jiang (2014) “Incommensurability of two Conceptions of Reality: Dependent origination and Emptiness in Nāgārjuna’s MMK”, *Philosophy East and West*, Vol. 64, Number 1, pp. 25–48.

Tuck 1990 – Tuck, Andrew (1990) *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford University Press, Oxford.

Thurman 1978 – Thurman, Robert A.F. (1978) “Buddhist Hermeneutics”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. XLVI/1, pp. 19–39.

Thurman 1980 – Thurman, Robert A.F. (1980) “Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem”, *Philosophy East & West*, Vol. 30, No. 3, pp. 321–337.

Thurman 1984 – Thurman, Robert A.F. (1984) *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jay Tsong Khapa’s Essence of True Eloquence* Princeton: Princeton University Press.

Thurman 2009 – Thurman, Robert (2009) *Life and Teachings of Tsong Khapa*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.

Tola, Dragonetti 1995 – Tola, Fernando, Dragonetti, Carmen (1995) *Vaidalyaprakarana*, South Asia Books.

Tola, Dragonetti 2005 – Tola, Fernando, Dragonetti, Carmen (2005) “Philosophy of mind in the Yogacara Buddhist idealistic school”, *History of Psychiatry*, Vol. 16 (4), pp. 453–465.

Tola, Dragonetti 2004 – Tola, Fernando, Dragonetti, Carmen (2004) *Being as consciousness: Yogacara philosophy of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Umehara 1970 – Umehara, Takeshi (1970) “Heidegger and Buddhism”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 3, pp. 271–281.

Varela 1996 – Varela, Francisco J. (1996) “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 3, № 4, pp. 330–349.

Varela, Shear 1999 – Varela, Francisco J., Shear, Jonathan, eds. (1999) *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*, Imprint Academic, London.

Vedral 2010 – Vedral, Vlatko (2010) *Decoding Reality*, Oxford University Press.

Vucomanović 1997 – Vucomanović, Milan (1997) “Schopenhauer and Wittgenstein: assessing the Buddhist influences on their conception of ethics”, *Filozofia I društvo XXIV*, Beograd, pp.153–187.

Waldo 1978 – Waldo, Ives (1978) “Nāgārjuna and Analytic Philosophy, II”, *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 3, pp. 287–298.

Weirong, Shiu 2007 – Weirong, Shen and Shiu, Henry C. H., eds., (2007) *Editor’s Preface to: Raymond E. Robertson. A study of the Dharmadharmavibhanga* (Vol. 1), In: *The root text and its scriptural source (the*

Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila's *Avikalpapravesadharanitika* (Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies), China Tibetology Publishing House, Beijing, pp. 1–8.

Welter 2008 – Welter, Albert (2008) *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy: The Development of Chan's Records of Sayings Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Westerhoff 2005 – Westerhoff, Jan (2005) “Nāgārjuna's Catuskoṭi”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 34 (4), pp. 367–395.

Westerhoff 2008 – Westerhoff, Jan (2008) “Nāgārjuna's Arguments on Motion Revisited”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 36 (4), pp. 455–479.

Westerhoff 2010 – Westerhoff, Jan (2010) *Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes*, Oxford University Press.

Whalen Lai 1991– Whalen Lai (1991) “Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment”, Gregory, P., ed., *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Buddhism*, pp. 169–200, Motilal Banarsidass, Delhi.

Wigner, Margenau 1967 – Wigner, E., Margenau, H. (1967) “Remarks on the mind body question, in symmetries and reflections, scientific essays”, *American Journal of Physics*, Vol. 35 (12), pp. 168–181.

Williams 2002 – Williams, Paul, Tribe, Anthony, Wynne, Alexander (2002) *Buddhist Thought* (Kindle ed.), Taylor & Francis.

Williams 2008 – Williams, Paul (2008) *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations. Second ed.* Routledge, London and New York.

Yao 2009 – Yao, Zhihua (2009) *Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School*, Kapstein, M., ed., *Buddhism between Tibet and China*, pp. 281–294, Wisdom Publications, Boston.

Zeilinger 1999 – Zeilinger, Anton (1999) “A foundational principle for quantum mechanics”, *Foundations of Physics*, Vol. 29(4), pp. 631–643.

Ирина Сафроновна Урбанаева

**РЕАЛЬНОСТЬ, ЧЕЛОВЕК, СОЗНАНИЕ:
ОНТОЛОГИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ**

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

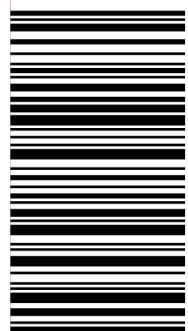
Печатается в авторской редакции

Обложка – *Д. О. Гармаев*
Компьютерная верстка и макет – *Г. В. Кашина*

Редакционно-издательский отдел
Издательства ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Подписано в печать 03.08.2026.
Формат 60×84 1/8. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 33,0. Уч.-изд. л. 35,0.
Тираж 500. Заказ № 12.

Отпечатано в типографии ИМБТ СО РАН
Адрес: 670047 Республика Бурятия
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.



ISBN 978-5-7925-0686-2

