

**И. С. Урбанаева**

**Буддийская  
философия и практика:  
«постепенный» и/  
или «мгновенный»  
путь просветления**

Federal State Institution  
The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies  
Of Siberian Branch  
Of Russian Academy of Sciences

Irina S. Urbanaeva

**Buddhist Philosophy and Practice:  
Gradual and/or Sudden Path**

Ulan-Ude  
BSC SB RAS Publisher  
2016

УДК 294.3  
ББК 86.35 + 87.2  
У 69

**Ответственный редактор**  
д-р филос. наук, проф. Л. Е. Янгутов

**Рецензенты**  
д-р филос. наук, доц. С. П. Нестеркин  
д-р филос. наук, проф. БГУ Л. Г. Сандакова  
д-р филос. наук, проф. СамГУ Л. Б. Четырзова

**Урбанаева И. С.**  
У69 **Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный путь» просветления.** – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. – 420 с.

ISBN 978-5-7925-0448-6  
ISBN 978-5-7925-0449-3 (т. 1)

На основе анализа основных тенденций философского изучения буддизма с учетом «внутренней» системы представления буддийской философии разработан оригинальный метод сравнительного исследования буддийских направлений и школ в аспекте связи философии и практики, онтологии и сотериологии; показано развитие онтологического смысла Основы, Пути и Плода от критического «реализма» вайбхашиков до «пустой» онтологии мадхьямики прасангики. Подход автора дает возможность обоснования *постепенного пути* индо-тибетской махаяны как универсального пути просветления и установления теоретической основы и места «мгновенных» методов в буддизме.

Представляет интерес для специалистов в области буддологии и тибетологии, философии, религиоведения и всех, кто интересуется буддизмом.

*Исследование выполнено по проекту РНФ № 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».*

УДК 294.3  
ББК 86.35+87.2

ISBN 978-5-7925-0448-6  
ISBN 978-5-7925-0449-3 (т. 1)

© И.С. Урбанаева, 2016  
© ИМБТ СО РАН, 2016  
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2016

URBANAIEVA, IRINA S.

**Buddhist Philosophy and Practice: Gradual and/or Sudden Path to Enlightenment.** – Ulan-Ude: Buryat Science Center SB RAS Publishing, 2016. – 420 p.

Based on the analysis of main trends of Buddhist philosophical studies and taking into account the “inner” system of representation of Buddhist philosophy, the author developed an original method of a comparative study of Buddhist trends and schools in the aspects of the relationship of philosophy and practice, ontology and soteriology. The author demonstrates the evolution of the ontological meanings of the Basis, the Path and the Fruit from Vaibhashika’s critical “realism” to the “empty” ontology of Madhyamika Prasangika. The author’s approach makes it possible to justify the Gradual Path of the Indo-Tibetan Mahayana as a universal way of Enlightenment and to determine the theoretical background and a place of the “Sudden” methods in Buddhism.

The book might be useful for specialists in the field of Buddhist and Tibetan studies, philosophy, religious studies specialists, and all those interested in Buddhist topics.

<b>Глава 1. Философская буддология и сравнительные исследования буддизма.</b>	9
1.1. Теоретико-методологические истоки философской буддологии и сравнительные исследования буддизма в России.	9
1.2. Анализ основных тенденций зарубежной философской компаративистики в исследовании буддизма.	32
1.2.1. Основные тенденции и подходы к изучению буддизма в контексте становления сравнительной философии.	32
1.2.2. Генезис «гавайской» школы сравнительной философии и буддологии в ее рамках.	44
1.2.3. Вальтер Либенталь у истоков сравнительного философского исследования китайской и индийской традиций буддизма.	48
1.2.4. Подход Эдварда Конзе к концептуализации буддизма и его теоретико-методологическое значение для сравнительных исследований.	54
1.2.5. Интерпретация буддийской теории <i>зависимого возникновения</i> в контексте философской компаративистики «гавайской» школы.	61
1.2.6. Процессуалистско-аналитическая интерпретация буддизма: подход Нолана Плини Якобсона.	64
1.2.7. Витгенштейн и буддийская философия: опыт сравнительного изучения.	72
1.2.8. Общий контекст зарубежных исследований буддизма в конце XX – начале XXI в.	78
1.3. Учение Нагарджуны в контексте философской буддологии.	97
1.4. Методологические импликации опыта философского изучения буддизма в российской и зарубежной буддологии и сравнительной философии.	119
<b>Глава 2. Место философии в буддизме и теоретико-методологические предпосылки сравнительного философского изучения буддизма в его многообразии</b>	138
2.1. Был ли Будда философом и что такое буддийская философия?	138
2.2. Традиция Наланды и теоретико-методологические предпосылки сравнительного философского изучения буддийских направлений и школ.	151
2.3. Стратегия развития махаяны в Тибете ( <i>постепенный</i> и <i>мгновенный</i> путь), факторы искажения буддизма в Китае.	172
<b>Глава 3. Характеристика аутентичного философского ядра буддизма как основы постепенного пути просветления.</b>	184

3.1. Три уровня презентации Буддой <i>четырёх благородных истин</i> – философская и медитативная основа <i>постепенного пути</i> .....	184
3.2. Анализ онтологической связи <i>четырёх благородных истин</i> и <i>четырёх философских печатей</i> .....	194
<b>Глава 4. Индо-тибетская махаяна: не «мгновенный», а «постепенный» путь</b> .....	212
4.1. Общая характеристика стадияльной концептуализации и основных схем структурной презентации Учения Будды в индийских и тибетских источниках.....	212
4.2. «Постепенный» и «мгновенный» путь в тибетской традиции.....	246
4.3. Онтология постепенного пути.....	253
4.3.1. Краткая история онтологической систематизации буддизма в виде иерархии четырёх философских школ.....	253
4.3.2. Вайбхашика и саутрантика: происхождение, базовые тексты, определения школ.....	258
4.3.3. Подходы тибетских школ к презентации онтологии вайбхашики и саутрантики в сравнительном освещении.....	264
4.3.4. Введение в сравнительную онтологию вайбхашики и саутрантики.....	272
4.3.5. Пять базовых категорий или пять основ ( <i>панча-васту</i> ; <i>gzhi Inga</i> ) в феноменологии абхидхармы.....	276
4.3.6. Субстанциальность в теории абхидхармы: сравнительное освещение.....	288
4.3.7. Субъект: концепция пяти скандх.....	293
4.3.7.1. Что такое пять скандх?.....	293
4.3.7.2. Скандха формы.....	297
4.3.7.3. Скандха ощущений, различений и санскара-скандха.....	303
4.3.7.4. Скандха сознания.....	306
4.3.7.5. Резюмирующая сравнительная характеристика абхидхармистской онтологии объекта (пяти основ) и субъекта (пяти скандх).....	311
4.3.7.6. Теория мгновенности ( <i>кшанабхангавада</i> ).....	315
4.3.7.7. Две истины: абсолютная и относительная.....	324
4.3.7.8. Характеристика философской презентации Основы, Пути и Плода в кратком сравнительном освещении.....	345
4.4. Вклад Дигнаги и Джармакирти в обоснование постепенного пути махаяны: переход от абхидхармистской онтологии к «пустой» онтологии мадхьямики прасангики.....	354
Вместо заключения.....	367
Сокращения.....	368
Библиография.....	379

<b>Chapter 1. Philosophical and comparative Buddhist studies</b> .....	9
1.1. Theoretical and methodological origins of the philosophic and comparative traditions of Buddhist studies in Russia.....	9
1.2. Analysis of the main trends of comparative philosophic Buddhist studies in the West.....	32
1.2.1. Main trends and approaches to the study of Buddhism in the context of the development of Comparative Philosophy.....	32
1.2.2. Genesis of the Hawaiian school of Comparative Philosophy and Buddhist studies within its framework.....	44
1.2.3. Walter Liebenthal, a pioneer of philosophical comparative studies of Chinese and Indian Buddhist traditions.....	48
1.2.4. E. Conze's approach to the conceptualization of Buddhism and its theoretical and methodological importance for comparative studies.....	54
1.2.5. Interpretation of the Buddhist theory of dependent arising in the context of Comparative Philosophy of the Hawaiian school.....	61
1.2.6. Processualist interpretation of Buddhism: Nolan Pliny Jacobson's approach.....	64
1.2.7. Wittgenstein and the Buddhist Philosophy: comparative studies experiment.....	72
1.2.8. The general context of Buddhist philosophical studies in the late 20 <sup>th</sup> – early 21 <sup>st</sup> century.....	72
1.3. Nagarjuna's teaching in the context of philosophical Buddhist studies.....	97
1.4. Methodological implications of the philosophical Buddhist studies in Russia, abroad and Comparative Philosophy.....	119
<b>Chapter 2. The place of philosophy in Buddhism and the theoretical and methodological background of comparative philosophical study of Buddhism in its diversity</b> .....	138
2.1. Was the Buddha a philosopher and what is Buddhist philosophy?.....	138
2.2. The Nalanda tradition and theoretical and methodological background of the comparative study of Buddhist philosophical trends and schools.....	151
2.3. The strategy of the development of Mahayana Buddhism in Tibet (Gradual and Sudden Paths) and factors of Buddhism distortion in China.....	172
<b>Chapter 3. Hallmarks of the authentic philosophical core of Buddhism as a foundation of the Gradual Path of Enlightenment</b> .....	184
3.1. Threefold presentation of the Buddha's Four Noble Truths – the philosophical and meditative basis of the Gradual Path.....	184

3.2. Analysis of the ontological connection between the Four Noble Truths and the four philosophical seals.....	194
<b>Chapter 4. Indo-Tibetan Mahayana as not a Sudden, but a Gradual Path.....</b>	<b>212</b>
4.1. General characteristics of the stadal conceptualization and the main schemes of the structural presentation of Buddha's teachings in the Indian and Tibetan sources.....	212
4.2. "Gradual" versus "Sudden" Paths in the Tibetan Buddhist tradition.....	246
4.3. Ontology of the Gradual Path.....	253
4.3.1. A brief history of the ontological systematization of Buddhism as a hierarchy of four philosophical schools.....	253
4.3.2. Vaibhashika and Sautrantika: their origin, basic texts, definition.....	258
4.3.3. The approach of Tibetan schools to the presentation of Vaibhashika and Sautrantika's ontology in a comparative light.....	264
4.3.4. Introduction to the comparative ontology of Vaibhashika and Sautrantika.....	272
4.3.5. Five basic categories or five bases ( <i>pancha-vastu</i> ; <i>gzhi lnga</i> ) in the phenomenology of Abhidharma.....	276
4.3.6. Substantiality in the Abhidharma theory: a comparative view.....	288
4.3.7. Subject: the concept of five <i>skandhas</i> .....	293
4.3.7.1. What are the five <i>skandhas</i> ?.....	293
4.3.7.2. The <i>skandha</i> of form.....	297
4.3.7.3. The <i>skandha</i> of feeling, the <i>skandha</i> of perception, and <i>sanskara-skandha</i> .....	303
4.3.7.4. The <i>skandha</i> of consciousness.....	306
4.3.7.5. Summarizing comparative characteristics of the Abhidharmic ontology of the object (five bases) and the subject (five <i>skandha</i> ).....	311
4.3.7.6. The theory of momentariness ( <i>Kshanabhangavada</i> ).....	315
4.3.7.7. Two truths: the Absolute and the Relative Truth.....	324
4.3.7.8. Characteristics of the philosophical presentation of Basis, Path and Fruit from a brief comparative perspective.....	345
4.4. Dignaga and Dharmakirti's contribution to the reasoning of the Gradual Path: transition from the Abhidharmic ontology to the "empty" ontology of Madhyamika and Prasangika.....	354
In Place of a Conclusion.....	367

## Глава 1. Философская буддология и сравнительные исследования буддизма

### 1.1. Теоретико-методологические истоки философской буддологии и сравнительные исследования буддизма в России

К настоящему времени академическая наука о буддизме накопила большой опыт изучения отдельных буддийских направлений, школ, доктрин, но, когда исследователи пытаются понять, в чем состоит сущность буддизма и имеется ли теоретическая и практическая система, объединяющая разнородные и разноуровневые учения, которые разработаны в рамках каждой традиции, и методы освобождения и просветления, которые применяются последователями этих традиций, возникает множество затруднений. В прошлом из-за непонимания учеными того, что теоретические затруднения в понимании буддизма кроются не в предмете, а в методологии, даже получил хождение миф о непостижимости буддизма, как, впрочем, вообще «восточной души». Несмотря на то, что со времени первых, в значительной степени искаженных, описаний буддизма буддология получила в свое распоряжение к концу XX в. значительный материал в виде переводов с пали, санскрита, тибетского, китайского и других языков, на которых были созданы буддийские тексты, вопросы его концептуальной интерпретации и адекватной презентации остаются сегодня в российской и зарубежной буддологии не менее актуальными, чем в начале прошлого столетия. Многие теоретико-методологические вопросы остаются дискуссионными по сей день, несмотря на то, что сегодня мировая наука о буддизме помимо обширной текстологической базы располагает рядом интерпретационных подходов к пониманию буддизма, выработанных в основном в контексте сравнительной философии. Вопрос, столетие назад занимавший ум выдающегося российского ученого О. О. Розенберга (1888–1919), чьи методологические принципы очень важны для философской буддологии, не потерял своей актуальности до сих пор:

«Спрашивается: как понять пестроту буддийского мира, которую мы видим, глядя на различные формы буддизма в настоящее время в различных странах?» [Розенберг 1991, с. 18].

Ф. И. Щербатской (1866–1942), чьим учеником считается О. О. Розенберг, хотя в действительности подход О. О. Розенберга к изучению буддизма является самостоятельным и в теоретико-методологическом отношении более глубоким и масштабным, нежели подход учителя,

развил некоторые идеи своего рано ушедшего из жизни выдающегося ученика и сам оказал беспрецедентно большое влияние на мировую буддологию. Вот что он сказал в 1927 г.:

«Хотя прошло уже сто лет с начала изучения в Европе буддизма, но мы все еще блуждаем в потемках по поводу основных положений этой религии и философии. Безусловно, никакая другая религиозная система не представлялась столь трудной для ясного определения» [Щербатской 1988, с. 200].

И эти слова, на взгляд некоторых известных буддологов, остались актуальными и много позже. Так, один из ведущих индийских философов XX в. Т. Р. В. Мурти (1902–1986), приводя эти слова в предисловии к своей книге «Центральная философия буддизма» (“The Central Philosophy of Buddhism”), вышедшей в 1955 г. и на несколько десятилетий ставшей классическим трудом по философии мадхьямики<sup>1</sup> (dharma)<sup>2</sup>, подчеркнул, что «они остаются не менее истинными и сегодня» [Murti 1955, p. 10]. Другой не менее известный авторитет в области изучения буддийской философии, буддолог цейлонского происхождения К. Н. Джаятиллек (1920–1970), тоже приводя эти слова Ф. И. Щербатского в начале своего выдающегося труда «Теория познания в раннем буддизме» (“Early Buddhist Theory on Knowledge”), в котором он исследовал специфический буддийский рационализм и аналитический подход, в отличие от Мурти, считал, что «на сегодняшнем уровне исследований – благодаря усердным и глубоким усилиям многих ученых на Западе и Востоке – эта темнота во многом рассеяна» [Jayatilleke 1963, p. 5]. Действительно, во второй половине XX в. буддологами были достигнуты значительные успехи в исследовании буддизма, особенно его логико-гносеологических аспектов, в том числе благодаря К. Н. Джаятиллек, но, тем не менее, сказанное Мурти во многом остается справедливым по сей день.

Если Ф. И. Щербатской в качестве главной трудности подчеркивал сложную терминологию буддизма, «которая часто объявляется непере-

<sup>1</sup> *Мадхьямака* – санскритское название философского воззрения Нагарджуны, в переводе означающее «срединность». Ему соответствует тибетский термин «dharma». *Мадхьямика* – санскритское название философской школы, основанной Нагарджуной (II в. н. э.), означает «последователь срединного [пути]», ему соответствует тибетский термин «dharma-ra».

<sup>2</sup> В круглых скобках курсивом на кириллице будут приводиться санскритские термины, латиницей без курсива – тибетские термины в транслитерации по системе Уайли.

водимой и непонятной» [Щербатской 1988, с. 200], то Мурти писал о главных препятствиях к пониманию буддизма следующим образом:

«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, p. 10].

Среди названных объективных трудностей именно отсутствие общепризнанной традиции интерпретации буддизма является, пожалуй, наибольшим препятствием для развития буддологической науки. Ведь внутренний строй буддизма и особенности его философии и религии трудно понять и объяснить привыкшим к совершенно иным паттернам мысли и веры людям Запада. Трудно найти западный подход, позволяющий понять буддизм наиболее релевантно, не только увидев в нем отличие от собственной мыслительной традиции, но и понять смысл этой инаковости, а также развить искреннюю интенцию установления «мостов» и вступления с носителями буддизма в плодотворный диалог и духовный обмен.

Для массового сознания западного мира буддизм с самого начала и, пожалуй, до сих пор, выступает главным образом как религия. Ведь он предполагает наличие веры у своих последователей, хотя это совершенно иного рода вера, нежели в других религиях: здесь отрицается идея Бога – Создателя, поэтому нередко буддизм воспринимается как своеобразная форма атеизма. Но вера присутствует, только вместо веры в Создателя все буддисты верят в непреложность закона кармы, а последователи махаяны и особенно практики ваджраяны – также в квалифицированного духовного наставника<sup>3</sup> как главный объект почитания и

<sup>3</sup> В индо-тибетской традиции существуют точные квалификационные критерии, которыми должен обладать духовный наставник, именуемый в традиции *сугр* *благим другом* (*кальямитра*; dge-ba'i bshes-gnyen). Если не всеми необходимыми качествами, то, по крайней мере, реализациями в трех высших практиках (нравственность, концентрация, мудрость постижения пустоты), он должен обладать. См.: [Tsong-kha-ra 2012], [Pabongka 2012] и другие тексты класса *Ламрим*. Большое значение роли духовного учителя, *гуру* (bla-ma), особенно *коренного гуру* (rtsa-ba'i bla-ma), который оказывает наибольшее влия-

корень всех духовных реализаций. Хотя буддизм – это религия, попытка понять его как религию сопряжена со многими методологическими трудностями, ибо он не укладывается в известные религиоведческие схемы. Ведь буддизм не является ни теистической религией, ни формой политеизма, хотя вера буддистов опирается на представление о множестве божеств разного ранга и разнообразных существ высшего порядка, составляющих буддийский пантеон – Поле Заслуг (tshog-shing). Понять роль и место Будды, гуру, различных божеств и защитников Учения в их иерархической соотнесенности и функциональных взаимосвязях, образующих буддийскую систему духовности, весьма не просто. К тому же повсюду, куда бы ни приходил буддизм, он вступал во взаимодействие с местными религиозными и культурными традициями. В процессе адаптации он воспринимался массовым сознанием сквозь призму знакомых понятий и представлений. Он был вынужден обрести в каждом случае своеобразную культурную оболочку и иногда трансформировался в очень значительной степени в сравнении со своими исходными формами, зафиксированными на санскрите и пали. Так, например, в Китае произошла столь сильная трансформация буддизма, что он стал феноменом традиционной китайской культуры и религии – китайским буддизмом, который очень не похож не только на древнюю индийскую традицию хинаяны и махаяны, но также и на тибето-монгольское направление великой колесницы<sup>4</sup>. Словом, в процессе своего распространения по миру буддизм обрел множество внешних образов, во многом различающихся по религиозной символике и практике. Как писал О. О. Розенберг в Предисловии к «Проблемам буддийской философии», «может казаться, что мы имеем дело не с подразделениями буддизма, а с различными религиями» [1991, с. 46].

С другой стороны, буддизм – это множество философских доктрин разного уровня, основанных на строгой логике, значимость которой для своих последователей подчеркивал сам Будда, призывая своих последователей принимать его учение не из одного лишь уважения к нему, а проверяя его достоверность подобно тому, как ювелир устанавливает пробу золота. В тибетской традиции известны следующие слова Будды, которые часто повторяет Его Святейшество Далай-лама XIV:

О, бхикшу и мудрецы!

Точно так же, как золото испытывают тем, что

ниже на ученика и непосредственно ведет его по всем этапам Пути, придется в махаяне. Преданность гуру имеет решающее значение в ваджраяне.

<sup>4</sup> Различиям в историческом становлении индо-тибетской и китайской махаяны посвящена монография автора этих строк [Урбанаева 2014а].

Полируют, режут и расплавляют его,  
Проверьте хорошо мои слова.  
И примите их, но не потому, что вы уважаете меня  
[Dalai Lama 1996].

В то же время буддизм часто воспринимается как алогичный, иррациональный, неконцептуальный путь просветления. Так он представлен в учениях японского дзэн-буддизма и китайского чань-буддизма. Логическая методология «постепенного пути», восходящая к индийской философской классике и развитая в тибетской традиции, обычно противопоставляется практикам «мгновенного пути», характерным для японского и китайского буддизма. Известные буддологи сломали немало копьев, дискутируя по поводу «постепенного» и «мгновенного» просветления (см.: [Gómez 1983; Roccasalvo 1980; Gregory 1987; Flichner 1985; Ruegg 1989; Tanaka 1992; Ray 2005 и др.]). Западные исследователи нередко также противопоставляют философскую содержательность раннего, индийского, буддизма тантрическим практикам идамов, основанным на философии махаяны. Из-за непонимания философской базы этих практик западными учеными они даже ассоциировались с культурами «демонических сил», приписывавшихся тибето-монгольскому буддизму. Вообще в том, что касается ваджраяны, привлекающей к себе в особенности большой интерес со стороны западных людей, в ее научном изучении наблюдается «курьезный парадокс». О чем идет речь? Как писал Реджиналд Рэй, с одной стороны, традиция ваджраяны «сама говорит нам о том, что из всех буддийских колесниц эта самым непосредственным образом связана с обычным человеческим опытом», но с другой стороны, литература о ваджраяне, опубликованная на Западе, создает впечатление «странного, инопланетного, не от мира сего культа, явно удаленного от обычной человеческой жизни» [Ray 1978, р. 378–380]. Рэй был совершенно прав, когда указывал на то, что одной из главных причин того, что западные исследователи буддизма создают «научные интерпретации, основанные на поверхностных и вводящих в заблуждение видимостях», является их общая позиция, заключающаяся в непонимании необходимости тесного и всестороннего сотрудничества с тибетскими ламами, изнутри знакомыми с изучаемой традицией [Ibid., р. 378].

Действительно, без учета внутренней точки зрения на буддийские теории и практики трудно осмыслить наблюдаемые на поверхности явления буддийской традиции в их глубинной взаимосвязи и обуслов-

ленности со стороны фундаментальных философских доктрин, с одной стороны, и опыта человеческой жизни, с другой стороны. Так же и при восприятии философских теорий буддизма, особенно махаяны, западные интерпретаторы нередко «находят» в ней различные «противоречия» и «парадоксы», например, «парадокс желания»<sup>5</sup>, «парадокс бодхисаттвы» [Danto 1972; Perrett 1986], «парадокс буддийской мудрости»<sup>6</sup>, «парадокс отрицания в философии Нагарджуны» [Kartikeya 1994] и др. Западным буддологам часто трудно объяснить различия и обнаруживаемые ими «противоречия» в интерпретации центральных буддийских понятий, таких как *нирвана*, *шуньята*, *освобождение*, *просветление*, *природа Будды* и др. в ранних буддийских текстах и поздних, махаянских источниках, а также в разных философских школах буддизма. Буддийскую философию, как и ее место в многообразной и многоуровневой целостности буддизма и особенно механизм ее взаимосвязи с религиозной практикой, на самом деле сложно понять без адекватного ключа к пониманию. Тем более что воззрения философских школ хинаяны и махаяны очень сильно различаются даже в том, что касается понимания феномена Будды, его миссии и механизма просветления. Эти воззрения теоретически обоснованы буддийскими философами в очень широком интервале смыслов, начиная от хинаянских утверждений, что при рождении Будда был обычным человеком и по достижении нирваны прекратил существование, и до махаянских и ваджраянских представлений о Будде как универсальном принципе *буддства*. В махаяне идея просветления персонифицирована в понятии о Будде как Всемиром Учителе, обладающем тремя телами (*трикая*; *sku gsum*) и соответственно – тремя качественно различающимися способами бытия и проявления в восприятии живых существ, по отношению к которым он выполняет непрерывно миссию высшего защитника (*mgon-po mchog*). Философские воззрения махаяны, на которых основан путь просветления, практика «запредельных совершенств» – *парамит* (*phar-phyin*) бодхисаттв, чье великое сострадание охватывает все бесконечное множество существ сансары, настолько радикально отличают ее от хинаяны и характерного для нее пути индивидуального освобождения, что

<sup>5</sup> Критику буддологических представлений о так называемом «парадоксе желания» см.: [Wayne 1980].

<sup>6</sup> См. статью Дональда Митчелла [Mitchell 1976], в которой рассматривается вопрос о том, как могут существовать и не существовать в одно и то же время бодхисаттва («существо совершенной мудрости» в терминологии автора статьи) – и нирвана.

хинаянские философы, а вслед за ними некоторые западные исследователи даже отказывают махаяне в аутентичности<sup>7</sup>.

Буддизм был и во многом еще остается для большинства современных людей загадочным феноменом, хотя на протяжении последнего столетия наука ввела в свой оборот значительный письменный материал в виде переводов буддийских текстов с языков буддизма (пали, санскрит, китайский, японский, монгольский, тибетский) на европейские языки. Если в классическую пору буддология признавала лишь филологический и историко-культурный подходы, а текстология была абсолютной царицей знания о буддизме, то в XX – нач. XXI в. буддология, по-прежнему признавая основополагающее значение буддийских оригинальных текстов, стала использовать гораздо более широкую базу источников и разностороннюю методологию. Но до сих пор современная наука, несмотря на значительный объем знаний о буддизме и его различных формах, далека от удовлетворительного понимания того, что такое буддизм в своей сущности, каковы его внутренние связи, в чем специфика буддийской философии и как взаимосвязаны философия и духовность в жизни практикующих буддистов разных направлений. И причина, по-видимому, кроется по-прежнему в теоретико-методологической области: как и в начале того пути, на котором стала развиваться философская буддология в России и других странах, сегодня буддологи все еще не располагают адекватной методологией для того чтобы дать приемлемые ответы на главные теоретические вопросы, и философские исследования буддизма все еще не заняли подобающее место ни в системе современного философского познания, ни в системе научных знаний о буддизме. Уместно заметить, что лишь отдельные академические философы занимаются исследованиями в области буддизма, а большинство исследователей буддизма не владеют философской методологией. Поэтому значение философского подхода для понимания сущности буддизма в среде отечественных исследователей буддизма все еще недооценивается. А в среде академической философии по-прежнему остается почти неосвоенным огромный массив буддийского философского наследия.

Принципиальная теоретико-методологическая неопределенность в основаниях философской буддологии и современной буддологической науки в целом сказывается в том, что у исследователей продолжает вызывать сомнение, существует ли аутентичный буддизм или есть «много буддизмов» [McRae and Nattier 1993, 2010, 2012; Williams and

<sup>7</sup> О проблеме аутентичности махаяны см. подробнее [Урбанова 2014а, б].

Tribe 2000; Williams 2008; Silk 2002]. По сути, к дискуссиям этого рода примыкают и поиски ответа на вопрос: если, как известно, Будда излагал свое учение ради пользы слушателей и с применением разнообразных *искусных средств*, то каково было философское воззрение самого Будды? Вариации постановки этого вопроса и ответа на него зависят помимо методологических позиций также и от того, о каком Будде идет речь – о так называемом «историческом» Будде или о Будде в каком-то ином смысле? Ведь для махаянистов Будда – это и Будда-драгоценность, являющаяся одним из трех объектов почитания и прибежища (*триратна*; dkon-mchog gsum), и Будда – гуру, просветленная личность, являющаяся воплощением Будды как феномена трех тел – Тела Истины (*дхармакая*; chos sku), Тела Совершенной Радости (*самбхогакая*; longs spyod rdzogs pa'i sku), Тела Эманации (*нирманакая*; sprul-pa'i sku).

Есть основания для того, чтобы утверждать, что в теоретико-методологическом плане одной из важнейших является проблема «аутентичного» буддизма. Если даже ограничиться в ее постановке задачей идентификацией воззрения «исторического» Будды, то эта задача сама по себе является очень сложной – и из-за огромного объема разнородного и разнородного литературного материала, собранного в виде буддийских канонов в Индии, Китае и Тибете, и, главным образом, из-за сложностей буддийской экзегезы и трудностей, с которыми встречаются ученые, пытающиеся реконструировать оригинальную доктрину Будды, скрывающуюся за всеми позднейшими литературными изложениями и интерпретациями.

Для того чтобы, не ограничиваясь социологическими и социально-антропологическими описаниями буддийских традиций, культов, институтов, подступиться к пониманию сущности буддизма, при этом не «утонув» в Слове Будды, очень важно осознавать теоретико-методологическую значимость философского подхода именно к пониманию, а не простому описанию или субъективной интерпретации, продиктованной стереотипами и предрассудками собственной традиции мышления и мировосприятия. В этом отношении российская буддологическая традиция имеет определенные преимущества в сравнении с западной. Современный российский буддолог Т. В. Ермакова определенно права, когда в своей статье «О. О. Розенберг как представитель Санкт-Петербургской буддологической школы» пишет, что Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг лучше, чем их предшественники и современники, осознавали, что «успехи в исследовании буддизма всецело зависят от прогресса в теоретико-методологическом аспекте» [Ермакова 2008, с. 7].

Действительно, ведь именно они обосновали необходимость адекватной методологии изучения буддизма и обозначили главные методологические ориентиры для изучения буддизма, оказавшиеся принципиальными для всей мировой буддологии. Предложенные ими методы исследования философии буддизма – интерпретирующий подход Ф. И. Щербатского и метод герменевтической рефлексии, основанный О. О. Розенбергом, уже не раз становились предметом анализа и сравнения между собой с точки зрения релевантности для современной буддологии, особенно для тех, кто занят философскими исследованиями буддизма в сравнительном освещении [Пятигорский 1971; Игнатович 1991; Шохин 1998; Лысенко 2008а, 2011; Ермакова 2008; Сидорова 2008]. Если характеризовать эти подходы с точки зрения их вклада в развитие теории и методологии изучения буддизма, то современные российские буддологи уже обращали внимание на наличие существенных различий в них. Так, В. Г. Лысенко дала систематическую характеристику этих различий и, судя по ее выводам, сравнительный метод О. О. Розенберга является, на ее взгляд, более релевантным [2008а, 2011]. Она пишет, что «самой большой заслугой» О. О. Розенберга является то, что он воспринимал буддизм как «чужое, но доступное», «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» [Она же, 2008а, с. 38]. Вместе с тем В. Г. Лысенко, как и А. М. Пятигорский до нее, подчеркивает, что Ф. И. Щербатской был новатором в буддологии. Впервые именно он акцентировал внимание на изучении логики и эпистемологии буддизма, тогда как буддологи до него смешивали философское и религиозное содержание буддизма. А. М. Пятигорский писал, что Ф. И. Щербатской из всех буддологов, «смотрящих на буддизм из мира европейской культуры», был самым результативным, но, хотя проведенные им параллели – между буддийской теорией мгновенности и концепцией А. Бергсона, между буддийским «принципом пустоты» и теорией относительности и т. д. – «весьма убедительны, но все же они остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии» [Пятигорский 1971, с. 433, примеч. 24]. В подходе О. О. Розенберга А. М. Пятигорский считал очень ценным не просто обоснование философского подхода к изучению буддизма и его отличия по своей источниковой базе и методам от филологического подхода, но также то, что О. О. Розенберг выдвинул методологически важный «принцип множественности понимания», принимающий

во внимание то, что «внутри буддийской философии почти всякий важный термин может одновременно иметь *более одного* специального значения» [Пятигорский 1971, с. 435]. Из цитируемой нами статьи А. М. Пятигорского, посвященной пятидесятилетию выхода в свет книги О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», можно видеть, что А. М. Пятигорский считал заслугой Розенберга то, что он обосновал возможность выделения из многоуровневой целостности буддизма философии как самостоятельного предмета, а также поставил проблему перевода буддийских текстов и языка описания буддийской философии как проблему понимания контекста и реконструкции внутренней системы буддийской философии.

Таким образом, авторитетные теоретики современной философской буддологии считают методологию О. О. Розенберга во многих отношениях более развитой и релевантной в сравнении с подходом Ф. И. Щербатского. В контексте настоящей монографии эти подходы, ставшие классическими для философской буддологии, также принципиально значимы. Без осмысления их достоинств и той роли, которую они сыграли для развития философской буддологии и сравнительной методологии изучения буддизма, едва ли может быть выработан собственный подход автора данной работы, который, в отличие от большинства западных и российских исследователей, хотя и воспринимает буддизм не в его «чужести» (А. М. Пятигорский), а как являющийся в той же мере *своим* интеллектуальным и духовным наследием, что и европейская философская мысль, но нуждается в том, чтобы использовать наиболее эффективные академические инструменты, апробированные выдающимися предшественниками, которые пытались *понять* этот феномен «чужести», *описать* и *освоить* его. Вместе с тем стоит заметить, что в настоящей монографии идеи российских классиков философской буддологии будут осмыслены заново и в некоторых моментах иначе, чем другими.

Наибольшее значение в теоретико-методологической плоскости буддологических исследований имеет, на наш взгляд, проблема, которая была обозначена О. О. Розенбергом, когда он подчеркнул, что 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, с. 46]. Иначе говоря, это проблема аутентичного буддизма. Путь к ее решению О. О. Розенберг видел в понимании, что именно философия есть то, что «дает нам право говорить

вообще о «буддизме» как о *характерном буддийском мировоззрении*» [Розенберг 1991, с. 46]. Эта идея, обоснованная О. О. Розенбергом в его «Проблемах буддийской философии», 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 конституируются и развиваются, обретая свою специфику в зависимости от адаптации базовых идей к конкретному социокультурному и ментальному контексту их восприятия и адаптации.

Прозрение О. О. Розенберга о существовании «единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, оств, вокруг которого они образовались» [Там же], было, пожалуй, первой попыткой корректной постановки и решения проблемы аутентичного буддизма. Обращение к этой проблеме и осмысление того, что комплекс базовых философских идей служит главным связующим фактором для любой буддийской школы или регионального направления буддизма, имеет большой теоретико-методологический потенциал, не в полной мере оцененный и развитый современниками и последователями О. О. Розенберга. Без рассмотрения вопроса о том, что делает буддизм «буддизмом», невозможно сколько-нибудь глубоко понять ни ранний буддизм, ни махаяну в ее разных версиях – тибето-монгольской и китайской /дальневосточной, ни специфику отдельных буддийских направлений в сравнении между собой и с западной философской и религиозной традицией.

А. М. Пятигорский интерпретирует слова О. О. Розенберга о том, что нет «буддизма вообще», в том смысле, что Розенберг открыл многоуровневость и относительность буддизма: то, что «буддизм **одновременно** выступает на **нескольких уровнях** (выделено мною. – И. У.) – на уровне «чистого философского умозрения», на уровне культа, на уровне йоги, на уровне бытовой этики», и что, в силу этого, «необходимо раздельное аналитическое исследование буддизма по этим уровням», а описание, абстрагированное от конкретного уровня – философии, этики, йоги является бессмысленным [Пятигорский 1971, с. 425]. Исходя из этого положения О. О. Розенберга о многоуровневости «буддизма как эпизода индийской философии и буддизма как народной религии» [Розенберг 1991, с. 48], А. М. Пятигорский и другие буддологи считают принципиальным различие «философского буддизма» и буддизма как «народной религии».

Безусловно, с прагматической точки зрения и в социологическом аспекте изучения буддийской религиозности различие «элитарного» и «народного» уровней в буддизме является оправданным, но это не снимает важнейшую проблему идентификации буддизма как буддизма, и это, конечно же, понимал Оттон Оттонович. Хотя с прагматической точки зрения действительно, нет смысла в попытках описания «буддизма вообще», с теоретико-методологической точки зрения Розенберг отнюдь не считал бессмысленным поиск оснований единства в многообразии буддийских учений и практик. Знакомство с его трудами «О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке» и «Проблемы буддийской философии» показывает, что, по его мнению, существуют философские основания для того чтобы говорить вообще о «буддизме» – определенном типе мировоззрения, сохраняющем свою идентичность в разные исторические эпохи и в различных социокультурных контекстах. Он полагал, что благодаря определенному кругу философских идей мы вправе говорить об аутентичности буддийских учений, школ, направлений, традиций. В связи с этим следует подчеркнуть, что было бы ошибкой трактовать буддологический подход О. О. Розенберга как признание им «множественности буддизмов». Говоря в Предисловии к «Проблемам буддийской философии», что «системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе» [Розенберг 1991, с. 46], 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. Такого рода изобретение «буддийской системы» на основе древнейших текстов палийского канона и ее экстраполяция на позднейшие традиции буддизма были как раз свойственны буддологам, работавшим в классической парадигме до появления работ Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга. Т. В. Ермакова права в своей высокой методологической оценке предостережения, сделанного О. О. Розенбергом относительно попыток экстраполяции подобного рода реконструкций «буддизма Будды» на живые традиции буддизма [Ермакова 2008, с. 11]. Но при этом следовало бы обратить внимание на то, что подход О. О. Розенберга отнюдь не снимал проблему аутентичного буддизма. Он не утверждал, что существует «много буддизмов», когда критиковал филологические реконструкции и экстраполяции. Если быть точными, то, согласно О. О. Розенбергу, те исторически развившиеся живые тра-

диции буддизма, которые можно наблюдать в Японии – а сам он работал именно с японской традицией, – и в других странах Восточной Азии, а также в Тибете, 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 О. О. Розенбергом на *историзме* при изучении буддизма. Было бы грубым упрощением утверждать, будто, по его мнению, нет «буддизма» как такового, а есть лишь множество конкретно-исторических форм буддизма. В том-то и дело, что «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. Такова была подлинная мысль Розенберга. И при таком прочтении «Проблем буддийской философии» на первый план выходит критика Розенбергом попыток изучения философии буддизма «нефилософскими» методами, из-за чего эти попытки неизбежно приводили к искаженным представлениям.

О. О. Розенберг, в «Проблемах буддийской философии» отрицая существование «системы» буддизма, говорил о многообразии «отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам». Но речь идет о наличии разных внешних форм буддизма. В то же время он настаивал на существовании некоего общего «остова», под которым имел в виду «общность вопросов, общность методов и общность некоторых решений и выводов» [1991, с. 46].

Думается, его методологический подход к пониманию буддизма значительно гибче и глубже, нежели поиски «буддизма вообще» или настаивание на «множественности буддизмов». Подчеркивание важнейшей роли философии для понимания буддизма означает, по мысли О. О. Розенберга, что, обратившись именно к философии буддизма, представляется возможным 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. Действительно, давайте обратимся к самому началу «Проблем буддийской философии». Там он пишет:

«Каким буддизм был в начале, таким он, по существу, остался и по настоящее время. В течение веков его окружила богатая литература, философ-

ская и поэтическая, при нем выросло могучее искусство и образовался ряд разнообразных культов, как среди различных народов, так и среди различных групп, принадлежащих одному и тому же народу. Но основные положения, основной взгляд на жизнь остались те же, что были установлены с самого начала» [Розенберг 1991, с. 18].

Философия – это и было то, что обеспечивало идентичность каждого буддийского направления в качестве буддизма. Поэтому разработанные Ф. И. Щербатским и О. О. Розенбергом подходы к изучению буддийской философии так важны для буддологии в целом. Само по себе признание того, что в буддизме есть философия и что именно философия является ключом к пониманию всего остального в буддизме и «пестроты буддийского мира», означало переворот в буддологии нач. XX в. и знаменовало начало новой эры в исследованиях буддизма – философской буддологии. Исследователи творчества этих двух великих российских буддологов справедливо пишут, что до появления работ Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга превалировавшие в буддологии филологический и историко-культурный подходы не позволяли исследователям не то чтобы адекватно понять суть буддийской философии, но даже признать ее наличие [Игнатович 1991]. Хотя опыт изучения философского содержания буддизма к моменту появления их исследований насчитывал сто лет, до Розенберга, как подчеркивает А. М. Пятигорский, никто из десятков талантливых ученых (супруги Рис-Дэвис, Уоррен, Эллиот, Г. Ольденберг, М. Мюллер, Минаев, Васильев, Позднеев, Э. Бюрнуф, Л. де ла Валле Пуссен) не сумел найти адекватный язык, позволяющий дать описание буддийской философии, «не теряя вместе с тем «родной» европейской и профессионально-научной почвы под ногами» [Пятигорский 1971, с. 424]. Не удалось это и японским исследователям (Нандзё, Сакаки, Фудзисима, Т. Судзуки), одними из первых в мировой буддологии начавших попытки философской презентации буддизма для Запада<sup>8</sup>. Это удалось сделать, на его взгляд, О. О. Розенбергу, поэтому несмотря на появление после «Проблем буддийской философии» фундаментальных трудов Ф. И. Щербатского, Е. Е. Обермиллера, С. Шайера, Дж. Туччи, К. Хэмфри, Э. Ламотта, А. Баро, Э. Конзе, Т. Такакусу и многих других превосходных ученых, книга Розенберга остается настольной книгой для всякого буддолога и по-прежнему «главной» книгой по буддийской философии. И в этом трудно не согласиться с А.М. Пятигорским.

<sup>8</sup> К моменту публикации цитируемой здесь статьи А. М. Пятигорского о О. О. Розенберге японская библиография академических публикаций по буддизму насчитывала около сорока тысяч названий.

Если характеризовать основные моменты подхода О. О. Розенберга, на которые в меньшей степени обращали внимания другие исследователи, то это прежде всего его положение о том, что философия – это не просто важнейшая составляющая буддизма, она является неким «общим знаменателем» буддийских направлений и школ, казавшихся на первый взгляд «различными религиями». В «Проблемах буддийской философии» он писал, что существует «общебуддийская философская подкладка, вокруг которой образовались столь многочисленные учения» [Розенберг 1991, с. 47]. Этот методологический акцент на решающей роли философской составляющей для идентификации буддизма в его многоликости и многообразии как некоего феномена, сохраняющего свою инвариантность на протяжении истории в изменяющихся культурных и ментальных обстоятельствах действительно очень важен. И он созвучен тому способу презентации буддизма, который характерен для самого известного носителя живой буддийской традиции – Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, который тоже всегда подчеркивает, что главное в буддизме – это его философия, и что есть общая для всех буддийских направлений и школ философия. Согласно Далай-ламе, эта базовая буддийская философия выражена в учении о четырех благородных истинах (bden-pa-bzhi) и в связанных с четырьмя истинами четырех философских печатях буддизма (phyag-rgya-bzhi) [Далай-лама 1996; Тинлей 2012]. По мысли Его Святейшества Далай-ламы, именно базовое философское учение, на основе которого строится буддийская практика, объединяет различные, иногда очень сильно различающиеся, традиции буддизма, исторически распространившиеся в разных странах.

Еще один важный методологический акцент, сделанный О. О. Розенбергом и также имевший революционное значение для науки о буддизме, заключался в признании первостепенного герменевтического значения именно шастр (bstan-bcos) – буддийских ученых трактатов, написанных в Индии в первом тысячелетии нашей эры в качестве комментариев к Слову Будды (bka'-'gyur), и классической комментаторской традиции для реконструкции и понимания буддийской философии. И тот факт, что этот принцип, сформулированный в его «Проблемах буддийской философии» и отстаиваемый в магистерской диссертации, вызвал резкое неприятие со стороны такого видного представителя классического филологизма в буддологии, как известный синолог В. М. Алексеев [1982, с. 350–354], который заявил, что любой комментарий – это нечто вторичное, и упрекнул О. О. Розенберга в игнориро-

вании «оригинала» (сутр), является весьма показательным. Он говорит о том, что философская буддология отличается по целям, предмету и методологии от филологического подхода, ибо ее главная цель – не просто перевод и исследование текстов, а реконструкция философской идеологии буддизма и с ее помощью – понимание единства в многообразии буддийских учений и традиций, как и их особенностей.

Иначе говоря, адекватный философский подход – это методологическая основа сравнительного изучения всего многообразия буддийских направлений и традиций, предпосылка понимания их единства и различий. В этом контексте признание Ф. И. Щербатским и О. О. Розенбергом, как и современным носителем живой традиции буддизма Его Святейшеством Далай-ламой XIV, первостепенного значения для понимания буддийской философии именно шастр – исследовательских трудов древних и средневековых индийских буддийских авторов, объясняется тем, что в этих текстах философия буддизма, изложенная в ранних буддийских текстах, где излагаются проповеди самого Будды, представлена в упорядоченном виде. Более ранние источники, вошедшие в палийский канон Слова Будды, не представляют собой систематически выраженных учений, будучи проповедованными Буддой всегда в конкретной ситуации, по просьбе конкретного ученика и предназначенные конкретной аудитории. С точки зрения понимания идейного содержания и практического применения Учения Будды значение сутр и шастр было бы непродуктивно трактовать в смысле первичных и вторичных источников, подобно тому, как это принято в рамках изучения литературных и исторических памятников, в которых «оригиналам» приписывается большее значение, нежели комментирующим их более поздним сочинениям. О. О. Розенберг отнюдь не вел речь о том, чтобы отдать в изучении буддизма приоритет «вторичным» источникам перед «первичными» – сутрами. А. Н. Игнатович справедливо подчеркивал, что О. О. Розенберг, говоря о необходимости обратиться прежде к изучению не сутр, а шастр, подходил к ним не как к литературным и историческим памятникам [Игнатович 1991, с. 15]. Розенберг понимал, что источниковедческие акценты в рамках философского подхода являются иными, нежели при филологическом и историко-культурном подходе. Для него «систематические трактаты» служили ключом к пониманию сутр. И это было методологически очень правильным, потому что среди философских текстов, входящих в Слово Будды, были не только сутры так называемого прямого смысла (*нитартха*; *nges-don*), но также сутры, которые не предназначались для буквального прочте-

ния, а нуждались в интерпретации (*неяртха*; *drang-don*), а шастры как раз представляли собой систематическое изложение индийскими пандитами философского и религиозного материала сутр, предварительно подвергнутого аналитической проработке, экспликации скрытых смыслов и упорядочению излагаемого в них содержания.

Помимо признания О. О. Розенбергом, как и Ф. И. Щербатским, ключевого значения шастр для изучения буддизма и особенно его философии им был сформулирован другой важнейший методологический принцип, который гласит: необходимо изучать буддизм «изнутри», опираясь на его живую традицию и «вживаясь» в нее<sup>9</sup>. Значение этого принципа, к сожалению, до сих не вполне осознается в российской и зарубежной буддологии, продолжающей опираться на догматическое толкование принципа научного объективизма.

О. О. Розенбергу действительно удалось на примере японского буддизма прозреть «изнутри» ту методологию, которая способна обеспечить успех в понимании сущности буддизма. Своей гениальной философской интуицией он обнаружил, что в буддизме есть внутреннее ядро, благодаря которому буддизм способен оставаться буддизмом во все времена и у всех народов. И для выявления буддийской философии важнейшее значение имеют, по его мнению, именно индийские ученые трактаты. Его Святейшество Далай-лама XIV также всегда подчеркивает, что труды 17 индийских пандит, относящиеся к традиции монастырского университета Наланды, являются важнейшими для понимания Слова Будды и содержащегося в Слове буддийского учения.

Правда, в собственном применении О. О. Розенберга его методология изучения буддизма ограничилась исследованием философского содержания трактата Васубандху (IV в.) «Абхидхармакоша», где излагается буддийская теория дхарм. Тем не менее обоснованные

<sup>9</sup> О. О. Розенберг провел четырехлетнюю стажировку в Японии, во время которой изучал буддийскую догматику и философию по оригинальным источникам и учебным пособиям, предназначенным для студентов буддийских духовных семинарий, общался с видными японскими буддологами того времени (Огихара Унрай, Такакукусу Дзюньитиро и др.) и с буддийскими монахами – носителями живой буддийской традиции [Игнатович 1991, с. 7]. А Ф. И. Щербатской 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. Планировавшаяся по личному приглашению Далай-ламы XIII Тубтена Гьяцо поездка Щербатского в Тибет не состоялась из-за опасения осложнений взаимоотношений с Китаем и Великобританией со стороны российского МИД [Андреев 2008].

им теоретико-методологические принципы изучения буддизма и буддийской философии можно считать краеугольными камнями философской буддологии. Однако, несмотря на четкую обоснованность и эвристическую ценность методологических идей О. О. Розенберга, никто из современников О. О. Розенберга, за исключением Ф. И. Щербатского, как считает А. Н. Игнатович [1991, с. 13–14], не применял их в полном объеме при изучении буддизма. Что касается Ф. И. Щербатского, то он, конечно, оказал влияние на формирование методологических идей О. О. Розенберга<sup>10</sup>, но сам методологический подход О. О. Розенберга был новаторским и более масштабным, чем подход Ф. И. Щербатского. Ф. И. Щербатский применил уже после ухода своего ученика артикулированные им методологические идеи, к тому же далеко не в полном объеме. То, что подходы Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга в значительной степени различаются<sup>11</sup>, не получило у большинства буддологов должного осознания, тем более что подход не О. О. Розенберга, а Ф. И. Щербатского имел парадигмообразующее значение для Санкт-Петербургской буддологической школы<sup>12</sup>, возникшей на базе Санкт-Петербургского университета и Азиатского музея (ныне Институт восточных рукописей РАН). Эта школа оказала и продолжает оказывать преобладающее влияние на всю российскую буддологическую науку<sup>13</sup>. В ней придается ключевое методологическое значение

<sup>10</sup> По мнению В. Г. Лысенко, следующие методологические идеи Ф. И. Щербатского легли в основу подхода О. О. Розенберга:

1. Принципиальная важность философии для понимания буддизма.
2. Важность изучения поздней комментаторской литературы и особенно «Абхидхармакоши» Васубандху.
3. Важность для буддийского учения доктрины дхарм.
4. Важность знания живой традиции и личных контактов с ее носителями, фундаментальное сходство проблем буддийской и западной философии при разных способах их постановки и решения» [2008а, с. 37].

<sup>11</sup> О различиях в сравнительном методе Ф. И. Щербатского и О. О. Розенберга см. [Лысенко 2008а].

<sup>12</sup> Научная традиция изучения буддизма в России была заложена еще трудами академика В. П. Васильева и И. П. Минаева, но, по мнению Т. В. Ермаковой, Санкт-Петербургская буддологическая школа как «система отчетливо артикулированных теоретических постулатов и принципов исследования» сложилась в результате методологического прорыва в понимании буддизма, осуществленного Ф. И. Щербатским и О. О. Розенбергом [2008, с. 7].

<sup>13</sup> Наиболее крупными современными представителями этой школы являются санскритологи В. И. Рудой, Е. П. Островская, Т. В. Ермакова. А также и отечественные историки китайского буддизма (Е. А. Торчинов, Л. Е. Янгутов),

*принципу полиморфизма*. И в соответствии с этим принципом считается возможным вычленив из буддизма как полиморфного целого такой относительно 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 относительно самостоятельного компонента буддизма – сформировался в русле идей именно Ф. И. Щербатского с его ориентацией на поиск историко-философских параллелей в западной философии, а не на основе метода герменевтической рефлексии О. О. Розенберга.

О. О. Розенберг не считал буддийскую философию самостоятельной частью буддизма – в этом отношении А. М. Пятигорский был явно неправ. Розенберг усматривал в философии ключевое значение для понимания сложного образования, каким являлась каждая живая буддийская традиция. При внимательном изучении обнаруживается, что О. О. 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, развертываемых по аналогии с историко-философским изучением западной философии, как это делал Ф. И. Щербатский, сколько выявление базового философского ядра как «общего знаменателя» разнообразных буддийских направлений и традиций. Он считал философию ключом к пониманию буддизма как многоуровневого и полиморфного образования, к тому же представленного рядом направлений хинаяны, махаяны, философских школ и подшкол, разнообразными буддийскими практиками и культами. Кроме того, в отличие от Ф. И. Щербатского, который пренебрегал значением религиозного компонента в буддизме и свел философскую буддологию к историко-философским исследованиям, ориентированным на обнаружение параллелей с западной философией, О. О. Розенберг считал буддийскую философию главным фактором, связующим воедино полиморфное многообразие буддизма, в том числе религиозную составляющую, и был ориентирован не на описание историко-философских параллелей

буддологи-японисты (А. Н. Игнатович) и некоторые тибетологи (А. А. Базаров, С. П. Нестеркин), московские индологи, специализирующиеся на буддийской философии (В. П. Андросов, Н. А. Канаева, В. Г. Лысенко, В. К. Шохин), вполне разделяют принципы классического историко-философского направления.

с западной философией, а на понимание буддизма в его внутренней логике. Именно этот момент, связанный с различиями в их сравнительных подходах, является, пожалуй, наиболее ценным в теоретико-методологическом плане.

На эти существенные различия уже обращала внимание В. Г. Лысенко в своей статье «Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии». Ею было подчеркнуто, что, в отличие от Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберг считал, что сравнение с западной философией имеет смысл и принесет «интересные результаты» только тогда, когда «буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого», «как целостная и самодостаточная система» [Лысенко 2008а, с. 34]. Эти ценные идеи О. О. Розенберга, к сожалению, не получили вплоть до настоящего времени достойного продолжения ни в российской, ни в мировой философской науке, как можно увидеть из знакомства с современными работами в области философской буддологии и сравнительной философии. Подход О. О. Розенберга остался фактически неизвестным для зарубежной науки о буддизме, а компаративистская философская методология Ф. И. Щербатского оказала очень заметное, если не наибольшее, влияние на мировые исследования буддизма.

Несмотря на обоснованность и эвристическую ценность методологических идей О. О. Розенберга относительно изучения буддийских традиций путем «вживания» в них «изнутри» и реконструкции внутренней системы изучаемой традиции на основе понимания интегративной функции буддийской философии по отношению к полиморфному буддийскому целому, едва ли кто из последующих исследователей буддизма сумел в полном объеме воспользоваться теоретико-методологическими ресурсами, открытыми Розенбергом. Большинство российских и зарубежных буддологов, специализирующихся на буддийской философии, пишут в русле *мэйнстрима* – историко-философского направления, ограничиваясь в исследованиях «собственно философской» составляющей буддизма, и по традиции акцент, как правило, продолжает делаться на абхидхармистской литературе и логико-эпистемологическом наследии буддизма. Однако выделение из буддийского полиморфизма философии как самостоятельного предмета и ее историко-философские исследования с позиций компаративистики, начало которым положил Ф. И. Щербатской, дали, несмотря на свою уязвимость для критики, мощный импульс для легитимации буддийской философии как философии.

Ф. И. Щербатской исходил из того, что буддийская философия рассматривала те же самые проблемы, что и западная, а поэтому, по его предположению, язык западной философии может быть использован как метаязык для описания буддийской философии. Он, как и О. О. Розенберг, признавал ключевое значение для понимания философии буддизма более поздних индийских текстов – трактатов, комментирующих сутры. Для подхода Ф. И. Щербатского, в отличие от господствовавшего в классической буддологии текстологического подхода, был характерен перенес центра внимания на логико-эпистемологическое наследие. Философские идеи буддизма были им обнаружены и проанализированы с компаративистских позиций – с использованием западной философии, в частности, учений Канта, Гегеля, Бергсона в качестве ключа к интерпретации. В результате его исследований буддийская философия предстала, по словам В. К. Шохина – автора монографии «Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия» [1998], «своего рода философской предшественницей Канта, Гегеля, Брэдли, Бергсона, Рассела и других классиков западной мысли, способной вступить в серьезный диалог с самой современной философией и в значительной степени обогатить ее» [Там же, с. 10]. Такой подход делал ее в восприятии западных интеллектуалов «автоматически уважаемой», как выразился нагарджуновед и специалист по сравнительной философии Эндрю П. Так [Tuck 1990, p. 47]. Открытие Ф. И. Щербатским «буддийского кантианства» подвигло ряд западных логиков (Д. Инголлс, Ф. Сталь), а также индийских историков философии на дальнейшие компаративистские изыскания. Ф. И. Щербатской для его индийских последователей (Р. Санкритьяна, Д. Шастри) – это «гуру, открывший самими индийцам буддийскую философию» [Шохин 1998, с. 9].

Ф. И. 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 Ф. И. Щербатским «кантианской» интерпретации буддийской философии применительно к йогачаре. Он дал трактовку ее философского воззрения в духе кантовской оппозиции феноменального и ноуменального. Этот подход Ф. И.

Щербатского к йогачаре известный историк индийской философии Т. Мурти распространил на мадхьямику [Murti 1955]. «Кантианская» интерпретация мадхьямики стала одним из основных направлений освоения Западом философии Нагарджуны.

В отличие от О. О. Розенберга, Ф. И. Щербатской акцентировал внимание на сходствах между буддийской и западной философией, но дело в том, что обнаружение сходств мало что дает для понимания буддийской философии, которая очень сильно отличается от всех европейских систем философии по способу постановки и решения проблем, хотя фундаментальные философские проблемы буддизма являются, как писал О. О. Розенберг, теми же, что в западной философии. Именно знание и понимание инаковости (*чужести* по А. М. Пятигорскому) является эвристически ценным с точки зрения изучения буддизма людьми западной мыслительной формации. Это хорошо понимал Розенберг. Поэтому для него было важно реконструировать внутреннюю систему буддийской философии и органическое целое буддизма. А поскольку он был человеком западной философской культуры, *европейцем*, который стремился изучить буддийскую философию изнутри как *буддист*, то его метод был, скорее, не сравнительным, а диалогическим – *диалогической герменевтикой*.

Во многом под влиянием работ Ф. И. Щербатского в России и на Западе сложилась теоретико-методологическая традиция интерпретации буддийских доктрин с использованием западного философского инструментария – философская буддология как часть сравнительной философии. Сравнительная философия является отраслью историко-философской науки, но развивается несколько в стороне от *мэйнстрима* академической истории философии. На ее становление также значительное влияние оказал историко-философский подход Ф. И. Щербатского, особенно его сравнительная методология. Следует подчеркнуть, что ориентация на обнаружение параллелей между буддийской и западной философией, характерная для Ф. И. Щербатского и его последователей, не была проявлением европоцентризма. Как раз наоборот, Ф. И. Щербатской и в еще большей степени О. О. Розенберг стремились освободиться от влияния европоцентризма при философском изучении буддизма и дать такую презентацию буддийской мысли, чтобы люди западной культуры восприняли ее как столь же достойное и великое наследие человечества, как и философия Запада.

Философская буддология стала развиваться как «дочерняя» отрасль историко-философской науки еще и по причине инерционной

зависимости философских исследований буддизма от установок классической буддологии, в которой стандарты научности (обязательность установления авторства, времени написания текстов и т.д.) диктовала текстология. Поэтому она с самого начала была «привязана» к переводам и исследованиям текстов, причем текстов раннего буддизма<sup>14</sup>. Хотя Санкт-Петербургская буддологическая школа всегда располагала специалистами по различным языкам буддийского мира, преимущественный интерес представители этой школы с самого начала проявляли к раннему буддизму, представленному индийскими источниками. Но методологические принципы этой школы сказались также на подходах к философскому изучению истории буддизма в Китае, Японии, Тибете, так что сегодня мы можем говорить о существовании в России историко-философской школы буддологии, берущей начало в работах Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Е. Е. Обермиллера. Ныне традиционный интерес к раннему буддизму и к абхидхармистской литературе продолжает оставаться устойчивым и характерным для Санкт-Петербургской школы, но вместе с тем историко-философская методология вышла в своем применении далеко за пределы индологии и охватила помимо прочих региональных направлений также и тибетологию. Сегодня употребление понятия «историко-философская традиция» применительно к буддизму, в том числе к тибетскому буддизму [см.: Базаров 1998, 2004; Нестеркин 2014], уже не вызывает вопросов, как в недавнем прошлом. Вместе с тем то, как вообще осуществляется философский подход к изучению буддизма – что он фактически сводится к историко-философскому методу, и то, как применяется этот историко-философский метод к анализу буддийского материала, нуждается в дальнейшей теоретико-методологической рефлексии, если мы стремимся углубить свое понимание буддизма во всем многообразии его доктринальных и практических проявлений. Философский метод О. О. Розенберга, который я называю диалогической герменевтикой, заслуживает не только самой высокой оценки, на которую не скупятся исследователи его работ, но также того, чтобы он получил дальнейшее

<sup>14</sup> Большинство ведущих европейских буддологов XIX – нач. XX в. (Э. Бюрнуф, Г. Ольденберг, Р. Пишель, Х. Керн, М. Мюллер, Т. В. Рис Дэвис, К. Рис Дэвис) были индологами, занятыми переводами буддийских сутр иписанием общих очерков о буддизме. Ориентация на филологические методы и текстологическую работу с сутрами не позволяла выявить и понять философские концепции буддизма, ибо отсутствовала соответствующая методология, и буддологи не имели успеха в своих попытках понять философское содержание буддизма. По справедливому замечанию А. Н. Игнатовича, дело было в «нефилософском» подходе к философским проблемам» [Игнатович 1991, с. 11].

развитие и применение в исследованиях многообразного буддийского материала.

## 1.2. Анализ основных тенденций зарубежной философской компаративистики в исследовании буддизма

### 1.2.1. Основные тенденции и подходы к изучению буддизма в контексте становления сравнительной философии

Вообще говоря, сравнительный метод к началу XX в. насчитывал солидную историю применения в исследованиях языков, мифов и религии<sup>15</sup>. Но для развития философской компаративистики на материале буддизма именно труды по буддийской логике и эпистемологии Ф. И. Щербатского стали образцами применения идей, категорий и терминов западной философии в качестве герменевтических средств «прочтения» буддийского идейного наследия. Правда, начало философской компаративистики ее историки датируют по-разному. Вот мнение А. С. Колесникова:

«Не следует думать, что проблемы философской компаративистики появились в XX в. Сам метод философской компаративистики как совокупность сравнительных методов в различных областях философского, а шире – и гуманитарного знания и как тенденция к специализации и конкретизации внутри гуманитарных наук, начинает формироваться еще в древнеиндийской философии (ньяя, буддийская философия) и древнекитайской (поздние моисты, школа имен) и в средиземноморской философии – Платоном и Аристотелем» [Колесников 2008, с. 19].

В отличие от него, В. К. Шохин в монографии «Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия» формулирует точку зрения, что «философская компаративистика или сравнительная философия – область историко-философских изысканий, предметом которой является сопоставление различных уровней иерархии (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада» [1998, с. 5]. И, по его мнению, она насчитывает в общей сложности два столетия.

Расширительное определение А. С. Колесниковым предмета сравнительной философии – философские культуры великих цивилизаций,

<sup>15</sup> Подробно об истории сравнительного метода в гуманитарных науках, в том числе философии см. главу 1 «Сравнительная философия до Ф. И. Щербатского» в монографии В. К. Шохина «Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия» [1998, с. 14–64].

проблемы сходства и различий между ними, поиск диалога, понимания и синтеза – делает философскую компаративистику, на взгляд данного автора, некоей метафилософией или «философией философии». Эту идею развития «метафилософии» в той или иной степени разделяют некоторые западные философы [Blocker 1999; Deutsch 1997; Deutsch and Bontekoe 1997; Dilworth 1989; Larson and Deutsch 1988; Scharfstein 1998; Solomon and Higgins 1993; Solomon and Higgins 1995 и др.], а также их коллеги на Востоке, в частности, известный индийский философ и государственный деятель С. Радхакришнан [Radhakrishnan 1955; Radhakrishnan 1999; Радхакришнан 1956–1957], выдающийся китайский философ XX в. Фэн Юлань [Фэн Ю-лань 1998; Möll 2000]. Наряду с ней активно развивающимся трендом является развитие сравнительной философии в качестве диалога между типологически разными философскими культурами [Raju 1963, 1985, 1997; Allen 1997; Clarke 1997; Gregor 1984; Matilal 1991; Parkes 1987, 1991; Rorty 1989; Krauz 1989; Hall & Ames 1995 и др.]. То и другое направление сравнительной философии, способствуя более глубокому познанию представителями разных мыслительных традиций философской культуры Другого и освоению познанной «чужести», имеет не только эвристическую ценность. В условиях опасного для всего человечества нарастания глобальных проблем по причине общего кризиса техногенного общества, острого соперничества российской, западной, арабо-мусульманской, китайской цивилизаций и вследствие этого происходящего роста международного терроризма, агрессии и насилия в мире, девальвации универсальных ценностей и общечеловеческих норм развитие и углубление межкультурного диалога, поиск путей взаимопонимания и осознания единства и взаимозависимости человеческого мира приобретают чрезвычайную актуальность. В этом глобальном контексте современности сравнительная философия уже не может ограничиваться поиском параллелизмов и сопоставительными исследованиями, ибо она обретает, говоря словами историка компаративистской философии Ч. Э. Алиевой, «экзистенциально-жизненную актуальность» [2005, с. 3].

Исследования буддизма развертываются сегодня в русле обоих основных трендов сравнительной философии, соответствующих широкому и более узкому пониманию ее предмета, и объективно способствуют углублению межкультурного диалога и философскому осознанию единства и взаимозависимости человеческой реальности, тем более что центральной философской доктриной буддизма является теория зависимого возникновения (*pratitya-samutpada*; *rten-cing-'bral-bar-'byung*). В рамках «широкого» сравнительного подхода предметом

компаративистов становятся многосторонние процессы взаимодействия буддизма с автохтонными мировоззренческими, философскими, духовными традициями в процессе его распространения в прошлом и в современном мире, в зависимости от конкретных социокультурных и общественно-политических условий эпохи, региона, страны. Предмет компаративистских исследований обнаруживается в истории буддизма с самых первых этапов его распространения за пределами Индии. Можно сказать, что вся история прихода буддизма из Индии и Центральной Азии в Китай в первые века нашей эры – это философская реакция даосских и конфуцианских мыслителей на чуждые им идеи. Последующие века китайской цивилизации стали историей диалога между буддизмом и местными интеллектуальными и духовными традициями, и это – предмет исследования со стороны сравнительной философии. Более того, по словам индийского компаративиста П. Т. Раджу, буддисты, с одной стороны, даосы и конфуцианцы, с другой стороны, «все они также создавали сравнительную философию» [Раджу 2001, с. 286]. Сходным образом дело обстояло в других регионах распространения буддизма – Корее, Японии, Шри-Ланке, Таиланде и Вьетнаме. В Тибете и монгольском мире восприятие буддизма местной интеллектуальной и духовной элитой отличалось от того, как это происходило в названных странах, но, тем не менее, история распространения буддизма здесь также дает пищу для сравнительной философии. Можно сказать, что сравнительная рефлексия по поводу «чужести» буддизма местным мировоззрениям и религиям, связанная также с обоснованием критериев его самоидентичности, с самого начала присутствовала в буддизме – не только с момента его распространения за пределами Индии, но и в период его развития в «материнском лоне» Дхармы, когда философам древнеиндийского монастыря Наланда пришлось отстаивать аутентичность махаяны как Учения Будды, а также вести логико-философский диалог с небуддийскими философскими школами Индии. Поэтому сравнительные тенденции как на уровне межкультурного диалога, так и на уровне философской компаративистики всегда присутствовали в философской культуре буддизма, являющейся частью истории индийской философии и культуры. Индия является, как не устают повторять во время своих публичных лекций Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, примером многовекового гармоничного сосуществования различных философских, религиозных, этнокультурных традиций, поэтому не случайно у истоков философской компаративистики как отрасли современного академического знания стояли именно индийские философы, а философские исследования буддизма посредством срав-

нительного метода начались в рамках сравнительных исследований индийской и европейской философии.

Это были мыслители, хорошо знакомые с миром Запада и его философской культурой. «Многие из тех ранних работ, сравнивающих философию Запада и Востока, которые являются все еще важными, были написаны не западными философами, а восточными – в ответ на западные идеи», – пишет Ронни Литтлджон в своей статье «Comparative Philosophy» в «Internet Encyclopedia of Philosophy» [Littlejohn 2016]. На первых порах это были, прежде всего, индийские и японские философы, а впоследствии наиболее активными и многочисленными компаративистами стали китайские философы и западные авторы китайского происхождения.

Самые известные философы, оказавшие в первой половине XX в. большое влияние на знакомство Запада с индийской философской мыслью – это Шри Ауробиндо<sup>16</sup> (1872–1950) и С. Радхакришнан (1888–1975), а также их младшие современники П. Т. Раджу (1904–1992) и Б. К. Матилал (1935–1991). Они не только дали презентацию индийских философских идей и их сравнение с западной философией, но также сделали определенные шаги в направлении синтеза восточной и западной философии и религии, в обоснование методологии сравнительных философских исследований. Индийские ученики Шри Ауробиндо д-р Харидас Чаудхури и его жена Бина, американские индологи, испытывавшие его духовное влияние, такие как проф. Фредерик Шпигельберг – первый директор Академии азиатских исследований, Алан Уотс – известный популяризатор дзен-буддизма для западной аудитории, стояли у истоков Американской Академии азиатских иссле-

<sup>16</sup> Шри Ауробиндо получил европейское образование в Королевском колледже в Кембридже, Англии, где он прожил с 1879 по 1893 г. По возвращении в Индию он стал одним из лидеров индийского национально-освободительного движения, позже отказался от политической активности и вел в Пондичерри жизнь философа, поэта, йогина, гуру, издавая философский журнал «Арья», где публиковал свои сочинения. Он создал духовное учение под названием *интегральная йога*, был номинирован на Нобелевскую премию по литературе (1943) и Нобелевскую премию мира (1950). Вместе со своей духовной соратницей Миррой Ричард, которая была француженкой по национальности и именовалась Матерью, он создал свой Ашрам и Международный образовательный центр Шри Ауробиндо. Такие известные западные исследователи творчества Шри Ауробиндо, как Мирче Элиаде, Поль Брантон, Рене Генон, считали, что Шри Ауробиндо дал аутентичную презентацию индийской духовной традиции. Личность и сочинения Шри Ауробиндо по интегральной йоге оказали огромное влияние на интеллектуалов всего мира.

дований в Сан-Франциско. Она была учреждена в 1951 г. бизнесменом Луисом Гайнсборохом (Louis Gainsborough) с целью создать возможности для совместной работы западных и восточных ученых по изучению основ восточной культуры, философии, йоги, психологии, литературы<sup>17</sup>. Туда были приглашены работать ученые из Индии (Х. Чаудхури, Ч. П. Рамасвами Ая), Тибета (Токван Тада)<sup>18</sup> и Японии (Сабуро Хасэгава). Таким образом, Шри Ауробиндо не только косвенно, но и непосредственно способствовал развитию сравнительной философии в США.

Американская Академия азиатских исследований стала, по выражению А. Уотса, некоторое время являвшегося ее деканом, одним из корней «сан-францисского ренессанса»: в период с 1958 по 1970 г. Сан-Франциско был центром огромного прилива духовной энергии в форме поэзии, музыки, философии, живописи, религии, коммуникационных технологий радио, телевидения и кинематографа, танцев, театра и общего стиля жизни, и эта энергия оказала влияние на Америку и весь мир<sup>19</sup>. Сам А. Уотс, несмотря на то, что некоторые авторитеты *дзен-буддизма*, например, Д. Т. Судзуки, считали, что он превратно истолковал суть *дзен*, сделал немалый вклад в сравнительное изучение буддизма и западной науки, в частности, идей общей семантики и кибернетики [Watts 1957; Уотс 1993]. Благодаря многочисленным лекциям и книгам А. Уотс, называвший себя «эстрадным философом», — он был очень необычным философом, — оказал широкое влияние на «сан-францисский ренессанс» и вообще на американскую интеллигенцию 1950–70-х гг. Его идеи ныне пропагандирует сын Марк Уотс<sup>20</sup>, а посмертные публикации его идей о *дзен*, *дао*, восточной философии и мудрости, издаваемые в редакции того же Марка Уотса, продолжают вызывать интерес публики. Сегодня компаративистские традиции Американской Академии азиатских исследований продолжает в образовательной сфере США Калифорнийский институт интегральных исследований (California Institute of Integral Studies)<sup>21</sup>.

Другой выдающийся индийский философ и политический деятель, оказавший большое влияние на становление философской компа-

ративистики, это Сарвепалли Радхакришнан. В отличие от Шри Ауробиндо, во второй половине жизни отказавшегося от политической деятельности и обратившегося к философии, поэзии и йоге, Радхакришнан первую половину жизни посвятил академической карьере, а после провозглашения независимости Индии занимался преимущественно общественной и государственной деятельностью<sup>22</sup>. Будучи по происхождению брахманом и приверженцем адвайта-веданты, получившим европейское образование, Радхакришнан высоко ценил западную философию и в своей интенции культурного синтеза был уверен в том, что развитие мировой философской и религиозной мысли должно привести к появлению универсальной философии и универсальной религии [Радхакришнан 1956–1957; Литман 1983; Канаева 2000]. Радхакришнан одним из первых указал на то методологически важное обстоятельство, что западные философы, вопреки провозглашаемому ими принципу объективности, находятся под теологическим влиянием своей собственной культуры [Radhakrishnan, Moor 1989, p. 610–639]. В двухтомной «Индийской философии» [Radhakrishnan 1923; Радхакришнан 1956–1957] описывая впечатляющую картину индийских философских направлений как многостороннего процесса поиска единой истины, он использовал в качестве языка описания и интерпретации язык западной философии и больше внимания уделял тем сторонам индийской философии, которые наиболее понятны и приемлемы для западных читателей. Радхакришнан показал несостоятельность распространенных на Западе в XX в. искаженных представлений об индийской философии и обвинений в пессимизме, догматизме, равнодушии к этике и консерватизме. В рамках своего сравнительного подхода, основанного, пусть неявно, на позициях адвайты-веданты, которую С. Радхакришнан считал высшей формой индуизма и основанием философского синтеза традиций Запада и Востока, он применил при описании индийских философских учений, в том числе буддизма, метод *философской интерпретации*. Как и классики российской философской компаративистики Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг, С. Радхакришнан считал: «Историк философии должен подходить к своей задаче не как простой филолог и даже не как ученый-языковед, а как философ, который использует свою эрудицию в качестве инструмента, помогающего понять мысли, скрытые в словах» [Радхакришнан 1956, с. 311]. Если «простой лингвист» посчитает любое истолкование древних индийских теорий,

<sup>22</sup> В 1946 г. Радхакришнан был назначен послом в ЮНЕСКО, в 1949 г. — послом в СССР. Он руководил реформами высшего образования в Индии, с 1952 г. — первый вице-президент, в 1962–1967 гг. — президент Индии.

<sup>17</sup> См. информацию на сайте <http://www.mysterium.com>.

<sup>18</sup> Токван Тада — японский монах, обучавшийся в Тибете. Он привез с собой все тексты буддийского канона на тибетском языке, отпечатанные ксилографическим способом.

<sup>19</sup> См.: [www.mysterium.com](http://www.mysterium.com).

<sup>20</sup> См.: <http://www.alanwattspodcasts.com>.

<sup>21</sup> См. сайт института: <http://www.ciis.edu>.

«придающее им живость и многозначительность» недопустимым – как «искусственное и ложное», то историк философии, по его мнению, прекрасно понимает их ценность и то, что они сохранили свое значение до наших дней, ибо в них ставятся и решаются проблемы философии, до сих значимые. Поэтому для философа важна творческая логика, которая, в отличие от простого лингвистического анализа, должна «собрать воедино распыленные данные, объяснить жизнь, стоящую за ними» [Радхакришнан 1956, с. 311].

Буддизм и его философские школы получили со стороны С. Радхакришнана философскую интерпретацию в качестве направления индийской мысли. Но так как ключом к истолкованию послужила философия адвайта-веданты, то многие важнейшие понятия и ключевые положения буддизма, особенно мадхьямики, у него получили, к сожалению, искаженную философскую интерпретацию, когда он, в частности, рассматривает философию школы йогачара как разновидность гегельянства, ставящего в центр вещей самосознание, а философию Нагарджуны – как «адвайтизм типа Шанкары или Брэдли». С его сравнительной точки зрения, английский эмпиризм проделал тот же логический путь, что и буддизм, от метафизического дуализма к уничтожению вещей, находящихся за образами, и логическими следствиями этого процесса являются, на его взгляд, мадхьямика и скептицизм Юма, а отрицательная логика Нагарджуны, по его мнению, подготавливает почву философии адвайты, что, конечно же, неверно: буддийская философия повлияла, безусловно, на индийскую философию в целом, но ее ни в коем случае нельзя рассматривать как некое предварительное учение в процессе формирования адвайты-веданты.

Этот опыт сравнительной презентации буддийской философии одним из наиболее выдающихся индийских философов XX в. говорит о том, что философская интерпретация буддизма в рамках сравнительного подхода чревата серьезными ошибками, если интерпретатор не знает буддизм и его философию «изнутри». Напомню, что О. О. Розенберг подчеркивал методологическую важность того, чтобы исследователь «вживался» в буддизм и излагал его на основе личного переживания.

Другой индийский философ, младший коллега С. Радхакришнана П. Т. Раджу, тоже опираясь на адвайта-веданту, предложил вариант создания универсальной, антропологически и экзистенциально ориентированной философии на пути взаимодополнительности индийской, западной и китайской философии по принципу общеметодологического совмещения в предмете философии «внешнего» и «внутреннего» [Raju 1963, 1983, 1985, 1997]. Под «внешним» у него подразумевается

внешняя жизнь человека, под «внутренним» – внутренняя жизнь. Если западная философия имеет, с его точки зрения, внешнюю направленность, индийская – внутреннюю, то китайская философия имеет своим предметом и внешние, и внутренние аспекты жизни человека. Буддизм в контексте такого интегрального подхода рассматривается лишь как эпизод индийской и китайской философии. Таким образом, у Раджу происходит нивелирование специфики буддийской философии.

Задолго до того, как сравнительная философия оформилась на Западе как отрасль историко-философской науки, в Японии Нишида Китаро в своей работе «Исследование Добра» (*«An Inquiry into the Good»*), опубликованной в 1911 г., инициировал творческий критический подход к восприятию западной философии и религии через «оптику» махаянского буддизма в его дальневосточной версии и стал в 1913 г. основателем Школы Киото. Школа Киото – это неформальное японское философское движение, институциональной опорой которого стал департамент философии университета Киото. Название «школа Киото» было впервые использовано в 1932 г. учеником Нишиды Хаджиме Танабе. Представители школы Киото (Нишида, Танабе, Кейджи Нишитани, Масао Абе, Шицутеру Уеда, Ешин Нишимура и др.) используют идеи западной философии, особенно немецкой (Кант, Гегель, Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер), и христианской религии для презентации религиозных и моральных прозрений, специфических для Восточной Азии, и развития интеррелигиозного диалога [см.: Frank 1982; Ohashi 1986; Abe 1988; Unno 1990a, b; Hogo 1992; Lynn A. De Silva 1975; Heisig 2001]. При этом философы школы Киото знают западную философию, что называется, из «первых рук». Например, Нишитани Кейджи после окончания университета в Японии в течение двух лет изучал философию вместе с Мартином Хайдеггером в Германии.

Хотя в востоковедной литературе говорят о философии школы Киото, тем не менее, это не философская школа в том же смысле, что и Академия Платона или Франкфуртская школа философии, а также не философская школа в том смысле, в каком считаются философскими школами буддизма индийские вайбхашика, саутрантика, йогачара и мадхьямика. Буддизм рассматривается представителями школы Киото в русле их интересов к сравнительному религиоведению и сравнительной религиозной философии, чаще всего – в сравнении с христианством. Надо сказать, эти интеррелигиозные штудии, в частности, работы о буддийско-иудейско-христианском диалоге и лекции одного из ее лидеров Масао Абе (1915–2006) вызвали в США большую волну интереса [Abe 1990, 1995a, b].

Таким образом, благодаря, прежде всего, представителям восточных философских традиций, особенно буддизма, которые были заинтересованы в предоставлении западной аудитории наиболее понятных презентаций собственной мыслительной культуры, сделанных на европейских языках, оказалось более или менее четко очерченным то поле исследований, которое называется теперь сравнительной философией, и в рамках которого предпринимается большинство исследований буддийской философии со стороны представителей академической науки.

На Западе в качестве пионеров сравнительной философии и сравнительного религиоведения можно назвать лишь несколько имен, которые сознательно разрабатывали принципы философской компаративистики. Это были прежде всего немецкие индологи – философы и теологи. Первоначально поиск параллелей между западной и индийской философией был инициирован немецким индологом и философом Паулем Дойссеном (1848–1919), испытавшим большое влияние Артура Шопенгауэра, который, как известно, был другом Фридриха Ницше и Свами Вивекананды. Это были также Отто Рудольф<sup>23</sup>, Георг Миш<sup>24</sup>, Вальтер Рубен<sup>25</sup>.

За прошедшие с тех пор десятилетия сравнительная философия обрела своих историков, которые единогласно называют имя французского философа и ориенталиста Поля Массон-Урселя (1882–1956) как того, кто впервые обратился к разработке теоретико-методологических оснований философской компаративистики [Корнеев 2000; Колесников 2004; Алиева 2005; Mehta 1970]. Точнее было бы сказать, что он был теоретиком общей философской компаративистики, как и другой сподвижник сравнительной философии, представитель персонализма У. Э. Хокинг (1873–1966).

Вклад Массон-Урселя в теоретическое обоснование философской компаративистики, ее предмета и метода, сделанное им еще в 1923 г. в работе «Сравнительная философия» [Masson-Oursel 1923], получил освещение в публикациях М. Я. Корнеева, А. С. Колесникова, Ч. Э. Алиевой и здесь нет необходимости на этом подробно останавливаться. Ограничимся цитатой из очерка М. Я. Корнеева:

«Он переносит акцент с выявления тождества и различия в сравнительной философии, которые, будучи взяты абстрактно — метафизически,

<sup>23</sup> Отто Рудольф (1869–1937) – немецкий лютеранский теолог.

<sup>24</sup> Георг Миш (1878–1965) – немецкий философ, последователь Дильтея, предложил расширение границ логики и теории познания с позиций философии жизни – так называемую «герменевтическую логику».

<sup>25</sup> Вальтер Рубен (1899–1992) – немецкий индолог.

не дают верной картины своеобразия различных философских культур Востока и Запада, на аналогю. Суть этого принципа он трактует следующим образом: в сравнительной философии под ним (этим принципом аналогии) надо понимать то, что в математике называется пропорцией (соотношением, соразмерностью), то есть равенством двух отношений, когда А относится к Б также, как Игрек к Зет (A est a B comme Y a Z). В контексте данной трактовки аналогии Поль Массон-Урсель постулирует, что Конфуций в Китае был тем же, кем Сократ в Греции: оба, выйдя из софистики, создали условия для новой догматической спекуляции. Автор против упрощенного подхода к различным «измам» в философии, когда в одну рубрику «идеализм» или «материализм» включаются представители совершенно различных философских культур» [Корнеев 2000, с. 79].

Следует обратить внимание на то, что предложенный Массон-Урселем компаративный метод позволяет исследовать философские учения неевропейских народов<sup>26</sup> с учетом особенностей их цивилизационного контекста – языка, менталитета, культуры, социальной, моральной, интеллектуальной среды мыслителей, на основе принципа универсализма в сочетании с дифференцированным подходом. Этот способ концептуализации общей философской компаративистики был направлен против европоцентризма в сравнительных исследованиях и утверждал параллелизм в философском развитии Европы, Индии и Китая. Но при этом французский ориенталист, судя по всему, не был убежден в целесообразности поисков параллелизмов между учениями отдельных философов, рассматриваемыми вне их историко-культурного контекста, и не считал это главной задачей философской компаративистики. На мой взгляд, было бы точнее называть подход Массон-Урселя цивилизационно-контекстуальным методом философской компаративистики, тем более что для него «цивилизация» выступает, по словам М. Я. Корнеева, «наиболее широкой средой пребывания духовного факта, в том числе философского». М. Я. Корнеев так описывает методологическую значимость понятия «цивилизация» для Массон-Урселя:

«Ценность понятия «цивилизация» для сравнительной философии в том, что в нем схватываются в неразрывном единстве материальные и духовные факторы, пространственные и временные измерения деятельности человека. Различные цивилизации могут в определенный момент находиться в некоторых общих точках развития, отсюда возможность парал-

<sup>26</sup> Он выделял три вектора сравнений – западную, китайскую и индийскую философские системы.

лелизма. Особое место в географическом положении того или иного народа, влияющим на его образ жизни и мысли, Поль Массон — Урсель отводит фактору «почвы», понимаемому широко, в контексте природной и человеческой географии. Здесь у него обнаруживается некоторое сходство с рассуждениями Мартина Хайдеггера о «почве», «ландшафте» в философии 50–60-х годов. Поль Массон-Урсель полагает, что успешному функционированию сравнительной философии во многом могла бы способствовать дальнейшая разработка сравнительной теории цивилизаций» [Корнеев 2000, с. 81].

То, что, несмотря на фундаментальность предложенного подхода, Массон-Урсель не имел последователей, объясняется во многом тем, что для осуществления подобного подхода в философской компаративистике недостаточно быть только философом или только ориенталистом, а требуется совмещение в одной персоне знаний того и другого, более того, нужны энциклопедические знания и способность к междисциплинарной интеграции, не говоря уже о необходимости решения проблемы метаязыка описания восточных учений и метода философского перевода неевропейских текстов.

Можно согласиться с тем, что, по большому счету, все философские учения мира решали одни и те же фундаментальные проблемы — так считали Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг, так полагал и П. Массон-Урсель, — но если Ф. И. Щербатской, исходя из этой посылки, считал возможным применить к изучению буддийской философии концептуальные схемы и терминологию западной философии и выявить посредством этого моменты «кантианства», «гегельянства» и «бергсонизма» в буддизме, то О. О. Розенберг не считал такой путь развития философской компаративистики эффективным для понимания буддийской философии в ее органичности и внутренней системе. Массон-Урсель предложил принять многовекторность мирового философского развития и равноценность основных векторов — западной, китайской и индийской философии. По сути, позднее, но самостоятельно, на почве адвайты-веданты предложили похожие подходы С. Радхакришнан и П. Т. Раджу, в рамках которых говорится о тех же основных векторах мировой философии. Буддийская философия теряется в этой концептуальной схеме как часть индийской и китайской философии, хотя, безусловно, принцип контекстуальности и принятия во внимания фактора «среды» очерчивает более релевантную методологическую перспективу для философской буддологии, нежели стратегия поисков сходств и различий между буддийскими и западными философскими учениями.

Что касается У. Э. Хокинга, «последнего великого философа-идеалиста Гарварда», то следует сказать, что, компаративисты осознали благодаря ему, что любое сравнительное исследование, чтобы избежать произвольности сравнения, должно, прежде всего, решить проблему критериев или оснований сравнения, и, конечно, выбрать определенную перспективу сравнения. Хокинг под влиянием Канта был убежден, что структуры мозга универсальны и что, хотя языковые структуры не универсальны, идеи, лежащие за языковыми значениями, трансцендентны и полагают всеохватывающее единство мысли, для которого конкретные языки предоставляют средства репрезентации. С этой точки зрения он предлагал исследовать китайскую философию, правда, сам он не владел китайским языком, однако его идеи имели определенное влияние на развитие в рамках сравнительной философии тенденции «мировой философии» [Hocking 1956; Rouner 1966].

Кроме У. Э. Хокинга некоторые другие крупные американские философы стояли у истоков философской компаративистики, такие как автор известных книг «The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science» и «The Teachings of the Compassionate Buddha» Э. А. Бартт (1892–1989), эпистемолог Ф. С. Нортроп<sup>27</sup> (1893–1992). Особое место в истории американской компаративистики занимает также индолог, профессор Гарварда Дэниэл Г. Х. Инголлс (1916–1999), являвшийся редактором известной востоковедной книжной серии *Harvard Oriental Series* с 1950 по 1983 гг. Его идеи считаются наиболее «технической» концептуализацией предмета и задач сравнительной философии на стадии ее начальной институционализации. В лекции, прочитанной в 1952 г. в Индии, Инголлс дал общее описание ориентаций, которых, на его взгляд, должны придерживаться исследования в сравнительной философии — а именно, внимание должно уделяться скорее научной, технической стороне предмета (т. е. логике, грамматике и диалектике), чем тому, что было до сих пор более популярным аспектом (догмы и основы мироощущения), не потому, что последние менее важны, а потому, что первые, на его взгляд, будучи «темной стороной картины, нуждаются в большем освещении» [Ingalls 1954, p. 3].

Парадоксально, но, хотя сравнительная философия имела знаменитых предшественников среди европейских философов в XIX в. (Гегель, Шопенгауэр, Ницше<sup>28</sup>) и еще больше в первой половине XX в. (Ясперс,

<sup>27</sup> Работы Ф. Нортропа, посвященные разработке сравнительной философии: [Nortrop 1946, 1964].

<sup>28</sup> Ницше даже предвидел появление такого феномена, как «европейский буддизм» [Frazier, 1975].

Швейцер, Хайдеггер, Юм, Фромм, Бубер, Тойнби), и даже вопреки тому, что еще в начале XX в. были разработаны сравнительные философские методы Ф. И. Шербатского и О. О. Розенберга, получившие известность на Западе, тем не менее, западные работы не были, строго говоря, сравнительной философией, до тех пор, пока вторая сторона – восточная философия не была вовлечена в равноправный диалог. Первопроходцами сравнительной философии в смысле *диалога* философов Запада и Востока как равноправных сторон стали, как уже говорилось, восточные, прежде всего, индийские философы. Оба формата сравнительной философии – как тенденции формирования «мировой философии» и как специальных сравнительных исследований – смогли состояться в рамках самостоятельной философской дисциплины, когда началось *диалогическое* сравнение, и в его рамках – кросс-культурные философские исследования (cross-cultural philosophy). Они развиваются в направлении установления «мостов» и диалога между западными и восточными философскими традициями (западная – китайская, западная-индийская, западная – японская и т. д.).

### 1.2.2. Генезис «гавайской» школы сравнительной философии и буддологии в ее рамках

В качестве самостоятельной философской дисциплины со своим предметом и подходом сравнительная философия на Западе имеет конкретную дату рождения – 1939 г. Именно тогда в Гавайском университете в Гонолулу состоялась спонсируемая Обществом азиатской и сравнительной философии (Society for Asian and Comparative Philosophy (SACP) первая компаративистская конференция, в которой приняли участие известные философы из Китая, Японии и США. С американской стороны инициатором был профессор философии Гавайского университета Чарльз А. Мур (1901–1967), который сделал определенный и очень значительный вклад в развитие философской компаративистики, ее «гавайской» школы, став организатором компаративистских конференций в 1949, 1959 и 1964 гг., которые стали впоследствии регулярными, и основателем академического журнала «Philosophy East and West», редактором которого оставался до своей смерти.

В первой конференции приняли участие Ф. Нортроп, историк философии и специалист по философии науки Дж. П. Конджер (1884–1960), а с восточной стороны инициаторами компаративного диалога стали выдающийся японский буддолог Такакусу Дзюньзиро, автор ставшей впоследствии очень известной книги «The Essentials

of Buddhist Philosophy» [Takakusu 1947], и китайский философ Чень Юнцзе. Сборники материалов этих конференции были опубликованы под редакцией Ч. Мура [Moore 1944, 1970]. Первые участники кросс-культурного философского диалога (Джордж Конджер, Д. Т. Судзуки, Шунцо Сакамаки, У. Э. Хокинг, Филмер С. Нортроп и др.) преследовали не только цель презентации для западной аудитории восточных систем философии – индийской, китайской, синтоизма, буддизма, но и старались показать контрасты между западной и восточной философией, а также обнаружить возможности «их будущего синтеза в по-настоящему планетарную философию» [Ебу 1945, р. 278]. Благодаря участию Такакусу буддийская философия стала одним из важнейших векторов компаративистской философии с момента учреждения сравнительной философии в ее «гавайском» формате и остается наиболее активно изучаемым предметом на протяжении всей истории «гавайской» компаративистики.

Начинаясь с первых философских компаративистских конференций, организованных Обществом азиатской и сравнительной философии, сравнительная философия в США стала стремительно развиваться преимущественно в виде тренда, указанного Инголлом: значительная часть сравнительных исследований посвящено именно логическим и эпистемологическим вопросам. Ставшая традиционной, компаративистская философская конференция привлекает в свои дискуссии уже сотни участников. Мировым академическим центром сравнительных исследований, инициированных Обществом азиатской и сравнительной философии, стал департамент философии Гавайского университета. В настоящее время издательство этого университета публикует ряд монографических серий и журналов по буддизму. Среди них имеется серия книг по сравнительной философии «Society for Asian and Comparative Philosophy (SACP) Monographs», главным редактором которой является Джон Шредер (John Schroeder). В них освещаются проблемы восточной философии, в том числе буддийской, под углом зрения их сравнения с западной философией. Среди журналов следует особо упомянуть журнал «Philosophy East and West». Этот ежеквартально издаваемый журнал был учрежден в 1951 г. Чарльзом А. Муром и финансируется отделением философии Гавайского университета, в настоящее время главным редактором журнала является Роджер Т. Эймс (Roger T. Ames). В оценке Элиота Дойча, который стал главным редактором после ухода Ч. Мура, этот журнал «был рожден в духе философского кросс-культурного плюрализма и нацелен на то, чтобы спо-

способствовать развитию глобальной перспективы в философии» [Deutsch 1975, p. 389]. В нем публикуются материалы философских конференций Восток-Запад, а также статьи по проблемам философской компаративистики. Как следует из цитируемой редакционной статьи, написанной Э. Дойчем в 1975 г. по случаю 25-летнего юбилея журнала, на начальном этапе журнал был посвящен тому, чтобы «артикулировать отличительные характеристики различных восточных философских традиций в сравнении с западными» [Ibid.]. И этот труд взяли на себя тогда преимущественно философы, нежели специалисты по азиатским языкам и культурам. В течение первых десятилетий сравнительной философии, получившей отражение в публикациях журнала «Philosophy East and West» [PhE&W 1951–1975], внимание философов-компаративистов уделялось главным образом общим вопросам взаимопонимания Запада и Востока (E. A. Burt), сравнения западной и восточной философии (E. Sh. Brightman, C. T. K. Chari, ), философского синтеза Запада и Востока (S. C. Chatterjee, D. M. Datta), а также более специальным вопросам, таким как влияние индийской философии на древнегреческую (George P. Conger) или вопрос о том, какую пользу может западная философия извлечь для себя из индийской (E. A. Burt), а также вопросы сопоставления греческой и китайской философии в аспекте темы «время и вечность» (Cheng Chung-yung), платонизм и конфуцианская этика (Chang Carsun), история китайской философии и современная китайская философия (Chan Wing-tsit). Наибольший интерес в этот период вызывал дзен-буддизм [Brear 1974; Steffney 1975; Ames 1951, 1954, 1956, 1960; Benton 1966; Chang Chen-chi 1957; Crowe C. Lawson 1965; Chen C. M. 1966; Chang Chung-yuan 1967 и др.]. На начальном этапе развития «гавайского» направления философской компаративистики буддийская философия становилась предметом исследований почти исключительно в ее китайском варианте – как чань и дзен. Но уже в это время некоторыми известными китайскими компаративистами, активно публикующимися в журнале «Philosophy East and West» ставится одна из наиболее серьезных теоретико-методологических проблем сравнительной буддологии – вопрос о трансформации буддизма в Китае [Chan Wing-tsit 1957–1958; Lai 1977; Yu 1974]. Принстонский университет в 1964 г. опубликовал книгу Кеннета Чена «Buddhism in China: A Historical Survey» [Ch'en 1964], которая выдержала множество переизданий и до сих пор не утратила своей научной значимости. В этой, а также другой известной книге этого же автора, изданной также впервые в Принстоне в 1973 г. и переведенной на корейский и японский

языки, также обозначена в качестве одной из важнейших теоретико-методологических проблем трансформация буддизма в Китае. До этого вопрос о распространении буддизма в Китае рассматривался обычно в терминах индианизации китайской жизни. К. Чен одним из первых показал, каким образом китайцы трансформировали буддизм, исследуя роль нравственности, политики, литературы, образования, социальной жизни китайцев<sup>29</sup>. Ряд публикаций буддолога китайского происхождения из Калифорнийского университета В. Лай также посвящены анализу процессов китаизации буддизма [Lai 1977, 1982, 2012]. Такая постановка со стороны китайских философов вопроса о специфике буддизма в Китае является нехарактерной для *мэйнстрима* китайской буддологии, которая придерживается позиции о том, что буддизм является неотъемлемой и органической частью китайской философии и культуры, и не считает нужным рассматривать его отличие от индо-тибетской традиции буддизма. Более того, в рамках современных сино-тибетских исследований буддизма доказывается, что с самого начала тибетский буддизм развивался под влиянием китайского и в тесной связи с ним. Однако серьезные академические ученые, ориентированные на широкий компаративистский подход к изучению буддизма в его «средовой» обусловленности, не могут не признавать, что в Китае имела место значительная трансформация буддизма и что эти процессы являются предметом специального исследования. Не случайно примерно одновременно с китайскими буддологами Кеннетом Ченом и Чэн Винг-Цитом эту фундаментальную проблему обозначили видные европейские синологи и буддологи. Так, германский философ и синолог, специализировавшийся на китайском буддизме, Вальтер Либенталь (1886–1982) одним из первых сформулировал проблему: «Что такое китайский буддизм?» [Liebenthal 1952]. Профессор Лейденского университета Э. Цюрхер (1928–2008) в своем труде «The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China», вышедшем в 1959 г., сформулировал вопрос: «Что случилось с буддизмом в Китае, после того как он проник сюда?» [Zürcher 2012, p. 1]. В последующий период эта тема получила дальнейшее развитие в китайской,

<sup>29</sup> К. Чен опубликовал также статью «Трансформации в буддизме в Тибете» [Ch'en 1958]. Существенно то, что, согласно Чену, «в сфере буддийской мысли тибетцы благоговейно сохранили систему мадхьямики Нагарджуны и его последователей» [Ibid., p. 117]. Что касается изменений, происшедших с буддизмом в Тибете, он сравнивает тибетскую традицию с ранним буддизмом тхеравады и под трансформациями имеет в виду институт Далай-лам и практики тантры.

российской и западной буддологии<sup>30</sup>: китайский буддизм как феномен китайской цивилизации получает более всестороннее и более глубокое освещение своей специфики. Но фундаментальное сравнительное исследование философских аспектов китайского буддизма и индо-тибетской традиции буддизма – это актуальная, но еще не решенная задача российской и мировой философской компаративистики.

### 1.2.3. Вальтер Либенталь у истоков сравнительного философского исследования китайской и индийской традиций буддизма

Немецкий востоковед Вальтер Либенталь (1886–1982) был философом и буддологом классической формации, владевшим санскритом, пали, китайским и тибетским языками. Он одним из первых синологов начал философские компаративные исследования буддизма – буддизма и западной философии, китайской и индийской мадхьямики. Даже сегодня, когда многие университеты мира готовят специалистов в области буддизма и публикуют множество буддологических исследований высокого уровня, такого класса специалисты, каким был В. Либенталь, все еще являются редкостью. И сегодня все еще немногие одновременно владеют несколькими языками буддизма и к тому же способны вести его философские исследования, тем более сравнительные. Китайские и японские исследователи буддизма, сделавшие наибольший вклад в изучение дальневосточной традиции буддизма, в большинстве своем не знают настолько хорошо исходную, индийскую, форму буддизма, чтобы делать обоснованные выводы об аутентичности китайского буддизма, тем более – его философии. Сказанное объясняет, почему мы должны очень серьезно отнестись к выводам, сделанным немецким философом относительно специфики китайского буддизма. Его пример показывает: чтобы понять в полной мере степень аутентичности китайской традиции буддизма, нужно хорошо знать суть буддийской философии в ее классическом индийском изложении, в чем нельзя отказать В. Либенталю, в отличие от многих других исследователей буддизма. К тому же он синолог, и его заключения историко-философского и религиозно-ведического плана относительно китайского буддизма заслуживают серьезного отношения.

Этот немецкий ученый всегда подчеркивал уникальный национальный характер китайского буддизма. Проведенное им исследование

трактата ‘*Чжао-лунь*’, принадлежавшего Сэн-чжао (383–414)<sup>31</sup>, блестящему ученику Кумарадживы, приводит его к выводу о сильном искажении мадхьямики в учении Сэн-чжао. Либенталь говорит о «наличии стены непонимания» между китайским и индийским мировоззрением [Liebenthal 1968, p. 21]. В своей статье ‘*Что такое китайский буддизм?*’ [Liebenthal 1952] он считает трактат ‘*Чжао-лунь*’, которым другие буддологи пренебрегали из-за его смешанности с даосизмом, как раз очень ценным с точки зрения изучения китайского буддизма. Это один из немногих текстов раннего китайского буддизма, дошедших до нас, относительно которого доказана его подлинность. На материале этого текста и других доступных сегодня ранних китайских источников Либенталь показывает несостоятельность попыток таких авторитетных исследователей, как Д. Т. Судзуки или Эдвард Конзе, выводить китайский буддизм из индийского. По его мнению, ошибочно изображать некую общую буддийскую картину мира, которая имела бы одинаковую силу для «всех буддизмов – индийского, тибетского, китайского, японского, европейского» [Liebenthal 1952, p. 117]. С точки зрения Либенталю, «не индийский буддизм в Китае получил китайскую окраску, а китайско-буддийские школы расцвели на древе китайской религии – под индийским влиянием или, точнее, по индийскому импульсу, но в основе имея свое китайское своеобразие» [ibid., p. 118].

Исследования Либенталю представляют для нас особый интерес прежде всего потому, что ему удалось подробно проследить становление собственно философской проблематики китайского буддизма по линии осознания китайцами отличия буддийских идей от даосизма. Проведенный Либенталем анализ дискуссий между даосами и ранними буддистами показывает, что буддисты, в целях адаптации своего учения к китайской духовности, стали утверждать, что все истины суть одна и та же истина и только выступают в разных формах. Даосы, в свою очередь, объясняли, что для Китая подходит китайская форма этой истины, а не индийская. Буддийская философия была изложена в ранних китайских текстах в даосском духе таким образом, что отсутствие самобытия было интерпретировано в смысле *ничто* и отождествлено с даосским изначальным ничто – *реп-ви*. Нирвана была отождествлена с

<sup>31</sup> Сэн-чжао – один из основоположников школы саньлунь, которая считается аналогом индийской мадхьямики. ‘*Чжао лунь*’ – это общее название труда, в который входит несколько сочинений Сэн-чжао. Его перу принадлежит также комментарий к «Вималакирти-сутре» («Вэймоцзе цзин чжу»). Сэн-чжао интерпретировал учение Нагарджуны по аналогии с даосизмом, сознательно используя даосизм в качестве ключа к пониманию мадхьямики.

<sup>30</sup> Подробнее об этом см.: [Урбанаева 2014а, с. 66–130].

даосским *недеянием* (*wu-wei*) [Liebenthal 1952, p. 122]. А когда китайцы начали обсуждать абсолютную истину (*парамартхасатъя*) и относительную истину (*самверитисатъя*), то они отождествили их соотношения с различием между *тем* и *этим* миром. Они не различали ясно рай и нирвану. И такие причудливые толкования буддийской философии имели место вплоть до прихода в 401 г. н. э. Кумарадживы<sup>32</sup> в Чанъань.

В. Либенталь видит заслугу Кумарадживы в устранении наиболее вульгарных представлений китайцев о буддизме. Он объяснил: буддизм не признает никакого духа, или души (*шен-минг*), странствующей через перерождения. Далее он объяснил, что Будда, то есть персонификация его Учения, не стоит в начале вещей, что нет никакого пути во времени вперед или назад, проходимого посредством прогрессирующей набожности, ибо ни с какой точки зрения нирвана не отличается от сансары. Тем самым стала беспредметной проблема двух истин, или миров, так же, как и бессмертия души [Ibid., p. 118]. Она была заменена проблемой *срединного пути* (*chung tao*), китайцы были заняты ею на протяжении следующего столетия. По словам Либенталья, она имела огромное значение не только для истории китайских догм, но и для китайской этики и формирования позднесредневекового типа человека. Разъяснения Кумарадживы оказали на китайских буддистов шокирующее воздействие. Поскольку его авторитет был неоспоримым, то китайцам «оставалось лишь верить, что нет никакой души и вместе с тем – никакого пути преодоления смерти» [Ibid., p. 123]. Кумараджива подтолкнул китайскую мысль, находившуюся в самом начале «переваривания» открытий буддийской философии, к ее интерпретации в духе *мгновенного пути* просветления и отождествления сансары и нирваны в китайском смысле, далеко от того смысла, который вкладывается в это отождествление индийской мадхьямикой.

Если нет никакой бессмертной души, а сансара тождественна нирване, то тогда для чего вообще нужен буддизм? К чему совершать добрые дела? Как действует механизм кармы, если странствующая душа в момент смерти полностью растворяется? Все это стало для ранних китайских буддистов предметом ожесточенных философских дебатов,

<sup>32</sup> Кумараджива – комментатор и переводчик буддийских текстов на китайский язык, выходец из восточного Туркестана. Годы жизни не установлены однозначно: 344 (350) – 409 (431). Он оказал поистине революционное влияние на становление китайского буддизма. Его наиболее известные переводы – это «Алмазная сутра», «Амитабха-сутра», «Лотосовая сутра», «Вимаакирти-нирдеша-сутра», «Муламадхьямака-карика», «Аштасакхасрика Праджняпарамита-сутра».

но, к сожалению, по словам Либенталья, о конкретном содержании этих споров можно судить лишь по заглавиям дискуссионных сочинений – сами тексты не дошли до нас. Тем не менее ему удалось установить, что постепенно выкристаллизовались два круга основной проблематики: проблема индивидуального освобождения и проблема святости. Китайцы в V в. были уже далеки от того, чтобы полагать «два в одном», отождествляя Будду с Лао-цзы. Они понимали, что Будда – это вовсе не даосский чародей, а освобожденный спаситель. И уже ставились настоящие философские вопросы, связанные с буддийским пониманием бессамостности личности: кто же является субъектом освобождения и как достижимо освобождение, если не на предписанном пути святых? Ответ был найден в «Махаяна паринирвана-сутре»<sup>33</sup>, которая была переведена через несколько лет после смерти Кумарадживы. Содержащаяся в ней теория *матхагатагарбхи* дала в руки китайских мыслителей способ обоснования принципиальной возможности освобождения и «мгновенного» способа освобождения. «Как отличалась эта проблематика от индо-буддийской!» – восклицает В. Либенталь. И он прав. В свете специфически китайской интерпретации теории *матхагатагарбхи* Будда предстает в понимании китайских буддистов уже не как Учитель и не как персонификация Учения, но как само наличное бытие, а мы «исключительно благодаря тому факту, что мы на свете есть, являемся освобожденными» [Liebenthal 1952, p. 124]. Безусловно, это тоже далеко от классической буддийской философии, как она была представлена индийскими учеными.

Но, может быть, в интерпретации философии *срединного пути* – мадхьямаки китайцы были преемниками индийских мастеров? Диспуты о *срединном пути* в особенности активно вели в VI–VIII вв. представители школы *саньлунь*. В классической китайской формулировке воззрение *срединного пути*, мадхьямака, формулируется так: *истина и иллюзия не различаются* (*chi wei chi chen*). В Китае оно имеет не только смысл, который расходится с оригинальной мадхьямакой, срединным воззрением Нагарджуны, но также в качестве этического принципа вкупе с даосским не-деянием характеризует поведение. Либенталь установил, что с точки зрения Абсолюта, значимого концепта китайской философии, идея постепенного духовного восхождения, а

<sup>33</sup> Эта сутра написана на санскрите и отличается от «Маха париниббана-сутты», написанной на пали. Ее первый перевод на китайский язык был сделан Дхармаракшей (385–433) в 423 г., по мнению некоторых синологов [Шведовский, 2004]. В отличие от них, В. Либенталь пишет, что эта сутра была переведена в Китае в 418 г. [Liebenthal 1952, p. 123].

также понятие о накоплении благих деяний теряют какой-либо смысл [Liebenthal 1952, p. 124–125]<sup>34</sup>. Для китайцев *срединный путь* как этический принцип соответствует их способу отождествления сансары и нирваны и означает, что бодхисаттва остается в сансаре, хотя созрел для нирваны, и ведет себя так, будто он в нирване, не испытывая страданий. В этом китайцы опираются на очень популярную в Китае «Вималакирти-нирдеша-сутру», которая наряду с «Лотосовой сутрой» и «Нирвана-сутрой» имела большое значение для формирования китайского средневекового мировоззрения.

Обращаясь к китайской трактовке другого важного буддийского понятия из праджняпарамитской литературы – *не-цепляние* (*wu shu*), Либенталь пишет, что и это понятие представляет собой нечто совсем другое, нежели индийское понятие *не-цепляние* (*анабхинивеша*). В. Либенталь обращает особое внимание на то, что использование традиционных понятий китайской философии ведет к значительным искажениям при передаче философского смысла буддийских учений. И проблемы, которые обсуждают китайские буддисты, могли родиться только из лона китайского мировоззрения [Ibid., p. 126]. Развиваясь из обсуждения этой проблематики, к VIII в. в Китае расцвела буддийская ученость. Но она эволюционировала путями, далекими от классической индийской буддийской учености и также не была похожа на тибетский схоластицизм, хорошо изученный западными и российскими буддологами [Dreyfus 2003; Kapstein 2000, 2001; Thurman 1995; Snellgrove 1987, 2002; Ruegg 2010; Hopkins 1996; Крапивина 2005; Донец 2004; Базаров 2004 и др.].

Чань возник, по мнению Либентала, «при рассмотрении *индийских* понятий в стремлении к абсолютному решению *китайских* проблем» [Liebenthal 1952, p. 126]. Он подчеркивает, что также надо учитывать в становлении окончательного китайского формата буддизма фактор религиозного энтузиазма *простых* верующих буддистов, чьи религиозные потребности оставались нерешенными. Именно *простые* миряне и монахи предпочли «обучение сердца» в процессе простой жизни в диких лесах книжному образованию. По словам Либентала, образовался «фронт между основателями монастырей и одинокими медитирующими» [Ibid, p. 127]. Это предположение В. Либентала о том, что форматирование китайского буддизма в виде прямых, не опосредованных

<sup>34</sup> Как видно из исследования Э. Бревстера, понятие о *срединном пути* используется и в другом, не характерном для мадхьямики смысле – как средство согласования учений сутр и шастр [Brewster 2007].

изучением сутр и шастр поисков Будды внутри самого себя произошло под влиянием религиозных потребностей и энтузиазма *простых* буддистов, находит подтверждение в данных Э. Цурхера. Он, опираясь на исторический материал, пишет, что при проникновении буддизма в Китай его диффузия охватывала большей частью простонародье и «субэлитный» слой китайского общества, а элита как раз активно воспротивилась распространению буддизма [Zürcher 2012].

По мере утверждения доминирующего влияния чань ценность буддийской учености девальвировалась. Знаменитый чаньский патриарх Хуэйшэн, основавший собственно чань, знал кроме «Ваджрачхедеки» только «Нирвана-сутру» [Дюмулен 1994]. Девальвация книжной учености в китайском буддизме, очевидно, не означала повышения ценности устной трансмиссии. Речь идет не об усилении значения устной передачи Учения и восприятия аутентичной Дхармы, а именно об упрощении самого подхода к буддийской практике. Если Судзуки, описывая наличие, по существу, пропасти между китайским буддизмом, как он оформился в чань, и индийской традицией буддизма, тем не менее, утверждал преемственность индийского и китайского буддизма, Либенталь пишет о разрыве между ними. Уже ученики Хуэйшэна порвали всякую связь с индийским буддизмом, считая источником откровения не Дхарму, а собственное сердце [Liebenthal 1952, p. 127].

Судзуки свой тезис о преемственности чань и индийского буддизма основывал на прямой передаче опыта просветления Будды, которая, по сути, не имеет рационального объяснения. Иначе говоря, Судзуки на основании мистической трансмиссии «духа чань/дзэн» убеждал, что китайский буддизм – это буддизм. Либенталь же, как представитель европейской рационалистической философии, аргументированно доказывает, что с самого раннего проникновения буддизма в Китай здесь имело место очень сильное искажение его сути. А когда китайские буддисты приступили к обсуждению философских категорий буддизма, то выкристаллизовался интересовавший их круг проблем, но это были *китайские* проблемы, далекие от буддийской философии в том виде, как она была систематизирована индийскими учеными.

Итак, подробно и глубоко исследовав отличие китайской традиции буддизма от индийской буддийской традиции, В. Либенталь, тем не менее, явно склонился к тому, чтобы вопреки выявленным им значительным смысловым искажениям буддийской философии в китайской традиции называть эту трансформированную форму буддизмом. По его мнению, нет некоего общего понятия «буддизм», в силу которого

китайский буддизм должен быть похожим на индийский. Позиция Либенталя о том, что существует много «буддизмов», находит поддержку среди авторитетных буддологов (П. Вильямс, А. Хайрман, С. Бумбахер и др.). Я же считаю обоснованной во всех отношениях позицию Его Святейшества Далай-ламы в том, что сущностное ядро Учения Будды, в единстве философии и медитации, должно оставаться неискаженным в конкретных буддийских традициях, когда их носители дают презентацию буддийской философии и практики для своей аудитории. Это дает теоретико-методологические ориентиры для различения «буддизма в Китае» и «китайского буддизма». Если «буддизм в Китае» есть термин, относящийся к буддизму, распространившемуся и *сохранившемуся* в Китае, то термин «китайский буддизм» обозначает феномен традиционной китайской духовности, возникший в результате адаптации и трансформации буддизма, в том числе искажения его базовых философских доктрин. В. Либенталь дал мощный импульс для сравнительных философских исследований внутри буддизма – его базовых доктрин и категорий, а также практик, различающихся как «постепенный» и «мгновенный» пути просветления. Но поскольку его работы были опубликованы в основном на немецком языке, они остались почти незамеченными в англо-американской сравнительной философии и буддологии, не говоря уже о российской буддологии, которая фактически в этот период не существовала.

#### 1.2.4. Подход Эдварда Конзе к концептуализации буддизма и его теоретико-методологическое значение для сравнительных исследований

Среди множества компаративистских исследований в 1960–1970-х гг. обращают на себя работы выдающегося англо-немецкого буддолога Э. Конзе (1904–1970), который был не только переводчиком – им были сделаны переводы тридцати текстов сутр праджняпарамиты – и исследователем буддизма [Conze 1952, 1953, 1954, 1962, 1967, 1973a, b, 1973 c, 1975, 1978], но и буддийским практиком. То есть он был специалистом по буддизму, уникальным в те времена, сочетавшим знание письменных источников буддийской философии с практикой медитации, и, конечно, был, более вправе, чем кто-либо из его современников, судить о производимых компаративистами сравнениях и степени релевантности обнаруживаемых ими параллелизмов. В журнале «Philosophy East and West» в 1963 г. была опубликована его статья «Buddhist Philosophy and Its European Parallels» [Conze 1963a],

продолжением которой стала статья под названием «Spurious Parallels to Buddhist Philosophy» [Conze 1963b]. В этих работах знаменитый европейский буддолог формулирует свои предостережения относительно необоснованных поисков параллелизмов между буддийской и европейской философией, которыми философы увлеклись во второй половине XX в. в русле новой и многообещающей дисциплины – философской компаративистики.

«Поиск философских параллелей чреват ловушками, – писал он. – Некоторые параллели плодотворны и значимы. Другие эпизодичны и случайны [Conze 1963a, p. 9]. И в этом он совершенно прав. Основываясь на своем понимании базовых принципов буддизма, изложенном в книге «Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy» [Conze 1962], Конзе в первой из этих статей пишет о релевантных параллелях, во второй – об ошибочных. Поскольку работы Конзе, ставшие целой эпохой в буддологии и в большой степени повлиявшие на современное восприятие буддизма на Западе и в России, не утратили своего значения до сих пор, имеет смысл остановиться на его способе концептуализации буддизма и теоретико-методологических положениях, обоснованных в его книге «Buddhist Thought in India» и в двух названных статьях.

Краеугольным камнем интерпретации буддизма Конзе служит бесспорное положение о том, что философия буддизма в своей системе соответствует сотериологической цели буддизма, по причине чего «многие философские проблемы в буддизме отвергаются как надуманные спекуляции», и что каждое философское положение следует рассматривать в соответствии с духовной интенцией буддизма «как формулировку медитативных переживаний, обретенных в ходе процесса обретения спасения» [Conze 1963a, p. 12]. Он подчеркивает также важный теоретический момент, который имеет отношение к проблеме аутентичного буддизма и связан с ситуацией, сложившейся в буддологии во второй половине XX в. Эту ситуацию, которую можно характеризовать как множественность образов буддизма в буддологии, Конзе описывает так:

«Бастон предпочитает буддизм периода династии Пала, Фраувааллер – йогачаринский буддизм, Ольденберг – палийский канон (за исключением Абхидхаммы), Щербатский – схоластическую хиньяну и позднейших логиков, Д. Т. Судзуки – раннюю махаяну и дзэн, некоторые китайские школы – «Саддхармапундарика» и т. д. Я, как и проф. Мурти, считаю, что мадхьямики представляют центральную традицию буддизма, и убежден,

что с ними буддийская теория достигла своей полной зрелости. Это предпочтение окрашивает большую часть того, что я должен сказать» [Conze 1963a, p. 12].

Он также пишет:

«...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» [Ibid.].

Применительно к компаративистике речь идет о том, что 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.

Однако его интерпретация буддизма и буддийской философии, исходя из которой он говорит о «подлинных» и «ошибочных» параллелях между буддийской и западной философией, не может считаться вполне релевантной характеристикой сущности буддизма, буддийской философии и практики. В понимании Конзе, базовое учение Будды может быть выражено так:

«Обусловленный мир, каким он является нам, фундаментально и безнадежно нежелателен, и спасение может быть найдено только путем бегства из него к Безусловному, называемому также “нирвана”» [Ibid, p. 9].

Это ошибочная концептуализация базового учения Будды, но она, к сожалению, является распространенной в литературе о буддизме. Ошибкой является главное положение Конзе о том, что все обусловленное есть мир страдания, т. е. сансара. В действительности сансара (sgid-pa или mya-ngan) – это все то, что порождено нечистыми причинами – нечистой кармой и ментальными загрязнениями, и это было объяснено Буддой в учении о четырех благородных истинах (*чатовари арьяساتьяни*; bden-pa bzhi) – базовом учении буддизма всех направлений, преподанном Буддой своим первым ученикам в Оленьем парке Варанаси во время Первого поворота Колеса Учения<sup>35</sup>. Согласно Учению Будды,

<sup>35</sup> Подробнее о смысле учения о четырех благородных истинах в буддизме см.: [Тинлей 2012; Урбанаева 2014б, с. 165–273; 2015а, б].

существование людей, как и прочих живых существ, представляет собой, если только они не обрели свободу, несвободную эволюцию под властью кармы и омрачений (*клеша*; nyon-mongs). Это циклическое существование, изображаемое наглядно так называемым *колесом бытия* (*бхавачакра*; srid-pa'i khorlo), представляет собой непрерывную цепь несвободных перерождений в шести мирах (ады, мир голодных духов, мир животных, мир людей, мир асуров и мир богов), так что тот, кто сегодня является человеком, в прошлых жизнях мог иметь совсем иную идентичность, так что и будущая его участь неопределенна. Концептуализация этой модели циклического бытия, состоящей из двенадцати звеньев (*нидан*), основана на буддийской доктрине зависимого возникновения (*пратитья-самутпада*; rten-'brel bcu-gnis), которую сам Будда считал доктринальной основой достижения *просветления* – состояния Будды. Она изложена в таких сутрах, как «Дашабхумика» («Десять ступеней»), «Шалистамбха» (сутра «Ростки белого риса»), «Пратитьясамутпада ади вибханга» (сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и полного подразделения»). Именно она служит философской основой базового учения Будды о четырех благородных истинах, концептуальной основой теорий моментарности и пустоты в хинаянских и махаянских источниках. Поскольку это фундаментальная философская концепция буддизма, она стала предметом разносторонних исследований основоположников махаяны Нагарджуны, Майтреи, Асанги, Васубандху и их последователей (Буддапалита, Чандракирти, Шантидева и др.), а также тибетских и монгольских ученых лам (Цонкапа, Шаддуб, Гендун Тендар, Джамьян Шепа, Нгаванг Таши, Суматишилабхадра и др.).

Исходя из неточного понимания сущности буддийского учения, Конзе наделяет «все обусловленные вещи» тремя признаками (*лакшана*): они «*непостоянны*», «*ущербны*» и «*чужды нашему истинному Я*» [Conze 1962, p. 34–43]. Это также ошибочная характеристика обусловленных феноменов, ибо есть чистые обусловленные феномены, чья природа свободна от всякого изъяна, например, *нирманакая* – тело эманации Будды, благодаря функционированию которого живые существа могут пройти путь освобождения и просветления.

Далее Конзе пишет, что человеческие существа живут в этом мире «обусловленного» в состоянии, когда их эмпирические личности отчуждены из-за «жажды/желания» от своего истинного существа – «Будды внутри нас». Поэтому, согласно Конзе, мы можем возродить свое чистое состояние, развивая пять кардинальных добродетелей и

«прорваться к Необуловленному, или Нирване [Conze 1963a, p. 10]. Здесь следует подчеркнуть, что представление о том, что есть «Будда внутри нас» и что нам нужно лишь осознать это, свойственно китайской интерпретации буддийской доктрины о природе Будды (*matxagatagarbha*), но не индо-тибетской. Далее, хотя набор этих пяти качеств частично совпадает с шестью *парамитами* махаянского буддизма, речь здесь идет не о парамитах, а о чувственных способностях или силах<sup>36</sup>. Что касается нирваны, то с той точки зрения, которую излагает Конзе, ошибочно считая ее воззрением мадхьямики, «это состояние, в котором «я» угасает, и ничто из этого мира более не существует, которое, следовательно, трансцендирует за пределы всех слов и концептов» [Ibid.]. Эта интерпретация нирваны также не может быть признана правильной с точки зрения индо-тибетской махаянской философии, наиболее точно выраженной в воззрении последователей Нагарджуны (II–III вв.), мадхьямиков-прасангиков Буддапалиты (около 470–540 н. э.) и Чандракирти (р. ок. 600 г.), которые объясняют нирвану в контексте прасангиковской интерпретации Истины Пресечения (ниродха сатья; 'gog-pa'i bden-pa). С общевбуддийской точки зрения нирвана – это отсутствие в сознании омрачений (*клеша*; *nyon-mongs*), поэтому нередко встречающаяся в литературе формулировка третьей благородной истины – Истины Пресечения как Истины прекращения страданий является неточной даже с общевбуддийской точки зрения, тем более с точки зрения прасангики. Истина пресечения – это пресечение страданий и их причин – омрачений. Нирвана в общевбуддийском смысле – это бесповоротное пресечение страданий и их причин. Мадхьямики-прасангики дают детальное разъяснение феномена нирваны: в первом приближении, при поверхностном определении, нирвана – это чистое состояние ума, состояние ума, свободного от омрачений, и оно неотделимо от пустоты ума, поэтому для достижения нирваны в этом смысле так важна медитация на пустоту. Практики хинаяны занимаются медитацией пустоты и освобождаются от омрачений (*клеш*), но их результативное состояние, хотя называется нирваной, еще не есть настоящая нирвана, ибо подлинная нирвана – это «непробывающая нирвана», которая тождественна состоянию Будды (см.: [Тинлей 2012; Урбанаева 2014б, с. 245–249]). В махаяне нирвана не означает угасания потока существо-

<sup>36</sup> В книге «The Way of Wisdom: The Five Spiritual Faculties» [Conze 1993] Конзе рассматривает эти пять духовных качеств: вера, усердие, внимательность, концентрация, мудрость, являющихся, согласно его трактовке, пятью психическими способностями, называемыми на пали и санскрите *индриями*, или силами (*бала*).

вания «я» и внешнего мира: будучи отрицательным понятием, нирвана означает *отсутствие* омрачений в потоке сознания, но это такой отрицательный феномен, который делает возможным подлинное умиротворение и счастье, а также бесконечный спектр благой активности, характерной для Будд.

Отождествление нирваны с пресечением потока существования личности происходит в буддологической литературе вследствие незнания в полном объеме воззрений философских школ буддизма и влияния на понимание сущности буддизма воззрений низшей из философских школ буддизма – вайбхашики. Очевидно, не избежал этого и Э. Конзе. Свое понимание нирваны он подкрепляет онтологической теорией «Дхармы», описанной в книге «Buddhist Thought in India». Это интерпретация буддийской концепции реальности, выполненная Конзе в соответствии с допущением о *philosophia perennias* – «вечной философии», которая объединяет все типы философии и допускает существование различных «уровней реальности». В его понимании буддийской онтологии «дхармы» являются «более реальными», чем вещи, образы, визуализируемые в трансе, «более реальны», чем объекты чувственного восприятия, а Необуловленное – «более реально», чем обусловленное» [Conze 1962, p. 24]. В цитируемой статье он повторяет изложение своего понимания буддийской онтологии в виде трех уровней реальности:

- (1) «одна и единственная Дхарма, которая суть абсолютная и необуловленная реальность нирваны»;
- (2) множественность дхарм, или моментальные и безличные события, которые, хотя иллюзорны по сравнению с одной единственной Дхармой, являются более реальными, чем вещи вокруг нас;
- (3) вещи мира здравого смысла, которые являются лишь вербальными-конструкциями, и в этом они суть комбинации дхарм, скрепляемых словами» [Conze 1963a, p. 11].

Данную онтологию, которую Конзе приписывает буддизму, он считает явлением уникальным в том отношении, что она продолжает до сих пор «процветать», в то время как современные ей западные философские учения, признававшие иерархичность бытия, забыты, и во всей последующей западной философской традиции онтологические проблемы уступили место эпистемологическим: вместо вопросов о различии между явлением и реальностью философы сделали основной своей заботой различение достоверного и недостоверного познания [Conze 1962, p. 25]. То, что западная метафизика всегда «недомыслива-

ла бытие», говоря словами Хайдеггера, это верно. Но Конзе явно ошибается в интерпретации буддийской теории реальности<sup>37</sup>. И соответственно неправ, полагая, что, исходя из данной интерпретации, можно найти корректные параллели в европейской философии, хотя сама по себе идея о том, что способ рассмотрения проблемы реальности в буддизме и западной философии может служить основанием для сравнения, является близкой автору этих строк.

Оценивая в целом концептуализацию буддийской философии, которую дал Конзе, и воззрения реконструированного им «оригинального буддизма», которые, по его мнению, «были приняты не только тхеравадинами и сарвастивадинами, но также махаянистами – продолжателями линии махасангики» [Conze 1962, p. 32], следует сказать, что эта интерпретация сущности буддизма не совпадает с индийской и тибетской традициями буддизма: она идет вразрез с пониманием сансары и нирваны, метафизики дхарм, теории реальности и пустоты в индо-тибетской махаяне. Но для того чтобы доказать, что это ошибочная интерпретация, здесь следовало бы привести индо-тибетские разъяснения данных категорий и доктрин, что еще раз подтверждает актуальность сравнительных философских исследований внутри буддизма.

Таким образом, вопрос о том, какой именно «буддизм» становится предметом тех или иных сравнительных исследований, является едва ли не самым принципиальным для философской компаративистики. Сравнение разных направлений буддизма между собой в аспекте философских интерпретаций базовых доктрин и практик становится насущной потребностью буддологии. Становится все более очевидным, что академическим ученым 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. В противном случае, «параллели» между буддийской и западной философией, находимые Конзе или другими философами, будут «уникальными» в каждом случае, поскольку их поиск направляется либо собственным философским мировоззрением исследователя, либо той или иной интерпретацией буддизма, а эти интерпретации сильно варьируются в зависимости от базы источников, традиции или субъективной точки зрения, которой авторы следуют.

<sup>37</sup> О специфике постановки проблемы реальности в буддизме см.: [Урбанова 2012, 2015в].

### 1.2.5. Интерпретация буддийской теории *зависимого возникновения* в контексте философской компаративистики «гавайской» школы

Рассмотрим кратко тематику и содержание исследований, представленных публикациями Гавайского университета, особенно издаваемым этим центром философской компаративистики журналом «Philosophy East and West». Во второй половине XX в. в нем активно публикуются статьи, посвященные сравнению буддизма и философских учений отдельных западных философов – Юма [Betty 1976; Mitchell 1971; Hoffmann 1982], Витгенштейна (Hudson 1973; Kalupahana 1977; Anderson 1985)<sup>38</sup>, Хайдеггера [Umehara 1970], Уайтхеда [Inada 1971; Macy 1976]. Сравнению махаянского буддизма и философии Уайтхеда в 1975 г. была посвящена специальная конференция [Cobb 1975], а в № 4 журнала «Philosophy East and West» в том же году под специальной рубрикой было опубликовано несколько статей на эту тему [Abe 1975; Hartshorne 1975; Streng 1975; Olson 1975; Inada<sup>39</sup> 1975]. В последующий период интерес компаративистов к сравнению буддийской философии и процессуализма также поддерживался на высоком уровне, судя по литературе [см.: Takeda 1994; Yokota 2007 и др.].

В рассматриваемый период развития философской компаративистики в рамках «гавайской» школы тибетологические исследования и сравнения с использованием тибетских материалов находились на периферии внимания, и лишь немногие буддологи писали в это время специальные работы о тибетском буддизме. Поэтому обращают на себя внимание работы Р. Ф. Олсона, в частности, его высокопрофессиональная статья, посвященная анализу критики виджнянавады (йогачары) со стороны Чандракирти (VII в.) и демонстрирующая знание не только санскритских, но и тибетских источников [Olson 1974].

В целом по мере развития «гавайской» школы компаративистики возрастает интерес к специальным проблемам буддийской философии, особенно эпистемологии [Daye 1975a; Kalupahana 1970; Katz 1976; McDermott 1974; Wayman 1977], теме соотношения сансары и нирваны [Rupp 1971]; к философии «прото-мадхьямики» [Gómez 1976] и мадхьямики [Robinson 1972; Waldo 1975]; к буддийской медитации [Swear 1973]; к темам «время» [Kalupahana 1974; Koller 1974; Lancaster 1974],

<sup>38</sup> Большой резонанс вызвала публикация книги Криса Гудмунсена «Witgenstein and Buddhism» [Gudmunsen 1977].

<sup>39</sup> У К. Инады были и другие публикации, в которых он сравнивал буддизм и философию Уайтхеда [Inada 1971].

«причинность» [Cheng 1976; Daye 1975b; Mitchell 1975; Streng 1975], «пустота» [Gómez 1973], в буддийских текстах; к сравнению западной и буддийской философии [Cohen 1976; Siderits & O'Brien 1976]; к изучению специфики отдельных направлений буддизма [Lai 1977].

В этот период развития философской компаративистики и изучения буддизма в ее рамках особое внимание компаративистов привлекает к себе буддийская концепция причинности. На страницах «Philosophy East and West» ей посвящен ряд статей, из них несколько дискуссионных [Daye 1975; Mitchell 1975; Streng 1975; Wayman 1975]. Как раз в это время появилась монография «Causality: The Central Philosophy of Buddhism» [Kalupahana 1975] гавайского философа и буддолога цейлонского происхождения Дэвида Калупаханы (1933–2014), который являлся учеником известного специалиста по буддийской эпистемологии К. Н. Джаятиллеке, учителем которого был Витгенштейн. Сам Калупахана был авторитетным специалистом по раннему буддизму, долгое время возглавлявшим департамент философии Гавайского университета. Его книга, написанная в основном на палийском материале, вызвала волну интереса к буддийской доктрине *зависимого возникновения* (*пратитьясамутпада*) как центральной философской теории буддизма и побудила компаративистов проводить исследования этой теории на материале китайского буддизма [Cheng Chung-ying 1976; Cheng Hsueh-Li 1982], сравнивать с западными концепциями причинности, в частности, с теорией «начальной загрузки» ('bootstrap'-theory) в физике высоких энергий, как это делал Ф. Капра. Согласно этой физической теории, вселенная представляет собой в высшей степени сложный самодетерминирующийся механизм: в физике высоких энергий каждая субатомная частица (*адрон*) помогает производить другие частицы, которые в свою очередь, порождают ее. Совокупное множество частиц таким путем генерирует само себя, или поднимает само себя благодаря «начальной загрузке» (bootstrap). Существование, качества и характеристики каждой частицы детерминируются или определяются посредством ее связи со всеми другими частицами. Ф. Капра предлагает эту теорию для интерпретации буддийской концепции причинности [Capra 1974; Mitchell 1975]. Следует признать, что подобное сравнение действительно имеет определенный эвристический эффект, способствуя достижению представителями западной философии и науки более глубокого понимания буддийской доктрины *пратитьясамутпада*, но не самого ее глубокого смысла, который разъясняется в философии мадхьямики-прасангики.

И академические ученые, и буддийские авторы<sup>40</sup> исходят из того, что *пратитьясамутпада* – это важнейший онтологический принцип буддийской философии, объясняющий природу бытия, становление, существование и абсолютную реальность всего – как одушевленных, так и неодушевленных объектов познания. Однако академическими исследователями не до конца осознается оригинальность и уникальность этого буддийского философского воззрения, его принципиальное отличие как от идеи зависимого возникновения и представления о циклическом существовании, присутствовавших в древнеиндийской мысли в добуддийский период, так и от западных теорий причинности, созданных в ньютоновской или современной парадигме (кондиционализм, монокаузализм, деривативные, манипулятивные, процессуальные теории и т. д.). И главное, нет ясного понимания того, что специфика буддийской доктрины зависимого возникновения заключается главным образом в том, что ее самый глубокий смысл совпадает со смыслом доктрины пустоты (*шуньята*; *gang-stong*) в воззрении мадхьямики-прасангики, т. е. с воззрением об отсутствии самосушей самости или внутренней природы, независимой от обозначения, как у одушевленных существ, так и у неодушевленных вещей. Уникальность прасангикинской доктрины зависимого возникновения связана с определением понятия «зависимое» как полной противоположности самой тонкой «самости»: «зависимость» исключает «собственный модус существования» [Hopkins 1996, p. 37]. «Зависимое возникновение» (*rteng-'brel byung-ba*) понимается Чандракирти и тибетскими прасангиками на более глубоком уровне, чем доктрина возникновения из причин: не только производные объекты, но вообще все явления есть зависимо возникшие объекты – они установлены в зависимости от обозначения мыслью, то есть являются номинально возникшими и существующими тоже лишь номинально. Иначе говоря, все феномены устанавливаются посредством конвенций, условно: если есть **это**, возникает **то**. *Пратитьясамутпада* – зависимое возникновение обретает свой смысл через конвенции. Западные философы и ученые до сих пор не свободны от реифицирующих моделей объяснения причинности, поэтому еще не понимают в полной мере специфику прасангикинской теории зависимого возникновения и отождествляют буддийскую теорию пратитьясамутпада с теорией причинной детерминации в ее разных версиях.

<sup>40</sup> В очень доступной форме все смысловые аспекты и уровни буддийской доктрины зависимого возникновения и ее связь с учением о пустоте изложены Его Святейшеством Далай-ламой [Далай-лама 2015].

### 1.2.6. Процессуалистско-аналитическая интерпретация буддизма: идеи Нолана Плини Якобсона

Последняя четверть XX в., судя по компаративистской литературе в целом и в том числе по публикациям в журнале «Philosophy East and West», отмечена возрастающим осознанием расширяющегося воздействия буддизма на западный мир. Многие американские философы второй половины XX в., которых интересовали сравнительные изыскания в поисках возможностей возникновения новой, более гуманной мировой цивилизации на основе синтеза разных культур и мыслительных традиций, подчеркивали особую значимость буддизма – Уайтхед, Дьюи, Пирс, Джеймс, Хартсхорн, Виeman и др. В особенности глубокой мотивацией и заинтересованностью в использовании потенциала буддизма в этой плеяде выдающихся философов заметно выделяется представитель процессуалистской и аналитической философии 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 «Сердце буддийской философии» [Jacobson 1988], «Понимание буддизма» [Jacobson 1986], «Буддизм: религия анализа» [Jacobson 1965] и ряда статей в журнале «Philosophy East and West», в которых сформулированы идеи о восточном влиянии на Юма [Jacobson 1965<sup>41</sup>, 1969], о значении буддийских идей *осознанности* и *сострадания* для модернизационных процессов современности [Jacobson 1970].

Надо сказать, что буддизм в формате тхеравады всегда вызывал к себе интерес со стороны интеллектуалов Запада, но появление книги «Buddhism: The Religion of Analysis», в которой классик современной аналитической философии выражал уважение к буддизму, рожденное в самой глубине его сердца, стало для них стимулом к более всестороннему и глубокому изучению буддизма, особенно философии Нагарджуны. Наибольший интерес к буддийской философии под влиянием публикаций Якобсона появился у представителей аналитической школы. Кеннет Инада, один из наиболее активных авторов журнала «Philosophy East and West», известный американский буддолог японского происхождения, немало способствовавший развитию философской компаративистики на материале дальневосточной махаяны, о книге Якобсона

<sup>41</sup> В книге «Buddhism: The Religion of Analysis» глава 8 называется The Buddha and Hume».

«The Heart of Buddhist Philosophy», где представлена философия Нагарджуны – «Платона буддийской традиции», сказал, что «послание, содержащееся в книге, подлежит немедленной реализации» [цит. по: Mehta 1970, p. 271]. А о книге «Understanding Buddhism» тот же Инада писал: «Это одновременно историческая, философская, диалогическая и гуманистическая книга. Подход Якобсона является глубоко межкультурным и универсальным»<sup>42</sup>. Другой известный американский буддолог того же поколения Герберт Гюнтер называл сравнительный подход Якобсона «выдающимся»:

«Ширина и глубина знаний автора как западных, так и буддийских традиционных идей выходят далеко за пределы того, что часто представляется в качестве сравнительного исследования»<sup>43</sup>.

Якобсон обосновал идею, что современная процессуальная философия<sup>44</sup> выражает тот же способ философского мышления, что и древний буддизм. Без ясного процессуального подхода западная философия при интерпретации буддизма, по его мнению, делает предположения, которые «делают буддизм таким же странным, как обратная сторона луны». Буддизм, по крайней мере, выраженный в философии Нагарджуны, и западные учения – Гераклита и современных представителей процессуальной философии – Джона Дьюи (John Dewey, 1859–1952), Чарльза Пирса (Charles S. Peirce, 1839–1914), Чарльза Хартсхорна (Charles Hartschorn, 1897–2000), Джошуа Ройса (Josiah Royce, 1855–1916), Альфреда Н. Уайтхеда (Alfred North Whitehead, 1861–1947) выражают, по мнению Якобсона, логику, более глубокую в отношении подлинного опыта, нежели логика, превалирующая в традиционно доминирующей западной философии. В книге «The Heart of Buddhist Philosophy» он писал:

«Буддизм установил на широкой культурной основе новый способ видения и мышления о нашем опыте в мире. В процессуальной философии, древнем буддизме или современной ее западной форме, разоблачается противоречие между тем, что конкретно, непосредственно, и спонтанно

<sup>42</sup> Эти отзывы см. на сайте аудиокниг издательства университета Южного Иллинойса: <http://www.universitypressaudiobooks.com>.

<sup>43</sup> См. там же.

<sup>44</sup> Процессуальная философия – не столько самостоятельное направление в истории философии, сколько способ философского мышления, разделяемый учеными разных научных специализаций [Сапик 2015, с. 43]. Ее основателем считается философ и математик Альфред Н. Уайтхед (1861–1947).

ощущается в непосредственном опыте, и абстрактными построениями разума и науки. 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, p. xi–xii].

В силу «порабощенности» западных компаративистов «традиционным западным мировоззрением, ориентированным на субстанциальность и “самосущность”», им не удается, на его взгляд, понять адекватно ни философский смысл *зависимого возникновения*, ни *нирвану*. В частности, он писал, что такому выдающемуся европейскому буддологу, как де Ла Валле-Пуссену (1869–1938), традиционное западное мировоззрение, «ориентированное на субстанциальность и “самосущность”», «помешало понять буддизм». Поскольку Пуссен не расстался со своим христианским мировоззрением, он трактовал нирвану как «опыт спасения души» [Ibid., p. xi].

Из книги Якобсона видно, что не только Хартсхорн (1897–2000), но и другие представители процессуальной философии были увлечены восточными философскими учениями, в особенности буддизмом. Но, в отличие, например, от Уайтхеда (1861–1947)<sup>45</sup>, которых довольно сильно заблуждался относительно главных буддийских представлений, один из самых популярных американских философов Джон Дьюи (1859–1952)<sup>46</sup> предпринял двухлетний лекционный тур по Китаю и

<sup>45</sup> В отношении философии Уайтхеда К. Инада писал, что буддийская метафизика «во многих отношениях даже превосходит ее» [Inada 1975]. А Масао Абе, один из лидеров школы Киото, подчеркивал, 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» [Abe 1975, p. 416]. Он писал там же: «Вопреки тому факту, что эти две системы содержат много параллелей, между ними есть глубокая пропасть, которую нелегко преодолеть. Нет непрерывного пути, по которому можно было бы пройти от одной системы к другой. Ибо эти различия – не в степени, размере, пропорциях, а в качестве, природе и структуре». Но сущностное различие между ними не исключает возможности их диалога, напротив, только на прочной основе осознания их структурных различий, по мысли японского компаративиста, и возможна их конструктивная и плодотворная встреча.

<sup>46</sup> В историко-философской классификации философия Джон Дьюи при-

Японии. Во время этой поездки Дьюи встречался не только со своими бывшими студентами из Колумбийского университета, где он преподавал, но и с философами, представлявшими радикально иные способы восприятия мира. После этого, как заметила его дочь Джейн, «для него уже ничто больше не было снова тем же самым».

«Как ни странно, Дьюи чувствовал себя как дома среди философов Китая и Японии, а не среди своих академических коллег, с которыми работал в течение многих лет. У этих мыслителей он нашел подкрепление для предпринимавшихся им в течение всей жизни усилий по пониманию человеческого опыта в его погруженности в творческие силы природы. Дьюи вполне мог бы написать то, что говорил Нишиду: “Просто концептуальное не является реальным, мир действительности – это мир самотворения, творческий мир, который идет на формирование себя, мы все творческие элементы творческого мира”» [Jacobson 1988, p. 5].

В свою очередь, японские философы так хорошо понимали Дьюи, потому что, по мнению Якобсона, «мышление Дьюи было конгениально японской буддийской культуре» с ее ощущением ценности жизни, возникающим не из «вербальных инструкций традиционных верований, но от возникающего в повседневной жизни чувства первоначального спонтанного эстетического качества жизни и от чувства взаимосвязанности вещей» [Ibid., p. 6].

Итак, по мысли Якобсона, процессуалисты изменили образ мышления американцев, обратив их наконец-то к размышлениям о своем опыте в мире, и в то же время открыли новые опции не только для Америки, но и для всего человеческого сообщества. И эти новые опции, по его мнению, связаны с буддизмом. Дело в том, что буддизм пришел на Запад и стал распространяться по всему миру, когда наступило, по словам ученых, то последнее время, когда человечество еще будет иметь свободу выбора между жизнью и разрушением. В это время планетарные условия в целом таковы, что «страдания, вызываемые «компульсивным цеплянием» (за эгоцентрический способ мысли. – И. У.), в этих условиях достигают своей крайней степени, а это и было базовой проблемой, для решения которой буддизм появился в этом мире» [Ibid., p. 6]. Поэтому буддизм оказался в Америке, по словам Якобсона, уместным, как бы «у себя дома». Более того, он воспринимает буддизм как «новые человеческие рубежи».

Эти идеи действительно звучат вдохновляюще и не удивительно, что спустя годы после его ухода из жизни они продолжают звучать и числится к прагматизму, он также считается основоположником нового варианта прагматизма – инструментализма.

обсуждаться. Так, например, в 1996 г. вышла антология эссе, посвященных памяти Якобсона, под названием «Buddhism and the Emerging World Civilization». Авторы этих статей, семнадцать известных философов, представляющих американскую и буддийскую философию, исследуют различные аспекты процессуалистской философии, прагматизма и буддизма, развивая идеи Якобсона.

Каким же образом понимал Якобсон «несубстанциалистский» способ мышления, характерный для буддистов и, как он полагает, для западных процессуалистов? При дальнейшем знакомстве с книгой «The Heart of Buddhist Philosophy» становится очевидным, что ее автор переносит на буддизм в целом то свое представление о буддизме, которое у него сформировалось в основном благодаря знанию японской его традиции. В особенности это относится к японской эстетизации преходящих мгновений индивидуализированных переживаний, являющихся «конкретными отверстиями в нашем первоначальном опыте, в которых (когда) мы находим наше только непосредственное, близкое, интимное и спонтанное сосредоточение на реальности, в сравнении с которым что-то иное является столь же далеким, как звезды» [Jacobson 1988, p. 8]. Но, хотя производимая Якобсоном экстраполяция японской «процессуальной философии» буддизма на «все формы буддизма» явно несостоятельна, есть определенный смысл в постановке проблемы, которая, как он считал, находится в фокусе всех «трех процессуальных философий» - гераклитовской, буддийской и современной. Это вопрос «о том, как интерпретировать события, которые находятся в человеческом опыте глубже, чем это может быть доступно для познания любой рациональной системой» [Ibid., p. 11]. По мысли Якобсона, наш чувственный опыт отфильтровывается посредством правил логики и доминирующих форм интерпретации, которые определяют то, как и что мы будем чувствовать. Это, а также компульсивное цепляние за каждый преходящий момент, которое препятствует непосредственному восприятию *креативности жизни*, является, в его понимании, главным источником страданий в человеческом мире:

«Индивиды страдают и оказываются перед лицом нигилистических выводов, когда никаким знакам и символам не удастся передать мягкую изнанку ума в богатстве его мгновенных фактов настоящего (momentary now)» [Ibid.].

Но человеческие переживания подвижны «творческой способностью, которая глубже, чем ограниченные концептуальные системы и культурные метафоры времени и пространства» [Jacobson 1988, p. 12]. Это

постижимо посредством процессуальной философии, формой которой является буддизм, как считает Якобсон. Процессуальная философия, идеи Уайтхеда превозносятся им за то, что способна уловить, по выражению Уайтхеда, «звучание всех возможных глубин реальности», в опыте открытия которых проходит наша жизнь. Он приводит слова Уайтхеда:

«Как только мы теряем это чувство раскрытия, мы опускаемся до простого соответствия прошлому. Полное соответствие означает потерю жизни. Остается бесплодное существование неорганической природы» [цит. по: Ibid., p. 12].

Однако, как пишет Якобсон, дело процессуальной философии и буддизма как ее разновидности не в том, чтобы, акцентируя внимание на существовании в человеческом опыте некоего глубинного «немислимого» содержания, пытаться выразить его в категориальных системах, а в том, чтобы «больше осознавать этот живой и обширный опыт» [Ibid., p. 14]. И далее поясняет:

«Таким образом, буддизм есть попытка связать нас с бессущностным, бессамостным спонтанным потоком опыта, пробудить нас к тому, что всегда является скрытым в моментальных “сейчас”. Основная задача буддизма состоит в том, чтобы сделать для людей невозможным больше поворачиваться спиной к прямой встрече с тем, что является самым глубоким в человеческом духе. Другие философии, вне сомнения, имели подобные установки, но они делают наш индивидуализированный опыт более непонятными, чем когда-либо, обращаясь к платоновским эйдосам, кантовскому трансцендентному эго, древнееврейско-христианской душе, эманациям неоплатонического Единого или к другим интеллектуализациям в классической метафизической традиции Запада» [Ibid., p. 15].

Процессуальный подход к экспликации буддизма, представленный в книге «The Heart of Buddhist Philosophy», близок, по сути, той интерпретации буддийской философии как теории *дхарм*, которую дал Ф. И. Щербатской, и совпадает с наиболее распространенным в XX в. академическим подходом к философской интерпретации буддизма, считающим классической буддийской философией именно теорию дхарм. Специфическим для *процессуальной* интерпретации является то, что два взаимосвязанных, но отнюдь не тождественных, понятия буддийской философии – *пустота (шуньята; stong-pa-nyid)* и *взаимозависимое возникновение (пратитьясамутпада; rten cing 'brel bar 'byung ba)*

– понимаются как синонимы, выражающие один и тот же смысл *относительного возникновения*. Тем самым процессуалисты улавливают один важный аспект буддийской философии – *относительность* существования всего того, что обыденный разум считает реально существующим. Но они трактуют этот аспект не на самом глубоком уровне, ибо не доходят до понимания онтологической специфики *зависимого возникновения* в силу *простого наименования* и *номинального существования*, т. е. воззрения мадхьямики-прасангики. Что же касается *пустоты*, то Якобсон, как и подавляющее большинство всех тех, кто работает с дальневосточными буддийскими источниками, не понимает аутентичного смысла этого понятия согласно учению праджняпарамиты и мадхьямики. В компаративистской философии до недавних пор *пустоту* отождествляли либо с *ничто* (*nothingness*), либо с *прагитьясамутпадой*, как это и делает в данном случае Якобсон.

Однако описанное процессуалистское понимание буддизма, взращенное на материале тхеравады и дальневосточного буддизма, является очень близким той интерпретации, которую дает тибетскому буддизму Герберт Гюнтер (1917–2006), выдающийся немецкий буддолог. Это один из самых известных западных специалистов по тибетскому буддизму, автор множества оригинальных публикаций, особенно о дзогчене и тантре, повлиявших на формирование западных представлений о тибетской традиции буддизма, выполнивший первые европейские переводы «Драгоценного украшения Освобождения» Гампопы (1079–1153)<sup>47</sup>, который и «Трилогии покоя» (*ngal-gso skor-gsum*) великого ньянгампинского мастера, систематизатора учений дзогчен Лонченпы (1308–1363) [sGam-po-pa 1959, 1986; Guenther 1975a, b; 1976a].

В частности, с представлением Якобсона о буддийском подходе к «непосредственному переживанию чуда жизни», о том, что буддизм понимает реальность как «неиссякаемую энергию, проистекающую из глубины вещей», как «бесконечно творческий», «динамичный, холистический процесс, таинственно функционирующий в качестве всепроникающей основы жизни» [р. 14], вполне созвучна «холистическая точка зрения» Г. Гюнтера на буддизм, его «мистериальную» и «экзистенциальную» сторону, выраженная в его книгах «Creative vision...», «An Essay in Freedom as the Dynamics of Being», «The Matrix of Mystery» и др. [Guenther 1984, 1987, 1989, 1993 и др.]. То есть процессуально-холистический подход во второй половине XX в. имел общее

<sup>47</sup> Гампопа был главным учеником великого тибетского поэта-йогина Миларепы и духовным отцом Первого Кармапы Дзюсум Кхьенпа.

применение к пониманию буддизма, а не только к интерпретации его ранних текстов и традиции буддизма в Китае и Японии. В особенности учения ньянгампинского буддизма и дзогчен находили созвучие с процессуалистскими идеями. Через гюнтеровскую интерпретацию тибетского тантрического буддизма Нишида Китаро увидел сходство японского буддизма с тибетским в том, что буддизм имеет дело с «коренным измерением реальности», в котором «реальность представляет саму себя до интервенции чувственных переживаний или мысли» [цит. по: Jacobson 1988, p. 14]. Хотя, если быть точными, речь должна идти, о близости гюнтеровской презентации тибетского буддизма для Запада той японской буддийской традиции, которую в систематическом виде представляет Нишида Китаро. В действительности знакомство с индо-тибетской и дальневосточной интерпретациями центральных философских доктрин буддизма позволяет утверждать, что интерпретации теории пустоты и зависимого возникновения, как и главные акценты, которые характерны для каждой из этих двух традиций, значительно различаются между собой. В дальневосточной традиции интерпретация важнейших буддийских понятий происходила под влиянием традиционных концептов, характерных для Китая и Японии, и западные философы на начальных этапах философского изучения буддизма невольно воспринимали эти характерные для Восточной Азии паттерны восприятия буддизма. В частности, трактовка *пустоты* представителями процессуалистской философии как «*взаимосвязанности существования (шуньята)*» явно отмечена этим влиянием и радикально отличается от ее интерпретации в индийских философских школах (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика) и в тибетской традиции [см.: Hopkins 1996; Далай-лама 1993; Тинлей 2013]. Преимущественная опора на одни лишь ранние индийские тексты, содержащие воззрения низших философских школ буддизма, также не дает западным философам возможности адекватного понимания смысла *пустоты*. Не только представители процессуалистской философии, но и большинство других западных исследователей буддизма, которые пытались во второй половине XX в. понять мадхьямику в ее «позитивном» содержании и защитить от обвинений в нигилизме, не сумев установить подлинный смысл мадхьямиковской теории *пустоты* и доктрины зависимого возникновения, редуцируют буддийскую философию к понятным для них идеям релятивизма или абсолютизма.

### 1.2.7. Витгенштейн и буддийская философия: опыт сравнительного изучения

В последующие периоды – 1980–1990-е и 2000–2010-е гг. в западной сравнительной философии вообще и в содержании журнала *Philosophy East and West* число статей, посвященных сравнительному анализу западной и буддийской философии [Anderson 1985; Betty 1983; Giles 1993; Larrabee 1981; Lipman 1982; Lopez 1979; Mabett 1984; McEvilley 1980, 1981, 1982; Ming-wood Liu 1982; Olson 1986; Rajapakse 1987; Sachs 1983; Santina 1986; Siderits 1979; Streng 1982; Schaw 1987; Thurman 1980; Factor 1983], более углубленному изучению буддизма [Bharadwaja 1984; Chakrabarti 1987; Cruise 1983; Duerlinger 1982, 1984; Kalupahana 1988; Nayak 1979; Fenner 1983; Huntington 1983; Griffiths 1983; Gunaratne 1980; Gunaratne; Jackson 1986; Inada 1988; Katz 1984; King 1983; Lai 1980, 1982; Loy 1983, 1986; Ming-Wood Liu 1985; Nordstrom 1981; Pereira and Tiso 1988; Streng 1982; Yün-hua Jan 1981; Wright 1982; Watts 1982; Wayman 1988], сравнению между собой разных буддийских традиций, например, «постепенного» и «мгновенного» путей [Roccasalvo 1980; Strensky 1980], заметно возрастает, как и число специальных книжных обзоров, рецензий на книги, дискуссионных статей, связанных с буддийской сравнительной тематикой.

В философской компаративистике второй половины XX в. некоторое время активно обсуждались различные варианты сравнения буддизма, особенно учения Нагарджуны, с философией Витгенштейна (1889–1951) – одного из наиболее влиятельных философов XX в., представителя аналитической философии, который сыграл значительную роль в постановке ряда таких важнейших проблем современной философии, как основания логики и роль языка в концептуальном мышлении. Большой резонанс в компаративистских кругах вызвала предложенная Крисом Гудмунсеном идея интерпретации центральных философских доктрин буддизма через философию Витгенштейна [Gudmunsen 1977]. До Гудмунсена в литературе о Витгенштейне уже появлялись работы (F. J. Streng, W. A. Shibles, K. N. Jayatilleke), в которых выражались идеи сравнения его учения с буддизмом, но эти идеи оставались на периферии витгенштейновских и компаративистских исследований. Книга «Witgenstein and Buddhism» Гудмунсена стала одной из наиболее часто цитируемых среди специалистов по сравнительной философии. Заявив, что нужно идти дальше «ортодоксии» Э. Конзе, не обращая внимания на его критику компаративистики [Conze 1963b], Гудмунсен утверждал в своей книге, что «только витгенштейнианская

интерпретация является подходящей для определенных центральных буддийских концептов» [Gudmunsen 1977, p. viii]. И, подобно тому как различаются идеи раннего Витгенштейна эпохи «Логико-философского трактата» (1921) и позднего Витгенштейна – автора «Философских исследований» (1953), согласно Гудмунсену, различаются «ранний» буддизм палийских текстов, с одной стороны, и «поздний» буддизм махаяны, с другой стороны. 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. Большая часть книги Гудмунсена посвящена изложению сходства между поздним Витгенштейном и махаянским буддизмом.

Под влиянием позднего<sup>48</sup> Витгенштейна, как известно, в модальной семантике и эпистемологии (концепция возможных миров) получила развитие теория «языковых игр». Крис Гудмунсен в своей книге утверждал, что «большую часть того, что имел сказать «поздний» Витгенштейн, было предвосхищено за 1800 лет до этого в Индии» [Ibid., p. 113]. И даже изложенная в «Философских исследованиях» идея «языковых игр», признанная большим вкладом Витгенштейна в философию, как утверждал Гудмунсен, была предвосхищена в текстах махаянских мыслителей – большинства из них, но особенно Нагарджуны. Гудмунсен не только усмотрел параллели между философией Витгенштейна и доктриной шуньяты Нагарджуны в разных контекстах, но и доказывал, 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. Правда, в этих сходствах он не усматривал генетического влияния буддизма на философию Витгенштейна: дело было в типологическом сходстве даваемых ими объяснений эмпирической реальности [Ibid., p. 112–113].

Эти выводы Гудмунсена о том, что задолго до Витгенштейна, считающегося одним из самых выдающихся европейских философов, его открытия, считающиеся едва ли не самым значительным вкладом в фи-

<sup>48</sup> Хотя в историко-философской литературе принято различать раннего и позднего Витгенштейна – его идеи, изложенные в «Логико-философском трактате» и в «Философских исследованиях», в действительности это различие является условным, поскольку главная проблема Витгенштейна оставалась одна и та 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.

лософию, были сделаны буддийскими философами, пробили брешь в той системе привычной гегемонии западной философии, которую Гудмунсен метко назвал «философским апартеидом».

Сама по себе мысль о том, что концепция одного из самых выдающихся западных философов 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 подхода Витгенштейна и буддизма, а также влияния буддизма на западную философию [D'Amato 2009; Garfield 2003, 2009; Read 2009; Demont-Biaggi 2015], в том числе на этические учения Шопенгауэра и Витгенштейна [Vucomanović 1997].

Многообещающей казалась сама идея сродства между Витгенштейном и мадхьямикой в постановке проблемы связи между реальностью и человеческими концептами. Некоторые исследователи в фокусе своего внимания имели предполагаемые сродства между Витгенштейном и дзэн [Read 2009], другие – параллели между Витгенштейном и индийской мадхьямикой [Garfield 2003, 2009; Demont-Biaggi 2015].

Что касается обнаруживаемых ими сродств, то, пожалуй, верно то, что и Витгенштейн, и махаянские философы поставили проблему 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 лишь применительно к дальневосточному буддизму, да и то с определенными ограничениями [Demont-Biaggi 2015, p. 27], но не применительно к индо-тибетской махаяне. По мнению Руперта Рида, специалиста по Витгенштейну из университета Новой Англии, философский метод Витгенштейна и практика дзэн, в особенности японской школы Сото, – оба преследуют терапевтическую цель [Read 2009, p. 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 дзэнских интерпретаций, не свойственно сводить омрачающие факторы к языку. Как объясняется в индо-тибетской традиции махаяны, *неведение* (*авидья*; *ma-rig-ra*), корень сансары, пролегал глубже уровня языка и состоит в продолжающейся из безначальья времен привычке считать внешние объекты и собственное «я» чем-то существующим со своей стороны и имеющим некую внутреннюю при-

роду, или сущность, и цепляться за эти онтологические стереотипы, являющиеся ложными, как объясняют буддийские философы (Нагарджуна, Бхававивека, Буддпапалита, Чандракирти, Шантидева и др.), и противоположными их подлинному способу существования – *пустоте* от независимой внутренней природы, «собственных характеристик», «самобытия». *Пустота* от самосущего бытия, в понимании мадхьямиков, и есть абсолютная природа всех вещей и личностей. И это суть абсолютная истина. Относительная же истина состоит в том, что они *существуют*, но *условно* и *относительно*. Относительная реальность «творится» посредством *языка*: все вещи и личности («я») суть просто наименования. Но 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 связан с подготовкой сначала к концептуальному, а затем – к прямому постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте *покрова клеш* (*nyon-sgrig*), препятствующих свободной эволюции личности, а также познавательных завес (*shes-sgrig*), препятствующих полному раскрытию потенциала сознания. Поэтому, когда Р. Рид утверждает, что «буддийская медитация – это вот что: парадоксальный акт, заключающийся в том, чтобы не пытаться делать что-либо, не пытаться даже ни думать более интенсивно, ни даже *не думать*» [Read 2009, p. 13–14], это, в действительности, изложение дзэнской техники, родственной с даосским «недеянием», которая не является характерной для индо-тибетской махаяны.

Хотя верно, что Витгенштейн и мадхьямики похожи в том, что отбросили традиционную метафизику, сродство между ними на этом и заканчивается, на мой взгляд, потому что Витгенштейн вместо прежней метафизики предложил философию, ограничивающуюся исследованием «языковых игр», а мадхьямики, исходя из содержания сутр праджняпарамиты, разработали глубочайшую онтологию, ни с чем не сравнимую.

Несмотря на то что на самом деле имеются основания для сравнительного изучения философии Витгенштейна и буддизма, особенно мадхьямики, результаты коомпаративистских исследований могли бы быть более значительными, если бы их авторы были специалистами не только в Витгенштейне, но и в буддийской философии. В связи с этим особый интерес представляет эссе Роберта А. Ф. Турмана (родился в

1941 г.) – одного из самых известных американских буддологов и лучших современных переводчиков и экспертов тибетского буддизма, опубликованная журналом «Philosophy East and West» в качестве рецензии [Thurman 1980] на книгу «The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue» Джона Саундерса и Дональда Хенце [Saunders & Hencе 1967, 1976]. В этом эссе он пишет, что проблемы, поставленные Витгенштейном, в частности, рассматриваемая в данной книге 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, VII–VIII вв.) до Цонкапы (Тибет, 1357–1420) в трактовке философских вопросов, имеющих отношение к “проблеме личного языка”» [Thurman 1980, p. 321].

Поствитгенштейновские дебаты по своему основному содержанию были посвящены обсуждению так называемого «эгоцентристского затруднения» (egocentric predicament), вызванного серией вопросов (внешний мир, восприятие, «я» и др.), связанных с проблемой личного языка (the private language problem), – затруднения, касающегося того, кто начинает “со своего собственного случая” и пытается анализировать и удостоверять свою систему верований и отношений. Это затруднение заключается в проблематичности того, «как выйти за пределы», «как достоверно перейти от данных своих собственных переживаний к существованию внешнего мира». И на взгляд Р. Турмана, эти дебаты похожи на 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 [Ibid., p. 321].

Турман также разоблачает необоснованность распространенного на Западе представления о том, что «буддизм – это мистицизм, т. е. антифилософский или нефилософский», и утверждает, что как мистицизм – это явление, «типичное для тех, кто застрял в проблеме эгоцентризма», и что «как западные, так и восточные мистики принадлежат лагерю эгоцентристов если не формально, то по умолчанию», тогда как буддийские философы, образовавшие *мэйнстрим*, придерживались «типично неэгоцентристских, критических воззрений, 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 [Thurman 1980, p. 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». Но 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» (private language) [Ibid., p. 24].

Анализ, выполненный Турманом в цитируемой статье, доказывает, что, действительно, прасангика в лице Чандракирти и Витгенштейн, один из самых загадочных европейских философов, который не укладывается в рамки ни одного из философских направлений Запада, дали обоснование неэгоцентристской философии способом, имеющим ряд принципиальных сходств. Поэтому Турман называет Витгенштейна «яркой звездой на небосводе философии» [Ibid., p. 336]. Но следует заметить, что несмотря на значительное сходство между философскими воззрениями Чандракирти и Витгенштейна, нет полного их совпадения, что было отмечено и Р. Турманом. Более того, при более тщательном компаративистском исследовании могут быть обнаружены имеющиеся между ними значительные различия в онтологии, эпистемологии, а еще больше в этике – в характере «терапевтических» функций данных философских позиций.

Таким образом, в рамках витгенштейноведения наследие буддийской философии осваивается как по линии сравнения с буддизмом (дзэн) раннего Витгенштейна и идеи «Логико-философского трактата», что *о том, что невозможно выразить, следует молчать*, так и по линии сравнения с мадхьямакой Нагарджуны и прасангики Чандракирти. Оба направления продолжают и сегодня развиваться представите-

лями англо-американской аналитической философии, а также буддологами, вовлеченными в компаративистские исследования. Так, например, в 2005 г. в Кэмбриджском университете состоялась конференция «Buddhism in Logic and Analitic Philosophy» с участием специалистов в сравнениях дзэн с Витгенштейном Криса Мортенсена и Руперта Рида, компаративистов, специализирующихся на буддийской логике и философии мадхьямиков – Джона Вестерхоффа, Джея Гарфилда, Грэхэма Приста, Тома Тиллеманса, Коджи Танаки, а также специалистов по буддийской философии Марка Сидеритса, Рэймонда Мартина, Дэна Арнольда [D'Amato, Garfield, Tillemans 2009]. Особый интерес со стороны компаративистов, работающих на платформе аналитической философии, с одной стороны, к проблематике «невыразимости» или «молчания» в буддизме, с другой стороны, к логико-эпистемологической проблематике в трудах Дхармакирти, к «критическому» подходу в трудах Нагарджуны и Чандракирти отражает общие тенденции философских исследований буддизма в рамках зарубежной компаративистики.

Вместе с тем следует заметить, что 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 как в Индии, так и в других странах, где буддизм получил распространение. Лингвистическая интерпретация мадхьямики, которой положил начало Витгенштейн, считается некоторыми авторитетными западными буддологами-компаративистами «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 ее центральных категорий, например, «“пустоты” как металингвистического термина, имеющего в виду выразить цель описания первичной системы повседневного языка», а работа К. Гудмунсена – наиболее полной презентацией лингвистического подхода к интерпретации философии мадхьямики [Huntington 1983, p. 325–339].

#### 1.2.8. Общий контекст зарубежных исследований буддизма в конце XX – начале XXI в.

Отличие от предыдущего периода, когда в общем объеме религиозных исследований, в которых продолжала лидировать Европа, буддология занимала довольно незначительное место, к концу XX столетия картина меняется. Во-первых, возрастает удельный вес буддологии в рамках религиоведения, во-вторых, кардинально меняется распо-

ложение мировых центров буддологии. Если в начале прошлого столетия в буддологии лидировали российская, англо-германская и франко-бельгийская школы, то к концу столетия ведущим мировым центром буддологии становятся США, где бурно развиваются центры азиатских исследований, в том числе буддологии, при поддержке правительства. Если в 1960-х гг. в США имелось всего несколько исследователей буддизма, имеющих международное признание, то после Вьетнамской войны наблюдается бум исследований и публикаций по буддизму<sup>49</sup>. Это произошло в силу ряда факторов: (1) с появлением буддийских иммигрантов и учреждением множества иммигрантских общин в разных частях США возникло усиление взаимодействия между буддизмом и американской религией, культурой, обществом; (2) многие азиатские ученые стали работать в университетах США на временной или постоянной основе; (3) азиатские филантропические группы, например, фонд Нумата, стали поддерживать буддийские исследования в США, в том числе приглашенное профессорство; (4) в США появились харизматичные представители оригинальных традиций чань/дзэн, тибетского буддизма, тхеравады; (5) в систему высшего образования США было введено религиоведение как важная и общепризнанная академическая дисциплина, а в ее рамках – буддология. Многие американские буддологи сделали академическую карьеру в институциональном и интеллектуальном контексте академических программ «Religious studies».

Как известно, классическая парадигма буддологии сформировалась в Европе и Японии. Для нее был характерен упор на изучении текстов и замысла их авторов, а также на происхождении текстов, акцент делался на санскритские и палийские источники; в методологии это был филологический подход с некоторым вниманием к историческому контексту и тяготением к позитивистскому взгляду на исторические методы и исторические факты; центральное место занимало создание авторитетных критических редакций и переводов. Буддологи классического типа владеют несколькими каноническими языками буддизма: как правило, санскритом, пали, тибетским, китайским и иногда – японским. В начале 1970-х эта парадигма была еще доминирующей в США. В 1990-е гг.

<sup>49</sup> Если в 1970 г. в профессиональных американских ассоциациях, в которых имеют членство буддологи, состояло лишь несколько специалистов по буддизму, то в 1999 г. в Ассоциации азиатских исследований (the Association for Asian studies – AAS) уже существовал Комитет по развитию буддийских исследований во главе с известным тибетологом Мэттью Капстейном, и с тех пор во время ежегодных конференций этой ассоциации этот Комитет организует панель «Buddhist studies», которая собирает сотни участников.

она продолжала развиваться, хотя и перестала доминировать. Вполне в соответствии с классическими установками продолжают переводы индийских философских и нарративных текстов, канонических текстов тхеравады; был предпринят проект<sup>50</sup> Ричарда Саломона и Колетт Кох по изучению фрагментов ранних буддийских манускриптов, открытых в Гандхаре, и имеющих, по словам Р. Саломона, такое же значение для изучения истории буддизма в Индии, какое имели для изменения понимания иудаизма и раннего христианства манускрипты с Мертвого моря [Salomon 1999].

Дзэн в конце прошлого столетия продолжает оставаться наиболее привлекательным объектом исследований. В буддологической литературе имеется масса публикаций, во многом благодаря активности японских буддологов и их западных коллег японского происхождения, посвященных японскому буддизму, издано множество антологий переводов буддийских текстов, сделанных с японского языка. Тхеравада также продолжает привлекать к себе внимание буддологов (Jon R. Carter, G. Bond, G. Burford, W. King, C. Cox, B. Dessen, Ch. Willemen, Jan Nattier, R. Kloetzli, P. Griffiths, G. Obeyesekere; F. Reynolds & B. Smith; J. Holt; J. Walters; K. Trainor; G. Bond; R. Gombrich). Вместе с тем в буддологии обозначились такие новые предметные области исследований как монастырские идеалы разных буддийских направлений (Ch. Prebish (1975); J. Holt (1981); R. Ray (1994); G. Schoppen (1997)); гендерный аспект буддизма (Liz Wilson (1996); Diana Paul (1979, 1985); Paula Richman (1988); Miranda Shaw (1994)); процессы распространения буддизма из Южной в Юго-Восточную Азию (J. Strong; S. Collins; R. Brown; M. Mendelson; D. Swearer), аккультурация буддизма в Китае (P. Gregory; V. Mair; F. Cook; R. Buswell; J. McRae; B. Faure; J. Kieschnick; S. Teiser; D. Overmeyer; S. Wainstein; Chung-fung Yu; R. Gimello); корейский буддизм (R. Buswell; Sun Bae Park; F. Cho Bently). Особо следует выделить фундаментальный труд Ричарда Х. Робинсона «Early Madhyamika in India and China» [Robinson 1976] – одно из самых первых сравнительных исследований индийской и китайской мадхьямики.

В самой молодой, но бурно развивающейся американской буддологии становится довольно заметной тенденция отказа от попыток идентификации истоков буддизма и постулирования любого рода чистой или аутентичной буддийской традиции; происходит концептуальное укрепление представления о «множестве буддизмов» (R. Ray, J. Silk и др.). Этот методологический тренд связан в основном с социально-

антропологическими исследованиями буддийских традиций и истории буддизма. Вместе с тем в конце XX в. заметно возрастает интерес к изучению философии махаяны [Kalupahana 1986; Hantington & Wangchen 1989; Griffiths 1994; Eckel 1992]. В это время получили концептуальное осмысление основы индо-тибетской буддологии (Indo-Tibetan Buddhist studies) (A. Wayman; D. Lopez; G. Dreyfus; J. Makransky; J. Gyatso), многие авторитетные буддологи сосредоточивают свое внимание на тибетском буддизме (R. A. F. Thurman, J. Cabezón, J. Hopkins, M. Kapstein; D. Perdue, R. Davidson, S. Goodman, M. Goldstein и др.). появляются основательные исследования, освещающие буддийскую философию с компаративистской точки зрения на тибетских источниках [Cabezón 1994].

Что касается исследований в области буддийской философии, то в прошлом они выполнялись, как можно было видеть из предыдущих параграфов, в основном в рамках философской компаративистики, причем академические философы, интерпретировавшие буддийский материал, как правило, оперировали не оригинальными первоисточниками, а их европейскими переводами и не имели целостного представления о буддизме в его единстве и многообразии, а также не знали основательных буддийских традиций, которые сравнивались ими с европейскими философскими учениями. Словом, западная и буддийская философия существовали отдельно друг от друга в системе «восточно-западного философского апартеида» (Гудмунсен). А попытки к пониманию буддийской философии со стороны западных философов сводились к компаративистским поискам параллелизмов или к интерпретации буддизма на платформе какой-нибудь из западных философских традиций.

Известный профессор сравнительной теологии Раймундо Паниккар (1918–2010)<sup>51</sup> ввел понятие об импаративном – в противоположность компаративному – методе и импаративной герменевтике в сравнительном религиоведении [Panikkar 1988a, b]. Это метод, называемый им также «диалогическим диалогом», был разработан в сравнительной теологии, но имеет эвристическую ценность также для философской компаративистики. Он заключается в том, чтобы традицию или систему мысли представить открытой, так, чтобы ее теории или доктрины вступили в прямую конфронтацию или диалогическое взаимодействие с теориями и доктринами другой традиции или системы по вопросам,

<sup>51</sup> Раймундо Паниккар или Рэймонд Паниккар – испано-романский католический священник и пропагандист межрелигиозного диалога, как ученый, специализировался на сравнительном религиоведении.

<sup>50</sup> Об этом проекте, начавшемся в 1996 г., см.: <http://www.ebmp.org>.

которые могут быть для них общими, пусть даже отдаленно, и учиться друг у друга, «не пытаясь победить или убедить другую сторону, но вести совместный поиск, исходя из разных точек зрения» [Panikkar, p. 181]. Эта предложенная Паниккаром методология императивной герменевтики очень близка тому философскому методу изучения буддизма, который был обоснован российским буддологом О. О. Розенбергом в его «Проблемах буддийской философии», а также к идеям о диалогизме как «прокладывании пути», высказанным М. Хайдеггером в статье «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» [Хайдеггер 1993, с. 273–302]. Думается, то, что предложили независимо друг от друга великий буддолог Розенберг, великий философ Хайдеггер, и великий теолог Паниккар как путь взаимопонимания западной и восточной философии – это наиболее перспективная методологическая установка, которую разделяет также автор этих строк. Эту методологию можно назвать *диалогической герменевтикой*. Применительно к сравнительному изучению буддийской философии это также наиболее эффективный метод, и мой собственный подход к сравнительному изучению буддизма как по внешним, так и по внутренним векторам сравнения тоже может быть так назван, хотя сформировался независимо от Паниккара.

Книги Стивена Коллинза [Collins 1982] и Дерека Парфита [Parfit 1984], оцененные их рецензентом, известным американским тибетологом и буддологом М. Капстейном, как очень значимые в плане дискредитации системы «философского апартеида» [Kapstein 1986b], поскольку в них рассматриваются теория личности и личностной идентификации в перспективе обеих философских традиций – англо-американской и буддийской, обычно воспринимаемых в их отдельности, имеют также большое теоретико-методологическое значение для развития императивной методологии.

С точки зрения крушения «ориентализма» как системы интеллектуального доминирования Запада над Востоком (Э. Саид) и «философского апартеида» как ее части, большое теоретическое значение имеют фундаментальные исследования буддийской философии на базе тибетских источников, основанные на знании оригинальных текстов тибетского буддизма. Данные тибетологических исследований свидетельствуют о том, как важна в теоретико-методологическом отношении проблема аутентичного буддизма, которая должна ставиться и решаться в контексте сравнительных исследований внутри буддизма, в союзе академической буддологии с квалифицированными носителями буд-

дийской учености. Огромное значение для буддологии в целом и для философской компаративистики имеют переводы важнейших текстов индо-тибетской махаяны и их исследования, выполненные плеядой выдающихся американских тибетологов.

В 1984 г. в академической серии *Princeton Library of Asian Translations* появился перевод труда Чже Цонкапы «Сущность искусства изложения учений окончательного смысла и нуждающихся в интерпретации» (Drang-nges legs-bshad snying-po; «Essence of True Eloquence») в переводе проф. Р. Турмана [Tsong Khapa 1984]. Это был первый тибетский труд, изданный в этой престижной серии, к тому же один из важнейших тибетских текстов буддийской философии. Вообще говоря, после текстов индийских пандит древнего монастырского университета Наланда, просуществовавшего на северо-востоке Индии на протяжении тысячелетия вплоть до мусульманского завоевания, труды именно основателя тибетской школы гелуг Чже Цонкапы имеют наибольшее значение для понимания сущности и системы буддизма. Это факт, признаемый в западной буддологии. Например, один из ведущих европейских тибетологов Джузеппе Туччи писал, что «Большой Ламрим» (Lam-rim Chen-mo) Цонкапы – «это, возможно, самый великий вклад в буддийскую экзегезу» [Tucci 1949, p. 117]. А относительно перевода глав «Шаматха» и «Випашьяна» из «Большого Ламрима», выполненного А. Вэйманом [Wayman 1978], Роберт Крицер написал в рецензии, что, «сделав перевод даже части труда Цонкапы «Lam-rim chen-mo», Алекс Вэйман взялся за одну из самых важных задач современных исследований тибетского буддизма» [Kritzer 1981, p. 380]. Дан Косорт сравнивает Цонкапу с Мартином Лютером: он инициировал реформу буддизма в Тибете, укрепил монастырскую дисциплину и установил правильную основу практики тантр. С другой стороны, по его мнению, Цонкапа сравним с Фомой Аквинским: он был выдающимся буддийским ученым, оказавшим влияние на тибетский буддизм. продолжающееся до сих пор [Cozort 2001, p. 81].

Эти оценки говорят о том, какое огромное значение для буддологии имели переводы на английский и другие европейские языки всех трех текстов, написанных Цонкапой в формате учения об этапах Пути (Ламрим), и других его трудов, особенно по мадхьямике и ваджраяне, изданных в США в последние два десятилетия. Поскольку адекватный перевод «Lam-rim Chen-mo» был делом чрезвычайно важности, по инициативе Джошуа Катлера (Joshua W. C. Cutler) – ученика калмыцкого ламы тибетской традиции Геше Вангьяла (1901–1983) был

учрежден специальный комитет по его переводу. В него помимо самого Катлера, который стал главным редактором перевода, вошли еще несколько авторитетных тибетологов, тоже являвшихся учениками Геше Вангьяла (José Ignacio Cabezón, Daniel Cozort, Natalie Hauptman, Roger R. Jackson, Karen Lang, Donald S. Lopez, Jr. John Makransky, Elizabeth S. Napper, Guy Newland, John Newman, Gareth Sparham, B. Alan Wallace, Joe B. Wilson). Английский перевод этого труда Цонкапы был выполнен в условиях ретрита, который они проводили в учебном центре Геше Вангьяла<sup>52</sup>. Первый том появился в 2000 г. Введение к английскому переводу было сделано Р. Турманом, который охарактеризовал «Lam-rim Chen-mo» как «одно из величайших религиозных и светских произведений в библиотеке нашего человеческого наследия» [Tsongkhapa 2000, p. 25]. Опубликованный в 1991 г. английский перевод текста Ламрим (Lam-rim nam sgröl lag bchangs), написанного на основе устного учения выдающегося тибетского ламы Пабонгка Ринпоче (1878–1941) [Pabongkha 1991], являющийся в своей основе комментарием к «Большому Ламриму» Цонкапы, безусловно, стал определенным подспорьем в переводе и исследовании текстов Ламрима Цонкапы. В 2012–2015 гг. Его Святейшество Далай-лама XIV дал передачу и комментарии восемнадцати текстов Ламрим школы гелуг, и в ходе подготовки к этим учениям на английский язык было переведено большинство этих текстов, чрезвычайно важных для изучения тибетской традиции «постепенного пути»<sup>53</sup>.

Напомню, что впервые основанное на аутентичных тибетских источниках представление о системе тибетской философии и практики Запад получил благодаря опубликованной впервые в 1969 г. книге Г. Гюнтера «Buddhist Philosophy in Theory and Practice» [Guenther 1976], которая дает представление о буддийской «теории» – воззрениях четырех индийских философских школ и вводит в оборот академической буддологии *сиддханту* «Grub-pa'i nam-bzhag rin-po-che'i phreng-ba» амдоского историка буддийской философии Кенчог Джигме Ванбо (1728–1791) и *сиддханту* «Yid-bzhin-mdzod-kyi grub-mtha' bsdus-pa» ньингмапинского ученого Мипама (1846–1912), а также содержит изложение нескольких уровней практики тантр. В книге «Cutting Through

<sup>52</sup> Геше Вангьял основал в 1958 г. в США, Нью-Джерси, буддийский монастырь, который стал учебным центром для тибетологов и западных последователей и исследователей буддизма. В наши дни он известен под названием «the Tibetan Buddhist Learning Center (Labsum Shedrub Ling)» – TBLC.

<sup>53</sup> Тибетские тексты и их переводы на другие языки см. по ссылке: <http://www.jangchuplamrim.org/jangchup-lamrim/text-translations/tibetan/>

Appearances: Practice and Theory of Tibetan Buddhism» Геше Лхунду-па Сопы и Джеффри Хопкинса [Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins 1976] содержится другой способ изложения системы тибетского буддизма. Здесь половина книги уделена рассмотрению практически ориентированного комментария Панчен-ламы Чокьи Гьялцена на текст «Три основных аспекта Пути» (Lam-gyi gtso-bo nam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so) Цонкапы, а во второй части дан полный перевод сиддханта Кенчог Джигме Ванбо. Публикация текстов Ламрим Чже Цонкапы, Пабонгка Ринпоче и других тибетских авторов, а также комментарии к ним, данные впервые на Западе Геше Лхундуном Сопы (1923–2014)<sup>54</sup> [Geshe Lhundup Sopa 2004; Geshe Lhundup Sopa 2005, Geshe Lhundup Sopa 2007], а совсем недавно также Его Святейшеством Далай-ламой XIV, дали современной буддологии необходимую базу источников для дальнейшего изучения теории и практики буддизма в тибетской махьяне.

В кон. XX – нач. XXI в. появляется ряд высококвалифицированных переводов с тибетского и исследований тибетского буддизма и буддийской философии на тибетологическом материале, выполненных Дж. Хопкинсом, Р. Турманом, Х. Кабезоном, Джем Гарфилдом, М. Капстейном и имеющих большое источниковедческое и теоретико-методологическое значение. Так, в 1992 г. появилась книга Хосе Кабезона «Dose of Emptiness» [Cabezón 1992], в 1991 г. был опубликован перевод книги выдающегося ньингмапинского мастера Дуджома Ринпоче под редакцией М. Капстейна [Dudjom Rinpoche & Kapstein 1991]. Очень большое значение для развития тибетологического направления в аме-

<sup>54</sup> В 1962 г. в числе трех других монахов Геше Лхундуп Сопы был направлен Далай-ламой в США для изучения английского и американской культуры. В 1967 г. он был приглашен профессором Ричардом Х. Робинсоном в Висконсинский университет в Мэдисоне, где был до 1997 г. профессором тибетского языка, индийской и тибетской буддийской философии. Под его руководством получили степень PhD многие тибетологи (Jeffrey Hopkins, James Robinson, Ter Ellingson, Leonard Zwillig, Michael Sweet, Ed Bastian, Jose Cabezon, A.W. Barber, John Makransky, John Eppling, John Newman, Beth Newman, David Patt, James Blumenthal, James Apple, Paul Donnelley, Roger Jackson). Среди его студентов были известные тибетские буддийские ученые Геше Джампа Текчог, Геше Лобсанг Церинг, Геше Лосанг Доньё – все они стали позже настоятелями монастыря Сера Дже – одного из великих монастырских университетов школы гелуг, возрожденных на юге Индии. На Западе хорошо известны другие его ученики: Тубтен Еше и Тубтен Зопа Ринпоче. Среди тибетских учеников были также Янгси Ринпоче – основатель колледжа Майтрипа (Maitripa College) и Кенсур Лобсанг Тензин – настоятель тантрического колледжа Гьюмед.

риканской буддологии имели уже упоминавшиеся тибетский ученый монах Геше Лхундуп Сопа и Геше Вангьял, которые стали первыми резидентными тибетскими учителями буддизма в США и в сотрудничестве с академическими центрами подготовили плеяду выдающихся американских буддологов, таких как Джеффри Хопкинс, Роберт Турман, Хосе Кабезон, Роджер Джексон и др., которые сами имеют множество учеников – высококвалифицированных тибетологов и буддологов. Геше Лхундуп Сопа в качестве профессора Висконсинского университета (UW-Madison) опубликовал книгу «Lectures in Tibetan Religious Culture», выдержавшую множество изданий и служащую основным пособием для начинающих тибетологов и буддологов. Вместе со своими учениками он опубликовал множество переводов и комментариев к базовым текстам тибетского буддизма, в том числе упоминавшуюся книгу «Cutting Through Appearances: the Practice and Theory of Tibetan Buddhism». В соавторстве с Р. Джексоном и Дж. Ньюмэном им была опубликована книга «The Wheel of Time: Kalachakra in Context»; также вместе с учениками были сделаны переводы двух важнейших текстов традиции *кадам* по махаянской тренировке ума «Peacock in the Poison Grove: Two Buddhist Texts on Training the Mind»; перевод сиддханты Туган Лосан Чокьи Нимы «The Crystal Mirror of Philosophical Systems: A Tibetan Study of Asian Religious Thought».

Именно Геше Лхундупом Сопой было начато ознакомление Запада с учениями «постепенного пути», объясняемыми в текстах Ламрим. Вместе с учениками (David Patt, Beth Newman, James Blumenthal, Susan Dechen Rochard) он издал пять томов комментариев к Ламриму Цонкапы «Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on the Lamrim Chenmo» [Geshe Lhundup Sopa & Patt & Dalai Lama 2004], а также комментарий на труд Цонкапы о буддийской герменевтике и махаянской философии «The Essence of Eloquence on [Distinguishing] the Provisional from the Definitive (Drang nges legs bshad snying po)».

Деятельность Геше Нгаванга Вангьяла также имела большое значение для развития тибетологического направления буддологии в США. По просьбе Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо и Геше Вангьяла в 1972 г. с целью перевода текстов Тенгьюра – тибетского канонического свода индийских комментариев к Слову Будды был учрежден Американский институт буддийских исследований, которым руководит главный ученик Геше Вангьяла профессор Роберт Турман. Он также возглавляет проект перевода Тенгьюра на английский язык. В 1988 г. институт вошел в состав отделения истории Колумбийского университета и стал признанным центром индо-тибетской буддоло-

гии, координатором исследований, выполняемых блестящими учеными нового поколения, которые подвергают ревизии прежние переводы текстов Тенгьюра, делают новые переводы индийских философов, развивают буддологические, текстуальные и компаративные методологии изучения буддизма (Vesna A. Wallace, Lobsang Jampal, Joseph Loizzo, Mario D'Amatto, David B. Gray, Christian K. Wedemeyer, Joel Feldman, Stephen Phillips, Thomas Freeman Yarnall, David Kittay, Paul Hackett, William Bushell и др.).

Характеризуя современное состояние зарубежных тибетологических исследований буддизма, следует сказать, что наблюдается определенное различие между двумя основными подходами. Во-первых, это продолжение классической буддологии с ее объективистскими научными стандартами, сформировавшимися в филологических исследованиях восточных текстов, и ориенталистскими стереотипами, хотя и в значительной мере скорректированными и сглаженными под влиянием критики Э. Саида. Этот подход поддерживается многими тибетологами, если не сказать большинством. В частности, это автор ряда фундаментальных работ о Тибете и тибетском буддизме М. Капстейн [Kapstein 2000, 2001, 2004, 2006, 2007, 2009 и др.], а также Д. Лопез, получивший известность своей провокационной книгой «Prisoners of Shangri-La – Tibetan Buddhism and the West» [Lopez 1999], К. Колльмар-Паулэнц [Kollmar-Paulenz 2006, 2007] и др.

Во-вторых, это тибетологический подход, развиваемый американскими буддологами в новой парадигме, сформировавшейся в условиях непосредственного контакта с носителями буддийской учености Тибета – Его Святейшеством Далай-ламой, Геше Лхундупом Сопы, Геше Вангьялом, Чогьямом Трунгпа и другими тибетскими ламами, благодаря комментариям и консультациям которых буддологи получают возможность формирования более точных, чем прежде, философских интерпретаций и презентаций буддийских текстов и развития новых направлений компаративистских исследований буддизма. Это направление представляют, например, Аллан Уоллес (Alan Wallace) – физик и философ, религиовед, буддолог, являвшийся личным переводчиком Далай-ламы, автор ряда переводов классических текстов с санскрита и тибетского и исследований [Wallace 1995, 2003, 2005, 2007, 2009, 2011, 2012], преподаватель буддийской философии и медитации, один из инициаторов проекта интеграции современной науки и созерцательных методов буддизма. Это также Джей Гарфилд, профессор философии и логики, автор ряда публикаций по буддийской философии, эписте-

мологии, когнитивным наукам [Garfield 2002, 2003, 2006, 2009 и др.]. Особую значимость для философской буддологии имеет выполненный им в соавторстве с Геше Нгавангом Самтеном, ректором Центрального университета тибетологии (Сарнагх), перевод с тибетского комментария Цонкапы на «Муламадхьямака-карику» Награджуны («*dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i nam bshad rigs pa'i rgya mtsho*»; «*Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā*») [Garfield 2002].

К этому же направлению относятся переводы и исследования Джеффри Хопкинса, ученика Лхундупа Сопы и личного переводчика Далай-ламы [Hopkins 1980, 1984, 1995, 1996, 2003, 2006 и др.].

Отличительной особенностью исследований, выполняемых представителями второго направления, является то, что они ведутся при тесном взаимодействии с буддийскими учеными – светскими людьми и монахами. Более того, буддологи этого типа сами являются последователями тибетского буддизма, некоторые из них даже имеют опыт монашества. Именно это обстоятельство, по-видимому, является неприемлемым для представителей первого направления. Так, например, когда Д. Лопез подверг критике в своей книге «*Prisoners of Shangri-la*» как западную «романтизацию» образа Тибета и тибетского буддизма, так и его изображение как формы, деградировавшей в сравнении с «оригинальным» буддизмом, он в то же время обвинил тибетскую диаспору в том, что начиная с 1959 г. она, – а как известно, ее представляет Далай-лама, – создает выдуманный образ Тибете как мифической страны Шангри-ла [Lopez 1999, p. 13]. А некоторые ученые, такие как Р. Турман, утверждает Лопез, способствуют распространению этого утопического образа Тибета. Сам Лопез выступает за «реалистический» подход, который исходил бы из реального положения Тибета до китайского вторжения и признавал не только разрушение монастырей и прочий ущерб, понесенный тибетцами, но и положительную роль, которую играет Китай в модернизации Тибета. Эту же мысль развивает в своей книге «*Kleine Geschichte Tibets*» швейцарская исследовательница К. Коллмар-Пауленц, тоже давая критическую оценку «мифологизации» истории Тибета, которой, по ее мнению, занимаются Далай-лама XIV и тот же Р. Турман, которого критикует Лопез [Kollmar-Paulenz 2006].

В связи со сказанным весьма примечателен обмен репликами, состоявшийся между учеными, представляющими собой образцы разных типов тибетологов, – Джеффри Хопкинсом и Мэттью Капстейном по поводу книги Хопкинса «*Meditation on Emptiness*». Ее первое издание

появилось в 1983 г. Капстейн дал на нее рецензию [Kapstein 1986], Хопкинс написал ответ на нее [Hopkins 1987], Капстейн ему ответил [Kapstein 1987]. М. Капстейн дал этому выдающемуся труду Хопкинса по теории и медитации пустоты, сложнейшей буддийской теме, объясняемой Хопкинсом при опоре на устную комментаторскую традицию школы гелуг, работе, которая до сих пор является непревзойденной презентацией прасангиковской теории и практики, довольно сдержанную оценку, придираясь к мелочам академического перевода буддийских терминов: Дж. Хопкинс не учитывает при переводе тибетской терминологии, например, термина «аватара», результаты индологических исследований. В рецензии Капстейна нельзя не заметить некоторого академического снобизма буддолога классической формации, когда он пишет: «Хопкинс <...> очень способный переводчик Его Святейшества Далай-ламы, вдобавок к этому в прошлом он опубликовал несколько книг по различным аспектам тибетского буддизма, главным образом, с точки зрения доминирующей школы гелугпа. За исключением двух превосходных томов переводов «*Snangs-rim chen-mo*» Цонкапы <...> прежние труды Хопкинса воплощают перспективу, которую трудно по большей части отнести к исторической и филологической ориентациям современной тибетологии и буддологии, хотя англоязычные буддийские практики гелугпинской традиции находят, что его работы являются авторитетными и ценными инструкциями» [Kapstein 1986, p. 68]. То, что Хопкинс, что называется, «из первых рук», от носителей живой традиции тибетского буддизма знает его теорию и практику, в глазах Капстейна выглядит скорее недостатком, чем достоинством. И все же он был вынужден признать, что автор «*Meditation on Emptiness*» владеет «великолепной сокровищницей гелугпинской схоластики» и что «это первая книга на любом европейском языке, представляющая собой попытку всеобъемлющего исследования систематической философии тибетских буддийских школ – факт, сам по себе достаточный для того чтобы рекомендовать эту книгу тем, кто всерьез изучает буддийскую мысль» [Ibid.].

Таким образом, в кон. XX – нач. XXI в. одним из наиболее важных направлений философского изучения буддизма стала тибетология, активно развивающаяся в США при поддержке американского правительства, а также Его Святейшества Далай-ламы XIV, который оказывал в прошлом финансовую поддержку в становлении ряда университетских центров изучения буддизма и осуществлении значимых переводческих и исследовательских проектов. Благодаря союзу академических исследователей с носителями буддийской учености и линии

премущественности устных комментариев и духовного опыта буддизма в кон. XX – нач. XXI в. американским тибетологам удалось совершить настоящий «прорыв» в исследовании индо-тибетской традиции буддизма и его философских доктрин.

Наряду с этим философские исследования буддизма продолжают в рамках «гавайской» школы и новых центров сравнительной философии, в создании которых активность проявляют ученые китайского происхождения. Синологический тренд сравнительных исследований представлен рядом организаций и регулярных изданий. Крупные проекты изучения буддизма осуществляются в рамках Общества азиатской и сравнительной философии (the Society for Asian and Comparative Philosophy – SACP), учрежденного в 1967 г. и действующего в кооперации с «гавайским» направлением сравнительной философии (D. Kalupahana, Chen Wing-tsit, Karl H. Potter, G. Rosemont). Одним из заметных проектов этого общества стала регулярно проводимая конференция «Interpreting Across Boundaries», которая впервые состоялась в 1984 г. и была посвящена изучению «границ» языка, культуры и истории в сравнительных исследованиях Востока и Запада [Shaner 1986]. Помимо секций, посвященных региональным философиям – индийской, китайской и японской<sup>55</sup>, были также отдельные секции по буддийской философии и проблемам сравнительной философии (включая вопросы методологии, герменевтики, философии сознания, эстетики, этики и т. д.). Совокупная тематика свыше 160 докладов, представленных на этой регулярно проводимой международной конференции по сравнительной философии, охватывала несколько крупных проблемных блоков, в том числе: различие между «философией» и «сравнительной философией»; законность термина «философия» в азиатском контексте; возможность «деконтекстуализации» в сравнительных исследованиях; перевод японских, китайских и/или санскритских терминов на европейские языки и наоборот [Ibid., p. 143].

С 1986 г. появляется периодическое электронное издание «Sino-Platonic Papers», в фокусе которого находятся интеркультурные связи Китая с другими народами<sup>56</sup>. Выпуск № 222 (2012 г.) был посвящен теме «Buddhism across Boundaries», которая с 1993 г. стала проектом, объединившим ряд синологов (Erik Zürcher, Lore Sander, Jens-Uwe Hartmann, Paul Harrison and W. South Coblin, Richard Salomon, Prods Oktor Skjærvø, Hiroshi Kumamoto, Victor H. Mair, David A. Utz, Peter Zieme, Nancy J.

<sup>55</sup> Из Японии прибыла большая делегация, представляющая Японскую Ассоциацию сравнительной философии.

<sup>56</sup> Сайт издания: <http://www.sino-platonic.org>.

Barnes, Lewis Lancaster) при координации со стороны Джона Р. МакРае и Яна Наттьера [McRae and Nattier 1999, 2010, 2012]. В особенности интересны опубликованные в выпуске № 222 редкие материалы, относящиеся к центральноазиатскому вектору истории буддизма. К этому проекту примыкает другое коллективное издание под названием «The Spread of Buddhism» [Hairman and Bumbacher 2007], авторы которого прослеживают, каким образом буддизм из своих родных мест распространился в Восточную Азию, пересекая границы Центральной Азии, Китая, Тибета, Монголии, Кореи и Японии, имея при этом множество встреч с разными народами и далекими культурами. Так, прослежен путь *винаи* из Индии в Китай (A. Hairman), исследованы ранняя история буддизма в Китае и реакция даосизма на буддизм (P. Bumbacher), распространение чань/дзэн-буддизма (T. Griffit Foulk), путь буддизма в Тибет (K. Kollmar-Paulenz), позднее распространение буддизма в Тибете (S. Bretfeld), история буддизма в Монголии (W. Heissig), распространение буддизма в Корею (P. V. Brouke). Особый интерес представляют малоизвестные данные о западном направлении распространения буддизма и его присутствии на территориях греков, бактрийцев, согдийцев, парфян, сасанидов, саков (E. Seldeslachts), статьи о гандхарском буддизме (S. Dietz), о буддизме в Серинде до XIII в. – среди иранцев, тохаров и тюрков (X. Tremblay), о «тантрических нитях», связывавших Индию и Китай (M. Lehnert).

Безусловно, этот коллективный труд является значительным вкладом в сравнительное изучение буддизма. Вместе с тем надо отметить, что в его основе лежит идеология «множественности буддизмов», и этим объясняется преимущественно описательный стиль исследований.

Сравнительная философия активно развивается также по линии Ассоциации китайских философов в Америке (the Association of Chinese Philosophers in America). Ассоциация вместе с департаментом философии Китайского университета Гонконга и при поддержке Института передовых гуманитарных исследований Национального университета Тайваня издает журнал «Dao: A Journal of Comparative Philosophy», ориентированный на публикацию статей, посвященных сравнению китайской и западной философии.

С 2010 г. стал выходить независимый международный академический журнал «Comparative Philosophy: An International Journal of Constructive Engagement of Distinct Approaches toward World Philosophy». Он издается учрежденным в 2007 г. Центром сравнительной фило-

софии (the Center for Comparative Philosophy) и Библиотекой государственного университета Сан-Хосе (San Jose State University, California, USA)<sup>57</sup>. Центр сравнительной философии преследует цель развития конструктивной встречи между различными способами мышления, философскими подходами и вовлечения в глобальную философию концептуальных и объяснительных ресурсов из самых различных философских традиций, а также организует серии лекций, семинары и конференции по сравнительной философии, координирует международную кооперацию и обмен в этой области<sup>58</sup>. С момента основания Центра в качестве союза ученых университета Сан Хосе и вплоть до 2013 г. в течение двух сроков его директором был ученый китайского происхождения Бо Моу (Bo Mou) – специалист по философии языка, метафизике, философской методологии, а также китайской философии и сравнительной философии. Сменивший его на посту директора Ананд Вайдья (Anand J. Vaidya) – специалист по философии сознания и психологии, метафизике и эпистемологии, а также знаток индийской философии. Также и другие философы, вовлеченные в деятельность Центра сравнительной философии и журнала «Comparative Philosophy» (Karin Brown, Noam Cook, Peter Hadreas, Tom Ledd, Tommy Lott, Rita Manning, Carlos Sanchez, William Shaw, Janet Stemwedel, Richard Tieszen, Christian Jochim, Richard E. Keady, Chanh Phan, Iris Xiaohong Quan и др.) являются в подавляющем большинстве специалистами не только по западной, но также по азиатской, либо латино-иберианской, либо африканской философии. В содержании журнала присутствует буддийская тематика в сравнительном освещении. Так, в 7 выпуске (2016) содержится статья американского философа китайского происхождения Ли Цингчин «Буддийская феноменология и проблема сущности» [Li Jingjing 2016]. Говоря в ней о «буддийской феноменологии», автор подразумевает феноменологическую интерпретацию философии сознания буддийской школы йогачара, особенно поздних йогачаринов, представленных Сюаньцаном.

В развитии сравнительного направления активно участвуют китайские буддологи, такие как Шихуа Яо (Zhihua Yao) из Китайского университета Гонконга, Хайминг Вэн (Haiming Wen) из Ренминского университета, китайские философы Юэди Лиу (Yuedi Liu) из Института философии Китайской Академии общественных наук, Иу-мин Фунг (Yiu-ming Fung) из Гонконгского университета науки и технологий и

<sup>57</sup> Сайт журнала: <http://www.comparativephilosophy.org>.

<sup>58</sup> См. сайт: <http://www.sjsu.edu>.

др. В 2015 г. Центр сравнительной философии организовал конференцию «Разговор о буддизме». Правда, этот «разговор» едва ли можно считать профессиональным и глубоким, что объясняется тем, что среди его участников практически не было специалистов по буддийской философии<sup>59</sup>.

В недавнее время появились также несколько академических журналов, содержание которых отражает некоторые новейшие исследования в области сравнительной философии. Это, в частности, издаваемый Лондонской академией иранистики<sup>60</sup> журнал «Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism». В соответствии с политикой главного редактора Саида Дж. Сафави содержание журнала посвящено почти исключительно философии и мистике ислама и в меньшей степени внимание уделяется их сравнению с западной философией. С 2009 г. выходит академический журнал «Comparative and Continental Philosophy» (Maney Publishing),<sup>61</sup> главный редактор – Дэвид Джонс (университет Кеннесоу, США). Спонсором является международное научное общество «Круг сравнительной и континентальной философии» («the Comparative and Continental Philosophy Circle»). «Круг» проводит свои ежегодные конференции, всего состоялось уже одиннадцать конференций. Редакционная политика журнала направлена на публикацию статей различных континентальных авторов в области компаративной и континентальной философии, и, хотя с точки зрения сравнительного освещения незападных способов мышления приоритетной является азиатский регион, журнал принимает также статьи, освещающие латиноамериканскую и африканскую философию. «Круг» издает также монографические серии по сравнительной и континентальной философии в издательстве Северо-Западного университета США<sup>62</sup>. Основной акцент в издательской политике «Круга» – это презентация разнообразных философских подходов, отвергаемых философским *мэйнстримом*.

С 2014 г. в Германии (Karl Alber Verlag) издается международный электронный журнал «Confluence: Online Journal of World Philosophies»<sup>63</sup>, также нацеленный на публикацию работ по сравнительной философии, правда, в трех его выпусках еще не было публикаций о буддизме.

<sup>59</sup> См. программу семинара на сайте <http://www.sjsu.edu>.

<sup>60</sup> См.: <http://www.iranianstudies.org>.

<sup>61</sup> См.: <http://www.com.contphilosophy.org>.

<sup>62</sup> См.: <http://www.nupress.northwestern.edu>.

<sup>63</sup> См.: <http://www.verlag-alber.de>.

Как уже было сказано выше, в сравнительных философских исследованиях возрастает удельный вес публикаций о китайской философии, а также авторов китайского происхождения. В Интернете растет число блогов<sup>64</sup> и электронных журналов по китайской философской тематике. Например, онлайн-журнал «Philosophy Compass» имеет специальную секцию «Chinese Comparative Philosophy» под редакцией Карин Лай. В печатном и электронном виде на английском языке китайские философы издают журнал «Frontiers of Philosophy in China»<sup>65</sup>, в редколлегию которого входят известные западные специалисты по сравнительной философии, в частности Роджер Т. Эймс из Гавайского университета и др.

В целях организационной поддержки сравнительной и межкультурной философии за рубежом возник ряд международных академических обществ: Общество межкультурной философии (Gesellschaft für interkulturelle Philosophie) во главе с проф. Клаудией Бикман (университет Кельна) и проф. Георгом Стенгером (Венский университет)<sup>66</sup>; Венское общество межкультурной философии (Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie)<sup>67</sup>, Общество изучения сравнительной философии (Society for Teaching Comparative Philosophy), уже упоминавшееся выше Общество азиатской и сравнительной философии (Society for Asian and Comparative Philosophy), Колумбийское общество сравнительной философии (Columbia Society for Comparative Philosophy), Австралийское общество азиатской и сравнительной философии (Australasian Society for Asian and Comparative Philosophy), Центр восточно-азиатской и сравнительной философии (The Center for East Asian and Comparative Philosophy (CEACOP) при Городском университете Гонконга (City University of Hong Kong), Центр сравнительной философии при университете Дюка (The Center for Comparative Philosophy (CCP), Duke University, Durham, North Carolina, USA) и др.

<sup>64</sup> См., например, созданный в качестве академического проекта блог «Warp, Weft, and Way: Chinese and Comparative Philosophy» (<http://www.warweftandway.com>).

<sup>65</sup> См.: <http://www.journal.hep.com.cn>.

<sup>66</sup> См.: <http://www.int-gip.de>.

<sup>67</sup> Это общество существует с 1994 г., издает с 1998 г. журнал «Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren», содержащий результаты межкультурно ориентированных философских исследований с учетом современных процессов – миграции, изменение климата и т.д. О буддизме материалов в нем нет, хотя встречаются отдельные статьи по индийской и китайской философии.

В ряде известных издательств существуют монографические серии, посвященные сравнительной философии. Например, издательство «Karl Alber Verlag» публикует серийные монографии об индийской философии, африканской философии, древнекитайской философии, философии школы Киото и Китаро Нишиды. Издательство «Brill» издает книжную серию «Philosophy of History and Culture» под редакцией М. Крауза (Michael Krausz), в которой публикуются результаты сравнительных философских исследований.

Знакомство с современной ситуацией развития сравнительной философии на Западе обнаруживает тенденцию все более возрастающего роста удельного веса китайской философии как предмета сравнительных философских исследований, и числа компаративистов китайского происхождения. Это похоже на философский вызов западной философии со стороны Китая или, что так же возможно, является одним из способов проявления его «мягкой мощи».

Что касается *мэйнстрима* современной западной философии, то и сегодня, несмотря на значительный рост знаний о незападных философиях, в том числе о буддизме, в академической науке и учебных программах философских отделений западных университетов азиатская философия в целом игнорируется, а философские курсы ограничиваются изучением англо-европейской классики. В связи с этим можно разделить звучащее в компаративистской литературе сожаление по поводу того, что творчество великих восточных мыслителей, в том числе буддийских философов, студенты не изучают в том же департаменте философии, где почитают Гегеля, Гуссерля или Юма, Витгенштейна и т. д. Ситуация до сих пор радикально не изменилась в том, что лишь малая часть философских исследований посвящена азиатской философии, и большинство авторов, пишущих на темы индийской, китайской, японской философии – это представители самих азиатских философских направлений, работающие в своих регионах или на Западе. Сказанное относится и к изучению буддийской философии, удельный вес буддологических публикаций в философской литературе совсем невелик и растет в основном благодаря росту интереса в мире к тибетскому буддизму и поддержке, оказываемой самими буддистами буддологическим исследованиям.

В последние десятилетия XX в. и XXI в. сравнительные исследования буддийской и западной философии стали более активными, чем прежде, но они принимают специализированный и детальный, «мелкозернистый» характер. То есть исследования, сравнивающие буддий-

скую философию в целом с западной философской традицией в целом, характерные для первого поколения компаративистов, уступили место множеству сравнений более четко очерченных философских дискурсов, мыслителей, текстов и традиций. В этом контексте сравнительная философия продолжает пониматься как философское исследование, которое вовлекает в анализ двух или более мыслителей, текстов и ориентировано на выявление как сходств, так и контрастов [см.: Hutton 2009, p. 10]. Вместе с тем в западных исследованиях буддийской философии и ее сравнениях с западной остается заметной и другая тенденция – стремление к формированию на основе синтеза интеллектуальных достижений буддизма (вообще восточной философии) и западной философии некой мировой философии, основанной на межкультурном диалоге и взаимопонимании представителей различных культур и философских традиций [см.: Puligandla and Miller 1996].

Несмотря на усиленную активизацию исследований в области сравнительной философии во второй половине XX в., в том числе рост работ по сравнительному изучению буддийской и западной философии – то, что В. К. Шохин назвал «водопадом публикаций по “параллельным фигурам”» [1998, с. 6], к началу XXI в. сама эффективность и правомерность проведения восточно-западных философских параллелизмов не перестала подвергаться сомнениям, хотя, безусловно, философская компаративистика внесла большой вклад в окончательное крушение комплекса интеллектуального превосходства Запада над Востоком. Была окончательно подорвана почва для утверждений о том, что восточные народы не имели философию, и противопоставление философий Запада и Востока как разных «философских миров» стало к сегодняшнему дню анахронизмом. Но что касается состоятельности самой сравнительной философии как относительно самостоятельной области философского знания, можно согласиться с В. К. Шохиним в том, что она все еще не имеет концептуального обоснования, и остается под вопросом целесообразность «сравнительных штудий» [1998, с. 6]. По данным В. К. Шохина, сравнительная философия в конце прошлого столетия переживала кризис, настолько серьезный, что сомнению подвергалось даже употребление понятия «философия» в качестве «общего знаменателя восточных и западных философских дробей». В ситуации этого кризиса его обращение к компаративистскому наследию Ф. И. Щербатского, который «оказался одним из самых значительных вдохновителей дальнейших интеркультурных изысканий» [Там же] было действительно очень актуальным.

В том, что касается философской буддологии, сравнительный подход Ф. И. Щербатского оказал весьма значительное влияние не только на «кантианские» интерпретации буддизма. Влияние Ф. И. Щербатского было гораздо более обширным и глубоким. Можно сказать, что его интерпретирующий метод явно или скрыто вдохновил последующие, наиболее распространенные в западной литературе *моментаристские* (*процессуалистские*) и близкие к ним *релятивистские* интерпретации буддийской философии. Это интерпретации, основанные, во-первых, на преувеличении значения теории дхарм в буддийской философии; во-вторых, неточном понимании сущности и места концепции непостоянства в буддийской философии; в-третьих, неадекватной интерпретации буддийской концепции пустоты и нирваны; в-четвертых, на неполной базе письменных источников буддийской философии; в-пятых, на недостаточном знании индо-тибетской традиции буддизма.

Наряду с сохраняющимся интересом к абхидхармистской философии, преобладавшим на первой стадии сравнительной философии, во второй половине XX в., в результате появления на Западе первых переводов текстов *праджняпарамиты* и «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны, а также комментария Цонкапы к этому труду в буддологии и сравнительной философии происходит рост интереса к философии мадхьямики.

В кон. XX – нач. XXI в. происходит дифференциация академических исследований буддизма, но это лишь умножает образы буддизма в сознании западных ученых и постепенно укрепляет концепцию о существовании множества разных «буддизмов» [См.: Nattier 2003; Schoppen 2005; Williams and Tribe 2000; Williams, Tribe and Wynne 2002; Silk 2002; Williams 2008; Heirman and Bumbacher 2007 и др.], которая отнюдь не приближает буддологию к пониманию буддизма в его сущности, внутренних взаимосвязях и иерархической соотнесенности различных философских представлений между собой и в их связях с буддийскими практиками, а также к уяснению общего и различий между разными буддийскими традициями.

### 1.3. Учение Нагарджуны в контексте философской буддологии

Во второй половине XX в. на Западе наблюдается все более возрастающий интерес к учению о срединности (*мадхьямака*; *dbus-ma*) Нагарджуны и в целом к философии *школы срединности* (*мадхьямика*; *dbus-ta-ra*), основоположником которой он является. Как писал в 1984 г. в своем ответе на «радикальный критицизм» в адрес Нагарджуны,

прозвучавший со стороны Л. Стаффорда Бетти [Betty 1983], профессор Национального университета Гонконга Дэвид Лоу, «сегодня ни один восточный философ не вызывает к себе больше внимания, чем Нагарджуна» [Lou 1984, p. 437]. Т. 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 мадхьямикской доктрине шуньяты. Принимая в внимание роль и значение мадхьямики, я осмеливаюсь оценить ее как центральную философию буддизма» [Murti 1955, p. viii].

Примерно такую же оценку Нагарджуны дает шри-ланкийский буддолог Р. Д. Гунаратне в своей статье о *чатушкотти*<sup>68</sup>:

«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, p. 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 [Ясперс 2007]. Нолан Плини Якобсон тоже называл Нагарджуна «Платоном буддийской традиции» [Jacobson 1988].

Чем объясняется этот проснувшийся у западных интеллектуалов огромный интерес к Нагарджуне и основанной им философской школе – мадхьямике? Можно назвать несколько основных причин. Во-первых, это общая интеллектуальная и духовная ситуация самого западного мира и прежде всего кризис религиозного мировоззрения, общее разочарование в метафизике и философских системах, взаим-

<sup>68</sup> Санскр. чатушкоттика (четырёхвершинная) – логическая тетралемма, в индийской мысли восходящая к шраманскому периоду, времени Будды. По принципу *чатушкоттики*, 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; и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть.

ный философский критицизм и т.п. В этой ситуации Нагарджуна, с которым Запад свел первоначальное знакомство благодаря исследованиям де Ла Валле Пуссена (Бельгия), Ф. И. Шербатского (Россия), Дж. Туччи (Италия), М. Валлезера (Германия)<sup>69</sup>, С. Шайера (Польша)<sup>70</sup>, а во второй половине XX в. получил гораздо более основательное представление благодаря появившимся европейским переводам и исследованиям «Муламадхьямака-карики» [Streng 1967; ММК 1986, 1995], комментарий Цонкапы на этот текст [rJe Tsong Khapa 2006], а также переводам и исследованиям других текстов Нагарджуны [Bhattacharya, Johnston and Kunst 1978; Kawamura 1975; Fatone 1981; Kalupahana 1986, 2005; Garfield 1995, 2006; Lindtner 1986, 1987; Komito 1987; Tola & Dragonetti 1995; Jamieson 2001; Hopkins 2007; Loizzo 2007; Brunnholz 2008; Westerhoff 2010; Jines 2014], оказался, по словам Лероя Финча, одним из нескольких философов, «более релевантных сегодняшней ситуации». Якобсон цитирует Финча:

«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)» [Jacobson 1988, p. 61].

В этой ситуации кризиса метафизического мышления К. Ясперс писал:

«Нагарджуну как личность едва ли можно постичь. Он ценен для нас как представитель предельной степени возможности упразднения метафизики посредством метафизики» [2007, с. 195].

Другой причиной беспрецедентно большого интереса Запада к Нагарджуне является то, что на Западе со времен самого первого знакомства с буддизмом через дзэн 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, ког-

<sup>69</sup> М. Валлезер перевел на немецкий «Мадхьямика-шастру» Нагарджуны с тибетского и с китайского [Walleser 1911, 1912].

<sup>70</sup> Польский буддолог Станислав Шайер был один из первых западных буддологов, исследовавших буддийскую философию пустоты [Schayer 1921].

да Запад начал знакомство с буддийской тантрой. В частности, работы Герберта Гюнтера очень способствовали этой общей увлеченности буддологов мистериальной стороной буддизма. К тому же в 1970–1980-х гг. Запад не был еще так хорошо знаком с тибетским буддизмом, как сегодня. 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 адекватной теоретико-методологической основе и на базе тибетоязычных источников, наиболее полно и точно представляющих Слово Будды для современных людей. Поначалу же западное восприятие философских сочинений Нагарджуны формировалось во многом под влиянием навеянной дзэнскими штудиями увлеченности «невыразимой тайной» буддизма, и это привело большинство тех исследователей, которые имеют дело с буддийским наследием, к той интерпретации воззрения мадхьямики, 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 заключенными в тюрьму слов, священного писания, церковного ритуала и концептуальной системы» [Jacobson 1988, p. 61].

Говоря о неадекватности подобной интерпретации Нагарджуны, я не отрицаю того, что Нагарджуна был в западном восприятии буддизма «самым большим авторитетом», «Платоном буддийской философии». Труды Нагарджуны *выразили* наиболее глубокий смысл философского учения Будды. Почему это так, и каково на самом деле это конечное философское воззрение, относится к отнюдь не простому предмету философской буддологии и сравнительной философии. Насколько состоятельны известные в России и на Западе интерпретации философии Нагарджуны – как те, что основаны на китайских и японских «прочтениях» и переводах Нагарджуны, так и те, что используют в качестве герменевтического ключа к пониманию «наиболее противоречивого из всех буддийских философов» [Ibid., p. 62] те или иные западные философские системы?

Большинство западных исследователей буддизма и учения Нагарджуны сходятся в своей высокой оценке философии Нагарджуны, несмотря на различия, порой очень значительные, в ее трактовке. Пожалуй, очевидным показателем высокой ценностной валентности для За-

пада интеллектуального наследия великого буддийского мастера, жившего во II в. н. э.<sup>71</sup>, является то, что в книге «Великие философы» Карл Ясперс называет Нагарджуна 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.

Из всех буддийских мыслителей именно Нагарджуна вызывает к себе наибольший интерес западных философов еще и потому, что, как им представляется в соответствии с их собственными представлениями о философии как систематически выстроенном теоретическом дискурсе, в трудах Нагарджуны как раз содержится такого рода систематическая теория в западном смысле этого слова, которая выражает уникальное содержание учения «исторического» Будды. То есть это определенное поле буддологических исследований, которое соответствует традиционным западным понятиям о философской теории [Kapstein 2001, p. 13]. Иначе говоря, это «онтология», «логика», «эпистемология», «этика». Для большинства западных философских работ о Нагарджуне характерен подход, метко названный Лоу «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, Ф. И. Щербатской использовал в качестве такого «топора» философию Канта, Гудмунсен – Витгенштейна. Для индийских подходов к пониманию Нагарджуны (Радхакришнан, Дасгупта, Шарма) характерна опора на классическую индийскую философию – веданту как метасистему интерпретации. Для Д. Калупаханы, буддийского ученого с Шри-Ланки и

<sup>71</sup> Нагарджуна (Klu grub), согласно его биографии, составленной в IV–V вв. и дошедшей в китайском переводе Кумарадживы, родился в браминской семье, прошел полный курс брахманского образования и позднее стал буддистом. Его деятельность, по Кумарадживе, протекала в основном на юге Индии, по Сюаньцзану – в северо-восточной Индии. Алекс Вайман, буддолог, знающий «изнутри» буддийскую традицию, считает, что Нагарджуна жил свыше 90 лет, в период примерно 105–202 гг. [Wayman 1997, p. 60]. По мнению нагарджуноведа Амалии Пещали, Нагарджуна жил во второй половине III в. [Pezzali 1986, p. 502], а через 50 лет после него творил «второй» Нагарджуна, философ-мадхьямик, автор «*Махапраджняпарамита-упадешы*». То и другое мнение являются, с точки зрения В. П. Андросова, «только предположениями». Сам он считает несомненным, что «Нагарджуна был, и жил он, скорее всего, во II – начале III в.» [2000, с. 34].

профессора философии в Гавайском университете, 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 исследованиями учения Нагарджуны – работами, в которых обсуждается буддийская онтология в связи с центральной философской доктриной пустоты (*шуньята*; *stong-pa-nyid*), показывает, что обсуждение разворачивается, как правило, в контексте темы «существование» и «несуществование», причем, как показывает анализ разнообразных интерпретаций мадхьямаки – *срединного воззрения* Нагарджуны в академической литературе второй половине XX в., они развиваются под влиянием двух основных интерпретационных подходов к пониманию воззрения Нагарджуны относительно *шуньяты* (*stong-pa-nyud*). Первый из них, релятивистский, принадлежит Ф. И. Щербатскому: в посвященной мадхьямаке книге «The Concept of Buddhist Nirvana» он интерпретировал *шуньяту* не как *пустоту*, а как *относительность сансарического, причинно обусловленного существования*. О том, что отождествление сансары с причинно обусловленным существованием является ошибкой, выше уже было дано разъяснение. 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 всего лишь синонима *взаимозависимого возникновения*. В действительности *шуньята* и *пратитьясамутпада* (*rten-'byung*), хотя и выражают одну и ту же центральную философию буддизма, 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. Есть также нигилистические интерпретации Нагарджуны, которые приписывают ему уничтожение всякой онтологии и даже вообще философии и считают его буддийским мистиком. Не избежал такой аберрации в понимании мадхьямаки, опираясь на китайские источники, и известный российский буддолог Е. А. Торчинов:

«Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача – опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные

конструкты (*викальпа*; *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].

Тем самым Е. А. Торчинов выразил распространенное заблуждение относительно нагарджуновского критицизма, который, по ошибочным представлениям, 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 их восприятия собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества *реального существования* со своей стороны, независимо от мышления и языка.

Будь то релятивистские или нигилистические или иные интерпретации мадхьямаки, являющиеся, по сути, вариацией этих двух основных<sup>72</sup>, все эти подходы являются односторонними и ошибочными. Неудачи философов в их попытках освоить наследие Нагарджуны в начальный период его философских интерпретаций на Западе, объясняются, прежде всего, почти полным отсутствием в то время адекватных переводов, особенно текстов представителей традиции Наланды и ти-

<sup>72</sup> Е. А. Торчинов выделяет абсолютистскую интерпретацию как особый подход к пониманию мадхьямаки и называет Т. Мурти ее представителем, а также называет в качестве четвертой интерпретации «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)» [Murthi 1955, p. viii]. А так называемый «магический холизм» как четвертый основной вариант понимания Нагарджуны может развиваться, как можно в этом убедиться, в контексте нигилистического понимания *шуньяты*, например, так обстоит с процессуалистским толкованием Нагарджуны.

бетских философских сочинений. Так, например, Карл Ясперс в своей главе о Нагарджуна опирался, по его собственному признанию, только на два немецких перевода «Мадхьямика-шастры», сделанных с китайского и тибетского, и на одну краткую главу из «Праджняпарамита-сутры» в переводе Х. Хакманна [Ясперс 2007, с. 195]. Поэтому понятно, что, имея столь неполные ресурсы для философского исследования, он трактовал мадхьямаку Нагарджуны, его воззрение о *пустоте* весьма упрощенно, 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» [Там же, с. 207–208]. В действительности понимание *срединного пути* как пути между крайностями бытия и небытия – это довольно поверхностная интерпретация мадхьямаки, философский смысл которой относится к глубинной онтологии буддизма, с которой в полной мере не сравнится, пожалуй, ни одна другая философия, даже витгенштейновская или феноменологическая. Доктрина пустоты в философии мадхьямиков является *срединным путем*, избегающим крайностей этернализма (*сасватавада*) и нигилизма (*уччхедавада*), отнюдь не потому, что объявляет воспринимаемые явления иллюзорными или что вещи, с их точки зрения, одновременно «есть и не есть». Такого рода интерпретация присутствует как раз в цитируемой книге Ясперса. Но это ошибочное толкование учения Нагарджуны.

«...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, с. 200].

Эта некорректная онтологическая интерпретация превращает Нагарджуна в метафизика, правда, по Ясперсу, антиметафизически мыслящего и представляющего «предельную возможность упразднения метафизики посредством метафизики», стремящегося «к прорыву в не-мышление, к освобождению» [Там же, с. 205]. Ясперс писал также:

«Нагарджуна хочет мыслить невысказанное и высказать невыразимое словом. Он знает это и хочет аннулировать выговариваемое» [Там же].

В понимании Ясперса, Нагарджуна понимал «освобождение» как «освобождение от дхарм» путем достижения совершенства познания, когда «“бытие” узнается как пустота мира» и происходит «уничтожение (сожжение) мышления посредством самого мышления»:

«Прежняя спекуляция относительно бытия преобразуется в просветленные 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, откуда длится это земное пространство <...> Все дхармы действуют под обманчивым влиянием знака и, заголяемые страстями, испытывают нужду в страданиях. Будучи достигнуты 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» [Ясперс 2007, с. 207–208].

В этой интерпретации Нагарджуны как своего рода экстремального метафизика, который мыслит антиметафизически, Ясперс проводит формальную аналогию, с одной стороны, с диалектикой, разработанной Платоном во второй части «Парменида», а с другой стороны, 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 невысказанное» [Там же, с. 215]. Действительно, философский анализ является исходной составляющей аналитической медитации, которая представляет собой, согласно индо-тибетской традиции, процесс постепенной редукции искаженных представлений или негативных эмоций и конечного достижения неконцептуального, интуитивного прозрения или спонтанного эмоционального переживания посредством прохождения нескольких последовательных состояний сознания<sup>73</sup>. При познании *пустоты* логика срединного пути служит необходимым средством достижения *випашьяны* – прямого постижения пустоты, которое само является вербально и концептуально невыразимым. Но оно достижимо на пути правильно выстроенного логического анализа и концептуаль-

<sup>73</sup> О пяти стадиях аналитической медитации согласно тибетской традиции см.: [Тинлей 2009, с. 13–20].

ного познания пустоты, переходящего в однонаправленное созерцание пустоты, являющееся состоянием отрицания объекта отрицания, правильное установление которого зависит от глубины философского воззрения. Длительная однонаправленная концентрация на отсутствии объекта отрицания приводит к высшему инсайту – *vipashьяне* (lha-g-mthong), состоянию высшего видения абсолютной реальности. В этом смысле Ясперс прав, называя метод Нагарджуны «способом низведения мыслимого к немислимом».

Также Ясперсом была уловлена связь между буддийской философией пустоты и беспрецедентной толерантностью буддистов. Хотя пустота не была инетрпретирована в том ее подлинном мадхьямикском смысле, который вкладывал в это понятие Нагарджуна, тем не менее, своей гениальной философской интуицией Ясперс правильно воспринял слова Нагарджуны из «Муламадхьямака-карики» о том, что *пустота делает все возможным* – как указание на бесконечную открытость реальности и то, что «пустота допускает величайшую широту» [Ясперс 2007, с. 216].

Но в целом ясперсовская интерпретация Нагарджуны содержит значительные искажения, довольно типичные для первоначальной стадии сравнительных философских исследований буддизма, предпринимавшихся развивавшейся на принципиально недостаточной базе текстов, а также под превалирующим влиянием сино-японских интерпретаций мадхьямаки, сближающих ее с даосистским концептом *ву* («несуществование»). Не случайно ясперсовское прочтение Нагарджуны в контексте западного метафизического дискурса о бытии-небытии во многом совпадает с дальневосточными онтологическими интерпретациями мадхьямаки в том, что *пустота* осмысливается в духе некоего «немислимого», но при этом «заполняемого» *ничто*. Так, в частности, в книге «Madhyamika and Yogachara» известный 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 1991, p. 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 К. Ясперс писал, что Ницше «создал в современном мире духовную ситуацию, которую он осознанно наполнял как завершитель нигилизма, полагая одновременно стать первым, преодолевшим нигилизм», но преследовал цель, иную, чем буддисты: для буддистов цель – это воля к спасению и нирвана, для Ницше – воля к власти и стремление стать сверхчеловеком [2007, с. 215].

С точки зрения буддологов, рассматривающих буддийский философский материал сквозь западные метафизические или сино-японские буддийские «очки», может показаться, что в буддизме не содержится ничего принципиально нового, что не было бы известно в западной философии [Fatone 1981, p. 2]. Специфику буддийской онтологии, особенно мадхьямики-прасангики (Нагарджуна, Буддапалита, Чандракирти), 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. Как уже говорилось выше, более перспективным является метод диалогической герменевтики, или «диалогического диалога», предполагающий органическую реконструкцию изнутри изучаемой буддийской традиции, которая основана на умении исследователя учиться у Другого и вместе «прокладывать путь», как писал Хайдеггер.

Поэтому представляются более плодотворными с точки зрения понимания сущности и специфики буддийской философии, не поиски прямых параллелей или стремление к непосредственному прочтению буддийских философских текстов через «оптику» западно-европейской философии, а попытки интерпретировать буддийскую философию с помощью западных философий, используемых в качестве герменевтического «ключа», как это, в частности, 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.

Как уже было отмечено выше, 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 Плини 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 его словам, освободил буддизм от диктата «упанишадского прошлого», а Хартсхорн освободил современную философию от влияния «принудительной силы» 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, p. 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» [Jacobson 1988, p. 61]. Как уже было сказано выше, процессуалистская интерпретация Нагарджуны, в систематическом виде представленная в книге «The Heart of Buddhist Philosophy» Нолана П. Якобсона, сформировалась под влиянием компаративистского подхода Ф. И. Щербатского и его интерпретации буддийской теории дхарм как главной философской концепции буддизма, а также дальневосточных интерпретаций буддизма, в особенности дзэнских 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, поскольку самый глубокий уровень буддийской концепции непостоянства – учение о *тонком* непостоянстве, объясняемое в контексте *бессамостности*, осталось 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 видного аргентинского индолога Висенте Фатоне (1903–1962) «The Philosophy of Nāgārjuna» [Fatone 1981], по-

скольку 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, что ни одна из проблем, которые ставил и решал Нагарджуна, не была неизвестна на Западе. Фатоне считает, что просто Нагарджуна «в сжатом виде представил те проблемы, которые на Западе рассматривались на протяжении столетий» [Fatone 1981, p. 2]. Тем не менее, Фатоне избегает в своей книге «каких бы то ни было сознательных сравнений с западной мыслью» и пытается объяснить сущность *срединного воззрения*, исходя из текстов раннего буддизма. Однако из его анализа *четырёх благородных истин* и *зависимого возникновения* видно, что этот индолог, демонстрирующий превосходное знание текстуального материала, с первых шагов своего философского анализа обнаруживает непонимание центральных учений буддийской философии. Так, четыре благородные истины он называет «четырьмя благородными истинами страдания» (four truth of suffering) [Fatone 1981, p. 26, 141]. В действительности истинами страдания являются лишь первая и вторая благородные истины, поскольку они охватывают страдание во всех его формах и на всех уровнях, а также источник страдания, его причины и условия<sup>74</sup>.

Из текста монографии Фатоне видно, что он, вполне в духе других современных ему интерпретаторов буддизма, «выпячивает» концепцию непостоянства 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., p. 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 функ-

<sup>74</sup> Смысл четырех благородных истин был проанализирован мною при опоре на тибетскую комментаторскую традицию в статье [Урбанаева 2015а].

ционировать, 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, p. 110].

В действительности это ложная трактовка буддизма, основанная на неправильном понимании ранних буддийских текстов и сближающая его с философией упанишад, не имеющая ничего общего с подлинной буддийской философией, сущность которой выражена в *четырёх философских печатях буддизма* [Урбанаева 2015б]. 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* (puṇa-mongs) – ментальной скверны. Ошибочным является вообще сведение философии раннего буддизма, представленного палийским канонам, к теории непостоянства, как это делает, в частности, С. Дасгупта. Идея непостоянства присутствует в хинаянском и 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», «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»: <sup>75</sup>

«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, p. 147].

<sup>75</sup> 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, с. 282].

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» [Fatone 1981, p. 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, в частности, С. Дасгупта, когда он называет учение Нагарджуны нигилизмом и пользуется термином *nothingness* для перевода санскритского понятия *шуньята*. Он 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, p. 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, без критицизма в отношении систем, которые продолжали появляться в буддизме» [Fatone, p. 41], понимание *пустоты* у Фатоне представляет собой, на мой взгляд, определенный 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., p. 151]. Он, как и Ясперс, трактует нагарджуновское учение в контексте логического анализа четырех альтернатив (*чатушикотика*), которыми исчерпываются все возможные варианты онтологических суждений. И так же, как Ясперс, процессуали-

сты и представители дальневосточной буддологии, Фатоне заключает, что вся негативная диалектика призвана Нагарджуной для того, чтобы показать невыразимость *пустоты* в слове:

«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» [Dasgupta 1951, p. 151].

Приведенные западные интерпретации философии Нагарджуны как мыслителя, «пытавшегося помыслить немислимое», «растворить всю реальность и все философские системы», можно считать типичными иллюстрациями, 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, а 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, 1984; Hayes 1994]. По мнению Л. Стаффорда Бетти, настроенного в принципе против «одиссеи охоты на параллели» [Betty 1971, p. 251], главный философский труд Нагарджуны – «*Муламадхьямака-карика*» является логически противоречивым и его следует считать скорее «мистическим манифестом», нежели

сочинением по философской логике [Betty 1983]. Полемизируя с Бетти, гонконгский компаративист Д. Лоу в своей статье [Lou 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» [Ibid., p. 437].

Примечательно то, что западные философы воспринимают Нагарджуна, 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 мадхьямикой 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, с. 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 философ-

скую 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, p. 111]. Нагарджуна и Чандракирти, по его мнению, лишь развили дальше эту идею непостоянства до признания «бессущностного характера всего бытия» [Ibid., p. 109]. Безусловно, такое прочтение буддизма и воззрения мадхьямики является не просто редукционизмом, а довольно грубым искажением философской сущности учения Будды. В этом же духе Чандрадхар 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, p. 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, p. 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 (*дрити-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, p. 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 (*дхармака*я), он имеет чудесную божественную форму (*самбхогака*я), принимает по собственному желанию различные формы, чтобы освободить существ от омрачений и проповедовать дхарму (*нирманака*я)» [Ibid., p. 6]. В этом прочтении Нагарджуны Мурти следовал за Щербатским, который, напомню, в дхармакае Будды видел единственную реальность в системе всеобщей относительности, которую якобы утверждал Нагарджуна своей мадхьямакой. Аналогичным образом и С. Радхакришнан интерпретировал Нагарджуна: «...он искренен в своей преданности истинному богу, дхармакае буддийской махаяны» [Радхакришнан, 1956, с. 561]. Он полагал, что для Нагарджуны «нирвана, Будда, шуньята – это различные названия одной и той же реальности». Если нирвана истолковывается как прекращение земного существования, то, в интерпретации Радхакришнана, она становится относительным понятием, чем-то, вызываемым причинами. Утверждение, что мир существует до нирваны и становится несуществующим после нее, является нелогической 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 ниргуну Брахмана: она ни едина, ни множественна, ни существующая, ни несуществующая. Шунья, первичная реальность, не может быть постигнута мыслью или описана словами.

В отличие от версии Радхакришнана, абсолютистская интерпретация Мурти философии Нагарджуны – это, на самом деле, продолжение концепции Щербатского, выраженной в его «The Conception of Buddhist Nirvana» [Stcherbatsky 1927]. Под влиянием Ф. И. Щербатского Мурти сознательно использовал метод сравнительной философии,

прибегая к помощи Канта для понимания мадхьямикской 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 как радикального абсолютизма, 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 *дхармата*. Мурти этого не понимает и ошибочно полагает, что мадхьямики утверждают «сущностное единство всех вещей», понимают *пратитьясамутпаду* как «сущностную зависимость вещей друг от друга», и на этом «абсолютистском базисе», как полагает Мурти, возник буддийский тантризм, являющийся, по его мнению, и философией, и религией [Murty, p. 7]. Смысл доктрины *шуньяты* и *пратитьясамутпады*, как он был объяснен в традиции Наланды, в комментариях Чже Цонкапы и в его устной линии учений, остался нераскрытым Мурти, несмотря на его превосходное знание оригинальных источников, является ошибочной.

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? Мурти пишет:

«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., p. 9].

Молчание Будды в ответ на так называемые «неопределенные» метафизические вопросы – о начале мира, о безусловном существовании души, о 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» и, как считает Мурти, «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, p. 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 недосыгаем. 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 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» [Ibid.].

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» (nothingness). 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, и которое он 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 хинаяны, 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 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 для обоснования *срединного воззрения*, и эта тема продолжает привлекать внимание логиков и эпистемологов<sup>76</sup> [см.: Ruegg 2010]. Но сущность мадхьямаки на сводится к логико-эпистемологическому содержанию. Глубокий философский анализ использования буддистами логической тетралеммы в связи с проблемой реальности начался, пожалуй, со статьи Д. С. Рюегга, опубликованной в 1977 г. и вошедшей в книгу «The Buddhist Philosophy of the Middle» [Ibid., p. 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 1986, p. 184]. А в 1100–1400 гг. в Тибете возникли уже «четко определенные школы экзегетики», каждая из которых претен-

<sup>76</sup> Обзор некоторых современных интерпретаций *чатушкотки* см.: [Ruegg 2010, p. 89–108].

довала 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-pa-nyid*), выраженное в сутрах *праджняпарамиты* и в произведениях Нагарджуны. Труд Цонкапы «Сущность искусства изложения иносказательных и буквальных учений» (*drang-nges legs-bshad sruing-po*) не случайно назван Капстейном «шедевром философской интерпретации» [Ibid.]. 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 [Tsong Khapa 1984], следует считать «интеллектуальным достижением очень высокого уровня». А то, что перевод сделан корректно в отношении его содержания и целей, нужно считать «поразительным достижением» [Ibid.]. И не только в корректности перевода заключается достоинство этой работы Р. 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 Р. Турмана следует считать «благоприятной начальной вехой философских исследований в тибетологии» [Ibid.]. Затем появились академические переводы «Муламадхьямака-карики», выполненные Д. Калупаханой [MMR 1986], Джемем Гарфилдом [ММК 1995], переводы других сочинений Нагарджуны и их философские исследования Д. С. Рюеггом, Джемем Гарфилдом, Х. Кабезоном, Дж. Хопкинсом, К. В. Хантингтоном Мл., М. Д'Амато, Т. Тиллемансом и др.

#### 1.4. Методологические импликации опыта философского изучения буддизма в российской и зарубежной буддологии и сравнительной философии

Классическими школами буддологии считаются англо-германская (Т. В. Рис-Дэвидс, Г. Олденберг, Э. Конзе), сосредоточенная в основном на палийских текстах; франко-бельгийская (Луис де Ла Пуссен, Жан Пжилуски, Силвен Леви, Этьен Ламотт), представители которой

работали с санскритскими, китайскими, тибетскими текстами; российская (Щербатской, Розенберг, Обермиллер), стоявшая у истоков философской концептуализации буддизма. В кон. XX – нач. XXI в. произошли существенные изменения в географии буддологических штудий: наряду с известными европейскими центрами изучения буддизма появились также крупные американские и азиатские буддологические центры. Кроме того, фокус внимания исследователей постепенно стал смещаться с палийских источников на индо-тибетскую традицию буддизма, которая вызывает сегодня наибольший интерес к себе во всем мире. Под современной буддологией я имею в виду состояние академических исследований буддизма в этот новейший период.

Вместе с ростом академических публикаций о буддизме в последние десятилетия обнаружилось существование существенно различающихся между собой подходов к его исследованию. В этой ситуации ведущие буддологи считают совершенно необходимой теоретико-методологическую рефлексию и поиск средств, пригодных для исследования буддизма. Восходящий к работам Ф. И. Щербатского сравнительный метод философского изучения буддизма к концу прошлого столетия успел проявить как свои достоинства, так и неудовлетворительность в том, что касается понимания сущности буддизма и его философского ядра. Авторитетные буддологи XX в., например, Э. Конзе, весьма критически отнеслись, как известно, к «кантианским» и «гегельянским» параллелизмам Ф. И. Щербатского. В процессе своего развития сравнительные философские исследования (философская компаративистика и интеркультурная философия<sup>77</sup>), в развитие которых внесли очень большой вклад современные восточные философы, имеющие западную академическую подготовку и мотивированные в своих компаративистских исследованиях прежде всего стремлением сделать восточное философское наследие достоянием всего человечества и положить конец «интеллектуальному империализму» Запада, приходят к тому, что, несмотря на возрастание числа публикаций о буддизме, в них до сих пор отсутствует удовлетворительная теоретико-методологическая основа изучения буддизма.

К настоящему времени накоплен разносторонний опыт поиска сходства философии буддизма с западной – учениями Канта (Щербат-

<sup>77</sup> «Интеркультурная философия» (Interkulturelle Philosophie) – так называется в Европе, в частности, в Германии, сравнительный тренд философских исследований, в рамках которого акцент делается, возможно, под влиянием идей Хайдеггера о диалогизме, больше на межкультурном диалоге философских учений, нежели на поиске параллелизмов [см.: Wimmer 2004; Paul 2008].

ской, Мурти), Гегеля (Щербатской, Мурти), Брэдли (Мурти), Витгенштейна (Гудмунсен, Рорти, Стренг), Ницше (Мишель Сковрон, Масао Абе), Шоленгауэра (Хаттон), с прагматизмом и деконструктивизмом (Рорти, Парк, Хантингтон), процессуализмом (Якобсон, Хартсхорн, Невилл), конвенционализмом и конструктивизмом (Дуглас Бергер), аналитической философией (Д’Амато, Гарфилд, Тиллеманс) и даже с методологическим анархизмом Фейерабенда (Рорти). Есть также компаративисты, сравнивающие буддизм с эллинистической философией, например, скептицизмом Пиррона (Кузмински, Гованс), стоицизмом и аристотелевской философией (Вернеззе). 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 герменевтических инструментов понимания буддийской философии. Так, через призму аналитической метафизики и эпистемологии обнаруживаются связи между буддийской теорией отсутствия «я» и западными редукционистскими теориями личности (Сидеритс). Другие сближают буддийскую концепцию личности с юмовской и картезианской (Томхэйв). Есть те, кто усматривает сходство между буддийскими эпистемологическими принципами и феноменологией Гуссерля (Косеру), и те, кто пишет о наибольшей близости буддизма к «срединному пути деконструктивизма Дерриды» (Ланхэм; Хантингтон и Геше Намгьял Вангчен). Наблюдается также попытка перемещения буддизма – в формате японского дзэн и китайской школы хуаянь – с периферии философского дискурса в центр современных западных дискуссий об этике (Ланхэм). И так далее.

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 «наибольшую 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 философией, неуловимой для понимания компаративистов. Большинство западных интерпретаций буддизма в сравнительном контексте больше говорят об интерпретаторе и особенностях его субъективного восприятия буддизма, нежели об интерпретируемом материале или действительно имеющих сходства и параллелизмы между буддийской и западной философией. Непосредственные сопоставления буддийских

доктрин с теми или иными философскими учениями Запада мало что дают для понимания буддизма, специфики буддийской философии и характера ее связи с практикой буддизма. Так, Кусумита П. Педерсен в своей рецензии на коллективный труд «Buddhism and American Thinkers» (под редакцией известных компаративистов Кеннета К. Инады и Нолана П. Якобсона) [Inada and Jacobson 1984], ставший заметным явлением в сравнительной философии благодаря участию таких авторитетных ученых, как Чарльз Хартсхорн, Джей Мак Дэниэл, Дэвид Ли Миллер, Ричард Чи, Хаджиме Накамура, совершенно справедливо обращает внимание на то, что несмотря на фокусирование внимания на буддизме, остается неясным, «что такое буддизм, о каком буддизме и чьем буддизме идет речь» [Pedersen 1985, p. 447]. Это действительно следует расценивать как серьезный недостаток философской компаративистики, занятой изучением буддизма: сравнительные работы страдают чрезмерной абстрактностью, неправомерными обобщениями выводов, сделанных на ограниченном материале какой-то одной конкретной буддийской традиции. Кроме того, уязвимой для критики остается источниковедческая база сравнительных исследований, в которых прослеживается тенденция цитирования вторичных источников даже выдающимися учеными, работающими с буддийскими текстами.

Педерсеном было сделано очень ценное методологическое замечание:

«Меньше всего речь идет о глубоких различиях между индийским и восточноазиатским буддизмом, хотя они важны для саморефлексивного принятия доктрины шуньяты современными философами» [Pedersen 1985, p. 447].

Отмеченный Педерсеном недостаток характерен не только для рецензированной им работы. Он присущ большинству публикаций о буддизме. Для того чтобы центральные философские концепции буддизма нашли правильное понимание у современных академических философов, недостаточно того, чтобы академическая наука получила в свое распоряжение аутентичные презентации буддийских традиций, сделанные подлинными носителями этих традиций, а также и академические репрезентации, основанные на достаточно полной базе первоисточников и принимающие во внимание эти презентации. Для эффективности дифференцированных исследований буддизма очень важно знать всю глубину различий между буддийскими традициями, в особенности внутри махаяны – между китайской /дальневосточной

и индо-тибетской традициями. Эти различия можно обнаружить в доктринальной и практической части – в философии и системе медитации, духовной практики. Причем, на мой взгляд, различия в понимании важнейших философских концепций и понятий определяют дивергентные характеристики *Пути* в этих традициях. Поэтому на сегодняшний день так актуальны сравнительные исследования философской основы Пути и особенностей реализации Пути в двух названных направлениях махаяны. Но российская и западная буддология все еще не готова к таким сравнительным философским исследованиям буддизма, поскольку остается большая теоретико-методологическая неопределенность в основаниях буддологии: вызывают сомнения как сугубо филологический, текстологический, или историко-культурный подход, так и историко-философский подход, основанный на сравнительном методе установления параллелизмов и сходств между буддийской и западной философией. Неопределенными остаются и средства, релевантные для изучения буддийской философии и ее связи с практической стороной буддизма.

Спрашивается, если западный ученый не может выйти за пределы собственного интеллектуального, духовного, культурного контекста, то какие инструменты он должен использовать при исследовании столь *иной* мыслительной традиции, как буддизм? Я согласна с Кеннетом Хаттоном, что «было бы крайностью считать, что мы не можем, используя рациональное мышление, иметь концепцию буддийской, древнегреческой или современной англо-американской философии, если не воспитаны в этой культуре и не говорим на этом языке» [Hutton 2009, p. 12]. Но остается вопрос, очень важный для философской буддологии: каким образом является возможной релевантная репрезентация буддийской философии – ее базовых и высших смыслов, во взаимосвязи с буддийскими практиками?

Каковы же наиболее перспективные, с моей точки зрения, теоретико-методологические идеи, выдвигаемые со стороны ведущих современных исследователей буддизма? В начале моей монографии был рассмотрен подход О. О. Розенберга, который, на мой взгляд, остался не до конца понятным и развитым в мировой буддологии. Его основные идеи о том, что необходимо прежде выяснения параллелизмов с западной философией представить внутреннюю систему изучаемой традиции буддизма при опоре на индийские комментаторские тексты и живую буддийскую традицию с тем, чтобы выявить философское ядро, обеспечивающее единство в многообразии буддийских традиций и служа-

щее основой буддийских практик как буддийских, сохраняют сегодня свою актуальность и являются наиболее перспективными.

В европейской индо-тибетской буддологии второй половины XX в. одним из ведущих академических ученых является, пожалуй, Дэвид Сейфорт Рюегг, чьи исследования мадхьямики имеют большое значение для мировой буддологии. Д. С. Рюегг – один из немногих, кто сознательно разрабатывает теоретико-методологические вопросы философской буддологии. Ему принадлежит важная для теории и методологии изучения буддизма статья «Some Reflections on the Place of Philosophy in the study of Buddhism», прозвучавшая в качестве доклада на международной конференции Международной Ассоциации буддийских исследований (IABS) в 1994 г. в Мехико [Ruegg 1995] и в расширенном варианте вошедшая в «The Buddhist Philosophy of the Middle» [Ruegg 2010, p. 217–252].

В этой статье звучит очень важная мысль:

«Не будет преувеличением сказать, что философское мышление составляет наибольший компонент буддизма. Сказанное, конечно, не означает, что буддизм можно свести к некоей единственной философии в более или менее строгом смысле, а, скорее, имеет в виду то, что может обоснованно описываться как философское мышление <...>» [Ibid., p. 217].

Нетрудно заметить, что подход Рюегга близок тому, как понимал место философии в буддизме О. О. Розенберг, который считал, что философия является центрирующим и интегрирующим компонентом буддийского полиморфизма, и что для понимания сущности буддизма изучение буддийской философии имеет наибольшее значение. Рюегг прав и в том, что, хотя буддология как современная академическая дисциплина возникла полтора столетия назад, ее *мэйнстрим* уделяет довольно мало внимания *философии*. Он считает, что уделить должное внимание тому, что составляет «философское мышление буддизма», является «эвристической необходимостью» буддологии и совершенно прав в том, что, хотя философский компонент буддизма признан многим учеными с тех пор как буддизм стал объектом академической науки, т.е. более чем сто пятьдесят лет назад, тем не менее, «мэйнстрим буддологических исследований довольно часто уделяет совсем мало внимания философской стороне буддизма», в то время как, по его убеждению, невозможно заниматься серьезным академическим исследованием буд-

дизма, «не озабочивая себя его философским содержанием». Поэтому он весьма критически относится к некоторым словарным изданиям, в которых палийские, санскритские и тибетские специальные термины передаются «едва ли ясной европейской терминологией, использование которой не отражает даже тот уровень философских знаний, который был достигнут ко времени издания этих словарей» [Ruegg 2010, p. 217]. Это впечатление «некогерентности» еще более усиливается, по его словам, от многих переводов, сделанных с этих трех языков, а также от трудов, написанных об этих текстах. Свои критические замечания он подкрепляет конкретными примерами «некогерентной» передачи некоторых важнейших буддийских терминов, таких как «самджня», «прамана», «рупа» и на этих примерах доказывает, как важно, чтобы переводы были «философски адекватными» [Ibid.]. Иными словами, узко лингвистический подход к передаче буддийских терминов на европейские языки – это одна из ошибок, приводящая к «некогерентности» европейских переводов и исследований. Другая причина – это, по мнению Рюегга, то, что в западном мышлении существует дихотомия между философией и религией, из-за этого исследователям буддизма трудно понять то, каким образом буддизм является одновременно философией и религией.

«Таким образом, буддизм не является ни философией, с точки зрения, например, логического позитивизма или лингвистической философии, как это практиковалось ранее в этом столетии, ни религией в обычном смысле веры в высшее существо как бога-творца или как сверхъестественную сущность, которая может вмешиваться в естественный порядок вещей...» [Ruegg 1995, p.148]

В-третьих, как подчеркивает Рюегг, проблема «некогерентности» западных переводов и исследований связана с предпосылкой западной мысли о том, что в своей квинтэссенции философия – это греческий, то есть «западный» (Occidental), феномен, и как таковой не может быть найден ни в чем «восточном» (Oriental). В соответствии с этой посылкой широко распространено представление, что «восточная мысль» может быть в лучшем случае названа «мудростью», ибо относится главным образом к мистическому и иррациональному, в отличие от свойственного Западу логического философского мышления и поиска истины [Ruegg 2010, p. 220]. Сегодня евроцентризм по-прежнему продолжает быть тормозом в академическом изучении буддизма, но этот подход уже не является господствующим в сравнительной и межкультурной философии.

Рюегг видит также недостаток философской буддологии в том, что она подходит к своему предмету в отрыве от индийской мысли в целом и от индологии. «Сходным образом, изучение буддийской мысли за пределами Индии должно также учитывать контекстуальные факторы, такие, как даосизм, шаманизм, синтоизм, бон и т. д.», – пишет он [Ruegg 2010, p. 220]. Ведь, распространяясь на огромной территории от Афганистана и Калмыкии на западе до Японии на востоке, от северных монгольских земель на севере до Шри-Ланки на юге, буддизм исторически был связан со многими цивилизациями! Однако Рюегг далек от того, чтобы поддержать ставшую популярной концепцию «буддизмов», потому что эта концепция множественности буддизма «снимает вопрос относительно того, почему столь многие народы с их различными мировоззрениями на самом деле назвались буддистами» [Ibid., p. 221]. Поэтому совершенно логично, что Рюегг считает вопрос об аутентичности буддийских текстов или доктрин и критериях аутентичности «важной проблемой» [Ibid., p. 250]:

«Эта проблема поднималась не так часто в форме вопроса о том, является ли доктрина *x* «оригинальной», т. е. была ли она проповедана историческим Буддой Гаутамай Шакьямуни в такое-то и такое-то время, – как в виде вопроса о том, засвидетельствованы данные учения в корпусе сутр или винаи (как в канонических *маханадеица*), или они могут быть подтверждены и поняты в смысле сотериологической цели Будды и его философской интенции, как она выражена в его высказываниях, имеющих окончательный смысл (*нигармха*). В буддийской традиции считается, что если учение соответствует этому последнему критерию, то оно является словом Будды (*Buddhavacana*)» [Ibid.].

Рюегг излагает принятый в индо-тибетской традиции критерий аутентичности, не приводя в цитируемой статье классических индийских источников, на которые он опирается. Подробное освещение вопроса о значимости данной проблемы, как и содержание буддийского критерия аутентичности, было дано мною на основе ряда сутр и шастр, а также тибетских источников [Урбанаева 2014а, 2015г.].

Что касается принципа «контекстуальности», он очень важен для буддологических исследований. Но здесь я должна заметить, что, как обнаруживается в работах известных индийских историков философии – Радхакришнана, Мурти, Дасгупты<sup>78</sup>, *контекстуальная* интерпрета-

<sup>78</sup> Чаттерджи и Датта во «Введении в историю индийской философии» не артикулируют «индийское» происхождение буддизма столь явно, как это делают Радхакришнан и Дасгупта, а, в отличие от них, придерживаются су-

ция буддизма как органической части индийской философии, берущей свое начало в добуддийской философской традиции и являющейся ее продолжением и развитием, нивелирует специфику буддийской философии Индии. Поэтому здесь есть опасность редукционизма и непонимания того, что буддийская философия – это нечто принципиально новое в сравнении с другими философиями, в том числе добуддийскими индийскими системами философии. Сущность и специфику буддийской философии не понять, если исходить только из того, что она появилась в Индии и на этом основании утверждать, что она является результатом развития индийской мыслительной культуры.

Было бы также ошибкой считать буддизм явлением азиатской философии и духовности. Я согласна с Рюеггом, что «восточная мысль» или «азиатская философия» как некое монолитное единство – это надуманный конструкт, существующий только в головах некоторых современных авторов. Но, в отличие от Рюегга, который считает, что разнообразные мыслительные традиции, которые бытовали в Азии, детерминировали разнообразие форм буддизма, допуская, что они могли существенно повлиять на его философское содержание или способ мышления, я полагаю, что такого рода детерминация со стороны местного интеллектуального и духовного контекста была неодинаковой в разных регионах и странах. Моя монография «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма» [Урбанаева 2014] как раз посвящена обоснованию того, что тибетская традиция буддизма, получившая распространение также в Монголии, Калмыкии, Бурятии, Туве, в наибольшей степени соответствует критериям аутентичности, содержащимся в Слове Будды и классических индийских трактатах, и являет собой наиболее полную и аутентичную систему буддизма в единстве буддийской философии и практики, тогда как китайская махаяна являет собой в значительной степени трансформированный буддизм – *китайский буддизм*.

Для того чтобы определить, в какой степени контекстуальные факторы могли повлиять на восприятие буддизма и становление буддийской традиции в той или иной культурной области Азии, необходимо, на мой взгляд, выявить аутентичную внутреннюю систему буддизма, губо западноевропейских представлений о том, что такое философия, и считают Будду «главным образом учителем этики и реформатором, но не философом» [Чаттерджи и Датта 1955, с. 65]. В этом они следуют за западными и «прозападными» буддологами нач. XX в. (Т. У. Рис-Дэвидс, К. Рис-Дэвидс, Ф. И. Щербатской, Д.Т. Судзуки, на чьи работы они в основном опираются, без обращения к индийским первоисточникам.

поняв его внутреннюю логику, которая и позволит установить, что в буддизме существует наднациональное философское содержание, имеющее универсальное значение. А чтобы понять эту логику, первостепенное значение имеют внутренние связи и иерархические соотношения между буддийскими доктринами, а также механизм детерминации буддийской практики со стороны философии. А эти измерения буддизма открываются благодаря ключевым исследованиям, которые были выполнены индийскими буддийскими философами, относящимися к традиции Наланды. Важно также принять во внимание особый *критицизм* мадхьямики, выраженный по отношению к небуддийским философским школам, и внутреннюю буддийскую полемику по важнейшим доктринам и понятиям.

Те исследователи буддизма, которые не понимают места философии в буддизме и пренебрегают изучением буддийской философии как важнейшего компонента буддийского целого, а также игнорируют или не знают классических критериев аутентичности, принятых в индо-тибетской традиции буддизма, не имеют теоретико-методологической опоры для понимания единства в многообразии буддизма и, теряясь в многообразии буддийских направлений, школ, традиций, институтов, утверждают, что существует «много буддизмов», и сводят задачи буддологии к описанию внешних форм буддизма методами социальной антропологии, социологии, религиоведения.

Для философских исследований буддизма, выполняемых в рамках сравнительной философии, характерно, что проблемы, поставленные «отцами» философской компаративистики (проблема параллелей между буддийской и западной философией, проблема перевода буддийских концептов и терминов на европейские языки, проблема метаязыка описания буддийской мысли) до сих пор не нашли удовлетворительного решения прежде всего из-за отсутствия признанной, эвристически эффективной методологии, а также по той причине, что западные философы, вовлеченные в сравнительные исследования буддизма, не владеют необходимой базой источников и пользуются, как правило, переводами, качество которых во многих случаях оставляет желать лучшего. В свою очередь, большинство буддологов не в полной мере осознают принципиальную значимость философского компонента в буддизме и важнейшую роль трудов индийских философов «традиции Наланды» и их тибетских последователей, которые дали систематизацию и экспликацию системы Учения Будды в единстве хинаяны, махаяны и ваджраяны. Вследствие того, что многие тексты индо-тибетской

махаяны сравнительно поздно вошли в современный дискурс буддологии и сравнительной философии, где успели утвердиться в статусе «классической буддийской философии» теория дхарм и концепция непостоянства, характерные для традиции тхеравады, а также ошибочно приписываемые буддизму или искаженно истолкованные идеи о «невыразимости» абсолютной реальности, «молчании», «алогичности», «мистицизме» и т. п., почерпнутые из учений дальневосточной традиции махаяны о «мгновенном пути», эти искаженные представления о буддийской философии и буддизме в целом превратились в устойчивые стереотипы, которые стали препятствием на пути адекватного понимания индо-тибетской мадхьямики.

В значительной степени пониманию современными западными философами и буддологами буддийской философии препятствуют ныне не только сохраняющаяся до сих пор так называемая «филологическая ошибка», которая была подвергнута критике еще О. О. Розенбергом и позже другими исследователями буддийской философии – К. В. Хантингтоном-мл. и Геше Намгьялом Вангченем [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1992], Д. С. Рюеггом [Ruegg 2010], а также евроцентристские предрассудки, пережившие критику «ориентализма» со стороны Э. Саида, но и распространенный теоретико-методологический подход, при котором исследователь использует собственную философскую систему в качестве герменевтического «ключа» для интерпретации буддийской философии. Благодаря «ключевым» подходам буддология имеет сегодня «кантианские», «процессуалистские», «витгенштейновские», «феноменологические» и другие версии буддийской философии. Для индийских подходов характерна «инданизация» буддийской философии, когда ее истоки и сущность тракуются исключительно как феномен традиционной индийской мысли. Китайские буддологи интерпретируют Нагарджуна в соответствии с его традиционным китайским «прочтением», которое, как показал В. Либенталь, отличается от мадхьямаки в понимании самого Нагарджуны. Большинство российских исследователей буддийской философии продолжают по традиции, восходящей к Ф. И. Щербатскому и О. О. Розенбергу, считать теорию дхарм, изложенную в «Абхидхармакоше» Васубандху, классической буддийской философией и сосредотачивают внимание в основном на исследовании абхидхармистской литературы.

Ф. И. Щербатского преподносил буддийскую философию западному миру вполне в европейском стиле философствования и в соответствии с классическими западными историко-философскими спо-

собами классификации и категоризации буддийского мыслительного материала в качестве «логики», «гносеологии», «онтологии» – базовых отраслей западного философского знания. Он считал возможным исследовать буддийскую философию как самостоятельную дисциплину, по своей проблематике параллельную западной философии, не считая при этом методологически необходимым учитывать при анализе ее сотериологическое предназначение и внутренние связи в системе буддийского полиморфизма.

Вполне понятно, что в эпоху, когда буддизм еще не был доступен для изучения его «изнутри» западными исследователями, они были вынуждены исходить из принципа параллелизма и применять западный понятийный инструментарий, чтобы уловить сходства и различия. При этом для них естественным было впадение в историко-философскую крайность – евроцентристскую интерпретацию буддийской философии вопреки установке на преодоление евроцентризма. Лучшим примером такого типа сравнительного философского подхода является методология Ф. И. Щербатского. Следствием евроцентризма «по Щербатскому» в историко-философской буддологии явилась абсолютизация сходств западной и буддийской философии и интерпретация буддийской философии в соответствии с западной традицией подразделения мыслительного материала на «логику», «гносеологию», «онтологию» и т. д. Однако применение к изучению буддизма историко-философской методологии, взращенной на паттернах евроцентризма, чревато и другой крайностью – отказом буддизму в том, что в его полиморфном целом все же имеется философия «в собственном смысле слова». Здесь речь идет об отрицании, производимом с методологических позиций именно философии, а не о том отрицании философской составляющей в буддизме, которое было свойственно классическому филологизму в буддологии.

Отрицание с философских позиций того факта, что буддизм имеет философию, имеет своим корнем абсолютизацию специфики буддийской философии и преувеличение ее отличия от западной. В качестве примера такого рода позиции можно привести мнение Экхарда Графа [Graf 1996, p. 7–26], выраженное в его «Введении» к немецкому изданию перевода санскритского текста «Ланкаватара-сутры» [Lankavatara-sutra 1996]: буддийские сочинения не являются, строго говоря, философскими сочинениями, а представляют и объясняют определенный религиозный опыт [Ibid., p. 15]. Эту позицию разделяют и некоторые российские ученые, акцентирующие внимание на прагматичности буд-

дийских учений. В частности, М. Ф. Альбедиль пишет, что проповеди Будды всегда предназначались «конкретному человеку в конкретной ситуации» и, следовательно, как считает этот автор, невозможно дать общее и систематическое представление философии буддизма, а речь может идти лишь об «искусных уловках» [2007, с. 137]. То есть собственно философия при таком рассмотрении исчезает из буддизма. Кроме того, такая интерпретация «искусных уловок» может использоваться в качестве оправдания ставшей популярной среди западных буддологов концепции «множественности буддизмов». Но в действительности понятие «искусные уловки» (*упая-каушалья*), которые использовал Будда, в области теоретической Дхармы означают, что он дал презентацию центральной доктрины – теорию *пратитьясамутпада*, обратной стороной которой является доктрина *шуньяты*, на разных онтологических уровнях, совершив Три поворота Колеса Дхармы, но конечный смысл его Учения был выражен в сутрах праджняпарамиты, и это было объяснено Нагарджуной и последующими мадхьямиками.

В области практической Дхармы, или Дхармы реализаций, Будда также применял «искусные уловки»: хинаянские практики были преподаны как путь шраваков и пратьекабудд, на самом деле они являются частью универсального «постепенного» пути просветления. И то, что все буддийские воззрения образуют иерархизированную систему философии, а буддийские практики – специальные медитации или формы интеграции Дхармы с повседневной жизнью выполняются на базе философии, объясняется в традиции Наланды и в тибетской традиции «постепенного пути», которая объясняется в особой категории текстов, называемых Lam-rim (этапы пути). В кон. XX – нач. XXI в. с приходом тибетского буддизма на Запад в Америке и Европе появилось также новое поколение тибетологов, совмещающих в своих исследованиях академические стандарты научной рациональности с «внутренним» подходом к изучению буддизма. Благодаря их переводам и исследованиям текстов индо-тибетской махаяны открылась новая, плодотворная перспектива изучения буддийской философии в ее сущности, специфике и внутренней системе иерархизированных воззрений, а также с точки зрения органической связи, существующей между философией и практикой в буддизме. Вместе с тем все более очевидным становится то, что решение комплекса теоретико-методологических вопросов буддологии зависит от ответа на вопрос, что такое философия. Д. С. Рюегг совершенно прав: вопрос о том, является ли на самом деле философией буддийская доктрина – как наставительные учения, зафиксированные в

Слове Будды (*дешанадхарма*), или как образ жизни, который надлежит практиковать (*адхигамадхарма*)), зависит от того, что мы понимаем под философией.

«Если философией считать необузданную спекулятивную мысль или произвольное конструирование метафизических систем, то, вне сомнения, буддийская мысль не является чистой философией. И доктрины, подобные буддизму, которые представляют себя как герапевтические и сотериологические, не будут считаться по существу философскими до тех пор, пока под философией понимается не что иное как анализ концепций, языка и смысла (хотя эти вещи занимают важное место также и в истории буддийской мысли). Но остается фактом то, что в буддизме сотериология, гносеология и эпистемология являются тесно связанными друг с другом» [Ruegg 1995, p. 151].

Сегодня в западной буддологии и философии дихотомическое противопоставление Запада и Востока и ситуация, метко названная одним из лидеров философской компаративистики Гудмунсеном «восточно-западным философским апартеидом», можно считать анахронизмом. Однако далеко не все, как Рюегг, понимают, что успех буддологических исследований определяется тем, насколько адекватно изучена буддийская философия, ее роль и место в буддизме в целом. Более того, все еще сохраняются сомнения – а есть ли в буддизме философия. Корни этих сомнений уходят в привычные для западных исследователей академические стандарты и методологические представления. Характерный для академической науки способ описания и объяснения буддизма – это всегда интерпретация буддизма в системе смыслов, характерных для европейской, западной, цивилизации, и посредством соответствующих понятий, специфических для западного мышления. Это всегда переложение буддийских смыслов на язык Другого, то есть *репрезентация*. Это всегда «внешний», объективистский подход к осмыслению буддийского материала представителями небуддийской цивилизации. Он отличается от *презентации* Учения Будды, которая делается самими буддийскими мастерами с «внутренних» позиций и, как это было в течение двух с половиной тысячелетий, – для «внутреннего» его восприятия. Конечно, *способ внутренней презентации* Дхармы при историческом распространении буддизма, так или иначе, содержал элемент *репрезентации*. Он был связан с необходимостью учета при представлении Учения Будды в новую эпоху и в новой этнокультурной и духовной среде ментальных особенностей, которые специфичны для общественного и индивидуального сознания каждого региона, и переложение

сути буддийского учения на новом языке. Поэтому отличительные особенности региональных и национальных способов презентации буддийской системы, например, в юго-восточной, дальневосточной и центрально-азиатской традициях буддизма, – это особый предмет исследования. Здесь важно то, что, несмотря на иногда довольно значительные различия в способах внутренней презентации буддизма, их объединяет признание общего пути освобождения и его единой *основы* – базового учения Будды о четырех благородных истинах и четырех философских печатей, а также *отречения* в качестве общего метода обретения *Плода*.

Подходы, до сих пор преобладающие при изучении буддизма извне, являющиеся формами *репрезентации* буддизма, но никак не адекватной его презентацией, были чем-то необходимым на этапе первоначальных контактов Запада с буддийским миром как Другим. Но «внешняя» парадигма совершенно недостаточна сегодня, когда буддизм уже довольно глубоко проникает внутрь западного мира и из внешнего, экзотического, феномена становится внутренним фактором, активно влияющим на перестройку мировоззрения и жизни западных людей, а также на концептуализацию современных процессов трансформации сознания. Сама жизнь диктует необходимость перестройки буддологической парадигмы «внешнего» подхода путем использования «внутреннего» подхода. Однако большинство современных исследователей буддизма все еще, кажется, разделяет наивное убеждение старшего поколения, что «учение Будды – это совсем не то, что под ним понимают буддисты» [Конзе 2003, с. 42], и что они, буддологи, лучше, чем буддисты, знают буддизм.

Думается, до тех пор, пока исследователи цепляются за западно-европейские стандарты философствования и научной рациональности, исключающие саму возможность совмещения научности с «внутренним» пониманием буддизма, буддология будет развиваться по порочному кругу ориентализма, являющегося, как показал Э. Саид [2006], всепроникающей системой доминирования Запада над Востоком. В современном философском мировоззрении эта система доминирования Запада проявляется как философский «империализм», утверждающий господство субстанционализирующих типов философского мышления и соответствующих нормативно-ценностных представлений общественного и индивидуального сознания, а также эгоцентрических моделей общественной практики и индивидуального поведения.

При изучении буддизма представители «внешней» парадигмы строят свои образы буддизма сквозь призму западных представлений

о философии и религии и стереотипов западного типа мышления, которое исходит из «многосложности познания» и «невозможности завершения нашего познания» (Г. Гефдинг) и сводит философию к бесконечному исканию истины, не знающему метафизической завершенности. Этот бесконечный поиск истины мог бы, по словам Гефдинга, привести в отчаяние, если бы в культуре Запада не поддерживалась вера в то, что непрерывное искание истины само по себе принадлежит к высшим духовным ценностям [Гефдинг 2007, с. 69, 115].

При репрезентативном способе построения образов буддизма исследователи бессознательно следуют этой традиции бесконечного искания истины и, исследуя буддизм именно в этой перспективе, либо вообще не находят в буддизме философии, либо говорят о буддийской философии, не понимая ее специфики в сравнении с небуддийскими типами философии, и описывают ее в категориях западной философии. Впрочем, иногда эти два варианта совмещаются, как, например, в довольно типичной для буддологов позиции известного переводчика и исследователя «Ланкаватара-сутры» Э. Графа. Он утверждает, с одной стороны, что развитие буддийской философии привело ее «от простого реализма к высоко спекулятивному идеализму». А с другой стороны, считает, что буддийские сочинения, в данном случае – «Ланкаватара-сутра», – не являются философскими сочинениями в строгом смысле, а представляют и объясняют определенный религиозный опыт, будучи своего рода «психологической теорией познания», фундирующей религиозный опыт [Lankavatara-Sutra 1996, p. 15].

Почему Э. Граф отказывает буддизму в наличии философии? Да потому, что буддийские сочинения как раз не преследуют в качестве своей главной цели углубление в бесконечный поиск истины, а имеют практическую цель освобождения. Кроме того, Э. Граф ошибочно полагает:

«Аргументации и интеллектуальные противопоставления были всегда необходимы тогда, когда буддизму требовалось приобретать новых последователей или когда нужно было утверждать собственные учения в противовес другим» [Ibid., p. 16].

На самом деле буддийская логика, или теория достоверного восприятия, – это, прежде всего, как это было объяснено ее основоположниками, Дигнагой (480–540) и Дхармакирти (VI в.), логика «для себя», то есть для обоснования собственного философского воззрения, хотя и используется для убеждения других.

Типичным для «внешней» парадигмы является историко-философский подход, представленный Санкт-Петербургской школой буддологии во главе с Ф. И. Щербатским. Правда, следует заметить, что некоторыми современными исследователями буддизма, остающимися в рамках «внешней» парадигмы, все-таки ставится вопрос о принципиальной непохожести буддийской философии на другие типы философствования. Так, например, М. Ф. Альбедиль усматривает специфику буддийской философии в ее прагматичности. Но при этом очень узко трактуется прагматизм проповедей Будды, когда автор полагает, что «главным было не «о чем» и не «как» говорить, а «для кого произносится проповедь». «Дхармы вообще нет; есть только дхарма, изложенная для кого-то, где-то и когда-то», – пишет этот автор [Альбедиль 2007, с. 136]. Но подобная релятивистская трактовка буддийского прагматизма ведет к отрицанию возможности общего и систематического представления философской доктрины буддизма. И, в конечном счете, она приводит этого автора к традиционному выводу, что собственно философии в буддизме нет. А есть «уловки», предназначенные для интеллектуалов, ученых монахов, «несущих бремя книги», тогда как были и другие монахи, «несущие бремя медитации» [Там же, с. 137]. Происходит отрыв медитации от философии, которая к тому же и не философия, поскольку, как считают «внешние» исследователи, она не относится к области «мудрости или истинного постижения реальности». С этих позиций говорится, что философия – для интеллектуалов, а медитация – для тех, кто не имеет склонности к рационально-логическим аргументам. Но подобный вывод является глубоко ошибочным. Также ошибочны те религиозоведческие репрезентации буддизма, которые отрицают существование буддийской философии, и те историко-философские репрезентации, которые нивелируют философскую специфику буддизма. Да и те, кто признает структурный полиморфизм буддизма, тоже затрудняются объяснить, что же составляет общую суть и специфику буддизма, и, пожалуй, никто не обращает внимания на принципиальное значение глубинной взаимозависимости философии и медитации в буддизме.

Без соединения «внешней» исследовательской методологии с «внутренним» подходом к постановке проблемы понимания феномена Будды и его Учения мы неизбежно будем пытаться создавать новые историко-философские и религиозоведческие реконструкции, диктуемые ориенталистскими стереотипами. И мы не сможем тогда понять, что нет никакого противоречия между «ранним» и «поздним» буддизмом в Индии, между хинаяной и махаяной, между обетами индивидуально-

го освобождения (*пратимокша самвара*; so-thar-gyi sdom-pa), обетами бодхичитты (бодхичитга самвара; byang-sems-gyi sdom-pa) и обетами Тайной Мантры (*мантра самвара*; gsang-sngags-kyi sdom-pa) и так далее.

Выявление характерной для буддизма и специфической для тхеравады и махаяны, а также для двух направлений махаяны взаимосвязи между философией и практикой (медитацией и образом жизни), которая до сих пор не попадала в поле зрения *мэйнстрима* академической буддологии, является актуальным, тем более, что существует реальная опасность распространения в мире односторонних интерпретаций буддизма, его философии и практик. Это, с одной стороны, опасность чрезмерной интеллектуализации буддизма, которая, по словам Далай-ламы, «может убить созерцательные практики», которые по происхождению были тесно связаны с философскими учениями буддизма, будучи основанными на них и призванными реализовать практически содержащиеся в них смыслы. С другой стороны, это опасность чрезмерного акцентирования внимания на медитации, которое «может убить понимание», а без анализа нет понимания, без понимания не может быть подлинных духовных реализаций [Далай-лама 2004, с. 214]. Академической науке необходимо считаться с тем, что наиболее авторитетные носители индо-тибетской традиции буддизма утверждают единство философии и созерцательной практики, теоретической Дхармы и Дхармы практических реализаций.

Не только некоторые западные исследователи, работающие в рамках «внешней» парадигмы, но и западные ламы, учителя буддизма<sup>79</sup>, претендующие на знание буддизма изнутри, ошибочно утверждают, что в буддизме нет такой вещи, как философия. Так, в частности, известный автор буддийских книг, Сангхаракшита (Денис Лингвуд), основатель движения «Друзья западного буддийского Ордена», утверждает:

«Собственно, в индийских языках, в том числе в санскрите и на пали (это языки священных текстов индийского буддизма) нет слова, соответствующего слову «философия» в буквальном или переносном смысле. Имеется слово *даршана* (пали – *дассана*), которое обычно переводят как «философия», но оно этого вовсе не означает... Принятый в буддизме термин – не

<sup>79</sup> Лама (bla-ma) – термин, в тибетском языке и тибетской традиции буддизма имеющий значение «духовный учитель». В бурятской и монгольской традиции термин «лама» относится к буддийским священнослужителям. На Западе появились буддийские наставники, уроженцы Америки и Европы, получившие буддийское образование в тибетской традиции.

*даршана*, а *дришти*, который тоже (как и *даршана*. – И.У.) восходит к корню «видеть». Это слово тоже означает, как и *даршана*, «зрение», «взгляд», «обзор» и «видение» [Сангхаракшита 1998, 87].

Так есть ли в буддизме философия? Существует ли такой феномен как философия Будды? И отличается ли от «философии Будды» «буддийская философия»? При ответе на этот вопрос не обойтись без учета «внутренней» позиции буддистов.

Сегодня, когда в мире распространением Учения Будды заняты не только выходцы из традиционных буддийских регионов, но и учителя Дхармы западного происхождения, проблема «внутренней» *презентации* сути Учения Будды и буддизма становится по-новому актуальной. Чем больше становится буддийских проповедников на Западе и в России, тем большая возникает потребность со стороны не только традиционных последователей буддизма и *конвертитов*, но и всего общества в адекватной презентации буддизма со стороны носителей, изнутри укорененных в буддийской традиции и владеющих аутентичными линиями передачи полной системы Учения, которые к тому же хорошо знают мировоззрение и ментальные особенности современного человечества. Такая презентация нужна не только для «внутреннего» круга носителей буддийской веры и ценностей, она актуальна и для «внешнего» мира, адаптирующего буддизм к своим потребностям. Тем самым становятся весьма актуальными буддологические исследования, направленные не только на «внешнее» описание форм, институтов, организаций буддизма, но и на релевантную академическую презентацию буддизма для современного мира. А это, как показывает опыт буддологии и сравнительной философии, не может быть выполнено при опоре на одни лишь письменные источники – нужна опора также на живую традицию буддизма. Это то, чему в числе прочих методологических принципов придавал решающее значение О.О. Розенберг.

## Глава 2. Место философии в буддизме и теоретико-методологические предпосылки сравнительного философского изучения буддизма в его многообразии

### 2.1. Был ли Будда философом и что такое буддийская философия?

Итак, был ли Будда философом? Не только западные авторы, но даже некоторые индийские историки философии, такие как С. Чаттерджи и Д. Датта, отрицают, что Будда был философом, на том основании, что он молчал в ответ на метафизические вопросы, рассмотрение которых считается признаком философии. Те, кто отрицает существование в буддизме философии, опираются на некоторые сутры из Слова Будды, в которых Будда отказывался отвечать на метафизические вопросы, которые, казалось бы, являются центральными для философии и даже, как, например, свидетельствуют «Сутта-ниппата», «Ланкаватара-сутра» и некоторые другие сутры, содержат прямую критику в адрес «философов» и «философии».

При поиске ответа на вопрос о том, чем же было Учение Будды – «этическим наставлением, эзотерическим учением, философией, психологическим учением, религией или всем сразу», исследователи обычно не отрицают, что в Учении Будды присутствовал «элемент философского знания» или «философская подоплека этического учения» [Чаттерджи и Датта 1955, с. 65]. Некоторые из исследователей признают, что в определенных ситуациях «Будда выступал как философствующий проповедник» [Альбедиль 2007, с. 136]. Но тот факт, что он молчал в ответ на метафизические вопросы, вызывает у «внешних» исследователей замешательство и дает основание считать, подобно Э. Графу, что Будда все же был не философом, а религиозным наставником. Даже столь высокоинтеллектуальное и в высшей степени рационалистическое учение, как мадхьямака, некоторыми западными философами из-за аберрации восприятия по причине привычных философских «очков» было воспринято многими как мистицизм. В частности, например, Л. С. Бетти проявил радикальный критицизм в отношении философии Нагарджуны, усмотрев в его «Кариках» логические противоречия и объявив их «неким мистическим манифестом, а не производением философской логики» [Betty 1984].

Как уже говорилось, те буддологи и буддисты, кто отказывается признавать наличие в буддизме философии, опираются на некоторые

тексты из Слова Будды, в которых говорится, что Будда отказывался отвечать на метафизические вопросы и даже критиковал «философов». Наиболее известной является «Малункья-сутта», точнее «Чула Малункья-путта-сутта» («Малая Малункья-путта-сутта») <sup>80</sup>, текст, входящий в «Маджхима-никая» [MN 63/1: 426-432; Majjhima Nikaya I, 426-432] – одну из пяти частей *Сутта-питаки*. В этой сутте приводятся десять метафизических вопросов, которые Малункья-путта задавал Будде и не получал от него ответа <sup>81</sup>. В ней излагается также знаменитая притча об отравленной стреле, которая объясняет, почему Будда молчал в ответ на эти вопросы. Вообще все те метафизические вопросы типа «вечен ли мир?», «конечен ли мир или бесконечен?», «каково соотношение души и тела?» и т. п., которые образуют центральную проблематику любой из известных нашему миру философских систем, а также вопросы типа «существует ли Татхагата после смерти или не существует, или то и другое или ни то, ни другое?» Будда в учениях Первого поворота Колеса Дхармы оставил без ответа. Вот что он сказал в «Малункья-сутте»:

«Я не объяснял эти великие проблемы, ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению.

<sup>80</sup> Наряду с «Чула Малункья-суттой» существует также «Маха Малункья-сутта» (M 63/1: 432-437), где Будда говорит о пяти ментальных оковах, корящихся в чувственной сфере и латентных тенденциях [Tan 2007].

<sup>81</sup> Метафизические вопросы ставила не Малункья, а сын Малункья – Малункья-путта, как следует из исследования Пия Тан [Piya Tan 2007 // <http://dharmafarer.org>]. В палийской версии – 10 вопросов, в индо-тибетской традиции, основанной на санскритском каноне, – 14. Это вопросы, сформулированные в соответствии с логикой *чатушкотти*:

1. «Я» и универсум являются вечными?
2. «Я» и универсум являются преходящими?
3. «Я» и универсум являются вечными, и преходящими?
4. «Я» и универсум не являются ни вечными, ни преходящими?
5. «Я» и универсум имеют начало?
6. «Я» и универсум безначальны?
7. «Я» и универсум имеют начало и безначальны?
8. «Я» и универсум не имеют начала и не являются безначальными?
9. Благословенный существует после смерти?
10. Благословенный не существует после смерти?
11. Благословенный существует и не существует после смерти?
12. Благословенный не является ни существующим, ни несуществующим после смерти?
13. Ум – это то же самое, что и тело?
14. Ум и тело – это две отдельные сущности? [Dalai Lama 2006, p. 82].

К миру и просветлению ведет то, чему учил своих последователей Будда: Истинам страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и пути, ведущего к прекращению страдания. Поэтому, Малункья, то, что не было раскрыто мною, останется нераскрытым, а то, что было мною раскрытым, остается раскрытым» [цит. по: Васубандху 2006, прим. 21.5 к Учению об аффектах, с. 135].

Как объяснил великий индийский буддийский философ Васубандху (IV в.)<sup>82</sup> в разделе «Учение об аффектах» «Абхидхарма-коши», Будда оставил такие вопросы без ответа, потому что они относятся к логической категории так называемых «неопределенных вопросов», поскольку касаются «неопределенных предметов». «Неопределенные предметы» выходят за границы логического рассмотрения в дуалистической традиции. Будда не давал ответа на вопросы об этих вещах «не потому, что не имел его, а потому, что считал любое обсуждение этих проблем бесполезным для освобождения...» [Там же, с. 134]. По словам Васубандху, обсуждать «неопределенные» вопросы – это все равно что спрашивать, «бел или черен сын бесплодной женщины» [Там же, с. 70], или, говоря словами Шантидевы (шлока 22 девятой главы «Бодхичарья-аватары»), это «так же бессмысленно, как говорить о манерах дочери бесплодной женщины» [Śāntideva 2007, с. 249].

В целях объяснения молчания Будды в ответ на метафизические вопросы обычно приводят известную из буддийских источников притчу о человеке, пораженном отравленной стрелой. Если бы он, прежде чем позволить доктору извлечь ее из раны, стал бы расспрашивать о том, кто пустил стрелу, из какого материала сделана стрела, какой лук использован и т. п., то умер бы, прежде чем было бы удовлетворено его любопытство. Согласно этой притче, Будда подобен врачу, без промедления извлекающему из раны стрелу, без отвлечения на расследование нерелевантных обстоятельств. А его молчание интерпретируется как неуместность метафизических вопросов для людей, пораженных ядовитыми стрелами сансары. Аналогия с врачом подчеркивает, что Учение Будды является в первую очередь неотложной терапией. Широко известна также другая притча – о горящем доме. В ней рассказывается, что Будда увидел горящий дом, в котором еще были люди. Он вошел в него и крикнул, что крыша горит, призывая тем самым выходить ско-

<sup>82</sup> Хотя сам Васубандху был приверженцем воззрения читтаматры (виджнянавады), именно он дал классические комментарии к учениям *абхидхармы*, которые последователями хинаяны считаются канонической философией Будды.

рее. Но люди, казалось, не торопились, расспрашивая, как там на улице, найдётся ли там другой дом, и ещё в этом роде. Ученики, задававшие ему метафизические вопросы – о том, что такое нирвана – прекрасное ничто или холодное, бессмысленное ничто и т. п., согласно этой притче, подобны людям в горящем доме, которые сгорят, интересуясь тем, есть ли снаружи другой дом. В «Лотосовой сутре» («Саддхарма-пундарика-сутра»), во второй главе, где говорится об искусных уловках, которые применяет Будда, приводится притча о старце, имевшем несметные богатства, чьи малые дети весело играют в горящем доме, увлеченные своими играми и не ведающие страха перед огнем. «[Они] не знали, что такое огонь, что такое дом и что значит «потерять» [Лотосовая сутра 1998, с. 37]. Чтобы выманить детей наружу, отец, зная, какие редкие игрушки каждый из них любит и к каким диковинным вещам они привязаны и что их радует, обещал, что снаружи ожидает «повозка, запряженная бараном, повозка, запряженная оленем, и повозка, запряженная быком». Обрадованные дети наперегонки выбежали из горящего дома. Когда они оказались в безопасности и потребовали каждый свою игрушку, отец вручил каждому из них по одинаковой большой превосходной повозке, украшенной всевозможными драгоценностями и имевшими скорость ветра. Здесь горящий дом служит символом трех миров<sup>83</sup>, идущих к упадку, одинаковые большие повозки с высокой скоростью – «радость неизмеримой, беспредельной мудрости Будды», она сравнивается с редкостной игрушкой [Там же].

Учение Будды, сформулированное в *четырёх благородных истинах*, – это, в первую очередь, инструкции для достижения сотериологической цели спасения из «горящего дома». Но было бы ошибкой думать, что Будда считал онтологию бесполезной и ненужной для сотериологических целей. Напротив, именно благодаря своему всеведению – всеохватывающему и всепроникающему знанию реальности, обретенному в результате высшего опыта просветления, он стал способен указать тот путь освобождения, который он проповедовал с применением различных *уловок (упалья-каушалья)*. Уловки же были нужны, ибо ученики были не в состоянии понять его мудрость и знание. Об этом говорится во второй главе «Лотосовой сутры»:

«В это время Почитаемый В Мирах, выйдя спокойным и ясным из самадхи, сказал Шарипутре: (1) “Мудрость будд глубока и неизмерима. Во

<sup>83</sup> Речь идет о трех мирах сансары, или трех уровнях несвободного существования в версии «Абхидхармакоши»: Мир желаний (*камалока*), Мир форм (*рупалока*) и Мир-без-форм (*арупалока*).

врата этой мудрости трудно войти. [Ее] трудно постичь. “Слушающие голос” и пратьекабудды не способны узнать ее. <...> Будда <...> Обретя глубочайшую Дхарму, которую еще никто не имел, [он] искусно ее проповедовал, но [ее] трудно понять.

Шарипутра! С тех пор, как я стал Буддой, с помощью различных рассуждений и различных сравнений [я] широко объяснял учение и, ведя живых существ с помощью бесчисленных уловок, отдалял [их] от различных привязанностей. Почему? Татхагата совершенен в уловках и в парамите мудрости» [Лотосовая сутра 1998, с. 14].

Таким образом, Будда молчал не потому, что не имел ответов. Из сутр известна такая притча:

Однажды, когда Будда сидел под деревом, к нему пришел великий философ. Будда был тогда уже очень старым, и в течение нескольких месяцев он должен был уйти. Великий философ спросил у Будды: «Сказали ли вы уже все, что знали?» Будда взял в руку несколько сухих листьев и спросил философа: «Как вы думаете, сколько листьев у меня в руке? Больше ли их, чем сухих листьев в этом лесу?» Весь лес был полон сухих листьев; ветер дул повсюду, и сухие листья создавали много шума и много музыки. Философ посмотрел и сказал: «Что за вопрос вы задаете? Как вы можете иметь больше листьев в руке? У вас их несколько, самое большое – дюжина, а в лесу их – миллионы». И Будда ответил: «То, что я сказал, это только несколько листьев в моей руке. А то, что я не сказал, это все сухие листья в этом лесу». Философ воскликнул: «Тогда еще один вопрос! Почему вы не сказали всего этого?» Будда ответил: «Потому что это не поможет Вам. Даже если бы я хотел сказать это, оно не может быть сказано. Вы должны пережить и тогда узнаете это. Оно идет через переживание, через существование»<sup>84</sup>.

Именно «горсть листьев» в его ладони, сказал Будда, и есть то, что необходимо знать, чтобы положить конец всякому страданию. Почему же Будда ограничился этой «горстью»? Прежде всего, дело было в незрелости учеников, препятствующей их пониманию воззрения самого Будды. Поэтому в учениях Первого поворота Колеса Дхармы Будда воздержался от того, чтобы объяснять доктрину пустоты в ее самом глубоком смысле, а проповедовал учение о четырех благородных истинах (*арьясатья*; *bden-pa bzhi*), ставшее *основой пути* – теорией процесса очищения сознания от ментальных загрязнений, препятстующих

<sup>84</sup> Эта широко известная буддийская притча приводится с сайта <http://www.kunpendelek.ru>.

щих свободе и всеведению. Особый акцент в этих первых проповедях, прозвучавших в Оленьем парке в Варанаси, был сделан на страдании, непостоянстве, зависимом возникновении и карме, бессамости в смысле отрицания независимого субстанциального «я» (*атман*), а также на подробной теории сознания и аффектов, поскольку это были знания, имеющие первоочередной терапевтический эффект.

«Неопределенность» метафизических вопросов, которые были заданы учениками Будде, состояла не только в том, что их рассмотрение было бесполезным в деле безотлагательной «терапии» и отнимала необходимые для оказания скорой помощи темпоральные ресурсы. Она состояла также в том, что эти вопросы, которые задавали Малункьяпутта и некоторые другие ученики, были некорректно поставлены – с точки зрения обыденного опыта и в рамках обычной дуалистической логики.

Буддизм, будучи учением о пути, ведущем к пресечению страданий (*дуккха*), развил сотериологический метод, являющийся, по словам Рюегга, «понятным и удовлетворительным». Объясненный на уровне учений Первого поворота Колеса Учения он стал понятен самому широкому кругу учеников. Безотлагательная «терапия» Будды заключалась в том, чтобы точно идентифицировать, что есть «страдание», т. е. в чем состоит природа сансары, каковы причины и условия страданий, что есть природа *пресечения*, а также каков *путь*, к нему ведущий. Иначе говоря, объяснение четырех благородных истин и есть то, что называют «философской подоплекой» буддизма. Она служит базовой «терапевтической» теорией буддийской практики.

Но было бы ошибкой полагать, что Учение Будды не содержит глубокой онтологии. Напротив, теория пустоты, изложенная Буддой в сутрах праджняпарамиты во время Второго поворота Колеса Учения, является, как можно утверждать с полным на то основанием, наиболее глубокой из теорий реальности, известных человечеству. Взаимодополнительной с этой теорией является доктрина зависимого возникновения, которую западные исследователи буддизма часто неправомерно отождествляют с воззрением о пустоте. Эту буддийскую диалектику пустоты и зависимого возникновения, абсолютной и относительной реальности раскрыл Нагарджуна. Изложенная им в «Муламадхьямака-карикe» позиция мадхьямики – философия *срединного воззрения* (*мадхьямака*) в онтологии – проясняет, почему ответом на вышеупомянутые метафизические вопросы учеников Будды ответом было молчание. Дело было в том, что вопросы эти были поставлены в рамках

субстанционалистской онтологии, которая ложно приписывает вещам некую внутреннюю природу и существование в смысле *пребывания* в этой природе.

Данные вопросы сформулированы в соответствии с принятой в индийском мышлении уже в VI–IV вв. до н. э. логической тетралеммой описания реальности, известной как *чатушкотика*. 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; и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть. Как известно, западная философия о любой вещи может сказать, что она либо существует, либо не существует: это гораздо более бедный способ описания реальности и способа существования вещей в сравнении с индийской мыслью. Но и индийской логики описания реальности, являющейся на деле лишь несколько более сложной в сравнении с западной логикой формой дуалистического мышления, недостаточно, чтобы выразить способ существования реальности, как его знает Будда. Поэтому философия Будды и возникшая на основе Слова Будды буддийская философия – это более сложный тип мышления, нежели тот, который известен теоретическому сознанию и Западу, и Востоку. Именно в этом смысле в «Ланкаватара-сутре» дано развернутое объяснение недостаточности познавательного подхода «философов» к постижению реальности. Содержание «Ланкаватара-сутры» не следует воспринимать как критику и отрицание философии вообще. В ней речь идет о принципиальной недостаточности дуалистической логики – даже в индийском варианте *чатушкотики* – для выражения онтологического знания Будды, которого он достиг в состоянии высшего просветления. Как говорится в «Ланкаватара-сутре», философы, которые «зависят от идеи бытия и небытия», не способны прийти к состоянию «высшей цели самореализации», которое является «полностью свободным от философских спекуляций и плохого поведения и светится в своем собственном свете внутреннего осуществления» [Lankavatara-sutra 1996, p. 156].

Основополагающий для буддийской философии принцип сбалансированности, защищающий философа от впадения в крайности нигилизма и субстанционализма, получивший философскую экспликацию в трудах Нагарджуны и Чандракирти, был изречен самим Буддой. Именно Будда – источник философии мадхьямики, чья логика была отточена до «пустой» логики в школе прасангика. Будда не был против философии как высшего знания о природе реальности. Он был против «разнузданной спекуляции», если воспользоваться выражением Рюегга. То есть

речь идет о несовместимости философского воззрения самого Будды и Нагарджуны, внесшего ясность в его понимание, со спекулятивными «поисками истины» о реальности, которой приписывается субстанциональное существование. Иначе говоря, сам Будда и наиболее точные выразители его воззрения – прасангики отрицали онтологическое существование абсолютной истины, которая обладает неким содержанием помимо просто номинального существования. Но ни Будда, ни его последователи не отрицали существования абсолютной истины. Прасангики объяснили ее как пустоту рантонг (*rang-stong*) – отсутствие *самобытия*, то есть существования *со своей стороны*, у любых объектов достоверного познания самобытия, будь то внешние явления, личность или сознание.

Поэтому буддизм не только содержит философию – она является его важнейшей частью. Более того, в Слове Будды, судя, например, по той же «Ланкаватара-сутре», содержится указание на принципиальную зависимость духовной реализации от глубины философского воззрения. Эффективность медитации, приводящей к осуществлению высшей цели самореализации, то есть к состоянию Будды, зависит от основанной на высшем философском воззрении трансценденции за пределы обычной логики – будь то дуалистическая логика Запада или индийская логика.

Данный момент, связанный с критикой «философов», часто неверно толкуется как идея о том, что для достижения буддийских реализаций необходим вообще отказ от логики и философии. Очевидно, в традициях *быстрого пути*, возникших в дальневосточных странах, в особенности чань-буддизма, культивируется именно эта неточная интерпретация «Ланкаватара-сутры». В действительности Будда здесь говорит о необходимости трансценденции за пределы логики, ведущей к впадению в онтологические крайности при постижении конечного способа бытия познаваемых объектов. Конечным воззрением самого Будды является философия и логика, известная как *мадхьямака* – *срединное воззрение* уровня мадхьямики прасангики.

Философия Будды – это отнюдь не плод позднейшей теоретической интерпретации его Учения, а данная им принципиальная теоретическая основа указанного пути, представляющего собой систему духовной практики. Понятию философии в Учении Будды соответствует санскритский термин «сиддханта», на тибетском передаваемый словом «grub mtha'». Он встречается в Слове Будды и означает, согласно Чандракирти (VIII в.), «сферу доказанного», как это объясняется им в «Прасаннападе» («Разъяснение слов»), комментарии к «Праджняму-

ле» («Основы мадхьямики») Нагарджуны. В тибетском языке термин «grub mtha'» означает «пределы доказанного». То есть буддийская духовная практика, будь то формальная практика (медитация), или неформальная практика в повседневной жизни, по происхождению и по содержанию осуществляется в «пределах доказанного», а не на основе интеллектуальных спекуляций, которые, согласно буддизму, являются формой неведения. Что касается «пределов доказанного», то это область, устанавливаемая *четырьмя философскими печатями*<sup>85</sup>.

Будда не только не отвергал необходимость релевантных философских знаний, он прямо говорил, что будды приходят в мир с миссией «показать живым существам знание и видение Будды, и чтобы живые существа обрели чистоту», а также «<...> появляются в мире, потому что желают просветлить живых существ до знания и видения Будды. Появляются в мире, потому что желают привести живых существ к знанию и видению Будды» [Лотосовая сутра 1998, с. 19].

Если философия Будды непосредственно была выражена в его молчании, а косвенно – в Слове Будды, то буддийская философия как «внутренний» способ систематической презентации Учения Будды не тождественна философии Будды и имела историю своего развития в четырех философских школах буддизма (вайбхашика, саутрантика, читтаматра, мадхьямика), пиком которой считается воззрение прасангики. Будда молчал в ответ на метафизические вопросы, потому что они были некорректно поставлены и в этом виде не способствовали освобождению. Но чтобы понять, какова корректная постановка философских вопросов, и в чем заключается тот способ взаимозависимости философии и медитации, который ведет к радикальному устранению сансары, нужно путем постепенного усвоения воззрений четырех философских школ приблизиться к пониманию воззрения прасангики. Буддизм не был бы философской системой, насчитывающей долгую историю, если бы не содержал богатого опыта глубокого исследования «фундаментальных и вечных вопросов о нашем существовании и мире, в котором живем» [Dalai Lama 2006, p. 83].

Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо высказал в книге «The Universe in a single Atom» мысль о том, что буддийская философия исторически развивалась: в своем содержании она, как философия, не сводима к тому, что было проповедано самим Буддой. Она, следовательно, имеет свой предмет, своеобразие которого определяется единством философии и медитации при реализации пути.

Предметность буддийского познания – «то, о чем» и методология – «то, как» также существенно отличают буддизм от небуддийских типов философии. Текст «Ланкаватара-сутры» содержит очень эмоционально сформулированные идеи о том, почему метод медитации, или самопостижения, полностью очищенный от четверичности *чатушкотики* и, следовательно, от философского дуализма, свойственного небуддийским мировоззренческим схемам, радикально отличается от обычного философского погружения в спекулятивное изучение различных теорий, «которые не более чем средство». В отличие от этих «философов», которые «не знают, как достичь истины самопостижения, полностью очищенной от четверичности *чатушкотики*», «йогины», практикующие метод самопостижения, осуществляют полный переворот в психике и достигают безосновности – лишают материализм последней его опоры и достигают *видения*. И тогда мир уже не воспринимается посредством четырех онтологических альтернатив, выражающих либо существование, либо несуществование, либо одновременное существование и несуществование, либо отрицание одновременного существования и несуществования. Глупые же люди, как говорится в третьей главе «Ланкаватара-сутры», продолжают оставаться марионетками своих выдумок и заблуждений. Но йогический опыт прямого постижения реальности, как было объяснено самим Буддой в сутрах праджняпарамиты, достигается как высшая стадия *постепенного пути*, на котором йогин прогрессирует, проходя пять этапов медитации на пустоту [Сутра сердца 2006; Dalai Lama 2005; Hopkins 1996].

Молчание Будды, таким образом, объясняется отнюдь не тем, что Будда считал философию ненужной для освобождения, – наоборот, релевантная философия служит основой освобождения. Будда молчал в ответ на вопросы последователей Первого поворота Колеса Учения, потому что эти ученики, как и обычные люди, не знакомые с Дхармой Будды, были подобны неразумным детям. «Незрелые существа» были сосудами, неподходящими для усвоения глубинного учения, преподанного Буддой во время Второго поворота Дхармачакры. Подтверждением тому находим в «Лотосовой сутре», где говорится, что «будды учат **только бодхисаттв**» и что собственно говоря, Путь освобождения, указанный Буддой, **один** – это махаяна, предназначенная для «сынов Будды», а для незрелых существ, подобных детям, Будда применяет всевозможные уловки, чтобы вовлечь их на Путь, и с этой же целью разделяет Путь, который в действительности один, на три колесницы [Лотосовая сутра, с. 19, 23]. Строго говоря, только бодхисаттв Будда

<sup>85</sup> О *четырёх философских печатях* см.: [Урбанаева 2015b].

учит знанию и мудрости будд, с помощью которой они прогрессируют на Пути и становятся буддами. Это объясняет, почему Будда молчал в ответ на вопросы Малункьяпутты: он бы не понял ничего, если бы Будда стал излагать свою онтологию – воззрение о пустоте, которое содержится в сутрах праджняпарамиты. Первый поворот Колеса Учения был совершен с применением *уловки*. И только бодхисатвам Будда проповедовал Путь «прямо, отбросив уловки» [Лотосовая сутра, с. 29].

Таким образом, вопрос о месте философии в буддизме, не перестающий быть дискуссионным, как и вопрос о значении философского подхода для буддологии, имеет сегодня, как и во времена О. О. Розенберга, огромное теоретико-методологическое значение. Почти столетие отделяет нас от публикации работы О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», в которой были сформулированы важнейшие, на мой взгляд, принципы философского изучения буддизма. Пережив несколько десятилетий активного поиска параллелизмов между буддизмом и западной философией типа «буддизм и Х» или «Нагарджуна и Х», буддология в лице ее современных лидеров вновь приходит к осознанию необходимости понимания буддийской традиции изнутри, в ее структурной и системной связности. Так, Д. С. Рюегг подчеркивает, что при исследовании такой чужой для Запада традиции, как буддизм, надо «в первую очередь постараться, насколько возможно, определить, как категории и термины данной традиции структурно и систематически связаны друг с другом», поместив себя «внутри культурного контекста и интеллектуальных горизонтов изучаемой традиции», оставшись «наедине с этой традицией» [Ruegg 1995, p. 157]. Об этом же писал О. О. Розенберг – о том, что исследователь буддизма должен «вживаться» в изучаемую традицию.

Кроме того, сегодня в буддологической методологии происходит сдвиг от изучения одних только письменных текстов буддизма в сторону изучения буддийской ментальности и образа жизни. Ибо буддийская философия – это не только и не столько теоретическое исследование, сколько образ жизни и состояние сознания. Вот почему для наиболее продвинутых западных исследователей буддийской философии так важен контакт с буддизмом сегодняшнего дня [Jong 1987, p. 26]. Не об этом ли говорил О. О. Розенберг?

Сегодня живой традиции буддизма для понимания сущности Учения Будды и буддийской философии стали придавать гораздо большее значение, чем прежде, во многом благодаря тому, что с распространением тибетского буддизма во всем мире западные исследователи получили широкий доступ к устным источникам буддизма. Уже многие

буддологи признают, что один лишь лингвистический и основанный на нем историко-философский подход к буддизму недостаточен. Все более отчет очевидной становится необходимость соединения «внешнего» подхода с «внутренним» в целях развития адекватного герменевтического подхода.

Общим итогом понимания специфики буддийской философии в рамках всевозможных «внешних», то есть академических подходов, разделяющих традиционные установки западной мыслительной культуры, стало установление того, что буддийская философия, в отличие от западной, не является ни спекулятивной «любовью к мудрствованию», ни «филиацией метафизических идей», ни даже «строгой наукой» в феноменологическом смысле. Буддийская философия рождена не обычным интеллектуальным опытом, рожденным познавательным интересом к тайнам бытия, а духовным опытом просветления Будды, превосходящим любой другой персональный человеческий опыт. Она разворачивается в соответствии со специфической сотериологической целью буддизма – целью освобождения от циклического способа бытия, именуемого *сансарой*, и достижения состояния просветленного существа – Будды. И в этом смысле она является философией практической.

С «внутренней»<sup>86</sup>, то есть буддийской, точки зрения «смысл философии – в том, чтобы совершенным образом исследовать смысл того, что следует отбросить, и того, что следует принять, и дать однозначную экспликацию смысла» [Gomde Lharamba 2005, p. 96]. По словам известного в России тибетского ламы Геше Джампа Тинлея, «знание философии создаст в вашем уме систему, благодаря которой ум будет функционировать правильно»<sup>87</sup>. А правильное функционирование ума – это и есть, согласно буддийской философии, залог освобождения от сансары – существования в природе страдания под властью ментальной скверны и закона кармы. Поэтому буддизм имеет логико-гносеологический фундамент, и в мировой буддологии логико-эпистемологическое наследие буддизма привлекает к себе большее внимание со стороны западных ученых, тем более что современные носители индотибетской традиции буддизма акцентируют значение рационалистиче-

<sup>86</sup> «Буддист» – по-тибетски «*paṅ-gra*» буквально означает «внутренний», то есть «сторонник внутреннего подхода», представитель «внутреннего круга».

<sup>87</sup> Цитата из лекции цикла комментариев к «Драгоценному ожерелью» Джамьяна Шены Второго Кенчог Джигме Ванбо, прочитанной в Москве 14 января 1999 года.

ского наследия Наланды и вообще «внутренней» науки буддизма для достижения его духовных целей.

В гораздо меньшей степени исследователями осознается онтологическая специфика буддийской философии, в частности, то фундаментальное обстоятельство, что четыре благородные истины, которые были проповеданы Буддой во время Первого поворота Колеса Учения в Варанаси, – это именно *факты бытия*, а не просто истины в западноевропейском гносеологическом смысле. Иначе говоря, их онтологическая составляющая не менее, если не более, важна, чем гносеологическая, для понимания сущности буддизма. Полное онтологическое познание и постижение четырех истин в качестве *фундаментальных фактов бытия* и есть, по сути, практическая реализация буддизма. Таким образом, релевантная экспликация буддийской онтологии является одной из проблем современной буддологии, которая большинством западных ученых, изучающих буддизм, почти не осознается в ее подлинном значении. С тех пор как в философских буддологических исследованиях произошло изменение центра «тяжести» – с теории дхарм на мадхьямаку, с ранних буддийских источников – на индо-тибетскую литературу, в академических публикациях преобладающим стал акцент на логико-гносеологической и этической проблематике, в рассмотрении которых продолжают поиски параллелизмов между буддийской и западной философией. Подобные компаративистские поиски не имеют большого смысла, пока в философских исследованиях буддизм продолжает выступать в абстрактном образе, полученном с помощью нерелевантных интерпретаций и неправомερных генерализаций тех или иных отдельно взятых буддийских традиций. Гораздо более важным для философского изучения буддизма является выявление аутентичной системы, которую образуют философские доктрины буддизма в их внутренней взаимосвязи. Речь идет прежде всего об онтологии *четырёх благородных истин* и их связи с *четырьмя философскими печатями*, которые определяют специфическое отличие буддизма от других философских традиций и буддийской духовной практики – от других религиозных и этических практик. Но чтобы дать релевантную презентацию буддийской онтологии, необходимо, как было установлено в ходе предварительного анализа, опираться на классические индийские трактаты, служащие «ключом» к пониманию Слова Будды, и живую традицию буддизма, в наиболее полном и аутентичном виде сохранившуюся в Тибете и сегодня представляемую за его пределами тибетскими ламами, которые живут в эмиграции в Индии, Непале, России и на Западе.

## 2. 2. Традиция Наланды и теоретико-методологические предпосылки сравнительного философского изучения буддийских направлений и школ

Что такое буддизм в своей сущности и существует ли буддизм как аутентичная, восходящая к Будде Шакьямуни система Учения и практики, которую можно идентифицировать на основе валидных критериев, или он сводится к множеству региональных, национальных и локальных форм – это вопрос, теоретически очень значимый для академической буддологии. Ответ на него актуален для исследований буддизма – как процессов его возрождения и трансформации в таких ареалах традиционного присутствия буддизма, как Индия, Китай, Тибет, Монголия, Россия, так и процессов его распространения в новых географических ареалах, где обнаруживается ряд специфических черт, не выраженных в традиционных формах бытования буддизма. От критериев аутентичности зависит ответ на вопрос, имеется ли принципиальное единство в многообразии буддийских традиций, дошедших до наших дней со времени Будды Шакьямуни, – в их философско-доктринальном содержании и в духовно-практической сфере применения буддийских знаний и сотериологических методов. Если исходить из тезиса, что буддизм – это абстракция, как утверждают некоторые зарубежные исследователи буддизма, например, П. Вилльямс [Williams 2008], Дж. Силк [Silk 2002], Хайрман и Бумбахер [Hairman and Bumbacher 2007] и др., то академической буддологии остается ограничиться либо текстологическими исследованиями, как это было характерно для классической европейской буддологии, либо эмпирическим описанием внешних социальных и культурных форм буддизма. Ведь наблюдается множество этих форм, иногда не похожих друг на друга, в которые облекался и облекается буддизм в каждой стране под воздействием географических, социальных, политических, экономических, ментальных, религиозных и даже лингвистических факторов. Действительно, социологический, социально-антропологический или этнологический подходы к изучению буддизма все более становятся распространенными в современной буддологии. Примером такого описательного эмпиризма является, в частности, амбициозный коллективный проект по изучению того, как буддизм распространился за пределами Индии, пересекая границы Центральной Азии, Китая, Тибета, Монголии, Кореи и Японии [Ibid.]. Но дело в том, что при принятии тезиса «буддизм – это абстракция» понимание внутренних аспектов и факторов эволюции буддизма, механизмов и характера влияния на его внутреннее развитие внешних

факторов, таких как тип цивилизации, культурная среда, характер исторической эпохи, особенности общественного и индивидуального сознания, социально-экономический уклад и др., представляется делом весьма затруднительным, если вообще возможным. Под «внутренним» в данном контексте я понимаю то, что относится к традиции философского воззрения, поведения и духовного совершенствования, которая восходит к Будде.

В означенной теоретико-методологической ситуации в особенности актуальны исследования, направленные на выявление внутренней логики буддийской формы мысли и жизни и той внутренней системы, в которой буддизм *сохраняется* как традиция, истоком которой является Будда, и которая, сохраняясь на протяжении веков и сверх всевозможных границ, может быть квалифицирована как аутентичная. Зная логику концептуализации Учения Будды и внутреннюю систему, возможно обнаружение общих закономерностей и специфических черт исторической эволюции и трансформации буддизма в контексте конкретных социальных, культурных, ментальных условий и факторов.

С точки зрения выявления этой внутренней системы, благодаря которой достигается та или иная степень сохранности подлинного Учения Будды, принципиальное значение имеют классические критерии аутентичности буддийских учений, которые восходят к Будде Шакьямуни и были эксплицированы древними индийскими учеными. В тибетской традиции чтят имена семнадцати пандитов Наланды, чьи комментарии к Слову Будды имеют для нее ключевое значение. Вот эти имена: Нагарджуна, Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Арья Вимуктисена, Харибхадра, Гунапрабха, Шакьяпрабха, Атиша. А основоположником традиции Наланды является Арья Нагарджуна (II–III вв.).

Благодаря систематизаторской и экзегетической деятельности пандитов Наланды буддизм как традиция имеет в логико-философском отношении весьма развитый рационалистический фундамент. Можно утверждать, что благодаря прочному базису логики, философии и основанной на этом базисе духовности Учение Будды существует и функционирует с пользой для человечества, адаптируясь к меняющимся условиям на протяжении двух с половиной тысячелетий, и сегодня вызывает к себе в особенности большой интерес. Именно с помощью систематизированных в традиции Наланды рационалистических критериев аутентичности представляется возможным идентифицировать ту или иную региональную или локальную буддийскую традицию

именно как буддизм: некая традиция, именуемая буддизмом, является буддизмом постольку, поскольку в ней имеется философская и духовная система, в которой *сохраняется* и *воспроизводится* Учение Будды. Мистика трансмиссии Дхармы Будды, феномен буддийской веры, особый инсайт и просветление – специфические для буддизма явления иррационалистического проявления этой формы духовности в действительности являются, по словам тибетских мастеров, эмпирически проверяемыми и повторяемыми вещами.

Тибетские философы объясняют, что это возможно потому, что данные феномены подчиняются универсальному естественному закону причинности, объясненному в философских доктринах, которые были проповеданы Буддой в базовом учении о *четырёх благородных истинах*, в учениях *абхидхармы* и *праджняпарамиты* и в теории *татахагатагарбхи* (*природа Будды*). Подобный рационалистический подход тибетских мастеров к пониманию буддизма основан на трудах семнадцати буддийских ученых Наланды, которые объяснили, что Учение Будды – многообразные проповеди, которые были преподаны им с учетом различий учеников по их склонностям, способностям, мотивации и других факторов – содержит вполне определенную, непротиворечивую систему «внутренней» науки. В рамках буддийской науки есть логика, философия, теория сознания и личности, наука медитации, методы правильного – с точки зрения закона зависимого возникновения и принципа кармы – поведения и взаимоотношений индивидов друг с другом и всем остальным миром. Эта «внутренняя» наука буддизма в том, что касается понимания и решения проблем живых существ, учитывает существование причинно-следственных зависимостей, не ограничивающихся пределами одного жизненного срока и определяющих безначальную и бесконечную континуальность сознания.

Ученые Наланды, систематизировав сутры и эксплицировав их содержание, дали этой буддийской науке о сознании и неразрывном единстве сознания и реальности рационалистическое обоснование, базируясь на сутрах – текстах, представляющих собой запись проповедей Будды, и представили сущность Учения Будды в виде философской *Основы* духовной эволюции (*gzhi*), а сам процесс духовной трансформации – в виде *Пути* (*sa-lam, lam-rim*), имеющего стадийный характер, и конечную цель интеллектуальной и духовной работы – как *Плод* (*'bras-bu*), который есть *просветление* (*sangs-rgyas*).

Все конкретные учения хинаяны, махаяны и ваджраяны выражают *Основу*, *Путь* и *Плод* (*Результат*). Таков всеобъемлющий подход к концептуализации Учения Будды, представленный в письменном на-

следии и живой традиции Наланды, сегодня продолжаемой последователями тибетской традиции. Однако академическая буддология все еще недооценивает фундаментальное для буддизма значение философского рационализма традиции Наланды, на которое обращает внимание Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Недопонимается современными учеными и тот факт, что Далай-лама является не только лидером тибетского буддизма, но и наиболее выдающимся буддийским философом и практиком современности, лучше, чем кто-либо другой, освоивший и применяющий «внутреннюю» науку буддизма в диалоге с современной наукой и в межкультурных взаимодействиях. Его масштаб исследования и понимания Дхармы Будды является не региональным или национальным, а предельно глобальным и универсальным. Можно утверждать, что он в полной мере является наследником Наланды – носителем непрерывной традиции буддизма, продолжающей «материнскую» индийскую систему буддийской Дхармы в целостном единстве теории и практики. Представляемая им устная индо-тибетская традиция презентации Дхармы Будды не менее важна для понимания сущности Учения Будды, чем тексты, образующие свод Слова Будды. Поэтому, опираясь на индо-тибетские тексты и устную традицию, рассмотрим, каким образом пандитам Наланды удалось в океане смыслов Учения Будды найти для отважных «счастливых» (*skal-ldan*)<sup>88</sup> опоры для целостной презентации Дхармы Будды и единого Пути. Обратимся к ситуации раннего буддизма, когда последователи Будды расходились не только в том, что считать Словом Будды, но даже и в том, что считать Первым поворотом Колеса Учения [Dessein 2007, p. 15].

Буддийская эра началась с просветления Будды, которое в современной традиции тхеравады датируется 544/543 гг. до н. э. Первый собор – Панчасатика (собрание пятисот архатов), состоявшийся в Раджагрихе после ухода Будды в махапаринирвану, был созван Махакашьяпой для того чтобы зафиксировать сохранившиеся в памяти учеников учения Будды. Исследователь раннего буддизма Ричард Гомбрич считает более вероятным, что это событие имело место между 550 и 450 гг. [Gombrich 2006, p. 32]. Согласно писаниям тхеравады, Первый собор состоялся в 499/498 г. до н. э. По версии вайбхашиков, на Первом соборе в Раджагрихе, в присутствии пятисот учеников, которые были архатами, трое – Ананда, Упали и Махакашьяпа декламировали учения по памяти. Ананда декламировал сутры, Упали – винаю, Махакашьяпа – абхидхарму. Если все остальные были согласны, то повторяли услы-

<sup>88</sup> Так называют последователей махаяны в индо-тибетских текстах.

шанное как подлинные слова Будды. Эти декламированные учения и образовали основу индийского канона *Трипитака* (на пали – *Tripitaka*).

Вайбхашики сообщают, что не все учения Будды по абхидхарме прозвучали на Первом соборе. По их словам, некоторые абхидхармические проповеди Будды транслировались за пределами Первого собора и были включены в канон позже. Саутрантики отказались признавать абхидхарму подлинным учением Будды. Они утверждали, что семь текстов абхидхармы были на самом деле сочинены семью архатами [Lan-caster 2012, p. 227].

Второй буддийский собор, согласно историческим записям тхеравады, состоялся во втором столетии после паринирваны Будды, в 383 г. до н. э., в Вайшали, в присутствии семисот монахов [Prebish and Nattier 1977, p. 239; Dessein 2007, p. 15]. Здесь произошел первый раскол среди последователей Будды из-за расхождения традиционных и более либеральных взглядов на кодекс монашеской дисциплины. Последователи мнения старейшин (*стхавир*) образовали тхераваду, не согласные со старейшинами монахи образовали школу махасамгики (подробно см.: [Frauwallner 1959; Frauwallner 1971; Bechert and Gombrich 1984]). Согласно другим историческим записям, раскол произошел, главным образом, из-за философских расхождений. Махасамгики провели четкое разграничение между архатом и Буддой.

Школа тхеравады устроила Третий собор, который, согласно записям тхеравадинов, состоялся в 237 г. до н. э., а по царским источникам – в 257 г. до н. э. В результате философских разногласий по вопросу о существовании явлений в прошлом, настоящем и будущем произошел новый раскол: от тхеравады отделилась школа сарвастивады, утверждавшая, что все существует, потому что состоит из вечных атомов, и меняется только форма, которую они принимают. Позже, в 190 г. до н. э., от тхеравады отделилась школа дхармагупты. Ее представители соглашались с тхеравадой в том, что архаты не имеют омрачений, но поддерживали махасамгиков в их возвышении Будд и подчеркивали особое значение подношений ступам – реликвию Будд. Школа дхармагупты добавила к канону четвертую корзину – корзину *дхарани*.

Декламация и авторизация сутр архатами имели огромное значение для установления буддийского канона, который должен был в чистоте передаваться будущим поколениям, но и Третий собор не имел силы окончательного и абсолютного авторитета. Как известно из индологических исследований, идентификация всех аутентичных учений Будды была предметом контроверзы и споров в Древней Индии. Только

два из трех соборов принимаются всеми буддийскими направлениями, хотя и здесь есть расхождения относительно деталей. Эти расхождения довольно значительны: некоторые даже утверждают, что Первый собор, предположительно состоявшийся в Раджагрихе сразу после смерти Будды, на самом деле вовсе не состоялся. На раннем этапе под сомнение были поставлены семь текстов абхидхармы, в которых излагались взгляды Будды на мир и его психологическое учение: саутрантики отказывались считать абхидхарму подлинным учением Будды и утверждали, что они были сочинены семью архатами [Lancaster 2012, p. 227]. Позднее было отказано в аутентичности махаянским сутрам. Есть ранняя махаянская сутра под названием «Пратьютпанна-сутра». В ней Будда рассказал, что после короткого периода пребывания среди людей эта сутра будет спрятана в пещере и заново открыта в будущем, в период упадка Дхармы. А также он пророчествовал, как в будущем одна группа монахов будет обвинять другую в фабрикации этой и других махаянских сутр [Harrison 1990, p. 58].

В целях легитимации махаяны как подлинного Слова Будды ее индо-тибетские последователи утверждали, что одновременно с Первым собором, установившим немахаянский канон, состоялся Собор бодхисаттв, на котором был установлен махаянский канон (см.: [Williams 2008, p. 8]). Придерживаясь представлений о времени и пространстве, близких к неклассическим пространственно-временным теориям современной науки<sup>89</sup>, индийские и тибетские мыслители не видели ничего нелогичного в признании того, что Собор бодхисаттв имел место в действительности. Но помимо неклассической пространственно-временной философии, которая выражена в таких сутрах, как «Вималакирти-нирдеша-сутра», «Лотосовая сутра», «Алмазная сутра», в тексте «Калачакра-тантры» и других первоисточниках, для индо-тибетская буддийской традиции характерно то, что она усвоила и стала придавать принципиальное значение логико-рационалистическим критериям аутентичности учений и текстов, которые содержались в проповедях самого Будды и получили экспликацию в трудах философов Наланды.

В ранней буддийской традиции Индии существовали свои принципы, позволявшие контролировать доктринальные инновации. Одним из применяемых критериев была апелляция к авторитетам, известная из «Махападеша-сутты» и называемая *четыре аргумента/авторитета (махапашеша)*. Этот критерий гласит, что услышанное учение мо-

<sup>89</sup> Речь идет не о пространственно-временных представлениях в традиции абхидхармы, а о высшем философском воззрении буддизма, выраженном в махаянских сутрах, в системе прасангики и тайном учении «Калачакра-тантры».

жет быть признано аутентичным, если воспринято от самого Будды, или от сангхи старейшин, или от группы старейшин, ответственных за трансмиссию Дхармы, винаи или *матрик* (протоабхидхарма), или от монаха, специализирующегося в этих областях. В других источниках к перечисленному добавляют, что учение, предполагаемое для включения в Слово Будды, не должно противоречить *дхармате* [Walser 2005, p. 107–112; Williams 2008, p. 12]. Однако данный критерий оставлял много места для субъективных интерпретаций Учения. Похожий критерий авторитета, правда более строгий и ограниченный, приводится в «Дигха-никае»:

«Прежде всего, о братья, бхикку может сказать так: “Я сам слышал это из уст Татхагата, из его собственных уст и получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана”. – Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого сравнения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: «Поистине, это не слова Просветленного, – они были ложно поняты этим братом». Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: “Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхикку”» (цит. по: [Рудой 1998, с. 16]).

Содержание данного фрагмента указывает на то, что уже в раннем буддизме критерии аутентичности Слова Будды связывались с критическим анализом услышанных проповедей. Одного лишь доверия к авторитетам не было достаточно. Критика авторитетов, применение определенных рационально-логических принципов, а также опора на собственный духовный опыт становились важнейшими элементами проверки практикуемых учений на их подлинность. Так, в «Калама-сутте» содержится критика авторитетов и утверждается герменевтическая ценность медитации. В «Алагаддупама-сутте», входящей в состав «Мадджхима-никаи» (MN 22), неправильное понимание смысла учений Будды сравнивается с неудачной попыткой схватить водяную змею, чей укус окажется смертельно опасным, а Дхарма сравнивается с плотом, назначение которого в том, чтобы переплыть к спасительному берегу, а не в том, чтобы за него держаться. Тем самым утверждается инструментальная ценность Учения и необходимость адекватного понимания его смысла в целях собственной практики, а не для дискуссий с другими<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> Текст сутты см. на сайте: <http://www.theravada.ru>.

В «Пратисарана-сутре» излагается критерий интерпретации, хорошо известный в индо-тибетской традиции принцип *четырёх опор* (*чатурпратисарана*). Этот критерий аутентичности приводится также в 13 главе «Вималакирти-нирдеша-сутры», в ходе объяснения Буддой того, что есть подношение Дхармы. В английском переводе Р. Турмана, выполненным с использованием неопубликованного перевода Р. Робинсона (китайского перевода Кумарадживы), 13 и 14 главы объединены под названием «Эпилог» [Vimalakirti Nirdesa Sutra 1976]. В этом тексте Будда Бхайшаджараджья объясняет царевичу Чандрачхатре, который заинтересовался вопросом, каков самый лучший способ почитания Татхагаты, превосходящий все материальные подношения, что почитание Учения (*chos-kyi mchod-pa*) – это высший способ почитания Татхагаты. Из объяснения Будды видно, что в действительности здесь речь идет о тех же четырех опорах, что и в «Чатур-пратисарана-сутре», только последовательность их изложения является обратной.

В русском переводе А. М. Донца [Вималакирти-нирдеша-сутра 2005] вопрос о том, что такое дар Дхармы, рассматривается в 12 главе, и *четыре опоры надежности* приводятся в этом контексте. Но следует заметить, что А. М. Донец дает неточный, за исключением первого из приводимых здесь четырех принципов, перевод тибетской версии:

«А также, сын Рода, жертва Учения [такова]: кто удостоверяется в Учении как [истинном] Учении <...> полагается на смысл, а не на слова, полагается на мудрость, а не на эмпирическое знание; опирается на раздел Сутр истинного смысла, [372 А] но не привержен относительному – прямому смыслу; полагается на дхармату, но не привержен восприятию, признающему индивида...» [Вималакирти-нирдеша-сутра 2005, с. 127].

В переводе Р. Турмана этот фрагмент дан иначе:

«Более того, как проповедано, практика всех Дхарм – это: <...> опираться на смысл, а не на буквальное выражение; опираться на гнозис, а не на сознание; опираться на конечные учения окончательного смысла, а не настаивать на поверхностных учениях, нуждающихся в интерпретации; опираться на реальность, а не настаивать на взглядах, полученных от авторитетных персон...» [Vimalakirti-nirdesha-sutra 1976, p. 123].

Р. Турман более точно раскрывает зависимый от контекста смысл *четырёх опор* как части более общего понятия «почитание Дхармы», тогда как в русском переводе А. М. Донца этот очень важный контекст передан неточно – как инструкции о *подношении* Дхармы. Дело в том, что тибетский термин «*mchod-pa*» действительно имеет значение «под-

ношение», но его более общим и глубоким смыслом является именно «почитание», что и передано Р. Турманом английским термином «worship».

Из тибетского текста данного фрагмента сутры<sup>91</sup> и его английского перевода видно, что почитание Дхармы как высший способ почитания Будды состоит в усвоении высших теоретических смыслов и практик, преподанных Татхагатой, в их внутренней системе. «Почитающий Дхарму» воспринимает «глубинные учения сутр, проповеданные Татхагатой», как к глубинные» (*chos-kyi mchod-pa ni gang de bzhin shegs-pa'i gsungs-pa'i mdo sde zab-mo zab-mor snang-ba*). Иначе говоря, он усваивает глубочайший смысл праджняпарамитских сутр, «не согласных со всем мирским», т. е. обычным опытом и которые «трудно понять, трудно уяснить и трудно реализовать». В качестве священных текстов глубинные учения Будды собраны в каноне бодхисаттв, в них обнаруживается «необратимое вспять колесо Учения, возникающее из шести парамит, очищенное от всех ложных понятий». И далее в английском переводе сутры говорится:

«Они обладают всеми средствами для просветления, учат реализации звеньев просветления. Они вводят живых существ в великое сострадание и учат их великой любви. В них нет ничего, что являлось бы воззрением мары. Они учат зависимому возникновению».

Тибетское выражение «*rten-ching 'brel-bar 'byung-ba bstan-pa*», где «*rten-ching 'brel-bar 'byung-ba*» буквально означающее «опорно-связанное возникновение» и передаваемое на русский язык понятием *зависимое возникновение*, Р. Турман переводит как «*they manifest relativity*» («они доказывают относительность»), что не является ошибкой, но, на мой взгляд, более корректно было бы перевести как «учат зависимому возникновению». «Зависимое возникновение» является в буддизме понятием, по философскому смыслу более глубоким, чем «относительность» (*relativity*). Доктрина зависимого возникновения составляет философское ядро буддизма. Ее другим аспектом является, как объясняется в тибетской традиции, теория пустоты – бессамостности, отсутствия самосущего бытия всех феноменов и личностей. Об этом и говорится далее в рассматриваемом фрагменте.

Из этих и дальнейших строк, подробно характеризующих Дхарму, являющуюся высшим объектом почитания, видно, что речь идет о по-

<sup>91</sup> Тибетский текст сутры Вималакирти см.: [http:// www.learn tibetan.files.wordpress.com](http://www.learn tibetan.files.wordpress.com).

нимании и реализации махаянской Дхармы. В тибетском тексте говорится:

«Совершенное объяснение этого [махаянского] канона сутр, того учения, что восхваляют все будды, являющегося противоядием от сансары, совершенным учением о счастье преодоления сансары; его защита, исследование и соби́рание всех чистых учений – это есть почитание Дхармы»<sup>92</sup>.

Продолжая далее разъяснять подробно в качестве объекта высшего почитания то учение, которое стало благодаря Нагарджуне известно под названием «мадхьямака», а Буддпалитой и Чандракирти было изложено как воззрение прасангики, Будда Бхайшаджараджья как раз объяснил те же принципы почитания Дхармы, которые в «Чатур пратисарана-сутре» приводятся в качестве *четырёх опор* и используются в индо-тибетской традиции в качестве критериев аутентичности буддийских учений.

Вышеназванные тексты отражают присущую буддизму с самого начала озабоченность проблемой аутентичной трансмиссии и интерпретации Учения. Позднее в тибетской традиции принцип *чатурпратисарана* стал играть роль главного критерия аутентичности того или иного буддийского учения. Принцип *четырёх опор* означает: 1) следует опираться скорее на Дхарму, чем на проповедующую ее личность; 2) следует опираться скорее на смысл (*артха*), нежели на слова, его излагающие; 3) следует опираться скорее на сутры конечного смысла (*нитартха*), нежели на сутры, нуждающиеся в интерпретации (*неяртха*); 4) следует опираться скорее на совершенную мудрость глубинного опыта (*джняна*), нежели на обычное дискурсивное познание (*виджняна*) [Далай-лама 1996, с. 40; Hopkins 1996, p. 425; Williams 2008, p. 13–14]. Правда, применение третьего принципа сопровождается спорами внутри буддизма относительно того, какие сутры следует считать сутрами конечного смысла (*нитартха*; *nges-don*), а какие – сутрами, нуждающимися в интерпретации (*неяртха*; *drang-don*). В традиции прасангики сутрами, имеющими установленный смысл, которые нужно понимать буквально, являются сутры праджняпарамиты. Что касается сутр Третьего поворота Колеса Дхармы, которые содержат учения о *татхагатагарбхе* и воззрение *пустоты от другого* (*gzhan-stong*),

<sup>92</sup> Это мой перевод с тибетского, он отличается от интерпретирующего перевода Р. Турмана, который использовал не только тибетский текст, но и английский перевод Р. Робинсона, сделанный с китайского перевода этой сутры, выполненного Кумарадживой – великим китайским переводчиком буддийских текстов, жившим во второй половине IV – первой половине V в.

то они являются сутрами, нуждающимися в интерпретации. Причины споров кроются в том, что не все буддийские философы до конца понимают философию прасангики и не готовы к тому, чтобы признать в ней конечное воззрение Будды.

Приведу свой вариант перевода тибетского текста того фрагмента «Вималакирти-нирдеша-сутры», который приведен выше в переводах Р. Турмана и А. М. Донца, поскольку этот пассаж о *четырёх опорах* важно понять в том контексте, в котором они сформулированы:

«А также, сын благородной семьи (*rigs-kyi bu*)<sup>93</sup>, почитание Дхармы – это означает аутентично мыслить<sup>94</sup> о Дхарме как о Дхарме; усердствовать в практике Дхармы как Дхармы; быть в согласии с зависимым возникновением; порвать со всеми крайними взглядами; выдержать отсутствие рождения, отсутствие возникновения; постичь отсутствие «я», отсутствие живых существ<sup>95</sup>; не вступать в противоречие с причинами и условиями; не вступать в борьбу, не вступать в споры; не обладать «моим»; расстаться с эгоизмом; **опираться на смысл, а не на слово; опираться на мудрость, а не на сознание**<sup>96</sup>; **опираться на раздел сутр конечного смысла, а не привязываться к условному смыслу сутр, подлежащих интерпретации**<sup>97</sup>; **опираться на Дхарму [как реальность]**<sup>98</sup>, а не

<sup>93</sup> *Сын благородной семьи* (*rigs-kyi bu*) – устойчивое буддийское понятие, относящееся к бодхисаттвам, махаянским практикам.

<sup>94</sup> Тиб. *nges-par sems* – думать аутентично (истинно, определенно).

<sup>95</sup> Тиб. *bdag med-pa sems can med-par* 'jug-ра буквально переводится как «вступить в отсутствие «я», в отсутствие живых существ».

<sup>96</sup> В тибетском выражении «*yeshes la rton gyi mam-par shes-pa-la mi rton-par*», которое А. М. Донец ошибочно переводит как «полагается на мудрость, а не на эмпирическое знание», термин «*gnam-par shes-pa*» имеет своим значением не «эмпирическое познание», а «сознание» как скандху, включающую в себя шесть видов сознания (пять видов чувственного сознания и ментальное сознание), обеспечивающих дуалистический дискурс, обычное познание. Поэтому в переводе Турмана и в моем переводе стоит «сознание», а в современной буддийской литературе, например, в книгах Далай-ламы, дается интерпретирующий перевод этого понятия – как «обычное дискурсивное познание».

<sup>97</sup> А. М. Донец дает ошибочный перевод выражения «*drang-ba'i don kun rdzob la ma zhen-pa*» как «не отвержен относительно – прямому смыслу», считая, что «*drang-ba'i don*» – это «прямой смысл», тогда как, наоборот, в буддийском философском словоупотреблении «*nges-don*» относится к сутрам праджняпарамиты, имеющим «прямой (определенный, окончательный) смысл», а «*drang-don*» относится к сутрам промежуточных учений – «Сутра царя самадхи» и др. [Gombe Lharamba 2005, p. 1319].

<sup>98</sup> Тибетское «*chos nyid*» Р. Турман перевел как «реальность». Возможны и другие варианты перевода: «сама Дхарма», «дхармовость». Поэтому в европейской литературе по буддизму эта *опера* чаще всего переводится так: *опи-*

на личность держателя воззрения; правильно постигать Дхарму [как реальность]; вступать в признание отсутствия *основы всего* (kun gzhi)<sup>99</sup>; полностью победить цепляние за *основу всего*; наконец, достигнув полного умиротворения от неведения до старости, смерти, печали (mu'a ngan<sup>100</sup>), стенаний, страданий, несчастий, тревог – так зависимо возникающих двенадцати звеньев, и ясно установив, что живые существа не знают конца теоретизированию (lta-ba zad mi shes-pa) относительно них, не рассматривать вообще теорий – это, сын благородной семьи, есть непревзойденное почитание Дхармы»<sup>101</sup>.

Приведенный здесь контекст изложения принципа *чатурпратисарана* доказывает, что это действительно критерий аутентичности буддийских учений, принятый в махаянской традиции. Он призван обеспечить неискаженное понимание философии праджняпарамиты и основанную на ней правильную практику бодхисаттв на постепенном пути, завершающемся бесконцептуальной медитацией. В данном контексте дана квинтэссенция системы махаянской Дхармы в ее внутренней связности и даны критерии аутентичности как часть этой системы. Однако следует подчеркнуть, что *чатурпратисарана* не является изобретением махаянистов. Этот критерий является развитием строгих принципов чистоты восприятия и трансляции Учения, которых придерживался с самого начала сам Будда. Из «Алагадуппама-сутты» известно о строгости, проявленной им к монаху Ариттхе, бывшему охотнику на грифов, когда тот стал упорствовать в своем искаженном толковании слов Будды о необходимости отказа от того, что является препятствием в духовной практике. За своевольное искаженное толкования учений Будды он был изгнан из монашеской общины. Это был первый случай изгнания из сангхи.

Используемый в индо-тибетской традиции другой важный критерий аутентичности буддийского учения, который был принят в махаянской традиции, приводит Шантидева, великий философ из Наланды (VIII в.). Это критерий *четырёх факторов* изложен в его «Шикшасамуччае» – антологии сутр, в следующем пассаже из махаянской сутры

*раться скорее на Дхарму, нежели на личность учителя, ее проповедующего.*

<sup>99</sup> Речь идет об отсутствии постулируемого йогачарой (виджнянавадой) *алайвиджняны* – сознания, являющегося основой всего.

<sup>100</sup> Mu'a ngan – «печаль, скорбь», термин, которым на тибетском языке передается также понятие *сансара* как юдоль печали.

<sup>101</sup> Тибетский текст «Арья Вималакирти нирдеша нама махаяна-сутра» см.: [http:// www.learn tibetan.files.wordpress.com](http://www.learn tibetan.files.wordpress.com) (дата обращения: 12.04.2016).

«Адхьяшаясамчодана-сутра», где Будда Шакьямуни объясняет Майтрею, как узнать, является ли какое-то учение Словом Будды:

«Кроме того, Майтрея, слово Будды может быть распознано посредством четырех 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, p. 17].

В этой сутре речь идет именно о Буддах, а не о Будде. Тем самым подчеркивается универсальность данного критерия распознавания Слова Будды: он применим для идентификации учений любого просветленного существа, а не только Будды Шакьямуни. Кроме того, здесь под «Словом» не имеются в виду лишь письменные тексты. И это не обязательно учения, изреченные «историческим» Буддой и услышанные его человеческими учениками. Учение любого буддийского наставника, отмеченное данными качествами, следует, согласно махаянскому критерию, считать Учением, или Словом, Будды. Этот критерий аутентичности раздвигает пространственно-временные рамки Учения за пределы проповедей «исторического» Будды.

«Когда кто-нибудь выражает или будет выражать слово, наделенное этими четырьмя качествами, верующий молодой мужчина или женщина производят идею Будды, Мастера; они будут слушать эту Дхарму, как будто это он проповедует. Почему? Майтрея, все, что хорошо сказано, есть слово Будды. А любой, кто будет отвергать такие изречения и станет говорить: «Они не были сказаны Буддой» и проявлять неуважительное отношение к ним, такая злобная личность в действительности отвергает все изречения, произнесенные всеми Буддами; и, отвергая Дхарму, он пойдет в ад из-за деяния, которое по природе является оскорблением Дхармы», – говорил Будда [Ibid.].

Названный здесь первый фактор аутентичности указывает на гносеологический критерий: учение Будды относится к истине, а не к неистинному. Тем самым уже в сутрах было разъяснено, что Учение Будды не следует воспринимать лишь как дидактические наставления, данные в сотериологических целях. Его философия, выраженная во всех Трех поворотах Колеса Дхармы, есть не просто практическое учение, а такое учение, которое выражает истину, «относится к истине». Иначе говоря, Учение Будды выражает *знание* и как знание оно есть *достоверная теория* реальности. Второй фактор указывает на онтоло-

гический критерий: учение Будды относится к Дхарме как *реальности*. Как объясняется в устной тибетской традиции, абсолютная Дхарма-драгоценность (*don-dam-pa'i chos dkon-mchog*) – это истина освобождения от сансары (*nam byang bden-pa*) [Пабонгка 2008б, с. 117–118]. Ее называют Истиной Пресечения (*'gog- bden bden-pa*). Это состояние полного устранения клеш и страданий, которое суть *факт чистой реальности*. Тибетские наставники, в частности, Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, досточтимый Геше Тинлей и другие ламы объясняют в своих лекциях, что в строгом смысле слова Прибежищем является Дхарма, причем не Дхарма как Истина Пресечения, достигнутая Буддой и проповедуемая им, а собственная Истина Пресечения, реализуемая учеником практически в потоке своего сознания на основе теорической Дхармы, проповеданной Буддой.

Представленные каноническими текстами Слово Будды – это условная Дхарма-драгоценность (*bdar btags-pa'i chos dkon-mchog*). В условном смысле тибетское учение о *постепенном пути просветления* – Ламрим, будучи квинтэссенцией Слова Будды, также является Дхарма-драгоценностью. Любое аутентичное буддийское учение должно, в соответствии с критерием *четырёх факторов*, относиться к Дхарме, иначе говоря, быть элементом Истины Пресечения – реальности Дхармы, т. е. служить уменьшению, а не возрастанию омрачений – таков третий фактор аутентичности.

Согласно четвертому фактору, буддийское учение, если оно аутентично, раскрывает преимущества нирваны перед сансарой. Правильное учение о нирване – это важный аспект аутентичного буддизма. Данный критерий требует, например, отнестись критично к поверхностным интерпретациям положения о тождестве сансары и нирваны, подлинный смысл которого, заключающийся в утверждении их тождественности в том, что ни сансара, ни нирвана не имеют самосущего существования, поддается правильному пониманию с позиций философии прасангики и теории *постепенного пути*, но в литературе часто встречается искаженное его толкование в том духе, что «достигать нечего», поэтому, якобы, практика буддизма означает, что следует просто узнать в себе Будду и пребывать в просветленном состоянии.

Принятие тибетцами *четырёх опор* и *четырёх факторов* в качестве критерия аутентичности буддийского канона объясняет, почему тибетские мастера делали все время новые переводы *Слова*, а также снова и снова давали комментарии к классическим текстам: они стремились дойти до подлинного смысла *Слова*, придерживаясь принципов

*четырёх опор* и *четырёх факторов* и полагаясь на опыт практической реализации учений Будды.

Известно, что существуют разные канонические своды буддийских текстов – палийский, китайский, тибето-монгольский, и представители разных традиций претендуют на аутентичность собственного канона и собственной традиции. Однако некоторые современные исследователи раннего буддизма сомневаются в том, что сутры, образующие Слово Будды и включенные в канон, были на самом деле проповеданы самим Буддой. Они подвергают сомнению даже наименее спорный – палийский канон (см. подробнее: [Williams 2008]). В чем коренятся такого рода сомнения академических ученых?

Дело в том, что большинство буддологов исходят из историко-материалистических или позитивистских предпосылок, во-первых, в восприятии феномена Будды и персоны Будды, во-вторых, в понимании того, что относится к Слово Будды. Под тем, что было проповедано «самим Буддой», они имеют в виду буквально то, что исходило из уст исторической личности, известной как Будда Шакьямуни. Эту историческую личность ученые воспринимают как обычного человека, несмотря на все его выдающиеся личные качества и достоинства его учений, и не допускают, в отличие от тибетских философов, возможности инспирации Буддой учений, прозвучавших не из уст самого Будды, а его учеников. Например, учение о пустоте, прозвучавшее в праджня-парамитских сутрах из уст великого бодхисаттвы Авалокитешвары, с точки зрения западных буддологов, не было учением, произнесенным Буддой и, строго говоря, с их точки зрения не должно входить в Слово Будды. А с точки зрения тибетских философов, оно считается учением самого Будды [Dalai Lama 2002, p. 23].

Сомнения современных ученых в аутентичности буддийских сутр в качестве Слова Будды подкрепляют позиции хинаянистов, с чьей точки зрения махаянская традиция, заявившая о своем существовании около 200 г. до н.э., неправоммерно включила в состав Слова Будды многие дополнительные сутры, выражающие махаянское учение. Объясняя причины, по которым махаянисты включают эти сутры в корпус канонических текстов, заметим, что они как раз исходят из критериев аутентичности – *четырёх опор* и *четырёх факторов* и не сводят, в отличие от хинаянистов, Учение Будды к проповедям «исторического» Будды. В соответствии с этой махаянской позицией тибетские мастера признают, что Будда как одна из Трёх Драгоценностей Прибежища и Будда как личность, проповедовавшая Учение, – это не одно и то же.

В книге «Ламрим: Освобождение в наших руках» (Lam rim gnam grol lag bcangs) выдающийся тибетский лама Пабонгка Дечен Ньингбо<sup>102</sup> (1878–1941) объясняет, что Будда-драгоценность (sang rgyes dkon mchog) как объект Прибежища есть абсолютная Будда-драгоценность (don dam-pa'i sang rgyes dkon mchog), которой соответствуют два вида *дхармакаи*, и относительная Будда-драгоценность (kun rdzob-pa'i sang rgyes dkon mchog), которой соответствуют два вида *рупакаи* – *самбохогакая* и *нирманакая* [Пабонгка 2008б, с. 117]. Будда Шакьямуни, явивший феномен просветления в Бодхгайе, сделавший Три поворота Колеса Учения и ушедший в нирвану в Кушинагаре, – это высшая нирманакая. Досточтимый Геше Тинлей также разъясняет в устных учениях, что не следует отождествлять личность Учителя-Будды и Будду-драгоценность как Прибежище и источник Учения. Кроме того, Будда как личность в понимании тибетских буддистов – это нечто гораздо большее, нежели «исторический» Будда хинаянистов и современных западных исследователей.

Итак, махаянский способ легитимации сутр махаяны и обоснования единства Учения Будды предполагает в философском отношении более развитый, чем у хинаянистов и современных буддологов, способ пространственно-временного мышления, а также понимания самого феномена Будды и более совершенный, чем у хинаянистов, критерий аутентичности Учения Будды, основанный на более глубокой онтологии, которую можно назвать онтологией «опустошения» реальности, и эпистемологии, превосходящей возможности дуалистического мышления.

С появлением текстов ваджраяны несколько столетий спустя после распространения сутр махаяны тексты тантр также были включены махаянистами в состав Слова Будды. Чтобы понять точку зрения индотибетских носителей махаяны, согласно которой одновременно с учением сутр, вошедших в палийский канон, Будда также дал учение, отраженное в махаянских сутрах и текстах тантр, необходимо учитывать особенности философского мировоззрения махаянистов, их «некласси-

<sup>102</sup> Кьябдже Пабонкапа Джецюн Джампа Тендзин Тинлей Гьяцо Пэлсангпо, известный как Пабонгка Ринпоче, был коренным учителем Линга Ринпоче – старшего духовного наставника Его Святейшества Далай-ламы XIV и Триджанга Ринпоче – его младшего наставника, а также других учителей Далай-ламы и большинства известных тибетских лам XX в. Его духовное влияние было настолько масштабным, что именно его Ламрим «Освобождение в наших руках» стал первым текстом Ламрим, переведенным на европейские языки, благодаря чему Запад получил представление о системе практик Ламрим.

ческие» представления о времени и пространстве, двух истинах – относительной и абсолютной, наиболее точный онтологический смысл которых концептуализирован в доктрине зависимого возникновения и теории пустоты в интерпретации мадхьямиков.

В индийской, а также тибетской махаяне при формировании канона решающее значение имел тест на аутентичность. Тибетцы не просто переводили тысячи индийских текстов в процессе формирования канона – они продолжали индийскую традицию строгой проверки канонической литературы на аутентичность. Как продолжение тех критериев опоры на авторитеты, которые были приняты в ранней буддийской традиции, в последующей махаянской традиции, которая исходит из более глубокой философской интерпретации феномена Будды и Учения Будды, утвердились три формы сертификации проповедей Будды как Слова Будды. Во-первых, это учение, произнесенное самим Буддой и воспроизведенное в сутрах. Во-вторых, это учение, произнесенное кем-то из учеников Будды благодаря особой силе Будды и инспирированное им. В-третьих, это учение, произнесенное кем-то из учеников Будды и получившее его одобрение. По мнению П. Вильямса и других западных исследователей, применение трехчленного критерия сертификации Слова Будды предполагает, что Будда находится в мире. Следовательно, заключают те, кто придерживается хинаянских, материалистических или позитивистских представлений, со смертью Будды и его непосредственных учеников канон Слова Будды должен был стать закрытым. И, следовательно, согласно этой логике, появившиеся после этого махаянские сутры и махаянский канон являются «мистически авторизованными», ибо, с этой точки зрения, махаянская доктрина, согласно которой Будда продолжает из великого сострадания сохранять связь с миром, и есть не что иное, как мистика [Williams 2008, p. 39].

По причине распространенности подобных представлений логико-гносеологическая традиция ученых Наланды и восходящий к ним способ презентации Учения Будды в единстве хинаяны, махаяны и ваджраяны столь важны для понимания сущности феномена Будды и Учения Будды, как и того, что такое *Слово* Будды и какова его роль в буддизме. Ибо на доказательной базе философской аргументации в трактатах Майтреи/Асанги, Нагарджуны, Бхававивеки, Шантидевы, Чандракирти и других выдающихся ученых Наланды были эксплицированы критерии аутентичности буддийских учений, которые провозглашены Буддой и позднее восприняты от них тибетцами, и на глубокой философской основе воззрения мадхьямики была обоснована ау-

тентичность махаяны и создан рационалистический фундамент понимания единства Учения Будды. Без опоры на рационалистическую традицию Наланды едва ли возможно признать единство Учения Будды, которое существует, несмотря на наличие различий между хинаяной и махаяной, сутраяной и ваджраяной. Учеными Наланды были разъяснены критерии философского и практического различения хинаяны и махаяны и принципы понимания их непротиворечивого единства, а тибетцы восприняли их и применили в целях обоснования единства Учения Будды и отсутствия противоречий между тибетскими школами. В особенности актуальными оказались классические критерии аутентичности, систематизированные учеными Наланды, для тибетского внесектарного движения *риме* (ris med – не имеющие пристрастия).

Дело в том, что вместе со стремлением к открытости и универсальности в понимании и практике Дхармы необходимо, как это понимают противники сектантской ограниченности, иметь четкие критерии аутентичности, иначе можно впасть в крайность духовной всеядности и неразборчивости, которая не приведет к подлинным духовным достижениям и просветлению. Поэтому для традиции *риме* важна опора на наследие Наланды, в котором имеются разработанные на основе Слова Будды критерии буддийского рационализма, позволяющие отличать достоверные буддийские учения и практики от ложных или искаженных.

Великая заслуга мастеров традиции Наланды заключается в том, что, опираясь на слова самого Будды, они дали строгие критерии различения Основы, Пути и Плода хинаяны и махаяны и вполне определенные признаки махаяны, позволяющие отличить аутентичные махаянские учения от неподлинных [см.: Jamgön 2007, p. 162–166]. Различие в рамках махаяны парамитаяны, или колесницы бодхисаттв, и ваджраяны – колесницы тантр, с точки зрения теории причинности как основы достижения состояния Будды, предстает как разница между причинной колесницей и колесницей результативной. Когда парамитаяна называется причинной колесницей (rgyu'i theg-pa), то имеется в виду, что она принимается как путь причины достижения состояния Будды (шесть парамит и т. д.). А когда ваджраяну называют результативной колесницей ('bras-bu'i theg-pa), то имеется в виду, что результат – состояние Будды – принимается как *путь*. Но и парамитаяна, и ваджраяна выражают закономерности зависимого возникновения: состояние Будды не может быть достигнуто без создания его полных причин. И в этом смысле махаяна, согласно ее характеристикам, указанным самим Буддой и основоположниками традиции Наланда, в принципе не может быть *мгно-*

*венным путем*. Соответственно этому дается презентация системы махаяны в традиции Наланды и в тибетском буддизме: махаяна имеет общую с хинаяной часть, но, в отличие от нее, в качестве философии и пути имеет ряд уникальных качеств. Путь ваджраяны, считающийся *быстрым путем*, не является *мгновенным путем*: это завершающая часть *постепенного пути* махаяны и без опоры на путь бодхисаттв не может принести желаемого результата. Сам *быстрый путь* является стадийным, как было показано Нагарджуной в «Пяти стадиях» (*Панчаakraма*; rim lnga), Нагабодхи в «Стадиях развития» (*Самаджасадхана-вьявастхали-нама*; gnam gzhas rim-pa), Наропой в трудах о «Гухья-самаджа-тантре», Арьядевой в тексте «Светильник, интегрирующий практики» (*Чарьямелапака-прадина*; sruod-pa bsdus-pa'i sgron-ma), во многих тибетских комментариях к ним, особенно Цонкапы [см.: Tsong Khapa Losang Drakpa 2010; Wedemeyer, 2007]. Так же, как Майтреей и Асангой был объяснен *глубинный путь* постижения пустоты как стадийный процесс, который соответствует пяти путям обширной практики бодхисаттв, в «Пяти стадиях» Нагарджуны и других индийских и тибетских текстах было объяснено, что практики тантр также образуют стадийную систему, так что можно говорить о *постепенном пути* ваджраяны.

В соответствии с классической традицией Наланды тибетцы не противопоставляют, в отличие от дальневосточных философов «мгновенного пути», путь тантр сутраянским практикам – пути *парамит*, и в этом особая заслуга Асанги, Нагарджуны, Арьядевы, Шантидевы и других махаянских философов и практиков, которые дали концептуализацию постепенного пути просветления как *универсальной колесницы* (махаяна; theg chen) и в виде учений об этапах и уровнях (sa-lam), о пяти путях (lam lnga), десяти *бхуми*, шести *парамитах*. В презентации *постепенного пути* для тибетских буддистов в особенности велика роль великого индийского пандиты Атиши (982–1054) и несравненного тибетского ученого и йогина Чже Цонкапы (1357–1419). Атиша представил учения *глубинной* линии – философские воззрения о зависимом возникновении и пустоте и методы *обширной* практики в их единстве – как последовательную систему развития личности, состоящую из трех этапов *универсальной колесницы*.

Понятие *универсальная колесница* относится к махаяне и означает, что она является общим, или универсальным путем, ибо всякая личность, которая желает достичь просветления, должна обучиться ему и пройти его последовательно, обретя в потоке собственного сознания

реализации трех этапов, соответствующих в терминологии Ламрима (Lam-rim) – учения об этапах Пути этапам трех типов личности или трех уровней мотивации.

Очень важным для понимания того, что и *колесница* тантр является стадийной, является труд Цонкапы «Светильник, ярко освещающий пять стадий: Инструкции по практике Царя тантр, Гухьясамаджи» (Rim Inga rab-tu gsal-ba'i sgron me), недавно переведенный на английский Робертом Турманом [Tsong Khapa Losang Drakpa 2010]. Представленное Нагарджуной и Арьядевой учение о пяти стадиях Гухьясамаджа-тантры Цонкапа здесь подробно объяснил в качестве *постепенного пути* и подчеркнул: «Итак, при вступлении на путь практики Гухьясамаджи, вы должны обучаться постепенно, а не мгновенно [Ibid.]. В этом постепенном вступлении на путь тантр чрезвычайно важна бодхичитта – устремленность к просветлению, а для ее культивации принципиально важна роль квалифицированного духовного наставника. В связи с этим Цонкапа дает высокую оценку учениям Атиши, т. е. тем, благодаря которым в Тибете была установлена традиция Ламрим [Ibid., p. 88–89].

В этой индо-тибетской презентации махаяны, соединяющей учения хинаяны, махаяны и ваджраяны в систему *постепенного пути*, первопроходческую роль сыграли Нагарджуна и Асанга, заложившие махаянскую традицию Наланды, являвшиеся высоко реализованными арьями, имевшие, в представлении тибетцев, особую духовную связь с великими бодхисаттвами Манджушри и Майтреей. Они почитаются в тибетской традиции в качестве «двух высших [учителей]» (mchog gnis). Вместе с «шестью украшениями [мира]» (rgyan drug) Нагарджуна и Асанга входят в число восьми наиболее значимых ученых Наланды, чьи труды образуют краеугольный камень системы презентации буддизма в Тибете. К шести украшениям мира (rgyan drug) тибетцы причисляют Арьядеву ('Phags-pa-lha), Васубандху (dByig-gnyen), Дигнагу (Phyogs-glang), Дхармакирти (Chos-grags), Гунапрабху (Yon-tan-'od), Шакьяпрабху (Shakya-'od).

Нагарджуна и Арьядева – это коренные учителя глубинной линии буддизма (философии и медитации праджняпарамиты) и школы мадхьямика, которая дала концептуализацию этой линии Учения. Асанга и Васубандху – коренные учителя линии обширного учения буддизма, сделавшие презентацию философии и медитации по системе абхидхармы и школы йогачара. Дигнага и Дхармакирти – основоположники буддийской логики и эпистемологии. Дигнага и Дхармакирти были по своим философским взглядам приверженцами школы йогачара (подшколы

йогачара-саутрантика). Историки буддийской философии говорят о «школе Дигнаги» и о том, что она может рассматриваться «как кульминация проекта абхидхармы» [Siderits 2007, p. 208, 209]. Сходным образом рассматривается и философия Дхармакирти [Dreyfus 1997]. Но в данном случае, когда тибетцы причисляют Дигнагу и Дхармакирти к «шести украшениям мира», они выдвигают на первый план их революционный вклад в развитие буддийской логики и эпистемологии – теории *праманы*, которая стала фундаментом тибетской традиции буддизма. Гунапрабха и Шакьяпрабха – это столпы буддийской этики – *винаи*. Таким образом, в совокупности они представляют всю традицию Наланды в единстве философии и духовной практики.

Тибетская традиция, восприняв у ученых Наланды систему обоснования аутентичности махаяны и описания ее принципиальных характеристик, отличающих от хинаяны, вместе с тем усвоила и классический подход к обоснованию единства махаяны и хинаяны. Это проявляется, прежде всего, в их восприятии четырех философских школ (grub-mtha' bzhi) как единой иерархизированной системы познания пустоты – абсолютной природы реальности, в которой каждая служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. А также это обнаруживается в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» (thun mong) этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство хинаяны, махаяны и ваджраяны, в качестве парамитаяны называется Ламрим, а как путь ваджраяны – Нгагрим и базируется на парадигмальных положениях единства учений и практик *глубинного воззрения* и *обширных деяний*, союз которых был передан из Индии в Тибет Атишей.

Таким образом, философский рационализм семнадцати ученых Наланды, которых так высоко ценит Его Святейшество Далай-лама XIV за их заслуги в формировании традиции аутентичной трансляции Учения Будды, а также обоснованная ими логико-гносеологическая, онтологическая и этическая традиция, продолженная в Тибете, является фундаментом *постепенного пути*. Более того, любая колесница (*яна*), являющаяся буддийской в строгом смысле этого слова, неизбежно является *философской яной*: буддийская философия предполагает *постепенный путь*, а *постепенный путь* основан на философии, представленной воззрениями четырех философских школ буддизма – вайбхашики, саутрантики, читтаматры, мадхьямики. Достижение высшего результата буддийского пути – просветления невозможно без освоения

высшей буддийской философии. А это – мадхьямика-прасангика, представленная трудами Нагарджуны, Буддапалиты и Чандракирти и их тибетских учеников.

Без понимания аутентичной буддийской философии не понять, что такое подлинный буддизм, а понять буддийскую философию без обращения к трудам семнадцати ученых Наланды, в которых систематизированы и обоснованы критерии аутентичности буддийских учений, едва ли возможно. В свою очередь классические индийские трактаты были основательно проработаны тибетскими учеными и оставленные ими комментарии, особенно Чже Цонкапы, очень важны для их понимания и, следовательно, для понимания того, что такое подлинный буддизм. Без понимания того, что существует аутентичный буддизм, восходящий к индийским истокам и транслируемый в веках, едва ли возможно провести релевантный сравнительный анализ хинаяны и махаяны, а внутри махаяны ее основных традиций – индо-тибетской и дальневосточной.

### 2.3. Стратегия развития махаяны в Тибете (*постепенный и мгновенный* путь), факторы искажения буддизма в Китае

В основу применяемого в данном исследовании сравнительного подхода к изучению тибетского буддизма положена идея совмещения «внешнего» – академического подхода, являющегося развитием метода О. О. Розенберга и извлеченного из опыта зарубежной философской буддологии и сравнительной философии метода диалогической герменевтики, с «внутренней» презентацией буддийской философии и практики, характерной для индо-тибетской традиции буддийской учености. Для применяемого мною подхода характерно дополнение базы письменных источников знаниями, почерпнутыми из устных источников живой традиции буддизма, носителями которой являются современные тибетские ламы. В контексте настоящей работы использованы, прежде всего, материалы устных учений Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, который дает наиболее релевантную современную презентацию Учения Будды в единстве трех его основных аспектов – философии, науки и религии, а также досточтимого Геше Джампа Тинлея, более двадцати лет передающего в России уроки теоретической и реализованной Дхармы, полученные им от его выдающихся наставников – Его Святейшества Далай-ламы, досточтимого Геше Нгаванга Даргье, досточтимого Пэнанга Ринпоче, досточтимого Геше Намгьяла Вангчена и осуществляемые в его личной практике.

Лично для меня никогда не стоял вопрос о том, почему Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо считает, что тибетская буддийская традиция является уникальной. Для этого есть несколько весомых доводов. Прежде всего, именно в Тибете сохранилось в наиболее полном виде Учение Будды как теоретическая Дхарма и как Дхарма реализаций – сегодня именно в тибетской традиции присутствуют все те доктрины и практики, которые частично представлены в рамках других буддийских направлений; тибетский канонический свод Слова Будды Кангьюр (bka'-'gyur) является наиболее точным переводом индийского (санскритского) канона; тибетцы также сохранили и активно используют классические индийские комментарии к слову Будды – Тенгьюр (bstan'gyur); наконец, тибетцы сохраняют непрерывные линии трансмиссии Учения Будды и традиции медитативной практики в их полном объеме и в аутентичной системе. Но в мировой буддологии имеют авторитет буддологи, которые развивают идею множественности «буддизмов» [Williams 2008; Silk 1994; Haiman & Vumbacher 2007 и др.], релятивизируют буддизм и начисто лишают смысла проблему аутентичности применительно к оценке буддийских традиций, учений и практик. С их точки зрения, буддизм – это абстракция, и задача его исследователей сводится просто к описанию многообразия конкретных форм, которые принимал буддизм в каждой стране под воздействием «географического, социального, политического, экономического, философского, религиозного и даже лингвистического окружения» [Haiman & Vumbacher 2007, p. 1]. В свете этих идей слова Его Святейшества Далай-ламы XIV о том, что тибетский буддизм полностью вообрал в себя Учение Будды и что Кангьюр является наиболее аутентичным вариантом перевода Слова Будды, могут показаться лишь пристрастным мнением лидера тибетского буддизма. К тому же на практике активно развиваются тенденции «автокефальной буддийской церкви», в частности, такой курс проводит глава Буддийской Традиционной Сангхи России Хамбо-лама Дамба Аюшеев, который придерживается концепции «бурятского буддизма», который якобы с самого начала представляет собой самостоятельную буддийскую традицию, восходящую ко временам Будды по прямой линии преемственности, поскольку первый Пандито Хамбо-лама Забайкалья Даша-Доржо Итигелов был в одном из прежних воплощений одним из архатов Будды.

Поэтому есть необходимость в том, чтобы академическими средствами, приводя аргументы и факты, объяснить, почему тибетская традиция действительно является наиболее полной и адекватной системой

Учения и Слова Будды, сохранившейся без искажений до наших дней, и почему нет «тибетского буддизма», как нет «монгольского буддизма», «бурятского буддизма» и других национальных форм буддизма. Поскольку существует буддизм, с той или иной степенью аутентичности сохраняющийся и распространяющийся в разных странах, постольку речь идет о разных традициях буддизма, в которых в той или иной степени сохраняется Учение Будды, а не о разных «буддизмах».

С этой целью в монографии «Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма» [Урбанаева 2014а] был предпринят анализ особенностей становления тибетской и китайской традиций на базе исторических источников и источниковедческих данных о распространении буддизма, имеющих на тибетском, русском, английском, немецком языках. Ее содержанием было не систематическое выявление всех сходств и различий двух традиций махаяны, а установление тех исторических факторов и характеристик становления двух традиций, которые позволяют идентифицировать тибетскую традицию буддизма в сравнении с китайской, во-первых, как индо-тибетскую традицию буддизма; во-вторых, как аутентичную систему презентации Учения Будды. В ней, а также в другой монографии, изданной в том же году [Она же, 2014б], было обосновано, что, во-первых, тибетский буддизм является преемственным продолжением «материнского» индийского буддизма как в плане устной трансмиссии, так и письменной традиции, а также идейного содержания и медитативной практики; во-вторых, философия и духовная практика (медитация) в индо-тибетской традиции являются взаимозависимыми ее компонентами, и, более того, их взаимосвязь является закономерной и имеет принципиальное значение для данной традиции буддизма: от уровня освоения смыслового содержания философских доктрин зависит качество и эффективность медитации. Было также установлено, что среди исторических факторов, обеспечивших чистую преемственность тибетской и индийской традиций махаяны, главными были не столько политические, сколько нравственно-психологические факторы.

Действительно, если рассмотреть причины утверждения в Тибете буддизма, а не религии бон, в качестве государственной религии, оказывается, что эти причины отнюдь не сводятся к политическому противостоянию монархии и аристократии в период раннего распространения буддизма (VII–XI вв.). В этом можно признать правоту Л. Н. Гумилева и Б. И. Кузнецова [1970]. Более того, главные причины превращения Тибета в буддийское государство лежали вообще не в политической пло-

скости, хотя исторические обстоятельства были таковы, что возникшее в нач. VII в. Тибетское государство быстро стало наиболее влиятельной силой в Центральной Азии, вело успешные завоевательные войны, и даже великий сосед Китай был вынужден считаться с тибетским военным могуществом [Гумилев 1996; Шакабпа 2003; Кычанов Мельниченко 2005; Beckwith 1993; Sam van Schaik 2011; Snellgrove, Richardson 2002]. Это объясняет, почему исследователи ранней истории буддизма в Тибете принимают во внимание в первую очередь международный статус Тибета в пору его возвышения и политические амбиции. Но гораздо большее значение имеет то, что тибетские цари – *цэнпо* обратили внимание именно на буддизм как главный цивилизационный фактор в процессе устроения Тибетского государства. *Цэнпо* увидели в буддизме большую, нежели в бон, способность к интеграции страны и единения населения на универсальной нравственной основе. Не только и не столько социально-политические функции буддизма оказались привлекательными для строителей тибетской государственности. Решающее значение имел именно духовный и нравственный потенциал буддизма. Но почему тибетские лидеры выбрали индийский, а не китайский буддизм в качестве собственной традиции буддизма? Тому есть объяснение.

Сознательная деятельность тибетских *цэнпо*, переводчиков – *лоцав* и индийских пандитов была другим важнейшим фактором исторического процесса воссоздания «лона» Дхармы в Тибете. «Дебаты в Самье» были кульминацией исторического выбора Тибета. Согласно историческому мышлению тибетцев и монгольских народов, тибетские лидеры были людьми не обычными, а эманациями высших существ, бодхисаттвами, которые создали в Тибете новое «лоно» Дхармы после уничтожения источника Дхармы в Индии. Как бы то ни было, они *сознательно*, начиная со Сронцена Гампо (617–647), превращали Тибет в «центральную страну» буддизма на основе вполне определенной стратегии. Они направляли в Индию молодых тибетцев для изучения санскрита и буддизма, была создана письменность, специально предназначенная для адекватного перевода текстов Дхармы, под непосредственным патронажем правителей и на основе стратегии аутентичности были созданы Кангьюр и Тенгьюр, принесены чистые линии устной передачи, создан институт монашества в соответствии с индийскими канонами. *Лоцавы* изобрели метод взаимно однозначного морфологосемантического соответствия и с его помощью сконструировали письменный язык тибето-буддийской традиции. Лоцава Каба Пальцег в

VIII в. создал систему стандартизированной категоризации тем Учения Будды, сходную с системой Асанги в его «Абхидхармасамуччае». Эта система легла в основу дальнейшей канонизации буддийских учений и практик. Ее тщательно разработанная структура свидетельствует о том, что тибетские лоцавы в VIII в. не были лишь блистательными переводчиками. Они были учеными, авторами самостоятельных трудов по буддийской философии и науке буддийских переводов. Они были подлинными мастерами Дхармы, владевшими полной системой Учения Будды в ее внутренней непротиворечивости. В этом они отличались от своих коллег в Китае, среди которых тоже были выдающиеся переводчики, авторы самостоятельных сочинений, такие как, например, Кумараджива, сыгравшие большую роль в трансмиссии буддийских учений. Но, в отличие от китайских буддистов, тибетцы научились понимать внутреннее единство и непротиворечивость всех учений Будды. Они восприняли от индийцев критерии аутентичности буддийских учений и методов и методы их исследования. У китайцев не было продуманной стратегии формирования канонического корпуса текстов, не было критериев аутентичности и принципов отбора текстов – вместо них они пользовались принципом древности. Разными были для тибетцев и китайцев функции канона и его роль для живой практики буддизма. Китайцы создали самый обширный свод канонических текстов, но не сумели справиться с его внутренней противоречивостью и пользовались лишь частью канонического материала. У них не было никакой стратегии и системы переводов.

Тибетские ученые настолько совершенно переводили санскритские тексты, что сегодня стало возможным реконструировать утраченные санскритские оригиналы с тибетского. Эти проекты осуществляются в Центральном университете высшей тибетологии в Сарнатхе (Индия).

Именно в трудах и устной традиции мастеров Наланды тибетцы получили критерии аутентичной Дхармы и ко времени «дебатов в Самье» они научились их применять и смогли понять разницу между традицией Наланды и китайским вариантом буддизма, представленным Хэшаном. Поэтому без учета роли семнадцати ученых Наланды трудно понять, почему тибетцы сделали выбор в пользу индийского, а не китайского буддизма.

Следует также учитывать наличие «тонких» причинных связей, соединявших в мировосприятии тибетцев Тибет с Индией, и особенности исторического сознания тибетских и индийских буддистов. Они прида-

вали большое значение духовным механизмам трансмиссии Дхармы и ее сохранения в мире. Поэтому тибетские правители, лоцавы и индийские пандита чувствовали духовную ответственность за передачу из Индии в Тибет полного и чистого Учения Будды. Исследователи буддийской цивилизации Тибета пишут, что она «является *типологически* (и *структурно*) индийской (*Indic*) во многих отношениях» [Ruegg 2010, p. 233]. Иначе говоря, преемственность буддийской Индии и буддийского Тибета является не просто историческим фактом. Это фундаментальный духовный факт, имеющий отношение к механизмам трансляции Дхармы.

Целостная система теоретической и реализованной Дхармы была воспринята тибетцами от ученых Наланды и получила в Тибете оформление как традиция постепенного пути просветления, которая в качестве универсальной колесницы, представленной в виде системы практик трех этапов называлась Ламримом, а в качестве колесницы Тайной Мантры, являющейся высшей частью универсального пути, называлась Нгагримом (*sngags-rim*), в то время как в Китае возобладали учения о «мгновенном» пути, основанные на ошибочной интерпретации буддийской доктрины о «природе Будды» (*танхагатагарбха*).

Говоря об отличии индо-тибетской традиции буддизма от китайской, важно учитывать, что «постепенный» путь не являлся *национальной индийской* версией буддизма. И с точки зрения теории, и с точки зрения практики просветления, доктрина «постепенности» является выражением основополагающей философской доктрины буддизма – теории зависимого возникновения. А исторический выбор Тибета не был выбором между индийским и китайским буддизмом как национальными формами. Этот выбор также не был выбором из двух альтернатив – мгновенного и постепенного пути. Соотношение *мгновенного* и *постепенного путей* в литературе часто ошибочно трактуют как дихотомию. На самом деле *постепенный путь*, который был представлен в дебатах в Самье Камалашилой, преемником Шантаракшиты – сподвижника Сронцена Гампо, который принес в Тибет индийские линии махаяны и учения йогачары и мадхьямики, отнюдь не исключает «мгновенного» просветления. Но оно достижимо только в том случае, если создана полная совокупность его причин, – так объясняется в трудах ученых Наланды и в устной тибетской традиции.

Хотя тибето-монгольский мир на протяжении многих веков до этих событий настороженно относился к китайскому духовному и политическому влиянию, и это было одной из причин исторического выбора

в пользу индийской традиции буддизма, все же именно аутентичность индийской традиции имела решающее значение для тибетцев. Подлинность буддийской трансмиссии и аутентичность системы философии и медитации стояла для буддийских лидеров Тибета на первом месте, поскольку распространение буддизма в Тибете расценивалось ими не просто как политический фактор и элемент государственного строительства, но как важнейший – духовный аспект становления тибетской цивилизации и интеграции нации. Победа Камалашилы над Хэшаном отнюдь не означала отказ от китайского буддизма вообще или антикитайскую тенденцию<sup>103</sup>.

Ошибочность *мгновенного пути*, как его проповедовал Хэшан, была далеко не очевидна в средневековом Тибете, не очевидна она и сегодня. Поэтому в Тибете его взгляды были весьма популярны как на этапе раннего распространения буддизма, так и в более позднюю эпоху. Ибо привлекательна была идея достижения просветления без долгих усилий по очищению и накоплению заслуг и мудрости, без длительной и многотрудной работы по укрощению своего сознания, без основательного знакомства с буддийской философией и без поэтапной медитации. Внесению ясности в вопрос о том, какая из традиций является аутентичной, препятствовали также исторические фабрикация, автора-

<sup>103</sup> Напомню, что в тибетский буддийский канон, Кангьюр (Вка 'gyur) входит ряд переводов сутр, сделанных с китайского языка, например, «Суварнабхаша» и «Махапаринирвана». Также в свод классических индийских комментариев к Слову Будды – Тенгьюр (Bstan 'gyur) был включен оригинальный комментарий на китайском языке к сутре «Самдхинирмочана», автором которого был Вонхё или Вонч'ук (Wönch'uk) – так передано имя корейского автора в переводе Чодрупа/Фа-ченга [Ruegg 2010, p. 262]. Именно один из китайских хэшанов рекомендовал тибетским министрам Сэнши и Сэлнангу пригласить Шантаракшиту в Тибет. Он сказал им: «Поскольку Тибет – это особая область проповеди Учения индийским упадхьяей Шантаракшитой, то кроме него никто другой не сможет помочь вам!» [Шоннупэл 2001]. Вообще не только в самый начальный период, но и позднее, в эпоху Тисрон Децена, по данным Сэма ван Шейка, король «смотрел и в сторону Индии, и в сторону Китая», хотя в ситуации возникшей «полномасштабной религиозной контрверзы» между китайскими хэшанами и индийскими пандитами и экстремистских выходов со стороны китайцев он склонился к тому, чтобы выбрать сторону вторых [Sam van Schaik 2011, p. 37]. Поэтому король и решил устроить официальный диспут – «великие дебаты в Самье». Вопреки сомнениям историков и буддологов относительно исторической реальности данного события, нет сомнения в его достоверности как «деисторизованного топоса» и как одного из самых важных локусов исторического сознания тибетского народа.

ми которых были чаньские аденты<sup>104</sup>. Поэтому, говоря о значении дуньхуанских текстов в деле пересмотра «великих дебатов в Самье», следует считаться с данными [McRae 1986; Adamek 2007], которые говорят о том, что «альтернативная» версия исхода дебатов в Самье, приписывающая победу Хэшану, является результатом фабрикация со стороны последователей чань.

В отношении устранения ошибочных представлений о соотношении философии и медитации, *мгновенного* и *постепенного* путей особое значение для тибетцев имели приход Атиши (980–1053) в Тибет и появление трудов Цонкапы (1357–1419). Тибетцы с помощью этих великих личностей смогли упорядочить для себя философскую теорию и практику медитации как целостную систему Учения Будды, во-первых, основанную на подлинных Словах Будды и классических индийских текстах. Во-вторых, они смогли осознать, что все Слово Будды предназначено в правильной последовательности для индивидуальной практики каждого. Учение Ламрим (Lam rim) выстраивает практику Дхармы так, что учитывает потенциал каждого практикующего и особенности его менталитета. Атиша и Цонкапа помогли тибетцам понять значение логического анализа и аналитической медитации, а также практики однонаправленной концентрации, довели до их сознания необходимость союза этих двух видов медитации – шаматхи (gzi gnas) и випашьяны (lhag mthong). Так в Тибете окончательно была установлена индо-тибетская система обучения и практики Дхармы, представляющая собой единство хиньяны, махаяны и ваджраяны.

Синологи, изучающие распространение буддизма в Китае, сходятся в том, что буддизм здесь получил сильное видоизменение в сравнении с «материнской» индийской традицией. Говорится, что произошел синтез буддизма и традиционной китайской духовности – это была на-

<sup>104</sup> И такого рода фабрикация было значительное число [McRae 1986, p. 11]. «Современные ученые в Азии и на Западе предпринимают много усилий, чтобы отделить факты от вымыслов в истории чаньских школ эпохи Тан», – пишет В. Ададек [Adamek 2007, p. 3]. В качестве примера такого рода искаженного представления истории чань и буддизма в целом она приводит текст, являющийся, по мнению другого исследователя чань, наиболее грубой из всех фабрикация, – текст «Lidao fabao ji». Его название переводится на английский как «Record of the Dharma Jewel Through the Generations» («Записи Трех Драгоценностей, передаваемые через поколения») [Ibid.]. Этот текст, считавшийся долгое время утерянным, был обнаружен в 1900 г. в тайной библиотеке в пещере Могао (Дуньхуан). Вэнди Ададек в своей диссертации доказывает, что фабрикация, обнаруженные в «Lidao fabao ji», не были простой неточностью в изложении истории чань.

столько сильная трансформация буддизма, что буддизм в Китае стал *китайским буддизмом*. Есть довольно распространенное среди синологов мнение, что эта трансформация была «творческим развитием буддизма». Наиболее последовательно эту точку зрения в России выражает Л. Е. Янгутов.

Ясно, что это была адаптация буддизма к китайским условиям. В Китае были представлены все буддийские философские школы Индии, но они подверглись «китаизации» и настолько сильному искажению, что это дает основание историку китайского буддизма Линде Холт говорить: «В известном смысле буддизм никогда не был принят в Китае» [Holt 1995]. Китайская интерпретация центральных философских доктрин буддизма, изложенных в сутрах праджняпарамиты, а также учения о татхагатагарбхе и мадхьямаки Нагарджуны является искажением смысла этих учений [Liebenthal 1952; Lai 1982; Brewster 2007]. Каковы причины искажений?

Главной причиной этих искажений является, по данным сиологов, ассимиляция буддизма под влиянием даосизма. Другой не менее важной причиной явился ханьский национализм, выраженный в шести классических книгах конфуцианского канона [см. подробнее: Zürcher 2007, p. 255–256; Kapstein 2000, p. 82; Васильев 1989].

Уже этих двух причин достаточно, чтобы утверждать: нет оснований говорить о синтезе индийской и китайской культур. В действительности произошел не культурный синтез, а «трансплантация» по-китайски истолкованного буддизма к китайской цивилизации в соответствии с ханьской националистической страгемой. Но есть и другие причины искажения буддизма в Китае. В качестве третьей причины следует указать на то, что палийский канон в полном объеме долгое время, вплоть до VI в., не был доступен китайцам [Маслов 2004]. Первые буддийские школы в Китае различались и иногда даже именовались в зависимости от того, на какие конкретные сутры они опирались. В качестве четвертой причины следует назвать то, что китайцы не были знакомы с полным наследием Наланды, в особенности с трудами по теории праманы и прасангике, которые для тибетцев так важны при исследовании аутентичного смысла Слова Будды. Не имея надежных руководств в виде классических индийских комментариев, китайские буддисты заблудились в трактовке пустоты и других базовых теорий буддизма.

Пятой причиной было то, что китайцы, в отличие от тибетцев, не имели сознательной стратегии восприятия буддизма: он распростра-

нялся в Китае случайным образом иноземными торговцами и миссионерами из разных стран и регионов. Аутентичной устной передаче в Китае не придавали такого принципиального значения, как в Индии и Тибете. Более того, адепты чань в целях обоснования аутентичности трансмиссии чань создали исторические фабрикации, которые сегодня обнаружались [Adamek 2007]. Поэтому духовная трансмиссия чань является сегодня большой проблемой для последователей дальневосточного буддизма. В отличие от средневековых китайцев, тибетские буддисты вслед за древними индийскими собратьями признали, что передача *из уст в ухо* обеспечивает механизм аутентичной трансляции Учения и помогает сохранить контроль над процессом распространения буддизма.

Буддийские сутры в начальный период их истории не были письменными текстами – они заучивались монахами наизусть и транслировались в устной форме, а записываться стали лишь в эпоху Ашоки. Изначально не тексты, а живое Слово Будды было Дхармой, а также стало Учителем буддистов после ухода Будды Шакьямуни в паринирвану [McMahan 1998; Collins 1992]. Слова Будды, декламируемые учениками, обладают, по словам самого Будды, особой силой духовного воздействия и несут благословение Будды – особую духовную энергию. Кроме того, устная передача Учения дает право на изучение и практику Дхармы. В соответствии с этой древнеиндийской традицией тибетские ламы объясняют, что ту или иную буддийскую традицию или линию преемственности нельзя считать аутентичной, если в ней отсутствует непрерывная линия живой преемственности Дхармы, восходящая к Будде Шакьямуни. Так что обоснование аутентичности чань или «бурятского буддизма» ссылками на мистическую передачу от самого Будды Шакьямуни патриархам чань или бурятским Пандито-Хамбо-ламам является несостоятельным с точки зрения этого древнего критерия аутентичности буддийских учений и практик. В соответствии с этим критерием любая традиция должна выдержать проверку на наличие непрерывных линий преемственности Учения Будды, восходящих к Будде. В отношении бурятской традиции буддизма нет сомнения, что она возникла как продолжение тибетской и монгольской традиций, и ее аутентичность зависит от того, является ли аутентичной традиция буддизма в Тибете и Монголии. Что касается китайской традиции буддизма, то тут вопрос намного сложнее. Сами китайцы придавали решающее значение в процессе восприятия буддизма не аутентичной устной передаче, а древним текстам. Это соответствовало их преимущественной ори-

ентации на текстуальную культуру. Поэтому у них была своя, отличная от индийской и тибетской, «идея о том, как должна осуществляться трансмиссия доктрины» [Storch 1993, p. 1].

В качестве шестой причины искажения Учения Будды в Китае можно указать на ту зависимость, которая имеется между особенностями китайского менталитета (практицизм и утилитаризм) и формой китайского восприятия буддизма [Nakamura 1971; Holt 1995; Васильев 1989; Маслов 2004]. Китайцы были невосприимчивы к развитым философским доктринам буддизма и к идее длительной духовной эволюции, но с энтузиазмом восприняли учение о неконцептуальной медитации.

Седьмой причиной являются особенности китайского языка, которые стали одним из главных «китайских вызовов буддизму». Тончайшие нюансы Учения Будды, выражаемые высокофлексивным языком санскрита, не передавались на китайском языке [Tap 2008]. Из-за лингвистического релятивизма китайские буддисты, по мнению Р. Шарфа, никогда не были способны понять индийский контекст буддийских трудов через китайские переводы [Sharf 2002, p. 18, 21]. Дж. Силк подчеркивает «необходимость быть очень осторожными при использовании или даже воздерживаться от того, чтобы полагаться на китайские переводы, которые не могут быть подтверждены индийскими или тибетскими параллелями [Silk 2000, p. 272]. О том, что существует проблема адекватности китайских буддийских переводов, сегодня говорят не только западные специалисты, но и китайские буддологи. Шен Вайронг и Генри Шиу считают, что искажения, допущенные в китайских переводах, «ведут ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» [Weirong 2007, p. 7].

Итак, проблема содержательной аутентичности китайской буддийской философии объективно существует. Японские буддологи Нориаки Хакама и Широ Мацумото подняли эту проблему в 1990-х гг. не без оснований. И не без оснований представители «критического буддизма» призвали китайских и японских буддистов вернуться к индийским корням и обратиться к тибетской традиции, чтобы с ее помощью восстановить аутентичную традицию в дальневосточном буддизме [см.: Shields 2011].

Таким образом, история становления двух традиций махаяны говорит о том, что в Тибете это был процесс восприятия буддизма на основе продуманной государственной стратегии, обеспечивавшей наиболее полную и чистую преемственность с индийской махаяной как по-

*степенным путем* бодхисаттв. Поэтому с полным основанием можно говорить об индо-тибетской махаяне. В Китае буддизм, будучи вынужден адаптироваться к китайской мыслительной и духовной культуре, претерпел сильную трансформацию в сравнении с оригинальной махаяной. Нам еще предстоит разобраться с философской стороной фундаментальных различий между двумя направлениями махаяны и выявить особенности духовной практики в рамках каждой из традиций в их обусловленности со стороны философских интерпретаций главных буддийских доктрин. Но для этого прежде всего необходимо дать характеристику философского ядра буддизма – учения о четырех благородных истинах и *четырех философских печатей* в их онтологической взаимосвязи.

### Глава 3. Характеристика аутентичного философского ядра буддизма как основы постепенного пути просветления

#### 3.1. Три уровня презентации Буддой четырех благородных истин – философская и медитативная основа постепенного пути

Общим для всех буддийских направлений и школ является учение о *четырёх благородных истинах*, которое Будда преподавал своим первым ученикам во время Первого поворота Колеса Учения, состоявшегося в Варанаси, и его содержательный смысл составляет, следовательно, концептуальное ядро и основу созерцательной практики всех буддийских традиций. Но было бы некорректно пытаться определить содержание этого учения только на основе тех ранних пайских сутр, в которых зафиксированы проповеди Первого поворота. Исходя из принципиального теоретико-методологического значения, которое имеет принцип опоры на живую буддийскую традицию, введенный еще О. О. Розенбергом, и учитывая, что живая тибетская традиция буддизма является наиболее полной и аутентичной из сохранившихся буддийских традиций, я буду свою презентацию четырех благородных истин выполнять при опоре на нее.

В индо-тибетской традиции признается первостепенная значимость для существования буддизма как религии его устной трансмиссии наряду с необходимостью изучения классического философского наследия буддизма. Причем наличие непрерывных и восходящих к Будде Шакьямуни устных линий преемственности Дхармы считается в этой традиции даже более важным критерием того, что буддийское учение является живой религией, нежели существование письменных текстов, в которых оно излагается. Поэтому для последователей данной традиции буддизма учения, передаваемые в устной форме по непрерывным линиям преемственности квалифицированных<sup>105</sup> буддийских мастеров, являются наиболее достоверными источниками Учения Будды, а устные инструкции реализованных практиков служат для них «ключом» к пониманию классических текстов<sup>106</sup>. Учитывая эту

<sup>105</sup> В текстах класса «Ламрим», где излагается последовательность духовной практики, подробно излагаются на основе соответствующих сутр качества, необходимые для буддийского учителя, и говорится, что он должен обладать, по крайней мере, реализациями в трех базовых практиках – нравственности, концентрации и мудрости, постигающей пустоту.

<sup>106</sup> В индо-тибетской традиции различаются два вида Дхармы: Дхарма,

особенность тибетской традиции, мы придем к пониманию того, что передаваемые по линии устной передачи наставления о трех уровнях презентации Буддой его базового учения о четырех благородных истинах принципиально важны для понимания буддизма в целом, тем более что в различных доступных для буддистов письменных источниках эти четыре истины формулируются чаще всего способом, характерным для тхеравады, который не предполагает трехуровневой их презентации, а именно, в виде следующих трех распространенных утверждений: 1) существует страдание; 2) страдание возникает из привязанности и желаний; 3) освобождение от страданий возможно через практику восьмичленного пути. В буддологической литературе четыре истины интерпретируются, как правило, в западноевропейском гносеологическом формате – как Истина о страдании, Истина о источнике, Истина о пресечении, Истина о пути. Одна из немногих российских философско-санскритологов, изучающих ранний буддизм, В. Г. Лысенко приводит в своем учебном пособии «Ранний буддизм: религия и философия» «самый обстоятельный вариант» формулировки Первой Благородной Истины из «Махасати-паттханасутты» (М. 1, 167), и других Истин в русском переводе, выполненном именно в таком западном формате [Лысенко 2003, с. 117–124]<sup>107</sup>. В точно таком же формате четыре истины представлены в переводных работах по истории буддийской философии [Чаттерджи и Датта 1955, с. 66–74; Радхакришнан 1956], и в англоязычной литературе.

Однако если внимательно изучить тибетскую традицию интерпретации их смысла, то оказывается, что она опирается на индийскую традицию трактовки данных истин как *реальностей*, или *фактов бытия*. Такое отношение к четырем истинам и в санскритских, и в палийских источниках отличается от характерного для западноевропейской философии понимания истины как пропозициональной истины, или убеждения – логически обоснованного и отражающего субъективный уровень понимания реальности. Индо-тибетская традиционная интерпретация истин как реально существующих вещей отразилась в тибетском переданной Буддой, и Дхарма, реализованная учениками. Будда Шакьямуни передал Учение во время Трех поворотов Колеса Дхармы, но этого недостаточно, чтобы оно продолжало жить. Необходимо, чтобы последователи Будды реализовали полученное от него Учение как качества своего сознания – собственную Дхарму. Иначе говоря, «Дхарма реализаций» в сотериологическом контексте более важна, чем совокупность текстов Слова Будды, ибо она удостоверена практическим опытом осуществления Учения.

<sup>107</sup> См. также: [Lysenko 2012].

термине «*bden-pa*», которым тибетские *лоцавы* – ученые переводчики Дхармы перевели санскритское понятие «*satya*» (на пали – *sacca*).

Однако возникает вопрос: если с индо-тибетской точки зрения четыре благородные истины – это *реально существующие вещи*, то как быть с характерным для индо-тибетской махаяны отрицанием реального бытия всех вещей? Чтобы понять, что нет противоречия между классической трактовкой истин, составляющих базовое учение буддизма, и махаянской философией бессаямности, в том числе ее высшей формой – номинализмом прасангики, предельно деконструирующим всякую субстанциальную реальность, необходимо знать, что в индо-тибетской традиции говорится о трех уровнях презентации четырех благородных истин.

Я опираюсь в качестве аутентичного источника устной тибетской традиции на учения высококвалифицированного тибетского ламы Геше Джампа Тинлея, который прибыл в Россию по направлению Его Святейшества Далай-ламы XIV в 1993 г. и с тех пор преподает буддийскую философию и духовную практику российским последователям, которые появились во многих городах нашей страны<sup>108</sup>.

Три уровня презентации Буддой четырех благородных истин Геше Тинлей Тинлей объяснил в своих лекциях во время третьего Байкальского ретрита<sup>109</sup> в 2009 г. [Тинлей 2011], опираясь на тибетскую традицию устных комментариев к учению о четырех благородных истинах и на наставления, полученным им непосредственно от своих коренных наставников – Его Святейшества Далай-ламы XIV и Пэнанга Ринпоче. При подготовке книги на основе этих лекций Геше Тинлея редакторы – Д. Райцанова и автор этих строк сформулировали четыре истины под влиянием западноевропейской философской традиции как «Истины о...»<sup>110</sup>. И только позже, анализируя их глубже, я пришла к

<sup>108</sup> См.: <http://www.geshe.ru>.

<sup>109</sup> Ретрит – от англ. *retreat* – отступление, отход, дом, приют. В англоязычной литературе по буддизму слово *retreat* означает «уход в духовное затворничество». Ежегодно, в период с 25 июля по 21 августа, проводимые Геше Тинлеем Байкальские ретриты (с 2009 г. – в медитационном центре в с. Заречье Кабанского района Республики Бурятия) – это коллективное затворничество, во время которого проходят лекции Геше Тинлея по буддийской философии и методам медитации, а также философские дебаты и коллективные медитации, затем ученики и сам Геше Тинлей проводят двухнедельное индивидуальное затворничество, во время которого выполняются различные духовные практики по тибетской системе Ламрим.

<sup>110</sup> Геше Тинлей читал лекции на английском, поскольку этим языком, в

осознанию того, что сведение их смысла к подобной гносеологической интерпретации является неправомерной редукцией содержащегося в них онтологического смысла как *фактов бытия*. Первичный их смысл – то, что они являются фактами реальности, и только потом это знание об этих фактах. Можно сказать, что при понимании смысла четырех истин *реальность* предшествует онтологии, поскольку это факты, открытые всеведущим умом Будды, и впоследствии были объяснены им ученикам, т. е. стали онтологией. А онтологический смысл истин предшествует логико-гносеологическому содержанию базового учения буддизма. Чтобы понять, о чем речь, обратимся к первому уровню презентации четырех благородных истин.

На первом уровне они были проповеданы Буддой своим первым пяти ученикам 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. Именно так они формулируются в «*Самьюкта-агаме*» школы Сарвастивада [Samyukta Agama]. Такова же их формулировка в тибетских источниках: *sdug-bsngal bden-pa dang kun-'byung bden-pa dang 'gog-pa'i bden-pa dang lam-gyi bden-pa gnamso* [Gomde Lharamba 2005, p. 1371]

То, что именно онтологический смысл Четырех Истин является первичным и базовым, подтверждается их традиционной формулировкой в различных палийских источниках, исследуемых в буддологической литературе:

- 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) [См.: Erricker 1995; Gombrich 2006; Huntington C. W. Jr. and Geshe Namgyal Wangchen 1992; Nelson 1996; Smith 1999; Rahula 1999].

В тибетской традиции четыре благородные истины, или «четыре истины арьев» (*phags-pa'i bden-pa bzhi*), 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» [БТКТС 1998, p. 1371].

отличие от русского он владеет свободно. Д. Райцанова и И. Урбанаева выполнили редакцию устного перевода с английского, сделанного А. Морозовым.

Достоцимый Геше Тинлей объясняет, что как фундаментальные факты реальности, четыре истины не могут быть доступны восприятию обычных существ. Как таковые, они видимы только *арьям* (phags-ra) – существам, напрямую узревшим реальность, как она есть. Следовательно, истинами в онтологическом и гносеологическом смысле они являются только для них, поэтому Будда назвал их «благородными, или арийскими, истинами». Полное онтологическое постижение четырех истин и их принятие 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.

Формулируя учение о четырех благородных истинах на первом уровне, Будда Шакьямуни просто указал в полном объеме факт и смысл страдания, а также причины страдания и счастья. Так, что касается первой благородной 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», – пишет исследователь раннего буддизма Ричард Ф. Гомбрич [Gombrich 2006, p. 33]. Но, хотя это было «простое слово *дукха*», как объясняет Геше Тинлей, Будде было достаточно просто сообщить эти истины арьев своим первым ученикам в Варанаси, чтобы они, будучи высокоразвитыми существами, без разъяснений с его стороны приступили к медитации и достигли высших реализаций [Тинлей 2012, с. 66]. Однако обычным существам недостаточно этого «простого слова». Поэтому на втором уровне Будда сформулировал это учение так:

«Признайте Благородную Истину Страдания. Отбросьте Благородную Истину Источника. Осуществите Благородную Истину Пресечения. Медитируйте на Благородную Истину Пути» [Там же, с. 275]<sup>111</sup>.

Будда сформулировал так Учение на втором уровне его презентации, 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 – онтология сансары. Поэтому на втором уровне были преподаны в Исти-

<sup>111</sup> В книгах Геше Тинлея «Байкальские лекции-2009» и «Четыре благородные истины» формулировка истин дана редакторами этих книг с искажением их смысла – в духе западной гносеологической традиции. Поэтому, хотя я делаю ссылки на эти издания, в тексте настоящей монографии я даю формулировки истин в том виде, в каком их давал в действительности Геше Тинлей в полном соответствии с индо-тибетской традицией.

не Страдания различные классификации видов и уровней страдания, а также проявлений ущербности сансары. Уникальным открытием буддийской философии является факт *всепроницающего страдания*: 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 императивном формате: «Отбросьте Благородную 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 Благородную Истину Пресечения», то он обозначил цель духовной практики. Это – свобода ума от омрачений. Метод его проявления – это мудрость постижения пустоты, обретаемая через медитацию на Благородную 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 достоцимым Геше Тинлеем, вечным фактором счастья<sup>112</sup>. 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.

Во всех других онтологиях действует система верификации познаваемых объектов, основанная на том или ином типе субстанциализации. Хотя в них и осознается, что вещи существуют не так, как они воспринимаются, все же их существование не подвергается столь радикальной десубстанциализации, как в буддизме, где говорится, что все феномены не имеют независимой, собственной природы и истинного

<sup>112</sup> Информация извлечена из разных циклов лекций достоцимого Геше Тинлея, в частности, из лекции, прочитанной 3 ноября 2016 г. в Ершово (Московская обл.) в рамках цикла лекций (3–6 ноября 2016), посвященных комментариям к восьмой главе «Бодхичарья-аватары» Шантидевы.

существования, а их бытие подобно иллюзии. Признание «бессамости» как способа существования всех феноменов являет собой совершенно иную систему удостоверения феноменов, нежели те способы сообщения достоверности объектам познания, которые применяются в небуддийских системах мировоззрения. В самом общем смысле, общем для всех четырех философских школ буддизма, «бессамость» – это отсутствие постоянства, независимости и единства – словом, признание таких объектов, как *атман*, или *душа*, надуманными, а не реально существующими. Обратной стороной «бессамости» феноменов в этом общепобуддийском смысле является их взаимозависимое существование. Высшей формой признания бессамости является воззрение философской школы мадхьямика-прасангики (Буддапалита, Чандракирти и др.), которое признает *факты реальности* – сансару (страдание и его причины), нирвану и путь, ведущий к ней, в самой предельной форме отрицая их субстанциальное существование. Поэтому Будда дал презентацию четырех благородных истин на третьем уровне – с точки зрения результата. Есть два основных смысла этого уровня презентации. Во-первых, это презентация, выражающая *факты бессамостной (несубстанциальной) реальности* и онтологию бессамостности:

«Признайте Благородную Истину Страдания, но здесь нечего признавать. Отбросьте Благородную Истину Источника Страдания, но здесь нечего отбрасывать. Осуществите Благородную Истину Пресечения, но осуществлять нечего. Медитируйте на Благородную Истину Пути, но медитировать не на что» [Тинлей 2012, с. 278].

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 взаимозависимое возникновение, и следует распознать взаимозависимое возникновение страдания, его взаимозависимую природу. 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 взаимозависимым образом, нечто условное, искусственное.

Относительная<sup>113</sup> истина и есть искусственная истина, в ней заключена обманчивость. Так же, как фазы луны, надо распознать все феномены. Когда Будда говорил: «Признайте Благородную 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 взаимозависимым образом, словно иллюзия. Если пресечь взаимозависимость, 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 взаимозависимая нирвана, Будда сказал: «Осуществите Благородную Истину Пресечения!»

Согласно этому высшему 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 вещи, названия. Поэтому и не следует ожидать каких-то субстанциальных, «плотных», результатов, с ними связанных. В «Хридая-сутре» говорится: «Бодхисаттвы знают, что ожидать нечего и освобождаются» [Сутра сердца 2006, с. 4]. И по этой же причине в четвертой благородной истине Будда учил: «Медитируйте на Благородную Истину Пути, но медитировать – нечего». 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 [см.: Huntington and Geshe Namgyal Wangchen 1989, p. 11]. Поэтому Будда сказал: «Отсутствие видения – это высшее видение (*lhag mthong*)». Это положение не следовало трактовать в смысле: «Ничто не существует. 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.

<sup>113</sup> В буддийской философии различают «тонкую» и «грубую» относительную истину. Здесь речь идет о грубой относительной истине – конвенциях обычных существ. «Тонкая» относительная истина – это истина взаимозависимого возникновения, ее прямое постижение является делом даже еще более трудным, чем постижение пустоты», – говорится в буддийских источниках.

Во-вторых, говоря на третьем уровне презентации четырех благородных истин о том, что «распознавать – нечего», «отбрасывать – нечего», «пресекать – нечего», «медитировать – нечего», Будда вкладывал в эти слова еще такой смысл: 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 подержания.

Интерпретация четырех благородных истин на уровне учения о бессамости, преподанного Буддой во время Второго поворота Колеса Дхармы, совершенного на горе Гридхакута, устанавливает, что поскольку нет объективной, самосушей сансары, то она устранима, и поскольку нет объективной, самосушей нирваны, то она достижима: поскольку имеет место пустота *рантонг*, то возможна связь причин и следствий, а если вы знаете закон причинности, то сможете установить пустоту, т. е. приходите к пониманию, что взаимозависимость и пустота имеют единую суть.

Признание поведанных Буддой в четырех благородных истинах *фактов реальности*, видимых арьями, но не обычными существами, означает, что последние должны обрести трехуровневую реализацию данных фактов. Хотя 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 (*rtog-pa*), этих фактов смогли стать арьями – существами, напрямую узревшими бессамость, абсолютную природу реальности, и просветленными существами – буддами. Постигание, или реализация, предполагает постепенность, которая включает в свою систему *философское познание* четырех истин, т. е. познание в «пределах доказанного» (*grub-mtha'*) и *медитацию* (*sgom*) – «привыкание, освоение».

Как объясняет в своих лекциях Геше Тинлей, при познании четырех благородных истин важно, в первую очередь, получить их общее понимание, ознакомиться с терминологией, определением каждой истины, познать разницу между истинами, в том числе применяя логический инструментарий (*tsad-ma*). В ходе углубленного познания принято проводить логический анализ четырех благородных истин и исследовать их логическое соотношение с позиций буддийской теории достоверного восприятия.

В тибетской традиции подчеркивается, что отличие буддизма от других философских учений и духовных традиций заключается в том, что Будда открыл своим ученикам *всепроницающее страдание* (*khyab-ra 'du-byed-kyi sdug-bsngal*), пронизывающее все бытие того существа, чье сознание поражено *неведением* и производными от него ментальными сквернами, и обосновал необходимость избавления от него. Стремление же обычных существ к устранению *всепроницающего* страдания, обретенное в ходе знакомства с истиной страдания, – это и есть буддийское отречение. Буддийский тип отречения не означает отказа от мира, а, наоборот, есть стремление к подлинной свободе и к по-настоящему свободному существованию. Это уровень отречения, не свойственный другим духовным традициям. Столь полное и глубокое знание о природе и видах страдания, как и понимание смысла подлинной свободы как свободы от ментальных загрязнений, порождающее устремленность к высшей свободе, сопряженной с подлинной радостью бытия, возможно благодаря буддийской теории реальности, философскому воззрению, которое, с одной стороны, есть учение о пустоте и бессамости, а с другой стороны, есть доктрина взаимозависимого возникновения.

Вторая Благородная Истина говорит, что причины страдания и счастья – не во внешнем мире, а внутри нас самих.

Третья Благородная Истина объясняет, что настоящее счастье суть ум, полностью чистый от омрачений.

То, что настоящее счастье – это ум, обретший чистоту от омрачений и покой, – это не просто философская и психологическая теория. В тибетской традиции подчеркивается, что это знание, практически подтвержденное опытом великих буддийских мастеров, ум которых достиг состояния, свободного от омрачений: йогины способны пребывать в состоянии медитативного равновесия, свободном от омрачений, целые эоны времени – это состояние блаженства может длиться сколько угодно. Это – счастье, которое не заканчивается страданием, как это бывает в сансаре. В этом состоянии йогин не подвластен болезни, старению, смерти, он не принимает новое рождение. Это и есть бессмертие и счастье, которое может длиться<sup>114</sup>. Но, с точки зрения махаяны, которая выражает конечное воззрение Будды, состояние вечного блаженства умиротворенности – это не высшая цель буддийской практика. Высшая цель всякого живого существа соответствует универсальной природе

<sup>114</sup> Феномен Нетленного Тела Хамбо-ламы Итигелова, являющегося драгоценным объектом поклонения в Иволгинском дацане близ Улан-Удэ, относится к данной категории буддийских фактов.

сознания, которая и называется буддой: состояние будды достигается ради помощи всем страдающим из-за неведения живым существам.

Согласно разъяснениям тибетских лам, четыре истины суть интегральные качества нашего собственного бытия – как сансары для обычного состояния ума и как нирваны – для свободного от неведения состояния ума. Действительно, в настоящий момент каждый из нас, обычных существ, обладает первыми двумя благородными истинами, в совокупности образующими сансару, которая есть не что иное, как наши собственные пять психофизических совокупностей (скандх), обретаемых нами под властью омрачений. В процессе духовной эволюции практик обретает четвертую истину, Истину Пути, и в этот момент у него наличествуют три истины: Истина Страдания, Истина Источника и Истина Пути. До этого момента практикующий индивид обучается применению временных противоядий от своих омрачений – привязанности, гнева, зависти и других. Но у него еще нет противоядия от неведения. Только прямое постижение пустоты (бессамость, *рантонг*) дает ему впервые в руки это радикальное противоядие. Только в результате длительной интенсивной практики медитации, продолжающейся после первого инсайта, происходит постепенное устранение омрачений. Такова практика сутраяны. В конце концов, как объясняют тибетские философы, исчезнут первая и вторая благородные истины, а вместо них появится третья благородная истина – Истина Пресечения. У индивида, претворяющего Дхарму Будды в свою жизнь, в конечном счете остаются третья и четвертая Истины. Почему Истина Пути остается после достижения освобождения? Обоснование этого было дано в «Праманаварттике» 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 чего бы то ни было, т. е. философии прасангики, и прямого постижения конечного смысла пустоты *рантонг*.

### 3.2. Анализ онтологической связи четырех благородных истин и четырех философских печатей

Как было сказано выше, буддийская философия в ее «внутренней» презентации называется *сиддхантой*. Данному санскритскому поня-

тию соответствует тибетское «grub mtha'», означающее «пределы доказанного». Содержание «пределов доказанного» в совокупности лаконично выражено *четырьмя философскими печатями* (chos kyī sdom bzhi или lta ba bka' rtags kyī phyag rgya bzhi<sup>115</sup>).

В той формулировке, которая распространена в тибетских источниках, речь идет именно о «четырех печатях», хотя в индийской литературе, например, в шастре «Прахавати», упоминаются в качестве специфически буддийских философских основоположений «три печати»: это фактически те же самые «печати», поскольку в индийском варианте не упоминается «печать» о нирване [Будон 1999, с. 67]. Действительно, «четыре печати» формулируются, согласно тибетским источникам, следующим образом [БТКТС, 1998, р. 1082; Далай-лама 1996, с. 55; Сутра сердца 2006, с. 69; Намкха Пел 2006, с. 145; Dalai Lama 1993, р. 134 и др.]:

- 1) все производное – непостоянно ('dus bcas thms cad mi rtg pa)<sup>116</sup>;
- 2) все оскверненное суть страдание (zag bcas thams cad sdug bsngal ba);
- 3) все феномены пусты и бессамостны (chos thams cad stong zhing bdag med pa);
- 4) Уход-за-пределы-печали – это умиротворение (nya ngan las 'das pa zhi ba)<sup>117</sup>.

Шакьяпрабха (VIII в.), ученик Шантаракшиты, в «Прахавати» в качестве отличительного признака, присущего Учению Будды и философской системе буддизма, назвал следующие аксиомы: «все элементы существования являются различными (*анатма*); все феномены (*санскрита-дхарма=санскара*)<sup>118</sup> преходящи; все элементы, находящиеся под влиянием оскверняющих агентов (*сасрава*)<sup>119</sup>, имеют простое феноменальное существование» [Будон 1999, с. 67].

Хочется назвать эти философские «печати» аксиомами буддийской философии, но все же понятие «аксиома» здесь неприемлемо, ибо аксиома – это положение, принимаемое без доказательства, и оно само служит для доказательства теории. В случае «четырех печатей» речь идет

<sup>115</sup> Иногда они формулируются как lta ba bka' btags kyī phyag rgya bzhi или chos-kyī sdom bzhi или phyag-rgya bzhi.

<sup>116</sup> Эта печать иногда формулируется и так: «Все составное – непостоянно».

<sup>117</sup> Правомерны и такие формулировки: «нирвана суть покой», «выход-за-пределы-Печали – это мир».

<sup>118</sup> Тиб. 'dus byas – «составной», «производный».

<sup>119</sup> Тиб. zag bcas – «оскверненный», «загрязненный».

об **окончательных заключениях**, выражающих буддийское мировоззрение. Согласно устным наставлениям досточтимого Геше Тинлея, «в буддийском воззрении невозможно идти далее и глубже тех смыслов, что сформулированы в четырех печатях»<sup>120</sup>. Именно названные «четыре печати» очерчивают предмет буддийской философии – «сферу доказанного» (*grub-mtha'*), лежащую в *основе* буддийского *пути* к достижению *плода* – состояния Будды. Именно в такой системе представляют первоисточники буддийской философии – тексты, называемые на санскрите *сиддханта*, на тибетском – *grub-mtha'*, Учение Будды: как *основу* (*gzhi*), *путь* (*lam*) и *плод* ('bras-bu).

Далеко не все последователи буддизма изучают полностью Слово Будды (*bka'-'gyur*) и классические комментарии к нему (*bstan-'gyur*), поэтому по способу презентации Учения Будды для разных типов учеников в тибетской традиции принято различать общее Учение и философию. Это разграничение, принятое в тибетских *сиддхантах* и в устной тибетской традиции, базируется на классической индийской презентации Дхармы, данной самим Буддой и объясненной в ученых трактатах древнеиндийского монастырского университета Наланда. Общее учение, в отличие от философии, – это изложение буддийского вероучения без обращения к классическим текстам и философским системам, без обучения методам логического анализа и доказательства изучаемых положений Учения Будды. В частности, в «Ланкаватара-сутре»<sup>121</sup> содержится такое подразделение проповедей Будды на две категории. В ней говорится:

*«Мое Учение – двух видов:*

*Вероучение и философия.*

*Простакам объясняю вероучение,*

*Йогинам – философию»* [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 5]<sup>122</sup>.

<sup>120</sup> Это было объяснено досточтимым Геше Тинлеем в лекции, прочитанной 31 июля 1999 г. в Улан-Удэ.

<sup>121</sup> Один из самых значительных священных текстов буддизма махаяны, содержание которого приписывается по традиции самому Будде. Эта сутра сыграла особую роль в распространении буддизма махаяны в Азии. В качестве одного из самых важных философских текстов махаяны она была уже в V в. дважды переведена на китайский язык. Бодхидхарма (470–535), основатель и первый патриарх школы чань, рассматривал «Ланкаватара-сутру» как важнейшую из всех сутр. В VIII в. она попала в Японию, в IX в. была переведена на тибетский язык. В непальском буддизме она также вошла в число наиболее почитаемых сутр.

<sup>122</sup> В немецком переводе «Ланкаватара-сутры» с санскрита, выполненном

Философия Будды – это отнюдь не плод позднейшей теоретической интерпретации его Учения, а данные им самим принципиальная теоретическая основа указанного им пути и критерии обоснованности веры и духовной практики. Сам термин «философия» (*сиддханта*; *grub mtha'*) встречается в Слове Будды и означает, согласно Чандракирти (VIII в.), как это объясняется им в «Прасаннападе» («Разъяснение слов»)<sup>123</sup>, «сферу доказанного». В тибетском языке термин *grub mtha'*<sup>124</sup> означает именно «пределы доказанного» или «границы установленного». Сказанное означает, что буддийская форма духовности по происхождению и по содержанию осуществляется в «пределах доказанного», в рамках философии. Буддийская философия в ее собственном понимании – это не просто анализ и интерпретация, а именно окончательно установленные, неопровержимые выводы. Это выводы «окончательного смысла». С этой точки зрения, воззрения низших философских школ буддизма не являются «окончательными», поскольку некоторые их положения принимаются высшей школой, каковой является, согласно тибетской классификации, мадхьямика-прасангика, а некоторые – опровергаются. Как бы то ни было, воззрения низших школ рассматриваются в высшей школе в качестве ступеней понимания воззрения высшей школы.

Способ установления «сферы доказанного» – это «три [вида] анализа очищенной логики» [Dalai Lama 1993, p. 134]. То есть это прямое восприятие, либо логическое умозаключение, либо свидетельство авторитетных текстов. 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 формальной логики, как и авторитета священных текстов в буддизме. В махаяне главными критериями доказательности служат не логика и авторитетные тексты сами по себе, а принцип «четырех видов зависимости» или «четырех опор», который был сформулирован Майтрейей в «Украшении махаянских сутр» («Mahayana-sutra-alanka-

---

Карл-Хайнцем Гоziо [Lankavatara-sutra 1996], мне не удалось найти соответствующую цитату, приводимую здесь по тексту тибетской сиддханты в переводе А. М. Донца.

<sup>123</sup> Комментарий к «Праджнямуле» («Основы мадхьямики») Нагарджуны.

<sup>124</sup> В русскоязычной литературе сложилась традиция приведения тибетского термина «*grub mtha'*» в транскрипции как «думта», хотя на лхасском диалекте тибетцы произносят это слово как «дубта».

ga-kaṅika»). Учение Будды является достоверным, поскольку удовлетворяет критерию «четырех опор», о которых уже говорилось выше.

При опоре на *точный смысл* Учения Будды достигается неконцептуальное прямое постижение абсолютной истины. Однако *точный смысл*, в свою очередь, зависит от достоверного концептуального познания – прежде всего, от познания Будды как *достоверного существа* и проповеданного им учения об истине страдания, источника, пресечения и пути как достоверного учения. Достоверное познание служит основанием веры. Вера – это «высшая форма признания таких объектов как карма, результат кармы и четыре благородные истины» [Kaba Paltsseg 2003, p. 5]. Она характеризуется также как «убежденность, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть» [БТКТС 1998, p. 1242].

В контексте буддизма истина по своему сущностному определению имеет не только гносеологический и онтологический аспекты, но также и духовный, ценностный компонент. Истина в буддизме суть Дхарма, и это – не только знание о реальности, но также путь, ведущий к высшему просветлению, и качества самого этого просветления и свойства просветленного существа. Поэтому нравственные качества Учителя и личные усилия ученика имеют в буддизме наряду с теорией достоверного восприятия и онтологией четырех философских печатей принципиальное значение для открытия истины. А обоснование истины имеет особый, практический смысл преодоления собственной ограниченности, устранения препятствий, мешающих раскрытию совершенной природы сознания. Хотя, таким образом, в процессе постижения истины (четырех благородных истин) личный опыт имеет определяющее значение в начале, середине и конце, не меньшее значение имеет систематическая критика опыта через освоение трансцендентальной мудрости постижения пустоты, благодаря чему возможно трансцендирование за пределы мирского опыта и расширение опыта до инсайта прямого видения абсолютной реальности. С одной стороны, обоснование четырех благородных истин посредством доктрины двух истин опирается на здравый смысл и соответствующий онтологический консенсус, с другой стороны, идет его систематическое преодоление путем медитации *праджняпарамиты*, благодаря которой осуществляется обширный путь махаяны, рождающийся из беспредельного сострадания и чистой любви к другим.

В отличие от «общего Учения», когда презентация Дхармы производится на уровне вероучения, не сопряженном с теоретическим ана-

лизом, обоснованием пути и методологии духовной трансформации, буддийская философия, по определению, связана с анализом и теоретическим обоснованием системы пути и каждого из его элементов. На значение философии – *абхидхармы* и *праджняпарамиты* – на буддийском пути указывал сам Будда. Решающее значение с точки зрения высшей сотериологической цели буддизма имеет философия, изложенная Буддой в сутрах *праджняпарамиты* и объясненная в трудах Нагарджуны. Высказанные Чандракирти, автором «Введения в срединность» («Мадхьямака-аватара»), в отношении «Мадхьямака-шастры» Нагарджуны слова о том, что «установление истины при проведении исследования в «Мадхьямика-шастре» [производится] ради полного спасения живых существ» [Чандркирти 2004, с. 201] можно отнести к буддийской философии в целом и особенно к *праджняпарамите*. В традиции тибетского буддизма, особенно школы гелуг, овладению философией и трансцендентальной мудростью придается чрезвычайно большое значение. В устной традиции дается такое объяснение причин столь большого внимания к философии: дело в том, что практика, выполняемая на уровне «общего Учения», и поведение, основанное лишь на простой вере, способны обеспечить достижение сотериологической цели в ограниченной степени. Как объясняется в тибетской традиции, такого уровня практика Дхармы способна предоставить защиту от дурного перерождения в следующей жизни, но не более того. Чже Цонкапа в своем кратком, но очень содержательном тексте «Три основных аспекта Пути» (Lam gyi gtso bo mam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) говорит:

*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 взаимозависимого возникновения  
[цит. по: Тинлей 2008, с. 5].*

Философское воззрение буддизма – это доктрина взаимозависимого возникновения. Она же – концепция бессамости всех феноменов [bdag med], или пустоты в смысле *рантонг*. Без обретения этого высшего знания подлинные цели буддизма неосуществимы. Кенчог Чжигме Ванпо в своей сиддханте «Драгоценное ожерелье философских школ» пишет:

«Итак, индивид, которого не привлекают прибыли, почести и славословия, который искренне стремится к освобождению, должен постараться ов-

ладеть методом обретения совершенно правильного взгляда, признающего отсутствие Я (bdag med), ибо сколько бы ни занимались реализацией любви, сострадания и намерения достичь Просветления, это не сможет искоренить страдания» [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 4].

Буддийские философы объясняют, что сотериологическая цель буддизма недостижима без обретения правильного мировоззрения, а для этого необходимо изучать философию – ту философию, которая объединяет все философские школы буддизма (grub mtha' smgra ba) и одновременно отличает их от небуддийских философских направлений. Как показывает анализ буддийских первоисточников, *четыре философские печати*, которые суть окончательно установленные истины, ведущие живых существ к спасению, являются квинтэссенцией философской онтологии буддизма.

*Первая философская печать* буддизма гласит: «все производное непостоянно». Она утверждает более глубокую, чем в небуддийских философских учениях, онтологическую доктрину непостоянства, в которой различаются *грубое* и *тонкое непостоянство*. Есть *четыре вида грубого непостоянства*: 1) конец рождения – смерть; 2) конец встречи – расставание; 3) конец накопления – истощение; 4) конец высокого положения – падение вниз.

Но специфику буддийской онтологии непостоянства выражает понятие тонкого непостоянства. В полной мере это специфически буддийское понимание непостоянства находит выражение уже в философских положениях школы саутрантика: любые составные вещи, явления, возникающие под действием других факторов, непостоянны, преходящи, ментальны, все время находятся в процессе изменений и дезинтеграции, причем процесс их распада и уничтожения начинается уже в момент их рождения. «Другими словами, механизм прекращения существования заложен в самой системе» [Далай-лама 1996, с. 55]. Осознание тонкого непостоянства всех производных вещей и событий означает «признание того, что существование любого (функционального) объекта, события невозможно разложить на стадию возникновения, стадию собственно существования (пребывания в бытии) и стадию разрушения и исчезновения...» [Сутра сердца 2006, с. 70]. Фактически все буддийские философские школы утверждают, что все вещи и события носят в самих себе семя своего собственного уничтожения с того самого момента, когда они начинают существовать. Буддийская концепция непостоянства связана со специфическим для буддизма пониманием *принципа причинности* бытия. Вещи разрушаются и явля-

ются преходящими не потому, что на них воздействуют некие другие, чем при их рождении, причины и условия. Буддизм не утверждает, что вещи сначала получают бытие, пребывают в неизменном состоянии, и потом внезапно прекращают существовать. Если с точки зрения небуддийского мировоззрения, возникновение и уничтожение являются двумя взаимно противоположными состояниями бытия, то с буддийской точки зрения это не так. Буддийские философы, в частности, Его Святейшество Далай-лама, объясняют, что тот, кто поймет непостоянство в терминах «ментальности», «преходящности» бытия, то увидит на самом деле, что происхождение и прекращение не являются взаимными противоположностями, а, наоборот, являются одним феноменом под названием «непостоянство», рассматриваемым с двух точек зрения. С точки зрения любой небуддийской философской системы «возникновение» и «разрушение» считаются двумя разными моментами, разделяемыми периодом «пребывания». С буддийской же точки зрения, «возникновение» и «разрушение» – это не два разных временных момента, это – тождественные моменты. Иначе говоря, с буддийской точки зрения нет длительности в промежутке между этими двумя моментами, ибо они – не различимы. Уже первый момент бытия – непостоянен. В классической буддийской философии это считается доказанным фактом. Буддизм не признает, в отличие от других философских учений, существования в смысле субстанциальной длительности всех обусловленных и сложных феноменов. Однако он не отрицает вообще их существование: существование производных феноменов имеет место, но не как длительность и пребывание, а как *продолжающийся процесс*. В буддизме используется специальный термин «поток», или «континуум» (тиб. rgyud): бытие любой производной, т. е. функциональной и непостоянной вещи, имеет континуальный характер. Поэтому «я» не есть «душа», признаваемая в христианской философии, или «атман» индуистской философии: это лишь обозначение, накладываемое на основу наименования, – разрушающееся с самого рождения тело и непрерывный поток сознания. Благодаря специфике буддийской концепции непостоянства является уникальной и буддийская концепция перерождений: она принципиально отличается от индуистской теории реинкарнации, которая сравнима с нитью, на которую нанизаны бусины, в то время как для буддийской концепции перевоплощений больше подходит аналогия с рядом свечей, зажигаемых друг от друга: одна – сгорает, зажигается другая.

Понятие о тонком непостоянстве всех функциональных феноменов распространяется также на сансару: она непостоянна, ибо зависит

от причин, следовательно, страдание тоже непостоянно, поскольку происходит из причин. «Если вы поймете, что все производное непостоянно, вы поймете, что есть выход из сансары: если пресекается ее причина, то нет и результата – страданий, в которых проявляется ее природа», – говорит в комментарии к книге «Драгоценное ожерелье» своим ученикам досточтимый Геше Тинлей<sup>125</sup>.

В устной традиции разъясняется, что первая печать дает практику Дхармы «неколебимую убежденность снежного льва»: все, что происходит по причине, непостоянно, и нет ничего, что происходило бы из причин и при этом не было бы непостоянным, следовательно, теоретически это возможно – положить конец сансаре.

*Вторая печать* гласит: «все оскверненное суть страдание». Она говорит об ущербности, неудовлетворительности способа бытия, порожденного омрачениями и нечистой кармой, то есть о порочной природе сансары. Что такое «все оскверненное»? Это все, что является результатом нечистой кармы и ментальной скверны. Как объясняет механизм воспроизводства сансары из оскверненных причин досточтимый Геше Джампа Тинлей в своем цикле лекций по теме «Три Основы Пути», не надо думать, что «все оскверненное» относится к чему-то исключительно внешнему. «Все оскверненное» – это и внешние объекты сансары, и наши внутренние *скандхи* – пять психофизических совокупностей. Наши собственные пять скандх, тело и ум, и есть нечто возникшее под властью нечистых кармических причин, а потому находятся в природе страданий. А что такое «нечистые кармические причины»? Все, что относится к сансаре. Даже позитивная карма является нечистой, как это объясняется в тибетских текстах и устной традиции. Чистая карма, являющаяся семенем нирваны и причиной безупречных результатов, начинается с момента прямого постижения пустоты. Геше Тинлей разъясняет:

«В буддизме говорится, что причина страдания не есть нечто внешнее. Она находится внутри нас самих: она возникает из нашего же собственного ума. Но в сознании выделяются его различные состояния, уровни, факторы, и, что касается источника страдания, то здесь следует узнать, что коренным источником страдания является не вообще сознание и не любое состояние сознания. Таковым источником является ум в его омраченном состоянии. Все разновидности омраченного состо-

<sup>125</sup> Цитата взята из аудиозаписи третьей московской лекции (14 июля 1998 г.) из цикла комментариев досточтимого Геше Тинлея к «Драгоценному ожерелью» Джамьяна Шепы Второго (Кенчог Чжигме Ванпо).

яния сознания можно свести к трем коренным клешам, или трем ядам: это неведение, привязанность и ненависть. Из этих трех ядов именно неведение является корнем привязанности и ненависти» [Тинлей 2008, с. 273].

Как объяснил Васубандху в «Энциклопедии Абхидхармы», неведение не есть просто отсутствие адекватного знания о действительной природе реальности. Это – активная сила, цепляние за ложное мировоззрение, 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, подчеркивается в тибетской традиции. Геше Тинлей подчеркивает, что наши собственные загрязненные пять скандх, тело и ум, которые мы получили при рождении под контролем нечистой кармы и клеш, и есть основа страдания [Там же, с. 274].

Филологический и историко-философский подходы к переводу значения санскритского термина «kleśa», обычно переводимого на русский языком словом «омрачение», были подробно рассмотрены исследователями абхидхармистской традиции, В. И. Рудым и Е. П. Островской [Васубандху 1993, с. 109; 3]. Философский смысл этого буддийского понятия невозможно передать одним лаконичным определением. Опираясь на письменные индо-тибетские источники, а также устные наставления Его Святейшества Далай-ламы XIV, Геше Тинлея и других мастеров индо-тибетской традиции, *клеши* можно охарактеризовать в самом общем виде как ментальные факторы, которые загрязняют изначально чистую, ясную природу сознания и служат главной причиной сансары как циклического способа бытия, имеющего в своей природе страдание. Зная это определение, можно осознать, что для последователей Будды ничто в сансаре не даст счастья, ибо все в сансаре осквернено неведением, за всем кроется «основополагающая ошибка», как говорил один из учителей Геше Тинлея<sup>126</sup>. В тибетском буддизме, в традиции учений *Ламрим* подробно разъясняется ущербность сансары, циклического бытия под контролем кармы и омрачений.

Хотя все феномены сансары являются «оскверненными», все же не все они равнозначны по степени опасности. Есть просто «оскверненные» объекты, например, одежда, еда и тому подобные вещи, которые,

<sup>126</sup> Аудиозапись лекции, прочитанной в московском центре Ламы Цонкапы 14 июля 1998 г.

несмотря на то, что они осквернены, все же могут приносить временную пользу. А есть объекты «ядовитые» – такие как, например, десять неблагих действий, которые опасны. Буддийские наставники рекомендуют своим ученикам, прежде всего, пресечь функционирование наиболее опасных феноменов сансары. В действительности, все формы и виды страданий являются естественными для сансары, и в этом смысле тибетские ламы объясняют, что не надо бояться того, что естественным образом не минует нас – в силу природы сансары, – разлук, неприятностей, болезней, смерти, перерождений. Обычные люди боятся всего этого, и не боятся того, чего надо бы страшиться. Поэтому в буддийской литературе обычные существа сравниваются с малыми детьми. Их еще называют «незрелыми существами». Чего же в сансаре надо страшиться? Тех «ядовитых» вещей, функционирование которых отнимает шанс на спасение из сансары или отодвигает его на бесконечно долгий срок. В теме «Карма» это объясняется очень подробно.

Итак, с позиций буддийской онтологии важно осознать системную порочность сансары и научиться нейтрализовать действие «оскверненных» феноменов, начиная с самых грубых форм и вплоть до самых тонких форм неведения. Знание второй печати дает критерий различения сферы «мирской» активности, которая по большому счету бесполезна, от настоящей духовной сферы. Как говорит во время своих лекций Геше Тинлей, «за всеми мирскими проектами нет фундаментальной теории: это все действия собаки, которая рыщет в поисках мяса». Если ученики воспринимают онтологический смысл второй печати из самой глубины своего сердца, то у них рождается отречение и появляется способность к интенсивной медитации в горном затворничестве. Познание второй печати служит водоразделом между мирской системой жизни, похожей на поиски мяса собакой, и духовной системой, связанной с Дхармой Будды, в которой не имеет значения погоня за «мясом», но принципиальное значение имеет направленность движения к правильной цели<sup>127</sup>.

Таким образом, первые две «печати» дают онтологическое объяснение природы и причин сансары, того способа существования, природой которого является страдание. Их содержание соответствует первой и второй благородной истинам. Для того, кто осознал эти вещи и устре-

<sup>127</sup> Движение к цели – нирване или состоянию Будды – не обязательно связано с отказом от использования «оскверненных» объектов сансары. Объекты сансары могут быть использованы на пути, но следует уметь их использовать в качестве факторов продвижения к цели и не давать им себя увлечь в сторону от цели.

мился к преодолению этого порочного способа бытия, то есть обрел отречение, становится важна третья печать.

*Третья печать* гласит: «все феномены пусты и бессамостны». Постигание ее смысла является предпосылкой *пресечения* – пресечения страданий и их причин. Для того, кто познал бессамостность, пустоту в смысле *рантонг*, «нет ничего, что существует; нечего достигать; нечего терять», – говорится в устной тибетской традиции. Ему не на что надеяться и нечего терять. Из пустого дома нечего выносить. Человек, понявший это, освобождается от ложных концептов, пронизывающих нашу жизнь, и всех ее предрассудков, страстей, борьбы и т. д. Происходит кардинальная перестройка отношения к реальности и наделения фактов бытия ценностной валентностью.

Во всех других онтологиях действует система верификации познаваемых объектов, основанная на том или ином типе субстанциализации, – будь то вульгарный или диалектический материализм, субъективный и объективный идеализм и так далее. Хотя в них и осознается, что вещи существуют не так, как они воспринимаются, все же их существование не подвергается столь радикальной десубстанциализации, как в буддизме, где говорится, что все феномены не имеют независимой, собственной природы и истинного существования, а их бытие подобно иллюзии. Признание «бессамостности» как способа существования всех феноменов являет собой совершенно иную систему удостоверения феноменов, нежели те способы сообщения достоверности объектам познания, которые применяются в небуддийских системах мировоззрения. В самом общем смысле, общем для всех четырех философских школ буддизма, «бессамостность» – это отсутствие постоянства, независимости и единства – словом, признание таких объектов, как *атман*, или *душа*, надуманными, а не реально существующими. Обратной стороной «бессамостности» феноменов в этом общеподобуддийском смысле является их взаимозависимое существование.

Главный практический смысл третьей «печати» заключается в том, что ее постижение помогает освободиться от всех цепляний, в особенности от пут эгоцентризма и себялюбия, которые вместе с неведением воспроизводят механизм сансары. Постигание третьей «печати» на уровне низших философских школ буддизма ведет к освобождению на уровне архата хиньяны, а на уровне высшей философской школы, мадхьямики-прасангики, – к состоянию Бхагавана Будды.

Джамьян Шепа Второй (Кенчог Чжигме Ванпо) в своем «Драгоценном ожерелье» объяснил значение третьей печати так: если не объ-

яснить должным образом бессамость, отсутствие постоянства, единства и независимости, то многие буддисты могут стать небуддистами, поскольку они не понимают специфику буддийского воззрения, отрицающего существование атмана или души. В этом случае, при недостаточно ясной экспликации смысла бессамости, буддисты могут совершить ошибку в понимании механизма перерождений и собственной сотериологической цели. Освобождающий смысл этой «печати» и специфику буддийской онтологии можно уяснить, обратившись к анализу воззрений четырех философских школ. Медитация на содержании третьей печати является осуществлением четвертой благородной истины – истины пути.

А сущность пресечения объясняется в *четвертой философской печати*: «Уход-за-пределы-печали (нирвана) – это [подлинное] умиротворение». Настоящее пресечение (страданий и их причин), именуемое нирваной, это существование, свободное от власти ложного мировосприятия, субстанциализирующего природу феноменов. Это – настоящий покой, мир. Как объясняет Его Святейшество Далай-лама, «выход-за-пределы-печали» – это не просто идеал. «Это реальность, к которой мы можем прийти в своем собственном потоке сознания» [Далай-лама 1996, с. 57]. «Выход-за-пределы» – это трансцендирование за пределы нечистых причин, в силу которых мы рождаемся с оскверненными совокупностями, где бы, в каком бы из шести миров циклического бытия (*srīd pa*) ни рождались. Как объясняется в устной тибетской традиции, главная экзистенциальная проблема таких существ как мы, именуемых в буддизме обычными или сансарическими индивидами (*so sor skye bo*), в отличие от *арьев* (*phags-pa*) – существ, имеющих прямое постижение пустоты – абсолютной природы феноменов, заключается не в том, что наше существование – это цепь перерождений, и устранение корня зла не сводится к прекращению цепи перерождений. Нет, зло – не в факте существования реинкарнаций, а в том, что обычные существа с необходимостью, без выбора вынуждены принимать все новые и новые воплощения. И каждый раз это принятие оскверненных скандх, рождение, жизнь, старение и смерть в природе страдания, переживание страданий в «трех формах», «шести видов», «восьми видов» [Тинлей 2008, с. 245–272]. Мы вынуждены жить в природе страданий. Мы не хотим разлучаться со своими любимыми и родными, но вынуждены расставаться с ними. Мы не хотим неприятностей, но вынуждены терпеть нежелательные вещи. Мы не хотим болеть, стареть и умирать, но вынуждены проходить через это. Из-за трех главных клеш, называемых

«три ядами» (неведение, привязанность и ненависть), мы вынуждены находиться в океане сансары. Каким образом нашими собственными помыслами и действиями все время воспроизводится механизм этого порочного способа существования? Это объясняется в буддийской теории *двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения* [см.: Hopkins 1996, p. 276–282; Тинлей 2012; Донец 2004; Туган 1995, с. 215–240 и др.].

Реинкарнации сансарических существ имеют характер вынужденной необходимости, ибо они обусловлены нечистыми причинами – клешами и нечистой кармой. Нирвана – это состояние, в котором нет необходимости в повторных перерождениях, но существо имеет возможность принять воплощение по собственной воле и выбору – любой вид чистых скандх. Причина, создающая такую возможность, – это великое сострадание, характерное для бодхисаттв. Выйдя «за пределы», за пределы причин страданий, бодхисаттвы свободны от страданий, но возвращаются в мир существ сансары по причине их великого сострадания. Они возвращаются в мир обычных существ, но их тело и ум качественно отличаются от тела и ума обычных существ: *скандхи* уже не являются основой страданий. Таких людей, обретших свободу перерождений, тибетцы называют *тулку* (*sprul sku*). Это, по буддийским представлениям, и есть по-настоящему свободные люди, живущие в полном умиротворении. Их реальность есть мир и покой. Все противопоставления на классы, партии, расы, религиозные конфессии и тому подобные различия и пристрастия остаются за пределами мира по-настоящему свободных существ.

С буддийской точки зрения, для того чтобы человек обрел подлинную свободу, нет необходимости много говорить о правах человека и политических свободах, а нужно произвести внутреннюю революцию. Все внешние революции не способны дать людям счастливого умиротворения и истинной свободы, поскольку сохраняют – в силу неведения – системную ошибку в мировоззрении и жизнедеятельности. Полная внутренняя свобода и называется нирваной. Самый известный пример полностью свободного человека – это Его Святейшество Далай-лама XIV. Тибетцы убеждены, что он – воплощение божества Авалокитешвары, аспекта сострадания Будды, и, хотя его тело выглядит как тело обычного существа и иногда он проявляет себя больным, оно, на самом деле, является, по их мнению, «ваджроподобным» и не подвержено страданию. Он, согласно их представлениям, способен контролировать свою смерть и следующее рождение. Поэтому у тибетцев принято сно-

ва и снова просить Его Святейшество не уходить из этого мира – посредством регулярно проводимого ритуала Пуджи долгой жизни (brtan bzugs). Высшими иерархами и ведущими ламами тибетского буддизма являются именно такие существа, «вышедшие-за-пределы» сансары, *тулку*. Впрочем, по достоинствам тела, речи и ума Его Святейшество Далай-лама XIV превосходит, в представлении тибетцев и последователей тибетского буддизма, других *тулку*, поскольку он является не просто освободившимся от сансары существом, но и *нирманакеей* Будды.

Итак, с «внутренней» точки зрения, философским критерием различения буддийских и небуддийских форм мировоззрения и практики служат именно эти «четыре печати». Они являются онтологическими доктринами, раскрывающими природу и причины сансары и нирваны. Тот, кто имеет знание этих фундаментальных фактов бытия, уже не будет всю свою активность направлять на достижение счастья где-то вне себя, а станет всерьез заботиться о своем будущем в долгосрочной перспективе, выходящей за рамки одной этой жизни, – утверждают буддийские философы. «Четыре печати» определяют границу между «мирским» и «духовным» образом мысли и жизни, между «внешним» и «внутренним» подходами. Итак, *четыре философские печати* – это, на самом деле, четыре благородные истины, эксплицируемые со стороны онтологии, лежащей в их основе. Именно онтологическое содержание четырех печатей указывает на то, что четыре благородные истины – это прежде всего факты бытия и практические императивы, а не просто гносеологические истины. Действительно, согласно устной традиции тибетского буддизма, Будда не излагал эти истины как гносеологические утверждения – так, как излагают их обычно в современной литературе о буддизме, когда пишут, что первая благородная истина – это истина *о* страдании, вторая истина – это истина *об* источнике, третья истина – это истина *о* прекращении, четвертая истина – это истина *о* пути.

Когда Будда проповедовал четыре благородные истины на первом уровне, то он как раз указал на те же фундаментальные факты, о которых идет речь в четырех философских печатях: 1) «Вот арийская истина страдания»; 2) «Вот арийская истина источника»; 3) «Вот арийская истина пресечения»; 4) «Вот арийская истина пути». На первом уровне, как объясняет Геше Тинлей, Будде было достаточно просто сообщить эти истины арьев своим первым ученикам в Варанаси, чтобы они, будучи высокоразвитыми существами, без разъяснений с его стороны приступили к медитации и достигли высших реализаций. На втором

уровне Будда акцентировал внимание на их функциональном аспекте, что эти истины суть руководства для практики, и сформулировал их в форме категорического императива: «Признайте Благородную Истину Страдания. Отбросьте Благородную Истину Источника. Осуществите Благородную Истину Пресечения. Медитируйте на Благородную Истину Пути».

По смысловой сути четыре истины арьев и в формулировках второго уровня также тождественны четырем печатям, имеющим характер окончательных, абсолютных, утверждений философии, дальше и глубже которых в гносеологии, онтологии и практической философии пойти невозможно, как считают буддийские философы. Это абсолютные положения, через реализацию которых рождаются арьи. Поэтому эти четыре истины и называются четырьмя истинами арьев, или четырьмя арийскими истинами. Но это не следует понимать в том смысле, что эти четыре истины как *факты бытия* являются достоянием арьев. Арьи радикально отбросили первую и вторую истины – факты сансарического бытия и обладают третьей и четвертой истинами – чистым бытием, или нирваной, и путем просветления – особыми качествами сознания, постигшего пустоту как абсолютную природу всех вещей, тогда как достоянием обычных существ являются первая и вторая истины. Арийскими эти четыре истины называются, очевидно, потому, что арьи в совершенстве постигли гносеологический смысл этих истин как фактов бытия, установленных Буддой, и полностью реализовали императивы Будды, относящиеся к этим истинам, и, следовательно, обладают способностью к их удостоверению.

Когда досточтимый Геше Тинлей объясняет в своих устных учениях, что «четыре печати» есть, на самом деле, четыре благородные истины, сказанное не следует понимать в том смысле, что первая печать тождественна первой истине, вторая печать – второй истине и т. д. Речь идет о том, что «четыре печати» тождественны четырем истинам в отношении совокупного онтологического содержания. Что касается соответствия конкретных печатей конкретным истинам, то первая печать, гласящая, что все производное непостоянно, является одним из четырех аспектов первой благородной истины. Вторая печать утверждает, что все оскверненное находится в природе страдания, и это является онтологической основой первой и второй истин. Третья печать – это онтологическая теория четвертой благородной истины. Четвертая печать – это онтологическая квинтэссенция третьей благородной истины.

Вообще говоря, презентация Дхармы Будды имеет множество измерений. Часто за внешне разной терминологией скрывается тожде-

ственное по смыслу содержание. Устная тибетская традиция комментирования классических учений и текстов помогает тем, кто изучает буддизм, уловить эти особенности презентации Дхармы в разных аспектах и с разных точек зрения.

Итак, хотя «четыре печати» представляют собой четыре краткие философские формулы, на самом деле это – базовые онтологические доктрины буддизма. Первая доктрина – доктрина непостоянства. Она утверждает: все, что возникает из причин, непостоянно, и поскольку нечто непостоянно, то оно зависит от причин. Следовательно, через понимание непостоянства можно понять причину. Установив факт непостоянства страданий, можно с необходимостью прийти к выводу о существовании причин страданий. Анализ причин страданий приводит к пониманию роли клеш, открытию феномена неведения и его роли в трансляции страданий. Иначе говоря, интерес буддийских философов к непостоянству имеет не метафизический, а вполне практический характер: самое главное – это осознать собственное непостоянство.

В отличие от небуддийских подходов к постижению непостоянства как преходящности и бренности всего сущего, имплицитных, как правило, трагическое мироощущение, буддийская доктрина непостоянства, связанная с буддийским принципом причинности, как раз наоборот, служит надежной основой для мировоззренческого оптимизма. 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 в полной мере и к индивидуальному потоку сознания: его эволюция не имеет начала и конца, хотя сознание непостоянно, оно бесконечно продолжается. Если развернуть все смысловое содержание первой печати, то это множество буддийских учений. Это все учения, объясняющие последовательность пути.

Вторая доктрина, доктрина сансары, объясняет, что все, что возникло из оскверненных причин, пребывает в природе страдания, и невозможно обрести подлинное счастье, обладая оскверненными пятью скандхами. Понимание этой доктрины служит условием появления в сознании трех основных аспектов пути (отречение, бодхичитта, высшая мудрость постижения пустоты).

Третья доктрина, доктрина бессамости, – основополагающая онтологическая теория буддизма.

Четвертая доктрина, доктрина нирваны, объясняет цель пути и подлинное счастье. Достижение нирваны не означает прекращение потока сознания: сознание продолжается, но это эволюция, порождаемая

совершенными причинами. Нирвана – это тоже пять скандх, но свободных от нечистых причин: таков смысл пяти Дхьяни-Будд.

То, что онтология пустоты, или бессамости (она же – философия зависимого возникновения), является главной философской доктриной буддизма, на которой зиждется вся буддийская практика, ведущая к достижению сотериологических целей буддизма, проявляется очевидным образом в наличии третьего уровня презентации четырех благородных истин. Здесь онтология бессамости в самом ее глубоком смысле, эксплицированном представителями мадхьямики-прасангики, главным образом, Чандракирти, служит способом самой глубокой презентации всех Четырех Благородных Истин.

Специфика буддийской философии проявляется в том, что главное смысловое содержание *четырёх философских печатей буддизма* – это **онтология тонкого** непостоянства, сансары, бессамости и нирваны, и эта онтология характерна также для базового учения буддизма о четырех благородных истинах. В определенном смысле *четыре философские печати* – это то же самое учение, что и четыре благородные истины. Будучи онтологией, данное учение выражает фундаментальные, удостоверенные **факты** бытия (сансары и нирваны), которые в гносеологическом плане являются четырьмя истинами *арьев* – существ, которые, согласно буддизму, напрямую постигли абсолютную природу реальности. Для обычных существ, которые, согласно буддизму, живут под контролем ментальной скверны и нечистой кармы, четыре печати и соответствующие им четыре благородные истины не являются *истинами*, но служат императивными руководствами для осознания фундаментальных фактов бытия и практик отбрасывания (нечистого способа бытия – сансары и ее источника) и принятия (чистого способа бытия – нирваны). Иначе говоря, онтология *четырёх философских печатей* буддизма и четырех благородных истин, *удостоверенная* арьями, представленная Буддой на трех уровнях и в последующем получившая объяснение в трактатах ученых Наланды, служит фундаментом буддийской сотериологии и системы духовных практик, направленных на достижение сотериологических целей – нирваны и просветления.

## Глава 4. Индо-тибетская махаяна: не «мгновенный», а «постепенный» путь

### 4.1. Общая характеристика стадияльной концептуализации и основных схем структурной презентации Учения Будды в индийских и тибетских источниках

Представление о стадияльности интеллектуального и нравственного развития личности не является чем-то отличительным для восточных философий. Вообще говоря, даже сотериологическое понятие о стадияльности духовной практики, выполняемой с целью освобождения от страданий сансары, не является специфически буддийским представлением, оно является общим для индийской философии, представленной упанишадами и традицией веданты, продолжаемой индийскими философами современности, например, К.Ч. Бхаттачарьей в его «Subject as Freedom» [Bhattacharya 1966]. Все учения, имеющие сотериологическое предназначение, представимы с точки зрения трех составляющих: *Основы*, *Пути* и *Плода*. Понятие *Основы* относится к истине в буддийском ее понимании, осуществление которой посредством практики – *Пути*, дает *Плод* как результат *Пути*, в махаяне это состояние Будды. Презентация буддийских учений и практик самими его носителями традиционно осуществляется также с позиций *Основы*, *Пути* и *Плода*. Именно в этих трех аспектах дается презентация буддийских школ в традиционном жанре *сиддханты* ('grub-mtha') тибетоязычной доксографической литературы – в классических трудах тибетских авторов Джамьяна Шепы (1648–1721), Кенчок Джигме Вангпо (1728–1791), монгольских авторов Ролпай Чанкья (1717–1786), Нгаванг Пелдена (1797–?), а также в современных трудах этого жанра, например, в сиддханте выдающегося бурятского ламы Агвана Нимы (1907–1999), являвшегося настоятелем Гоман-дацана монастыря Дрепунг. Понятие *Путь* (*marga*; lam), относящееся к стадияльности процесса достижения просветления – состояния Будды, строго говоря, совпадает с четвертой благородной истиной, но в широком смысле оно относится к совокупности практик, ведущих к достижению сотериологической цели.

Идея стадияльности реализации Учения Будды является общей для всех философских школ будизма – вайбхашики, саутрантики, йогачары и мадхьямики и их тибетских последователей, что нашло отражение в самом способе традиционной «внутренней» презентации буддийских воззрений с позиций Основы, Пути и Плода, а также классификации с этих позиций буддийских систем философии и практи-

ки в виде нескольких колесниц. В академической литературе нередко пишут, что существуют три колесницы – колесницы индивидуального освобождения (хинаяна), колесницы всеобщего освобождения (махаяна) и колесницы тантра (ваджраяна). Как объяснил в одной из лекций, прочитанных в ходе учения-ретрита в Ершово (3–6 ноября 2016 г.) досточтимый Геше Тинлей, классификация колесниц на колесницы хинаяны, махаяны и ваджраяны является проявлением неведения. В индо-тибетской традиции принято различать три колесницы с точки зрения цели: это колесница шраваков, колесница пратьекабудд и махаяна. Две первые объединяются в хинаяну, а махаяна подразделяется на парамитаяну (сутраяна) и ваджраяну. В махаянских текстах объясняется, что ваджраяна является в действительности продолжением парамитаяны, а не отдельной самостоятельной колесницей. Что касается первых двух, то они в индо-тибетской традиции также включаются в махаяну, поэтому, собственно говоря, на самом деле существует лишь одна колесница и она имеет универсальный характер – «единственный Путь, которым шествуют Победоносные трех времен» [bLa-ma mchod-pa 2003, p. 37]. В «Сутрасамуччае» Нагарджуны приводятся цитаты из множества сутр – «Лотосовой сутры», «Махасамая-сутры», «Праджняпарамиты», «Сутры вопросов Дхаранивишварараджи», «Сутры колеса невозвращения», «сутры Шримала-синкханады», «Ланкаватара-суры», «Гандавьюха-вимокши» и других, где говорится, что существует только одна колесница, и это колесница Будды, и что высшее учение, объясняющее путь достижения состояния Будды – это махаяна [Нагарджуна 2008, с. 80–84].

В малоизвестной, но «превосходной», по словам Р. Турмана, махаянской сутре «Арья-бодхисаттва-гочара» или «Арья-сатьяка-париварта», которая была переведена на английский Лосанг Джампелом и опубликована в серии изданий по проекту переводов Тенгьюра с предисловием редактора серии Р. Турмана, глава 4 так и называется: «Единственная колесница» [Arya-Bodhisattva-gosara 2010, p. 33–40]. В ней Будда в диалоге с Манджушри на его вопрос: «Почему, если не существует разных колесниц, Татхагата проповедует Дхарму, которая показывает живым существам, что есть три колесницы» отвечает:

«Манджушри, установление трех колесниц означает, что [для того чтобы достичь единственного места назначения], Татхагата устанавливает стадии, а не разные пункты назначения. Татхагата формулирует характеристики заслуг, [различные типы] личности и говорит о меньшем собрании и безмерном собрании заслуг. Но не может быть разных мест назначения,

так как нет различия в сфере реальности (*дхармадхату*; chos nyid dbying)» [Arya-Bodhisattva-gocara 2010, p. 33].

В этой сутре Будда объясняет онтологическую причину того, что существует единственная колесница как «место назначения» всех практик, которым он обучает. И эта причина – «отсутствие различий в сфере дхармадхату». Далее он также пояснил, что в великом океане, куда вода может попадать различными потоками, она получает в нем одинаковый соленый вкус. «Великий океан» – это татхагата. Его состояние – «единственное место назначения». «Разные потоки» – это разные колесницы. Будда объяснил, что три колесницы – это искусные средства, применяемые для того, чтобы живые существа ступили на путь просветления. Он назвал себя «искусным инструктором по стрельбе из лука Дхармы».

«В конечном счете все получают единый вкус, называемый 'единственное место назначения', потому что [татхагата] не имеет дискурсивной мысли», – говорится в данной сутре [Ibid., p. 34]

Это же онтологическое объяснение, что существует только одна колесница по той причине, что в сфере реальности (дхармадхату) нет различий, повторяет Нагарджуна в тексте «Беспримерная хвала» (*Нирупамаставах*; dre med-par bstod-pa):

«Поскольку нет различий в сфере реальности, Бхагаван, то нет и различий в колесницах;

Но вы говорили [со скрытым намерением] о трех колесницах, чтобы ввести живых существ [на путь просветления]» [Tucci 1932, p. 320].

Философия Пути, как видим, связана с философской интерпретацией Плодасостояния просветления как единственной «станции назначения», куда стремится доставить живых существ Будда посредством искусных уловок. Тибетская презентация Пути основана на этой классической онтологии, согласно которой существует единственный Плод – состояние Будды. Путь махаяны един с Путем хинаяны: практики хинаяны совпадают с той частью махаянских практик, которые соответствуют начальному и среднему этапам духовного развития личности (этапы так называемой *малой* и *средней личности*), и в текстах Ламрим называются «общим путем» (*thung-mong-ba'i lam*), т. е. путем, общим с хинаяной<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> Правда, махаянский практик, даже когда он выполняет практики «общего пути», отличается от хинаянского практика своей мотивацией: с самого

Буддийское понимание Пути и методов его осуществления зависит от философской экспликации *Основы*. Как было разъяснено Нагарджуной в его «Драгоценной гирлянде», *Основу* составляют абсолютная и относительная истины: они служат основой для двух тел Будды – дхармакаи и рупакаи. Здесь следует обратить внимание на то, что *Основа* в буддийских учениях имеет прежде всего онтологический смысл. Как уже говорилось относительно четырех благородных истин, эти истины являются истинами не в европейском философском смысле, а в том особом смысле, какой вкладывал в него сам Будда и как интерпретируют буддийские философы: прежде всего это факты бытия, открытые Буддой и лишь затем – знание арьев об этих фактах. Что касается двух истин – абсолютной (*парамартха-самья*; don dam-pa'i bden-pa) и относительной (*самврти-самья*; kun-rdzob-pa'i bden-pa), это прежде всего, реальность в ее абсолютном и относительном аспектах: в аспекте таковости (*тамтва*; de-bzhin), или пустоты (*шуньята*; stong-pa nyid), что в мадхьямике-прасангике тождественно *дхармате* (chos-nyid)<sup>129</sup>, и в аспекте проявленности (*дхарма*; chos). В этом смысле говорят об абсолютной и относительной реальности. Но поскольку сущее (*бхава*; yod-pa), с буддийской точки зрения, – это вся совокупность объектов познания (shes-bya'i yul), ибо ни один объект не существует сам по себе, вне зависимости от обозначающего сознания, то абсолютная и относительная истина – это также и два реверса обозначающего сознания и две стороны познания: в эпистемологическом смысле абсолютная истина – это истина высшего смысла, постигаемая недуалистическим сознанием, а относительная истина – это истина условного смысла, познаваемая дуалистическим умом, воспринимающим сущее в субъект-объектном разделении.

Таким образом, характеристика *Основы* в буддизме связана с пониманием *двух истин* (bden-pa gnyis), которые охватывают весь универсум бытия и познания. Их экспликация составляет содержание важнейшей философской составляющей буддизма – философии *Основы* и в зависимости от ее интерпретации понимается и практикуется *Путь*. Высшим уровнем философского воззрения относительно *Основы* является воззрение мадхьямики прасангики, именно оно выражает конечное воззрение, на основе которого достигается просветление. Поэтому

начала махаянский практик имеет устремленность к просветлению ради блага всех живых существ.

<sup>129</sup> В низших философских школах абсолютная реальность связывается с существованием неделимых частиц или «собственных признаков».

мастера тибетской традиции<sup>130</sup> объясняют своим современным ученикам, что когда в текстах говорится о буддийской философии без уточнения философской школы, то всегда имеется в виду философия мадхьямики прасангики. С учетом этого в контексте настоящей монографии, т. е. во «внутреннем» контексте, когда говорится о связи Основы, Пути и Плода, речь идет о взаимосвязи философской системы мадхьямики прасангики с прасангикинской системой медитации постепенного пути и конечным результатом этого пути – состоянием Будды, всеведения и *трех тел*.

Буддийская практика в своей сущности представляет собой обуздание ума, отбрасывание того, что должно быть отброшено, его полное умиротворение и реализация благого потенциала сознания – всеведения и сил, свойственных просветленной природе. И как таковой процесс этот есть постепенный путь. Однако понятие *стадиальности* в Учении Будды относится не только к Пути. Поскольку есть, говоря словами сутр, «высшее учение», изложенное в праджняпарамитских сутрах, и Будда дал наставления о том, как освоить его с помощью искусных средств, то постижение *Основы* – это тоже стадиальный процесс. Поэтому, с точки зрения «внутренней» буддийской герменевтики, буддийские философские воззрения упорядочены в виде иерархии четырех основных школ и их подшкол, чьи интерпретации абсолютной и относительной истины образуют ступени, ведущие к высшей интерпретации, выражающей конечное воззрение Будды.

Большинство академических авторов, которые пишут о буддийской философии, пытаются выделить ее из целостной системы буддизма как некое самостоятельное образование наподобие западной философии, и отдельно от нее рассматривают буддийскую практику. Гораздо реже академический подход сочетается со знанием «внутренней» точки зрения или хотя бы с принятием ее во внимание. Среди авторитетных западных репрезентаций буддийской философии и практики, во-первых, основанных на признании преемственности между оригинальным индийским буддизмом и тибетской традицией буддизма и, следовательно, признающих обоснованность понятия «индо-тибетская традиция буддизма», во-вторых, выполненных на основе «внутренних», т. е. буддийских источников, в которых объясняется буддийская философия, – текстов категории *сиддханты* ('grub-mtha'), одной из самых первых работ

<sup>130</sup> Имеется в виду та устная традиция, которая была получена автором данной монографии от Его Святейшества Далай-ламы XIV, Его Преосвященства Халха Ринпоче Джебцун Дамбы IX, досточтимого Геше Намгьяла Вангчена и досточтимого Геше Джампа Тинлея.

такого рода была вышедшая впервые в 1971 г. «Buddhist Philosophy in Theory and Practice» Герберта Гюнтера [Guenther 1976].

В этой весьма известной на Западе книге буддийская философия, история которой, по мнению Гюнтера, в совокупности охватывается двумя самыми значительными *сиддхантами* – гелугпинского автора Чжигме Вангбо<sup>131</sup> и нигмапинского автора Джо Мипама<sup>132</sup>, была фактически разделена на философию «постепенного пути», которая, согласно Гюнтеру, изложена в *сиддханте* Чжигме Вангбо, и на философию «прямого пути» тантры, которая изложена в *сиддханте* Джо Мипама. Гелугпинская *сиддханта*, по Гюнтеру, соответствует «теории» и «традиционалистскому подходу», принятому в школе гелуг, где придается наибольшее в сравнении с другими тибетскими школами значение длительному изучению философии – ее эпистемологических аспектов и постепенной практике на основе теории [Guenther 1976, p. ix]. Ей соответствует первая часть его книги, где излагаются воззрения четырех философских школ (вайбхашика, саутрантика, йогачара<sup>133</sup> и мадхьямика) в соответствии с сиддхантой Чжигме Вангбо. Нигмапинская сиддханта, по Гюнтеру, выражает «экзистенциальный» подход, отдающий предпочтение скорее «вопросам бытия», нежели восприятия, и излагает основанную на «экзистенциальной» философии «практику» – тантру, ей отведена вторая часть книги Гюнтера.

На мой взгляд, подобное противопоставление «постепенного» и «прямого» путей, а также разделение буддийской философии на философию «теории» и философию «практики» является искусственным и нерелевантным. В тибетской философской литературе и устной традиции объясняется, что «прямой/быстрый путь» ваджраяны не имеет под собой философского воззрения, отличного от философии махаяны. Отличие тантрической практики от практик сутр, то есть «прямого/быстрого» пути от «постепенного», заключается не в философском воззрении, поскольку высшим философским учением махаяны является мадхьямака в объяснении прасангики, и именно прасангикинская философия служит тем воззрением, на котором основана тибетская ваджраяна. Различие между парамитаяной и ваджраяной пролегает

<sup>131</sup> dKonmchog 'Jigs-med dbang-po (1728–1781), автор сиддханти «Grub-pa'i mtha'i mam-bzhag gin-po-che'i phreng-ba» («Драгоценное ожерелье философских школ»).

<sup>132</sup> Mi-pham 'Jam-dbyangs rnam-rgyal rgya-mtsho (1846–1914), автор текста «Yid-bzhin-mdzod-kyi grub-mtha' bsdu-s-pa» («Сокращенное изложение сиддханти Yid-bzhin-mdzod») Лонгченпы).

<sup>133</sup> В терминологии Гюнтера – mentalistic-phenomenalistic trends.

лишь в сфере методов: в тантрах методом служит *йога божества* (lha'i gnal-'byor), посредством которой используется тончайший уровень сознания, именуемый *ясным светом* ('od-gsal), для прямого постижения пустоты *рантонг* (rang stong) – отсутствия самосущего бытия у всех феноменов (chos), включая личность и сознание. Что касается воззрения относительно *Основы*, то это философские доктрины, на которых основаны практики просветления: базовое учение о четырех благородных истинах и *пратимокша*, являющаяся «корнем Учения Будды» (bstan-ba'i rtsa-ba), а также учение двух истинах (bde-pa gnyis), доктрина зависимого возникновения (rten'bre) и философия пустоты в интерпретации мадхьямики прасангики<sup>134</sup>.

В появившейся несколькими годами позже другой значительной презентации буддийской философии и практики, сделанной Геше Лхундупом Сопа и Джеффри Хопкинсом в книге «Practice and Theory of Tibetan Buddhism» [Sopa and Hopkins 1976], наоборот, «практика» представлена в первой части книги в виде перевода комментария Четвертого Панчен-ламы к тексту Чже Цонкапы «Три основных аспекта Пути» (Lam-gyi gtso-bo nam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so), а во второй части книги содержится полный перевод сиддханти Чжигме Вангбо. И хотя можно спорить относительно использованного ими переводческого метода буквальной – один в один – передачи буддийских терминов понятиями аналитической и феноменологической философии, несомненным достоинством этой презентации является акцентирование внимания на трех важнейших аспектах Пути – на отречении, бодхичитте и пустоте *рантонг*, после чего объясняется философская основа, на которой достигаются эти три принципиальные составляющие пути. Эта презентация основана на «внутреннем» способе обоснования системы буддийских практик со стороны философии и является логически оправданной.

Воззрение о стадиальности постижения Основы и осуществления Пути детально проработано в традиции гелуг, но было бы ошибкой считать, что концепция стадиальности является прерогативой гелугинских философов и практиков. Истоком всех интерпретаций и классификаций постепенного пути являются сутры праджняпарамиты, проповеданные Буддой во время Второго поворота Колеса Учения, а также

<sup>134</sup> Практика махаяны выполняется также на основе философских воззрений йогачары, мадхьямики сватантрики и мадхьямики жентонг (gzhan-stong). Но, как объясняется в тибетской устной традиции, для достижения высшей нирваны и просветления необходимо воззрение мадхьямики рантонг.

махаянская сутра «Дашабхумика». Классическое абхидхармистское изложение учения о Пути как постепенном пути было дано Васубандху в шестой главе его «Абхидхармакоши» и в комментарии к этой главе. Но основными сочинениями махаяны о Пути являются шесть трактатов Нагарджуны, объясняющих явное учение праджняпарамиты – о пустоте (аспект глубинной стадиальности Учения Будды), и «Абхисамаяланкара» Майтреи /Асанги, разъясняющая скрытый смысл праджняпарамиты – учение о пяти путях махаяны, а также «Махаянасутраланкара» Майтреи, «Йогачарабхуми» и «Абхидхармасамуччая» Асанги. Сочинения Нагарджуны и Майтреи/ Асанги инспирировали последующие буддийские исследования постепенного пути – ступеней и путей: «Бодхипатхапрадипа» Атиши (982–1054) и тибетскую традицию Ламрим (Lam-rim). Только в гелуг известно восемнадцать «великих текстов Ламрим» – сочинений об этапах Пути. Помимо трех текстов Цонкапы и других трудов по Ламриму, особое значение для гелуг имеют также сочинения учеников Цонкапы Гьялцаба Дарма Ринчена (rGyal-tshab dar-ma rin-chen, 1364–1432) и Кхедруба (mkhas grub dge legs dpal bzang po, 1385–1438), в которых учение о Пути излагается в связи с учением о десяти *бхуми* бодхисаттв. Представителями других школ также были написаны сочинения о ступенях и путях: это «Украшение освобождения» (Thar-pa rin-po-che'i rgyan) Гампопы (1079–1153), Ламрим «Драгоценная лестница освобождения» [Минлинг 1997] нигмапинского автора Минлинг Тэрчен (sMin-gling gter-chen 'gyur-med rdo-rje, 1646–1714), сочинение Восьмого Кармапы Микьо Дордже (Mi bskyod rdo rje, 1507–1554), а также сочинения Джецун Чокьи Гьялцена (rJe bt-sun chos kyi rgyal mtshan, 1469–1546), Джамьян Лобсан Шеньена ('Jam dbyangs blo bzang bshes gnyen, даты жизни неизвестны), Чанкья Ролпай Дордже (lCang skya rol pa'i rdo rje, 1717–1786). Известность получили также сравнительно недавние работы о ступенях и путях, написанные Джамгоном Контрулом Лодой Тхае ('Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas, 1813–1899, Джо Мипамом ('Ju Mi pham rgya mtsho, 1846–1912), монгольским философом Лобсан Таяном (Blo bzang rta dbyangs, 1867–1937). В школе гелуг известностью пользуются сочинения о ступенях и путях, написанные Кенчог Джигме Вангбо под названием «Презентация ступеней и путей: прекрасное украшение трех колесниц» (Sa lam gyi nam bzhag theg gsum mdzes rgyan)<sup>135</sup> и Лобсангом Таяном – «Презентация ступеней и путей: сущность Океана глубинного смысла» (Sa lam gyi nam bzhag zab don rgya mtsho'i snying po). Они опираются на

<sup>135</sup> Русский перевод, выполненный А. М. Донцом, см.: [Кенчок Чжигмэ Вампо 2007].

концепцию стадиальности этапов трех типов личности, объясненную Чже Цонкапой.

Величие Чже Цонкапы состоит в том, что в сложной ситуации буддизма в Тибете, когда изучение философии противопоставлялось практике, а нравственная дисциплина, являющаяся корнем Учения Будды, и практики парамитаяны, характерные для махаяны, противопоставлялись практикам ваджраяны, которые распространились в искаженных формах, Чже Цонкапа на основе герменевтического овладения всем индийским наследием буддизма – текстами первоисточников и всеми линиями устной трансмиссии Учения, внес принципиальные коррективы в понимание Основы – абсолютной и относительной истин и их соотношения. А в своем труде «*Большое руководство к этапам Пути (Lam-rim chep-mo)*» он дал концептуальное обоснование *постепенного пути*, рассматривая его с точки зрения эволюции обычного человеческого существа до состояния Будды – как системы последовательных этапов трех типов личности – «личности с малыми способностями» (*skye bu chung ngu khyad par can*), «личности со средними способностями» (*skyes bu 'bring*) и «личности с высшими способностями» (*skyes bu chep po*), которые в действительности охватывают совокупность практик, необходимых для каждого существа, чтобы стать Буддой. Более того, Цонкапа, раскрыл сущность Пути в единстве его трех принципиальных аспектов – отречения, бодхичитты и высшей мудрости (постижение пустоты) [Цонкапа 2008]. Согласно преданию, учение, записанное в виде краткого коренного текста «*Lam-gyi gtso-bo rnam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so*», было получено им в видении от божества Манджушри, воплощающего мудрость Будды. В этом тексте «сущностным смыслом Слова Будды» названо отречение, «путем, прославленным святыми Сыновьями Победителя», – порождение ума бодхичитты, «воротами к Освобождению устремленных к нему счастливых» – совершенное воззрение (мадхьямики прасангики). Здесь объясняется, что практики отречения, бодхичитты и высшей мудрости образуют последовательные уровни, а также, что постижение пустоты – абсолютной истины и зависимого возникновения – относительной истины являются двумя реверсами сознания, устремленного к просветлению, и если они одновременно имеют место, разрушая «способ цепляния за определенность воспринимаемых объектов», то «в этот момент анализ Воззрения является завершенным», и в этом случае восприятием видимости устраняется «крайность существования», а постижением пустоты – «крайность несуществования». Цонкапа объясняет, что «если ты познал способ проявления пустоты в качестве причины и следствия, то тебе более

не грозят крайние взгляды» [Цонкапа 2008, с. 6]. После обретения такого постижения махаянский практик может приступить к интенсивной медитации и быстро достичь высшей цели – состояния Будды.

Обретение отречения и бодхичитты квалифицируется как аспект метода, а достижение прямого постижения пустоты – как аспект мудрости, аспект метода выражает относительное, а аспект мудрости – абсолютное в постепенном пути. Философские школы буддизма объясняют, каким образом трансформация Основы, – а это, согласно классическим индийским текстам, таким, как «Абхидхармакоша», и тибетским сиддхантам, суть абсолютная и относительная истины, – посредством постепенного пути – метода и мудрости достигается Плод – два (три) тела Будды<sup>136</sup>.

Идея стадиальности, таким образом, выражает Учение Будды в единстве Основы, Пути и Плода. Философские воззрения, относящиеся к Основе (*gzhi'i 'dod-tshul*), и философские воззрения относительно Пути (*lam-gyi 'dod-tshul*) неразрывно связаны между собой и служат, согласно объяснению Цонкапы, важнейшим фактором последовательной реализации трех аспектов Пути и конечной цели.

Так что это некорректно – полагать, что буддийская философия – это теоретическая экспликация Основы, тогда как содержание Пути – это последовательность практик. Для «внутреннего» способа презентации Основы, Пути и Плода в тибетской традиции характерно, что понятие «философия» (*сиддханта*; *grub-mtha'*) относится не только к воззрению относительно Основы, но также и к воззрениям о Пути и Плоде. «Пределы доказанного» распространяются на Основу, Путь и Плод – основные составляющие буддийских философских учений в их «внутренней» презентации в классических историко-философских сочинениях тибетских и монгольских авторов – в «Коренном тексте по философским системам: Львиный рык» (*grub mtha' rtsa bag dong lnga'i sgra dbyangs*) [Hopkins 2003] Джамьяна Шепы и автокомментарии к нему под названием «Обширное изложение философских учений/Толкование философских учений: Солнце страны Самантабхадры, ярко освещающее все наши собственные и чужие философские доктрины и смысл глубинного [пустоты], Океан авторитетных источников и логики, осуществляющих все чаяния всех существ» (*grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun*

<sup>136</sup> Два тела – это дхармакая и рупакая, три тела – это дхармакая, самбхогакая и нирманакая. Самбхогакая и нирманакая – это виды рупакаи. Говорится также о четырех телах, когда имеют в виду два вида дхармакаи – тело мудрости истины и тело таковости истины.

bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong) [Grub-mtha' 1962], в «Хрустальном зеркале философских систем (grub mtha' shal-gyi me-long) Тугана Лопсан-Чойкьи-Нимы – третьего перерожденца известного амдоского ученого Тугана (thu'u bkwan skos kyi nyi ma) [Туган 1995], в сиддханте монгольского автора Рольпай Дордже Чанкья<sup>137</sup> «Ясная презентация философских систем: Прекрасное украшение Меры Учения Муни» (grub pa'i mtha'i nam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan) [Klein 1991; Hopkins 1995; Cozort 1998; Lopez 1987]<sup>138</sup>, в тексте «Драгоценное ожерелье: краткое изложение учений философских школ» Кенчог Джигме Вангпо [Дзунба Кунчог Жигме Ванбо 1998; Кенчог Джигме Вангпо 2005]<sup>139</sup>; в аннотированном комментарии к сиддханте Первого Джамьяна Шепы, написанном монгольским ученым Урга Чойдже Нгавангом Пелденом (Khu-re mkhen-po ngag-dbang dpal-ldan, p. 1797)<sup>140</sup>, в современной тибетоязычной сиддханте «Ясное объяснение воззрений четырех буддийских философских систем: Введение в науку для новичков» (Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gsar rig pa'i sgo 'byed ces bya ba las bye mdo gnyis skabs bzhugs so) известного бурятского мастера Агвана Нимы (Ngag-dbang nyi-ma, 1907–1990) [Ngag-dbang nyi-ma 2003] и др. Такой способ представления буддийских философских школ тибетскими, монгольскими и бурятскими философами восходит к трудам индийских авторов: это «Пламя логических доводов» (*Таркадживала*; rtoḡ ge 'bar ba)<sup>141</sup> Бхававивеки (?–686), «Компендиум таковости» (*Таттвасамграхакарика*; de kho na nyid bsad pa'i tshig le'ur byas pa) Шантаракшиты (VIII в.), утраченная сиддханта Атиши, о которой известно из исторического трактата «Пагсам-чжонсан» Сумба-Хамбо [Пубаев 1981, с. 43].

<sup>137</sup> Чанкья Рольпай Дордже (Cang skya rol pa'i rdo rje, 1717–1786) – второй в линии перерожденцев Чанжа хутухту во Внутренней Монголии, личный друг и наставник императора Цянь-луня.

<sup>138</sup> В книге А. Кляйн содержится перевод главы о саутрантике. В книге Хопкинса – перевод главы о мадхьямике прасангике. Даниэль Козорт дал аннотированный перевод той же главы. Дональд С. Лопес перевел главу о мадхьямике сватантрике.

<sup>139</sup> Дзунба Кунчог Жигме и Кенчог Джигме Вангпо – это разные транскрипции одного и того же имени.

<sup>140</sup> Это самое известное произведение в сумбуме (sung-bum) Нгаванга Пелдена. Сумбум имеется в коллекции Tibetan Buddhist Resource Center [W5926 3827-3833 7 LCCN # N/A].

<sup>141</sup> Это комментарий Бхававивеки к его трактату «Сущность мадхьямики» (dbu ma snying po).

Ставший в Тибете и Монголии традиционным для текстов жанра сиддханта-дубта способ презентации воззрений философских школ буддизма как системы воззрений ('dod tshul), относящихся к Основе, Пути и Плоду, не является исключительно гелугпинской традицией – тексты, посвященные систематизации буддийской философии, имеются или имелись во всех тибетских школах, так что исследователи тибетской сиддханти имеют различные версии о ее происхождении – ньиigmaпинскую, кадампинскую, сакьяпинскую. Имеются также джонангпинские сиддханти [Хундаев 2009]. Верно, что происходящие из этих традиций сиддханти имеют в основном более раннее происхождение, чем гелугпинская доксографическая литература, но именно в школе гелуг была произведена наиболее основательная и глубокая, с герменевтической точки зрения, систематизация буддийских философских воззрений. Можно предположить, что в наиболее ранних тибетских сиддхантах была принята та же система, восходящая к индийским способам упорядочения буддийских воззрений.

На мой взгляд, все тибетские сиддханти, независимо от того, как решается вопрос о происхождении жанра сиддханта, представляют собой герменевтическую концептуализацию *идеи постепенности* превращения обычного существа в Будду. В большинстве сиддханти герменевтическим ключом к иерархизации воззрений философских школ служит мадхьямика. Основа, Путь и Плод – составляющие гелугпинских сиддханти выражают философские воззрения о стадильности реализации Основы – относительной и абсолютной истины, о стадильности реализации Пути – прямого постижения пустоты и стадильности реализации Плода – дхармакаи и нирманакаи Будды. Подтверждением того, что с самого начала тибетская презентация буддийских воззрений представляла собой герменевтическое представление *стадильности* понимания и осуществления Учения Будды, служит то, что уже самые ранние тексты, которые можно отнести к жанру сиддханти, были освещением стадильной упорядоченности *воззрения*, например, тексты Каба Пальцега<sup>142</sup>, называющиеся «Последовательность воззрения» (Lta ba rim pa bshad pa) и «Семьдесят проявлений последовательности воззрения» (lta rim snang ba bcu bdun pa)<sup>143</sup>. К самым ранним сиддхантам

<sup>142</sup> Каба Пальцег (ska ba dpal brtsegs, вторая половина VIII в.) – тибетский лоцава, ученик Падмасамбхавы и Шантаракшиты, внес наибольший вклад в составление тибетского буддийского канона.

<sup>143</sup> К самым ранним сиддхантам относится также текст «Различие воззрений» («Lta ba'i khyad pa») Еще Дэ (ye shes sde / sna nam zhang ye shes sde) – одного из двадцати пяти учеников Гуру Падмасамбхавы, который перевел

относится также текст «Различие воззрений» («Lta ba'i khyad par») Еше Дэ (ye shes sde / sna nam zhang ye shes sde) – одного из двадцати пяти учеников Гуру Падмасамбхавы, который перевел более трехсот текстов, вошедших в Кангьюр и Тенгьюр, в том числе тексты праджняпарамты, мадхьямики, логики. Многие из этих текстов были очень значимыми источниками традиций дзогчен и ньингма, которые обычно относят к учениям *прямого пути*, в то время как *постепенный путь* ассоциируется, как правило, с школой гелуг. И хотя в период раннего распространения буддизма в Тибете, когда протекала деятельность Каба Пальцега и Еше Дэ, являвшихся непосредственными учениками Падмасамбхавы, тибетцы имели огромный интерес к тантре, чем и объясняется, что основное содержание «Lta ba rim pa bshad pa» составляет учение тантры, тем не менее, в этом тексте объясняется *поэтапность* освоения ваджраяны: стадийность постижения воззрения и практики в маха-йоге, ану-йоге и ати-йоге [Кармай 1988; Van Schaik 2004].

В контексте настоящей монографии, анализирующей философские основания и различия «постепенного» и «прямого (мгновенного)» путей, вначале было установлено, что существует аутентичное философское ядро буддизма – учение о четырех благородных истинах, представленное на трех уровнях презентации. Именно оно, будучи общей для всех направлений и школ буддизма философской доктриной причинности и зависимого возникновения, служит онтологическим базисом концептуализации освобождения (*мокша*; thar-ba) и просветления (*бодхи*; sangs rgyas) как *постепенного пути*. Иначе говоря, учение о постепенном пути относится к базовой аутентичности буддизма. Но каковы те оригинальные источники, в которых была изложена идея постепенности пути, и каким образом аутентичная буддийская философия доказывает необходимость этапов пути к просветлению и немгновенности самого процесса просветления?

В ходе поиска ответа на данный вопрос в классических индийских и тибетских текстах обнаруживается, что необходимость поэтапного преобразования обычного существа (so so skyes-bo) в просветленное (sangs rgyes) имеет ряд аспектов: темпоральный, сотериологический, философский, педагогический, практический. Хотя, как говорится в «Лотосовой сутре» и множестве других махаянских текстов, на самом деле Путь один и это путь махаяны, имеющий целью достижение просветленного состояния Будды, сотериологическая цель буддизма граду-

ируется посредством *искусных уловок* на цели и колесницы шраваков, пратьекабудд и будд, обоснованные на соответствующих уровнях философских воззрений – вайбхашики, саутрантики, йогачары и мадхьямики. В рамках каждой из этих колесниц постепенный путь представлен также в виде последовательности этапов. И в хиньяне, и в махаяне это последовательность *пяти путей* – стадий сознания: 1) *путь накопления* (tshogs lam); 2) *путь подготовки* (sbyor lam); 3) *путь видения* (mthong lam); 4) *путь медитации* (sgom lam); 5) *путь не-учения-более* (mi slob lam). Их содержание в хиньяне и махаяне не совпадает, как будет рассмотрено в другой части данного исследования.

Здесь следует сразу же подчеркнуть, что пять путей в совокупности не тождественны Пути в качестве Истины Пути. *Пять путей* представляют собой стадии *постепенного пути*, включающего в себя практики отбрасывания и практики постижения пустоты. А Истина Пути, в интерпретации и хиньяны, и махаяны, – это прямое постижение пустоты<sup>144</sup>, впервые наступающее на *пути видения*. Поэтому первые два из пяти путей – это объекты отбрасывания (sprang bya), поскольку являются нечистыми (zag bcas) путями и относятся к сансаре, хотя и представляют собой благие духовные реализации. *Путь видения* считается полностью чистым, поскольку это, как объясняется в устной тибетской традиции, лишь первый миг прямого постижения пустоты, а *путь медитации* и *путь не учения-более* содержат как чистые, так нечистые аспекты сознания. Это раскрывается в «Абхидхармакоше», «Абхисамаяланкаре» и в других классических индийских трактатах и тибетских сиддхантах. Для того чтобы понять сущность *пяти путей*, их нечистое и чистое содержание, важно знать философские категории и концептуализации, относящиеся к *Основе* – абсолютной и относительной истинам.

Базовое содержание философской системы Основы (gzhi'i 'dod tshul), характерное для всех философских школ – это, во-первых, классификация «объекта» (yul), или множества всего того, что существует (yod-pa), и, во-вторых, характеристика субъекта (yul can). Под «объектом», в абхидхармистской терминологии – «дхармой», подразумевается объект достоверного познания. Санскритское понятие «дхарма», которому соответствует тибетское «chos», может быть передано европейским термином «феномен», относящимся к явлениям наличной действительности («Dasein» классической немецкой философии). Понятие

<sup>144</sup> Но медитация, ведущая к прямому постижению пустоты, не одинакова в хиньяне и махаяне: в них разные объекты отрицания (dgag bya).

«феномен (*дхарма*; *chos*)» относится к относительному, или условному аспекту бытия (*самврити*; *kun rdzob*), в отличие от *реальности* (*дхармата*; *chos nyid*) – абсолютного (*парамартха*; *don dam*) аспекта бытия.

Анализ дхарм (феноменов), содержащийся в «Абхидхармакоше» Васубандху, является базовым для всех школ, хотя наблюдаются определенные различия в деталях классификации. Самой общей классификацией всех феноменов (дхарм) в абхидхармистской литературе является деление их на «постоянные» (*нитья*) = необусловленные (*асанскрита*), т. е. зависящие от причин и условий, и «непостоянные» (*аниитья*) = обусловленные (*санскрита*). В данном случае, в контексте анализа философии постепенного пути, принципиальное значение имеет также общее деление дхарм (феноменов) на «оскверненные» (*сасрава*; *zag-ra dang bcas-pa*) и «неоскверненные» (*анасрава*; *zag-ra med-pa*), также восходящее к традиции абхидхармы. В переводе де Ла Валле Пуссена (автор английского перевода с французского – Лео М. Пруден) в карике 4а первой главы содержится определение «оскверненных» /«нечистых» дхарм» и «неоскверненных/чистых дхарма»:

«Дхармы являются нечистыми «в связи с омрачениями» или чистыми, если не связаны с омрачениями» [Vasubandhu I, p. 58].

В русском варианте В. И. Рудого и Е. П. Островской эта карика переведена с санскрита так:

«Дхармы [бывают двух видов]:

С притоком [аффектов] и без притока» [Васубандху 1998, с. 194].

Санскритский термин «сасрава», которому соответствует тибетский «*zag bcas*» (загрязненный, оскверненный), российские санскритологи передают выражением «с притоком», а термин «анасрава» (*zag med-pa* – неоскверненный, незагрязненный) – термином «без притока». Очевидно, тем самым указан тот признак оскверненных дхарм (феноменов), что они *способствуют* росту омраченности. Перевод Пуссена акцентирует тот смысл, что нечистые дхармы *связаны* с ментальными загрязнениями, аффектами (*клеша*; *nyong tongs*). Васубандху в следующей карике объяснил в отношении чистых дхарм (феноменов), что «аффекты к ним не прилипают» [Васубандху 1998, с. 195].

В тибетских сиддхантах и в устной тибетской традиции определение «оскверненного» и «неоскверненного» связывается именно с признаком возрастания омраченности. Согласно Кенчог Джигме Вангбо,

«оскверненные феномены» – это такие феномены, которые способствуют возрастанию омраченности, а «неоскверненные феномены» – это те, из-за которых не может возрасть омраченность [Кенчог Джигме Вангбо 2005, с. 15; Дзунба Кунчог Жигме Вангбо 1998, с. 19]. Пример оскверненных феноменов – это пять скандх обычного существа (*phung po lnga*).

В кариках 4 и 5 первого раздела «Абхидхармакоши» дается разъяснение, что «неоскверненными» являются только «истина пути и три вида обусловленного (абсолютного)», где под тремя видами обусловленного (*асанскрита*; ‘*dus ma-byas-pa*) имеются в виду пространство и два вида пресечения<sup>145</sup> (*ниродха*; ‘*gog-pa*) [Васубандху 1998, с. 194–195]. Все остальные обусловленные, т. е. непостоянные феномены, являются, согласно абхидхармистской философии, «оскверненными» [Там же]. Это согласуется с хинаянским представлением о конечном *угасании* (*ниродха*) и прекращении потока сознания архатов и будд: за пределами сансары нет никакой активности. Поэтому с абхидхармистской точки зрения считается, что все обусловленные, непостоянные, функционирующие феномены, за исключением Истины Пути и трех видов обусловленного, являются *оскверненными*, т. е. сансарическими объектами. Исходя из этого, в современной литературе, академической и доксографической, распространилось ошибочное представление, что все непостоянное является сансарой.

С махаянской точки зрения, поток сознания личности после достижения освобождения (*мокиша*; *thar-ba*) и просветления (*бодхи*; *sangs rgyas*) не прекращается: когда положен конец эволюции личности по сансарической схеме двенадцатичленной цепи зависимого возникновения (*двадаша пратитьясамутпада*; *ten-'brel bcu-gnyis*), эволюция продолжается по чистой схеме. Доктрина зависимого возникновения не относится только к сансаре, а выражает универсальный принцип относительной реальности, в которой свободные и просветленные существа живут и действуют наряду с сансарическими существами ради их блага. Ведь сансара, как объясняется в тибетской традиции, это не некое место или мир, а наши собственные пять скандх, т. е. тело и сознание, главным образом, сознание, точнее, его омраченное состояние.

<sup>145</sup> Два вида пресечения, по Васубандху, – это «пресечение посредством знания» и «пресечение без посредства знания». Выделение трех видов «необусловленного» (*асанскрита*) характерно для вайбхашиков. В. И. Рудой упоминает и о других подходах к анализу понятия «асанскрита» [Васубандху 1990, с. 113, примеч. 5.1].

В сознании арьев – личностей, достигших прямого видения пустоты, как разъясняется в абхидхармистской литературе, тибетских сиддхантах и в устной тибетской традиции, лишь *путь видения* является чистым, а остальные два пути – *путь медитации* и *путь не учения-более* содержат как чистые, так и нечистые реализации. В сутрае это очень медленный процесс. Васубандху в «Абхидхармакоше» говорит о двух видах пресечения омрачений: во-первых, это пресечение посредством познания и прямого постижения четырех благородных истин, во-вторых, пресечение из-за неполноты условий возникновения омрачений [Васубандху 1990, с. 47; Vasubandhu 1, p. 60]. Ясно, что второй способ служит лишь паллиативным средством, а не путем достижения нирваны. Что касается способа достижения нирваны, – «уничтожения аффектов посредством знания», то есть достижения нирваны путем постижения четырех истин, то, как говорит Васубандху в карике 6, на этом пути нет «одного [общего] прекращения посредством знания всех дхарм, подверженных притоку аффективности», каждая загрязненная дхарма должна быть прекращена в отдельности [Там же].

В абхидхармистской медитации последовательность процесса очищения сознания от омрачений основана на подробной классификации омрачений, которую дал Васубандху. Поэтому в школе вайбхашики уделяется основное внимание длительному процессу очищения – последовательному устранению клеш посредством медитации на четыре благородные истины и их шестнадцать аспектов<sup>146</sup>, хотя существует более эффективный метод борьбы с сансарой, основанный на схеме двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, которая была открыта Буддой и получила объяснение в трудах Майтреи, Асанги, Нагарджуны, Чандракирти. Согласно этой схеме, корнем сансары служит неведение (*авидья*; *ma-rig-pa*). В мадхьямике прасангике дано наиболее глубокое объяснение неведения в его приобретенной (*kun btags*)<sup>147</sup> и вместиорожденной (*lhan-skyes*)<sup>148</sup> формах и того, что медитация пусто-

<sup>146</sup> Шестнадцать аспектов четырех благородных истин и методика очищения сознания посредством медитации на них были рассмотрены мною в монографии [Урбанаева 2014б, с. 254-273].

<sup>147</sup> Приобретенное неведение – это, как объясняется в тибетской буддийской литературе и в устной традиции, форма неведения, возвращенного ложными философскими воззрениями и мировоззренческими представлениями.

<sup>148</sup> Вместиорожденное неведение – форма неведения, присущая потоку сознания всех обычных существ, а не только людей, с безначального времени, и проявляющаяся в спонтанном цеплянии за «я» как нечто самосущее и истинно существующее.

ты рантонг служит радикальным противоядием от неведения и всех омрачений. Если в хинаянских школах освобождающая медитация направлена на четыре истины и их шестнадцать аспектов, то в махаяне объектом освобождающей медитации является пустота, поскольку ее постижение служит противоядием от сансары. Правда, по объекту отрицания – того, что должно быть отброшено в медитации, различные школы и подшколы махаяны различаются между собой [Тинлей 2013].

То, что для подлинного освобождения необходимо постижение праджняпарамиты и длительная медитация на пустоту, причем не только на бессамость личности, на которой сосредоточивают внимание хинаянские философы, но и на бессамость феноменов, недопонимают не только хинаянисты, но и некоторые махаянские философы и практики, на что нередко указывает во время своих учений Его Святейшество Далай-лама. Так что последователям индо-тибетской традиции приходится объяснять и доказывать необходимость медитации на пустоту и личности, и феноменов, и что постижение пустоты рантонг является высшей мудростью, действующей как противоядие от сансары.

Итак, знание Основы – абсолютной и относительной истины, в традиционной презентации излагаемое как базовый анализ дхарм (феноменов), позволяет установить, какова для буддийских философов и практиков разных уровней цель Пути, каковы объекты отбрасывания на Пути, и какова сущность Пути, – это то, что является тремя основными разделами традиционной презентации Пути в тибетских сиддхантах. В махаяне поэтапность Пути представлена также в виде *десяти бхуми* бодхисаттв. В индо-тибетской традиции Ламрим было обосновано учение о трех типах личности и соответствующих им трех уровнях махаянской практики, которое также соотносится с традиционной презентацией пяти путей и десяти бхуми. Словом, согласно и палийским текстам, и сутрам махаяны, реализация Учения Будды происходит во времени – медленно, в течение длительного периода и поэтапно. Обучение Дхарме происходит посредством представления философской основы Пути в виде иерархизированной системы смыслов, соответствующих воззрениям четырех философских школ, представляющих собой последовательные ступени выражения буддийской эпистемологии и онтологии, и выполнения основанных на них трех базовых практик буддизма (*slob gsum*) – нравственности, концентрации и мудрости, которые соответствуют содержательной структуре *Трипитаки*. Обучение наставником учеников этим практикам осуществляется

также системно и поэтапно: существуют три уровня нравственности, девять стадий развития концентрации, стадийный процесс развития высшей мудрости. Духовное развитие махаянского практика осуществляется посредством упражнений в «запредельных» совершенствах, парамитах (phar phyin), высшей из которых является постижение пустоты, и представляет собой последовательность связанных друг с другом реализаций пяти путей махаяны и десяти бхуми бодхисаттв. Двумя «крыльями» бодхисаттв, позволяющими достичь берега просветления, являются, согласно тибетским комментариям, практика обширных деяний, передаваемая по линии, восходящей к Асанге (rgya can spyud brgyud) и постижение пустоты на основе инструкций, передаваемых по линии, восходящей к Манджушри/Нагарджуне (zab-mo lta brgyud). Соответствующие учения об обширной практике бодхисаттв и постижении пустоты в махаяне передавались по этим двум основным линиям преемственности Учения Будды, поэтому и стадийность процесса достижения состояния Будды была обоснована и объяснена в текстах, относящихся к обеим линиям – Майтреи / Асанги и Манджушри / Нагарджуны.

Хотя полное обоснование и объяснение концепция постепенности пути получила в махаянских сутрах и трактатах философов Наланды, она была изложена уже в палийском каноне.

Иван Стренски, анализируя в статье «Gradual enlightenment, sudden enlightenment and empiricism» смысл буддийского понятия «постепенность» (gradualism) в контексте исследования эпистемологических оснований медитативной практики, пишет, что обычно в литературе принято считать, что буддизм тхеравады учит *постепенному* достижению нирваны, тогда как чань/дзэн – *мгновенному* просветлению, и при этом в понятие «постепенность» как сторонниками натуралистического<sup>149</sup>, так и феноменологического<sup>150</sup> подхода вкладывается сугубо темпоральный смысл как *медленного* процесса, что, по его мнению, является неправомерной редукцией. В доказательство он обращается как раз к палийскому канону и настаивает на том, что сами буддисты вкладывали в это понятие более глубокий смысл [Strensky 1980, p. 3]. Он пишет, что в четырех местах «Маджхима никаи» (MN 1.445–446; MN III.1–6; MN III.1–6; MN 1(480–481)) содержится «классическое и принципиальное

<sup>149</sup> Речь идет о натуралистическом подходе к изучению медитации, когда внимание направляется на нейрофизиологические процессы.

<sup>150</sup> О феноменологическом методе изучения медитации см.: [Patrik 1994; Кафле 2011].

рассмотрение темы постепенности», где речь идет о понятии *анупубба* (санскр. *ану-пурва*) – «постепенный» [Strensky 1980, p. 7]. Встречаясь в различных словосочетаниях, «*анупубба*» может иметь как широкое, так и узкое значение: относиться ко всей совокупности усилий по достижению просветления, как и к стадиям медитативных достижений и к педагогической практике.

«Так, такие термины, как *анупубба-карана* (постепенная тренировка), *анупубба-кирия* (постепенная работа), *анупубба-патипада* (постепенный прогресс), *анупубба-самапатти* (постепенная реализация) и *анупубба-сиккха* (постепенные упражнения) имеют широкое значение – в целом систематический или последовательный характер буддийского образа жизни, от нравственности в начале пути до освобождения в конце» [Ibid., p. 7].

В узком же смысле, согласно Стренски, понятие *анупубба* (постепенность) относится к «постепенному прекращению страданий (*анупубба-ниродха*)» и к «определенным градуированным уровням медитативного пребывания (*анупубба-вихара*)». В педагогическом смысле *постепенность* означает «аналитическое и постепенное обучение Буддой учеников с применением искусных средств». Педагогический аспект *постепенности* тесно связан с «эпистемологическим градуализмом» [Ibid., p. 8]. Из анализа четырех фрагментов «Маджхима-никаи» он делает вывод:

«Для ранних буддистов градуализм был сложным понятием, включавшим описание градуированных моделей медитативного и познавательного ландшафта наряду с определенными ценностями или предписаниями относительно надлежащего эпистемологического отношения к исследованию и основанного на опыте тестирования, необходимого на всех уровнях учения и процесса достижения освобождения» [Ibid.].

Таким образом, исследование Стренски показывает, что в палийском каноне понятие о *постепенности* пути достижения нирваны отнюдь не определяется в сугубо темпоральном смысле как противоположность *мгновенному* пути. Понятие *постепенного пути*, как оно было рассмотрено в палийском каноне, представляет собой сложное понятие, в котором важно понять связь между сотериологическим, эпистемологическим и педагогическим аспектами, не сводя его к темпоральному значению «медленный процесс освобождения». Важно понять не только то, почему этот процесс является медленным во вре-

мени, но и то, что с необходимостью этот процесс – *постепенный путь* – является систематическим, структурированным и последовательным.

Противопоставление «постепенного» и «мгновенного» как путей освобождения не свойственно раннему буддизму, а является результатом последующей ошибочной интерпретации Пути. Понимание Пути как *мгновенного пути*, противопоставляемого *постепенному пути*, принятому в индо-тибетской традиции, принадлежит основоположникам китайской традиции буддизма. Это различие *постепенного* и *мгновенного* путей просветления, имеющее «китайские» корни, имеет под собой определенные философские основания, точнее, абerrации в истолковании философских доктрин буддизма, и связано с различиями в медитативной практике. Неправомерное противопоставление *постепенного* и так называемого *прямого*, или *быстрого*, путей просветления также произошло у отдельных представителей тибетской традиции буддизма, в частности, некоторых последователей дзогчен и махамудры, ошибочно противопоставлявших философию – медитации, парамитаяну – ваджраяне и настаивающих, как это делают, в частности, Чогъял Намкхай Ринпоче и Элиас Каприлес (Eliás Capriles) на альтернативной классификации колесниц и существовании наряду с «Путем отречения» и «Путем трансформации» также «Пути спонтанного освобождения», который находится «за пределами причинно-следственной связи» [Capriles, 2007, p. 91]. В действительности дзогчен и махамудра относятся к постепенному пути, будучи его завершающей частью.

В раннем буддизме, представленном текстами палийского канона, *постепенный путь* концептуализирован в виде *срединного пути* между гедонизмом и аскетизмом и структурирован в виде *восьмичленного пути* (*арья-магга*), который начинается с *правильного воззрения*, которое суть знание четырех благородных истин и «видение Дхармы» [SN 45.8]. В разделе «Путь» (*магга*) «Самьютта-никаи», в «Магга-вибхангасутте» эти восемь составляющих названы как: 1) правильное воззрение (*самма-диттхи*); 2) правильное устремление (*самма-санканна*); 3) правильная речь (*самма-вача*); 4) правильное поведение (*самма-камманта*); 5) правильные средства к жизни (*самма-адживо*); 6) правильные усилия (*самма-вайяма*); 7) правильная осознанность (*самма-сати*); 8) правильная концентрация (*самма-самадхи*) [SN 45.8; Vetter 1988, p. 11; Гунский 1999]. В других суттах, например, «Самадиттхи-сутте», «Абхая-сутте», «Каммарапутта-сутте», эти восемь элементов пути объясняются более или менее подробно. Относительно правильных воззрений объясняется, что они означают понимание благого и неблагого,

двенадцати нидан, трёх «ядов» сознания. «Неправильные воззрения» возникают из невежества, а условием для невежества выступает неправильное устремление, неправильная речь, неправильные действия, неправильные средства к жизни, неправильное усилие, неправильная осознанность, неправильное сосредоточение. Практикующий должен прилагать правильное усилие, чтобы отбросить неправильные воззрения и обрести правильные. Правильная осознанность используется для постоянного поддержания правильных воззрений.

«Правильное устремление» – это приверженность к ненасилию и отречение от мирского образа мысли и жизни. Под «правильной речью» в палийском каноне понимается воздержание от лжи, воздержание от речей, сеющих распри, воздержание от грубых слов, воздержание от пустословия. «Правильное поведение» означает отказ от убийства, воровства и неправомерного сексуального поведения.

«Правильные средства к жизни» – это средства, не связанные со следующими видами деятельности: 1) изготовление и продажа оружия, а также инструментов для убийств; 2) торговля живыми существами – работоторговля, проституция; 3) производство мяса, поскольку для получения мяса требуется убийство существ; 4) производство и торговля одурманивающими веществами – спиртным, наркотиками; 5) изготовление или торговля ядами, которые предназначены для убийства.

«Правильные усилия» – это усилия по предотвращению появления негативных состояний ума и устранению возникших негативных состояний ума; усердие во взращивании благих состояний ума и по поддержанию имеющихся благих качеств.

«Правильная осознанность», или «правильное памятование» – это постоянная бдительность в отношении всего происходящего с телом и умом, а также внешними вещами.

«Правильная концентрация» – это совершенное сосредоточение, необходимое для развития мудрости прямого постижения таковости вещей и достижения освобождения в результате восьмеричной практики [SN 45.8].

В махаянских сутрах говорится о «трех неисчислимых зонах», в течение которых необходимо накапливать *два собрания* (*пунья-самбхара*; *tshogs gnyis*) – заслуг (*пунья-самбхара*; *bsod nams kyi tshogs*) и мудрости (*дзжняна-самбхара*; *ye shes kyi tshogs*) на Пути Накопления. Поэтому Путь является в темпоральном аспекте очень долгим, если ограничиваться общими (с хинаяной) практиками и обширными деяниями бодхисаттв, без практик ваджраяны.

Спрашивается, почему необходимо заниматься накоплением двух собраний? Разве недостаточно практик очищения от загрязнений, затемняющих присущую всем живым существам изначально чистую природу сознания – природу Будды (*matxagatagarbxa*; de bzhin gsegs pa'i snyin po), о которой Будда проповедовал во время Третьего поворота Колеса? Эта центральная доктрина Третьего поворота о том, что всем живым существам присущ *естественный ясный свет* (*rang-bzhin 'od-gsal*) и что просветление подобно солнцу, которое беспрепятственно освещает пространство, выражена в «Уттаратантра-шаштре» Майтреи. Хотя доктрина *природы Будды* является центральным учением Третьего поворота, положение об изначально чистой (*dag-pa*) природе сознания является общим для всех буддийских философов. В зависимости от его интерпретации происходит выбор методологии. В постепенном пути ранних буддистов, чья традиция сохраняется до сих пор в тхераваде, основной упор делался именно на очищении сознания от клеш (*nyon-mongs*) и их отпечатков (*bag-cags*), поскольку они ориентировались на учения Первого поворота и не разделяли махаянскую доктрину трех тел Будды и природы Будды. В домахаянистской традиции главное внимание уделялось очищению сознания на основе детально разработанной концепции сознания и ментальных факторов. Это традиция абхидхармистской философии и практики.

Индо-тибетская традиция, исходя из общего с китайской махаяной положения, выраженного в «Уттаратантре» (строфа 170), что просветление достигается при опоре на чистую мудрость и неконцептуальное постижение феноменов (*de nyi chos la mi rtog gnam 'byed yes-shes dag la rten nas 'thob*), концептуализирует данное положение, признавая, что для просветления необходимы два вида мудрости – *различающая* и *неконцептуальная*. Для достижения просветления неконцептуальное постижение абсолютной истины – пустоты *рантонг* с необходимостью сочетается с постижением относительной истины личности и феноменов. Абсолютный анализ опирается на относительный, они не противоречат друг другу. В этой традиции говорится о концептуальном постижении абсолютной реальности – пустоты, основанном на союзе *шаматхи* – парамиты концентрации<sup>151</sup> и *випашьяны* и последующем инсайте прямого постижения в результате длительной медитации на пустоту на основе союза шаматхи и випашьяны. Различие между су-

<sup>151</sup> В устной тибетской традиции объясняется, что концентрация является парамитой концентрации, когда она направлена на постижение пустоты (*рангонг*).

траянским и ваджраянским методами медитации на пустоту состоит в том, что в первом случае медитация *випашьяны* выполняется *грубым сознанием*, в то время как в ваджраяне для этой медитации используется *тончайшее сознание ясного света*, благодаря чему тантрическая медитация на пустоту является намного более мощным методом устранения всех ментальных загрязнений. Для реализации союза шаматхи и випашьяны необходимы все шесть парамит, составляющих практику бодхисаттв. Шесть парамит – это: парамита даяния (*дана*; *sbyin-pa*), парамита нравственности (*шила*; *tshul-khrims*), парамита усердия (*кшан-ти*; *bzod-pa*), парамита терпения (*вирья*; *brtsong-'grus*), парамита концентрации (*дхьяна*; *bsam-gtan*) и парамита мудрости (*праджня*; *shes-rab*)<sup>152</sup>. Они называются *запредельными совершенствами*, потому что выходят за пределы обычных человеческих добродетелей, зависимых от эгоцентристского восприятия вещей – обычной щедрости, обычной нравственности, обычного усердия, обычного терпения, мирской концентрации и мирской мудрости.

В устной тибетской традиции объясняется, что без бодхисаттвенской практики невозможно пройти завершающий отрезок процесса просветления. Поэтому в махаяне постепенный путь – это не только практики очищения, но также культивирование всех благих качеств бодхисаттвы, высшим из которых является парамита мудрости.

Практика шести парамит выполняется последовательно. В чем причина этого? Как объясняет во Введении к переводу ранней махаянской сутры «Арья-бодхисаттва-гочара» буддолог тибетского происхождения Лосанг Джампел, написавший докторскую диссертацию по этой сутре в Колумбийском университете, первой причиной, которая объясняется в данной сутре, является то, что первые из парамит легче практиковать. Другая причина последовательной практики парамит заключается в том, что каждая парамита возникает при опоре на предыдущую. Например, тот, кто правильно практикует даяние, не имеет привязанности к объектам даяния, поэтому он может практиковать нравственность. Имея нравственную дисциплину, он способен практиковать терпение, а также усердие. Имея реализации в этих четырех практиках, он способен заниматься медитацией. Реализовав одноподчиненную концентрацию, он достигает ясности сознания и тогда ему легче обрести инсайт прямого постижения пустоты [*Arya-bodhisattva-*

<sup>152</sup> Когда к шести парамитам добавляются дополнительные четыре (искусные уловки, обет достижения состояния Будды, сила и знание), их насчитывается десять – тогда они находятся в корреляции с десятью *бхуми*.

gosara 2010, p. Iv–Ivi]. Такое же объяснение дается в устной тибетской традиции, передаваемой в России досточтимым Геше Тинлеем. Более того, согласно его разъяснению этой темы, умелая махаянская практика предполагает способность включать в практику каждой из парамит все остальные. Однако до тех пор, пока практика парамит не основана на прямом постижении пустоты, они остаются мирскими, или условными, совершенствами. С постижением пустоты практика всех парамит выходит на принципиально новый уровень, бодхисаттвы становятся *арьями*-бодхисаттвами и их дальнейший прогресс происходит по ступеням, называемым *бхуми* – *землями*. Просветление (*sangs-rgyas*) – это совершенное *очищение* от всех клеш и познавательных завес, а также совершенная реализация всего благого потенциала сознания. Возникает вопрос: если у всех живых существ имеется изначально чистая природа Будды, то не означает ли это, что состояние Будды не творится заново, оно не создается какими-то новыми причинами и условиями? Если так, то разве недостаточно практик очищения, в которых так упорствуют представители тхеравады, чтобы этот изначально чистый ясный свет сознания проявился? Зачем махаянские практики помимо очищения занимают так долго – в течение «трех неисчислимых эонов» накоплением заслуг и медитациями, призванными взрастить благие качества ума, и практиками парамит?

В лекциях досточтимого Геше Тинлея объясняется, что практики накопления заслуг и прочие добродетельные практики служат *противоядием* (*gnuep-po*) от негативных факторов сознания. Путь в широком смысле слова и означает систематическое применение противоядий для устранения ментальных загрязнений и нормализации работы сознания. А для этого необходимы соответствующие познания. Самым мощным противоядием, нейтрализующим все омрачения, является постижение пустоты *рангтонг*, но это постижение невозможно без предварительного аналитического познания того, что является объектом отрицания (*dgag bya*) в медитации пустоты, а также без развития шаматхи (*zhi gnas*) – совершенной способности концентрации. Даже для достижения шаматхи необходимо, объясняет Геше Тинлей, накопить достаточно заслуг. А тем более мощные заслуги необходимы для постижения пустоты. И даже после прямого постижения пустоты, объясняется в устной традиции тибетского буддизма, необходимо иметь собрание заслуг, достаточное для того, чтобы устранить познавательные завесы к всеведению (*shes-bya'i sgrib-pa*). А это возможно только посредством культивирования *бодхичитты* (*byang sems*) и практики бодхисаттв.

Все эти практики, начиная с предварительных (*sngon 'gro*) и аналитических медитаций стадийной системы Ламрима (*Lam-rim*), образуют постепенный путь в широком смысле. В строгом смысле слова Путь в колеснице шраваков и пратьекабудд начинается с *развитием отречения* (*nges-'byung*) – отвращения к сансаре и стремления к нирване, а в махаяне его началом является порождение *бодхичитты* (*sems skyed*) – сознания, устремленного к состоянию Будды ради всех живых существ [Цонкапа 1994–2000, 2006, 2015; Пабонгка 2008а, 2008б; Тинлей 2008].

Практика шести парамит, выполняемая после зарождения *бодхичитты устремления*, выражает *действенную бодхичитту* [*Sāntideva* 2007], и она создает *два собрания*, необходимых для достижения состояния Будды. Некоторые буддологи считают, что накопление заслуг – это практика пяти первых парамит, а накопление мудрости происходит посредством практики шестой парамиты, но в действительности связь между парамитами и двумя собраниями более сложна. У Будона говорится, что даение и нравственность образуют накопление добродетели, а парамита мудрости – накопление собрания мудрости. Парамиты терпения, усердия и концентрации дают накопление обоих собраний, и «первые пять – накопление трансцендентальной мудрости тоже» [Будон 1990, с. 109]. Как объясняет Геше Тинлей, при хорошем понимании Дхармы и умелом подходе практика каждой из парамит включает остальные пять. Это основано на классических источниках. Так, Камалашила в «Ступенях медитации» писал:

«Но, поскольку объясняется, что шесть парамит совершенствуются бодхисаттвами в соответствии со всеми [необходимыми] обстоятельствами (*gnas skabs thams cad, sarvāvastha*), Бхагаван говорил о включении всех парамит в каждую [отдельную] парамиту. Однако же не говорилось, что нужно опираться только на одно единственное совершенство» [Камалашила 2011, 23].

Почему бодхичитта делает возможной Путь махаяны, почему она необходима для достижения состояния Будды? Почему без нее невозможно очиститься от препятствий к всеведению? Объяснение этому можно найти в классических индийских трактатах, таких, как «Сутраланкара» и «Абхисамаяланкара» Майтреи, «Мадхьямака-аватара» Чандракирти, «Бодхичарья-аватара» Шантидевы, а также в тибетских источниках, например, в «Истории буддизма» Будона. Так, в «Сутраланкаре» объясняется, что бодхичитта – это особый тип сознания, «великого по своей энергии, великого по своим достижениям, великого по своей

цели и великого по своему результату» [цит. по: Будон 1990, с. 104]. В «Мадхьямака-аватаре» говорится, что «Татхагаты рождаются из бодхисаттв» [Чандракирти 2004, с. 32]. В «Абхисамааяланкаре» говорится, что природа этого «творческого усилия» – желания просветления ради блага всех живых существ была раскрыта в сутрах. Тибетский историк буддизма, систематизатор и редактор классических буддийских текстов Будон писал, что бодхичитта, или творческое усилие, это «проявление духа бодхисаттвы», наделенного «активной энергией» [Будон 1990, с. 104]. Общим во всех классических характеристиках бодхичитты является признание в ней великой силы, мощной энергии, которая подобна огню в конце кальпы и «сжигает» всю ментальную скверну, препятствующую достижению просветления. А поскольку это *энергия*, то в результате махаянского накопления собрания заслуг посредством шести парамит возникает *рупакая* (gzugs sku) – *формное тело* Будды, его материальное тело: *самбхогакая* – тонкоматериальное, энергетическое тело и *нирманакая* – более «плотная» материальная эманация самбхогакаи.

Метод йоги божества, практикуемый в тантрах, позволяет аккумулировать мощную энергию, которую в парамитае практикуют в течение «трех неисчислимых эонов», за гораздо менее продолжительное время. Поэтому ваджраяна и называется «быстрым», или «прямым» путем.

Но и в парамитае, и в ваджраяне двумя крыльями птицы-бодхисаттвы, пересекающей океан сансары, являются, как объясняется в индо-тибетской традиции, метод и мудрость – практики, связанные с накоплением двух собраний – заслуг и мудрости. Практики обоих видов в равной степени необходимы и являются взаимозависимыми. Было бы крайностью заниматься только обширными деяниями бодхисаттв без медитации на пустоту и было бы другой крайностью увлекаться одним лишь созерцанием пустоты, не придавая значения накоплению заслуг. Известный современный лама традиции кагью Калу Ринпоче (1905–1989), от которого ряд редких махаянских передач получил Его Святейшество Далай-лама, говорил:

«Медитация фундаментальна для практики Дхармы, но она должна всегда осуществляться вместе с накоплением заслуг. Одно накопление без другого ведет к ошибкам и тупикам. Два накопления обязательны: хорошие действия без мудрости не могут привести к совершенному просветлению. Выполняемые вместе, эти два накопления облегчают исполнение друг друга, и их совместное осуществление ведет к просветлению. На-

копление заслуг подобно ногам путешественника, накопление мудрости подобно его зрению: они дополняют друг друга, и оба абсолютно необходимы для достижения состояния Будды» [Kalu Rinpoche 1997, p. 142].

Как объясняет Калу Ринпоче, накопление обоих собраний производится одновременно. Вместе с тем для подавляющего большинства практикующих в тибетских текстах Ламрим и в устной традиции рекомендуется вначале сконцентрировать энергию на накопление заслуг, чтобы подготовить «почву» для медитации на пустоту, ибо накопление мудрости, как говорил Калу Ринпоче, «это более тонкая практика, требующая искусности как от ученика, так и от учителя» [Kalu Rinpoche 1997, p. 142].

На вопрос, почему достижение состояния Будды, если природа Будды не творится заново, а присутствует во всех живых существах, нуждается в создании таких причин, как *два собрания*, в индо-тибетских текстах и в устной тибетской традиции дается ответ, что просветленное состояние Будды и природа Будды (*татхагатагарбха*) не тождественны. *Татхагатагарбха* – это семя просветления, субстанциальная (сущностная) причина, или потенциал, благодаря которому все живые существа имеют принципиальную возможность достичь просветления. Но для реализации состояния Будды требуются обуславливающие причины, или необходимые факторы, без которых Буддой стать невозможно. Два собрания – заслуг и мудрости как раз и служат такого рода факторами, которые способствуют возникновению из *татхагатагарбхи* трех тел Будды. В индо-тибетской традиции также объясняется, что сознание, именуемое *ясным светом*, которым естественным образом обладают все живые существа, не тождественно *дхармакае* (chos-sku) Будды, являясь *дхармакаей Основы* (gzhi'i 'od gsal), которая посредством последовательной практики становится *дхармакаей Пути* (lam-gyi 'od gsal) и в конце пути превращается в *дхармакую Плода* ('bras-bu'i 'od gsal).

То, что любая практика в исполнении махаянского практикующего должна служить накоплению двух собраний, проявляется в махаянской мотивации, устанавливаемой в начале практики и в строках посвящения заслуг в конце каждой практики, читаемых в устной тибетской традиции:

Dge-ba 'di'i skyes-bo kun !  
Bsod-nams yes-shes tshogs rdzogs-nas !  
Bsod-nams yes-shes las byung-ba !  
Dam-pa sku gnyis thob-par shog !

Силою этих заслуг да смогут все живые существа

Завершив собрание заслуг и мудрости,  
Обрести два чистых тела,  
Возникающие из заслуг и мудрости!

Наряду с учением о шести парамитах другим способом концептуализации постепенного пути махаяны, основанным также на сутрах, является учение о десяти *бхуми* бодхисаттв. Учение о десяти *бхуми* (*даша бхуми*; sa bcu) – *землях* бодхисаттв излагается в «Дашабхумика-сутре», «Лалитавистаре», «Аштасахасрикапраджняпарамите», «Махаянасутраланкаре» Майтреи, «Уровнях бодхисаттв» Асанги (*Йогачарьябхуман бодхисаттв* *абхуми*; mñal 'byug spyod pa' sa las byong chub sems dra'i sa), в «Мадхьямакаватаре» Чандракирти. В тексте «Дашабхумика-сутра» («Трактат о десяти уровнях»), известном также под названием «Дашабхумисвара» («Владыка десяти уровней»), одной из девяти больших сутр махаяны<sup>153</sup>, представляющем собой трактат йогачары, написанный предположительно во II–III вв., содержится йогачаринская концептуализация стадийного пути бодхисаттв в соответствии с парамитами в виде десяти *земель* – *бхуми*. Поскольку это текст, написанный с позиций йогачары, иначе называемой школой Только Ум, ибо она отрицает существование внешней реальности, то в нем систематически представлена сотериология йогачары как последовательность ступеней сознания. Из китайского канона известен также текст «Дашабхумика-сутра-шастра», считающийся самостоятельным текстом – комментарием к 22 главе «Аватамсака-сутры» в китайском переводе Буддхабхадры. Шастра приписывается Васубандху. На китайский язык этот текст был переведен в 508–511 гг.

Концепция *постепенного пути* как последовательных медитативных стадий сознания – *бхуми* не является сугубо йогачаринской. В текстах праджняпарамиты, в трактатах Нагарджуны и Чандракирти учение о десяти *бхуми* получило подробное объяснение с позиций мадхьямики, а «Дашабхумика-сутра» является одним из наиболее часто цитируемых источников в «Мадхьямака-аватаре» Чандракирти.

Согласно «Дашабхумика-сутре», духовный прогресс бодхисаттв подразделяется на десять ступеней развития сознания – *бхуми*:

<sup>153</sup> Девять больших сутр махаяны, или «девять провозглашений Дхармы»: 1) «Вималакирти-нирдеша-сутра», 2) «Ланкаватара-сутра», 3) «Саддхармапундарика-сутра» («Логосовая сутра»), 4) «Самадхираджа-сутра» («Сутра царя медитации»), 5) «Арья Суварнапрабхасоттама-сутрендрааджа-нама-махаяна-сутра», 6) «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра», 7) «Дашабхумика-сутра», 8) «Гандавьяоха-сутра», 9) «Лалитавистара-сутра».

- 1) *Прамудита-бхуми* (rab-tu dga'ba) – Совершенная Радость<sup>154</sup>;
- 2) *Вимала-бхуми* (dri-ma med-pa) – Безупречная;
- 3) *Прабхакари-бхуми* ('od byed-pa) – Творящая Свет;
- 4) *Арчисмати-бхуми* ('od phro-ba) – Излучающая Свет;
- 5) *Судурджая-бхуми* (sbyang dka'-ba) – Труднодостижимая;
- 6) *Абхимукхи-бхуми* (mngon-du gyur-ba) – Ясно Проявленная;
- 7) *Дурангама-бхуми* (ring-du song-ba) – Далеко Зашедшая;
- 8) *Ачала-бхуми* (mi gyo-ba) – Неколебимая;
- 9) *Садхумати-бхуми* (legs-pa'i blo-gdros) – Превосходный ум;
- 10) *Дхармамекха-бхуми* (chos-kyi sprin) – Облако Дхармы.

Чандракирти объяснил в первой главе, характеризующей первую *бхуми*, почему ступени постепенного пути бодхисаттв называются «*бхуми*» (земля):

«Когда рассматриваем как целое непорочную мудрость бодхисаттв, дополненную состраданием и т.д., то [она] получает название *бхуми* – земля, так как является опорой достоинств» [Чандракирти 2004, с. 37].

И в последующих строках Чандракирти поясняет, что сознание бодхисаттв получает качество *бхуми* тогда, когда порождено то особое, так называемое безобъектное сострадание (dmigs-pa med-pa 'i snying-rje), которое является высшим из трех уровней сострадания и возникает в результате видения пустоты *рантонг* – отсутствия самосущего бытия существ и всех феноменов.

В «Дашабхумика-сутре» говорится, что на каждой из стадий доминирует практика одной из шести парамит. Следуя «Дашабхумика-сутре» Марио Д'Амато в своем введении к исследованию и переводу текста «Мадхьянтавибханга» Майтреи и комментария Васубандху к этому тексту приводит такую таблицу соответствия *бхуми* и парамит [MV 2012, p. 96].

Но в мадхьямике поясняется, что каждая из парамит поддерживает все другие и каждая поддерживается парамитой мудрости. Последовательность *бхуми* выражает прогресс сознания бодхисаттв на основе достигнутого прежде единства прямого видения пустоты и безобъектного великого сострадания и соответствующий стадийный рост их способностей.

Махаянская концепция постепенного пути – учение о пяти этапах махаяны, скрыто содержащегося в сутрах праджняпарамиты, является основным предметом текста «Абхисамаяланкара». Ф. И. Щербатской во Введении к работе Е. Е. Обермиллера (1901–1935), первого европейского переводчика и исследователя «Абхисамаяланкары», считал, что

<sup>154</sup> Названия стадий даны в моем переводе с тибетского.

именно этот трактат, ставший базовым для йогачары, «представляет буддизм как религию» [Обермиллер 2009, с. 10]. Но следует заметить, что махаянская сотериология, в систематическом виде – как Путь – представленная в этом трактате Майтреи, неотделима от философской основы – теории пустоты, поскольку представляет собой постепенный процесс постижения пустоты. «Абхисамаяланкара» и есть интерпретация праджняпарамиты. Но, в отличие от текстов мадхьямики, освещающих прямой смысл сутр праджняпарамиты – доктрину пустоты, «Абхисамаяланкара» раскрывает скрытое содержание – относительное учение праджняпарамиты о стадильности пути бодхисаттв.

Стадия бодхисаттвы	Доминирующая парамита
1. Совершенная Радость (прамудита)	Даяние
2. Безупречная (вимала)	Нравственность
3. Творящая Свет (прабхакари)	Терпение
4. Излучающая Свет (арчисмати)	Усердие
5. Труднодостижимая (абхимукхи)	Концентрация
6. Ясно Проявленная (судурджаабхимукхи)	Мудрость
7. Далеко Зашедшая (дурангама)	Искусность в средствах ( <i>упая каушалья</i> )
8. Неколебимая (ачала)	Молитвы-пожелания ( <i>пранидхана</i> )
9. Превосходный Ум (садхумати)	Сила
10. Облако Дхармы (дхарма-мегха)	Знание или осознанность (джняна)

«Абхисамаяланкара» с трудом поддается пониманию без помощи комментария Арья Вимуктисены (VI в.) к этому тексту и особенно двух комментариев Харибхадры (VIII в.) – «Большого комментария» («Абхисамаяланкара-алока») и «Малого комментария» («Спутартха»), считающихся лучшими из двадцати одного комментариев к этому трактату, попавших из Индии в Тибет<sup>155</sup>, где «Абхисамаяланкара» стала очень популярным трактатом, которому посвящено множество текстов<sup>156</sup>. Написанный Чже Цонкапой в его ранний период текст «Золотые четки» (*legs-bzhad gser-phreng*) – комментарий к «Абхисамаяланкаре», опира-

<sup>155</sup> Названия этих индийских комментариев приводит Е. Е. Обермиллер [2009, с. 28–31]. См. также: [Conze 1978, p. 111–117; Makransky 1997, p. 400, note 5].

<sup>156</sup> Об обширной тибетской литературе на тему «Абхисамаяланкара» см.: [Apple 2009, p. 1–56]

ется на разъяснения Арья Вимуктисены и Харибхадры. Если согласно йогачаре, постепенный путь махаяны, структурированный в виде парамитаяны, десяти бхуми или пяти путей, является истинно существующей последовательностью ментальных реализаций<sup>157</sup>, то, согласно прасангиковской традиции Нагарджуны, Чандракирти, Харибхадры, Цонкапы, он не имеет истинного существования, хотя весь путь и его этапы существуют как относительная реальность, соответствующая стадиям постижения пустоты, для которых и даны явные инструкции в праджняпарамитских сутрах. Таким образом, необходимо знать, что интерпретация махаянской концепции Пути и стадий Пути непосредственно зависит от философского воззрения – йогачары или мадхьямики, но в относительном аспекте объяснение особенностей стадий пути в йогачаре и мадхьямике не имеет существенных различий.

Камалашила (700–750) в своем труде «Стадии медитации» («Бхавана-крама», «sGom-rim») также артикулировал интегрированную структуру стадильности махаяны, совместив учение о парамитах с учением о десяти бхуми в виде учения о *пяти путях махаяны*. Однако эта система *пяти путей* не является его изобретением, а, как объясняется в устной тибетской традиции, содержится в скрытом виде в сутрах праджняпарамиты. Так, в книге «Essence of the Heart Sutra», изданной на основе устного комментария Его Святейшества Далай-ламы XIV к «Хридая-сутре» [Dalai Lama 2002] как раз объясняется, что явное учение праджняпарамиты – это учение о пустоте и медитации на пустоте, и что ступеням постижения пустоты соответствуют определенные этапы пяти путей махаяны. В книге, изданной на основе комментария досточтимого Геше Тинлея к этой же сутре [Сутра сердца 2006], так же раскрывается, что стадильность *глубинного постижения* соответствует поэтапности обширной практики бодхисаттв. Этот подход – структурирование парамитаяны в виде пяти путей согласуется с учением об основах и путях, изложенном в «Абхисамаяланкаре», которая является кратким объяснением учения праджняпарамиты с точки зрения Пути. Но, как и в сутрах праджняпарамиты, в тексте «Абхисамаяланкара» учение о пяти путях махаяны не дано в виде явной последовательности пяти путей. Изложение материала в этом трактате, как подчеркнул Е. Е. Обермиллер, не согласуется с последовательным порядком пяти путей, «но обнаруживает строгое соответствие с содержанием *Праджняпарамиты* и порядком изложения в ней» [Обермиллер 2009, с. 77].

<sup>157</sup> Наиболее тонкой интерпретацией, продолжающей концепцию йогачары, является позиция йогачара-сватантрика-мадхьямики.

Е. Е. Обермиллер привел в первой части своего исследования «Абхисамаяланкары», называющейся «Учение о праджняпарамите в изложении *Абхисамая-аламкары* Майтреи», праджняпарамитское учение о Пути, его этапах (пять путей) и разновидностях (три колесницы – шраваков, пратьекабудд, махаяны), при этом изложив пять путей в их последовательной содержательности. Но опирался он при этом не непосредственно на «Абхисамаяланкару», а упоминавшиеся выше позднейшие комментарии, в которых учение о пяти путях махаяны как скрытый смысл праджняпарамитского учения было четко артикулировано. С помощью этих буддийских исследований Е. Е. Обермиллер установил, что в восьми главах «Абхисамаяланкары» содержится «полное учение о Пути и его Плодах», и что пути шраваков и пратьекабудд и стадии этих путей объясняются в этом учении как *общие* с хинаяной части махаянского пути. Резюмируя свой анализ соответствия ступеней Пути темам «Абхисамаяланкары», он пишет:

«Это – система чрезвычайно сложная и тщательно разработанная, с многочисленными делениями и подразделами. Ни один из основных пунктов не остается необсужденным, но без знания соответствия между *Абхисамая-аламкарой* и праджняпарамитскими сутрами и без изучения основных комментариев содержание работы и порядок, принятый в ней, без сомнения, останутся совершенно непонятными» [Обермиллер 2009, с. 103].

Правда, эти индо-тибетские комментарии, использованные Обермиллером для изучения трактата Майтреи, не смогли ему помочь понять подлинный смысл мадхьямикской философии и основанного на ней Пути. Он считал, что теория «Абхисамаяланкары», как и «Уттара-тантры», – это «чистый монизм», а состояние Будды он отождествлял с Абсолютом [Там же, с. 111].

Учитывая всю сложность как явного содержания праджняпарамиты – учения о пустоте, так и ее скрытого содержания – учения о Пути, являющегося главным предметом «Абхисамаяланкары», следует подчеркнуть всю значимость исследования «Абхисамаяланкары», проведенного Чже Цонкапой в его «Золотых четках», а также устной тибетской традиции комментариев к праджняпарамите. Именно Чже Цонкапа четко разъяснил, что главным предметом «Абхисамаяланкары» является Путь, представленный в виде пяти путей: путь накопления, путь подготовки, путь видения, путь медитации, путь-более-не-учения.

То, что философские воззрения относительно Основы, Пути и Плода взаимосвязаны, как и то, что практическая реализация Учения

– медитация, основанная на специальных техниках, и неформальная практика в повседневной жизни – зависит от правильного понимания теоретической Дхармы, выражается также таким способом структурирования Пути, когда в нем выделяются три взаимосвязанных аспекта: воззрения, или теории (*lta-ba*), медитации (*sgom-pa*) и поведения (*spyod-pa*), и особо подчеркивается взаимосвязь воззрения и медитации. Такой способ структурирования Пути принят во всех тибетских школах буддизма, даже в тех традициях, где акцент делают не на изучении философии, а на практиках медитативного созерцания. В этих традициях практики, например, в чод, махамудре, дзогчен под «*lta-ba*» имеется в виду не воззрение в смысле теоретической Дхармы, а *видение* в смысле непосредственного восприятия реальности, не искаженного двойственным умом [Целе Нацог Рангдрол 2007; Capriles 2007].

Как бы то ни было, как в традициях, где превалирует внимание к философии, так и в традициях с упором на медитацию признается принципиальное единство на Пути практик постижения конечного смысла философского воззрения и практик медитативного созерцания. О том, что в традиции так называемое «прямого пути» нyingмапы это также является сущностным положением, подтверждает текст «Самая суть: Неизменное единство сущностных моментов, точно демонстрирующее, как именно применять на практике воззрение и медитацию определяющего смысла» (*Nges don gyi lta sgom nyams su len tshul ji lta bar ston pa rdo rje'i mdo 'dzin zhes bya ba bzhugs so*) нyingмапинского мастера Целе Нацог Рангдрола (*rTse le sna tshogs rang grol*, XVII в.) [Целе Нацог Рангдрол 2007]. В нем в сжатом виде объясняется, каким образом практиковать воззрение (*lta*) и медитацию (*sgom*) конечного смысла (*nges don*) в махамудре, дзогчен и мадхьямике.

Как было рассмотрено выше, общая для индо-тибетской махаяны схема концептуализации системного, стадийно выраженного единства философии и практики структурируется в виде Основы, Пути и Плода, где Основа выражает, по сути, онтологический базис просветления. Традиционное различие Основы и Плода представляет собой концептуализацию различия между сансарой и нирваной, состоянием обычного существа и просветленным состоянием Будды. Она представлена базовым анализом феноменов (дхарм) и иерархизированными уровнями интерпретации абсолютной и относительной истины в философских школах и подшколах буддизма. В тибетских школах «прямого пути» интерпретация Основы имеет специфику в сравнении с классической индо-тибетской традицией: здесь утверждается, что, хотя Учение Будды представлено в виде различных онтологических составля-

ющих – Основы, Пути и Плода, «основа свободна от омраченности», «сансара и нирвана неделимы в обширном пространстве трех кай, а основа и плод никогда не расставались с природой единовкусия» [Целе Нацог Нангдрол 2007, с. 9]. Здесь акцент делается на доктрине татхагатагарбхи, по которой каждое существо обладает изначально чистым сознанием, и на абсолютном аспекте Основы. Но и в этих традициях признается необходимость «многочисленных практик пути», сущность которых «двойка и состоит из воззрения и медитации», и подчеркивается «первостепенная важность воззрения» [Целе Нацог Нангдрол 2007, с. 9].

Концептуализация праксеологического аспекта Учения Будды как универсального постепенного пути махаяны сопряжена с выделением и объяснением базовой стадильности – пяти путей, десяти бхуми, шести (десяти) парамит, фундаментальной структуры постепенного пути в виде трех принципиальных аспектов Пути – отречения, бодхи-читты, высшей мудрости, двух линий практики – глубинной и обширной (мудрости и метода). Практики Пути классифицируются посредством триад: три базовые практики (slab-pa gsum) – нравственности, концентрации, мудрости; три аспекта практики Учения – воззрение, медитация, поведение. В тибетской традиции Ламрим, продолжающей классическую концептуализацию постепенного пути, по линии Атиши и Чже Цонкапы принято структурировать постепенный путь в виде трех этапов личности. Такой способ систематизации практик исходит из представления об эволюции обычного человека и достижения им просветленного состояния. В Тибете был выработан и другой способ систематизации Ламрим, в частности, Гампопой, который исходил из доктрины татхагатагарбхи и представления о потенциале Будды [sGam-ro-pa 1996]. Но наибольшее распространение получила система Чже Цонкапы.

#### 4.2. «Постепенный» и «мгновенный» путь в тибетской традиции

В буддологической литературе известно, что две традиции махаяны – тибетская, базирующаяся на индийском наследии и акцентирующая принципиальную значимость для нее философских трактатов древнего монастырского университета Наланда, и китайская/дальневосточная, являющаяся феноменом китайской цивилизации, который родился в результате адаптации буддизма к специфическим условиям китайской культуры и менталитета и его трансформации, имеют значительные расхождения по своему историческому генезису, характеру

связи с «материнскими» истоками, по доктринальному содержанию и комплексу духовных практик. Эти расхождения проявляются в фундаментальном различии характерных для данных традиций *путей* достижения высшего просветления – конечной сотериологической цели буддизма. Не вдаваясь сейчас в содержательные философские и практические различия между «постепенной» индо-тибетской и «мгновенной» китайской (дальневосточной) традициями буддизма, – это обширный предмет специального исследования, который я планирую провести в продолжение настоящей монографии, – я ограничиваюсь здесь обоснованием того положения, важного для понимания механизмов связи буддийской философии и сотериологии, которое гласит: индо-тибетская традиция махаяны – это *постепенный путь*, он включает в себя методы «быстрого» и «мгновенного» просветления, которые подчиняются принципу стадильного развития личности, и этот путь имеет в данной традиции не только логико-гносеологическое, но и онтологическое обоснование как универсальный путь просветления.

В эпоху противостояния Хэшана и Камалашилы во время знаменитого диспута в Самье *постепенный путь* обозначался другим, китайским по происхождению, понятием *ценминпа* (rtsen min pa). Д. С. Рюегг разъясняет, что термины rtsen-min-pa и ston-mun-pa, встречающиеся в тибетских источниках о диспуте в Самье, являются китайскими понятиями *tun* и *chien*, соответственно обозначающими «постепенный путь» и «мгновенный путь». Тибетские категории, относящиеся к различению постепенного пути и мгновенного пути, – это «rim gyis 'jug pa» и «[g]cig c[h]ar gyis 'jug pa» [Ruegg 2010, p. 259]. Согласно Дж. Туччи, rtsen-min-pa – это китайское название школы йогачаров в тибетской транскрипции, ston-mun-pa – это тибетская транскрипция китайского термина, соответствующего санскритскому понятию *яуго-падя*, или непосредственный, мгновенный путь [см.: Tucci 1958].

В период второй волны распространения буддизма и особенно после появления «Светоча» Атиши и традиции Ламрим «постепенный» путь в тибетской традиции связывается именно с системой Ламрим в качестве квинтэссенции универсального пути махаяны и со стадильностью ваджраяны (Ngag-rim) как части махаяны.

При знакомстве с письменными и устными тибетскими источниками обнаруживается, что, хотя в тибетской традиции присутствуют практики *быстрого* и *прямого*, или *мгновенного* пути, они объясняются и применяются в контексте поэтапного развития личности и постепенного раскрытия потенциала сознания. Понятие *быстрого* пути относится к практике ваджраяны в рамках стадильного пути, называ-

емого в тибетской терминологии Ламрим (lam-gim), и в свою очередь предполагает *стадиальность* (Ngag-rim). Ламрим – это также целый класс тибетских текстов, явившихся комментариями к «Светочу пути просветления» («Бодхипатхапрадипа», «Byang-chub lam-gyi sgron-me») великого Атиши (982–1054). «Светоч» был написан специально для тибетцев, пригласивших великого индийского мастера, одного из главных носителей полной Дхармы Будды для того, чтобы с его помощью возродить буддизм после гонений царя Ландармы. Этот небольшой текст в концентрированной форме объясняет сущность Учения Будды как систему инструкций, предназначенных для поэтапного духовного развития личности. Большинство текстов, объясняющих стадиальную систему Ламрим, было написано с точки зрения сутраяны, и в них описываются практики общего с хинаяной пути, а также махаянские практики, которые в совокупности рассчитаны на длительный процесс самосовершенствования личности. Но среди этих текстов, в которых излагается система постепенного пути, есть также несколько текстов, объясняющих способы ускоренного продвижения по пути. В частности, имеется специальный текст Ламрим под названием «Быстрый путь» (Myur-lam) [Myur-lam 2012], принадлежащий перу Панчен-ламы Лосанга Еше (bLo- bzang Ye-shes, 1663–1737). Смысл понятия «быстрый» здесь относится к использованию методов ваджраяны. Однако следует подчеркнуть, что «ускорение» достигается на *постепенном* пути, и речь идет о стремлении достичь состояния Будды «быстро, намного быстрее, чем это возможно в парамитае, – за одну эту жизнь достичь просветления», – так принято объяснять смысл понятия «быстрый» в устной традиции, называемой линией Гьялва Энсапы (1505–1566) по имени выдающегося йогина, духовного внука Чже Цонкапы (1357–1419).

Тибетские буддисты не просто *быстро* стремятся достичь просветления ради страдающих живых существ, но и дифференцируют способы «ускорения» – методы тантр трех низших классов и методы высшего класса тантр – Маха-аннута-йога-тантры и выражают стремление «*быстро, быстро* достичь состояния Будды», применяя методы высших тантр. Это особый тибетский альтруизм, побуждающий к максимально ускоренному достижению состояния Будды, выражен в упомянутом тексте «Myur-lam» и другом очень важном тексте, синтезирующем практики сутр и тантр, – «Ритуал почитания Гуру» («bLama-mchod-ra») [bLa-ma mchod-ra 2003], автором которого является Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен (1570–1662). В общей для всех

школ тибетского буддизма традиции толкования смысла понятия «быстро, быстро» принято относить смысл первого «быстро» к практикам низших тантр, второго «быстро» – к практикам высшей йога-тантры, объединяющим все тибетские школы и являющимся их отличительной чертой, согласно объяснению, данному Пабонгка Ринпоче [Пабонгка 2008а, с. 131–132].

По линии Энсапы передается также уникальный способ ускорения пути, характерный для последователей Цонкапы, для которых «жизненной артерией пути» служит Гуру-йога «bLama-mchod-ra», выполняемая в соответствии с инструкциями тайной традиции «нашептывания на ухо» в школе гелуг. В этом случае смысл первого «быстро» относится к практикам высшей йога-тантры, общим для всех тибетских школ и позволяющим за одну эту жизнь в эпоху упадка достичь просветления. Смысл второго «быстро» относится к еще более быстрому методу – объединенной практике трех медитативных божеств – идамов Гухьясамаджи, Чакрасамвары и Ямантаки, выполняемой согласно устным инструкциям по системе «bLama-mchod-ra». Этот метод позволяет практику, как говорится в письменных источниках и устной традиции, еще более ускорить реализацию конечной цели пути и достичь просветления всего за двенадцать лет даже в эпоху упадка, не принимая на себя аскетических тягот и каких-либо экстремальных нагрузок. А строгое выполнение всех тайных инструкций линии Энсапы в сочетании с аскетическим упорством дает максимальное ускорение: практик в состоянии достичь просветления за три года [Там же].

Хотя практикующие в тибетской традиции были заинтересованы в скорейшем достижении просветления, они должны были применять методы ускорения, характерные для тантр четырех классов, в рамках *постепенного* пути. Сказанное относится и к практикам махамудры (phyag-rgya chen-po – Великий Символ) и дзогчен (rDzogs-chen – Великое Совершенство), или Ати-йоги.

Махамудра описывается в буддологической литературе как *прямой* путь просветления [Mathes 2008], а в дзогчен нередко усматривают параллели с чань/дзэн – дальневосточной традицией *мгновенного* пути или, по крайней мере, считают учением, испытавшим влияние чань [см.: Герпапо 1994]. Несостоятельность этого мнения, восходящего к точке зрения Джузеппе Туччи и основанного на искаженном восприятии содержания некоторых текстов, обнаруженных в Дуньхуане, была доказана специалистами по дзогчен [Karney 1988], дуньхуановедом ван Шейком, буддологами К. К. Танакой, Р. Е. Робертсоном, выпол-

нившими специальное текстологическое исследование утраченного и вновь обретенного текста XIV в. «bKa'-thang sde-linga», на основе которого сторонники Хэшанга доказывали, что «постепенный» путь Камалашилы является более низким в сравнении с «мгновенным» путем китайского проповедника<sup>158</sup>. Однако в действительности ни махамудра, ни дзогчен не являются альтернативой *постепенного* пути парамитаяны и «нормативных» тантр четырех классов, хотя дзогчен, по утверждению Д. Германо, возник на «периферии» тибетского буддизма – его «нормативных академических институтов» и «стандартных тантрических систем» [Karney 1988, p. 209].

В тибетских источниках школы гелуг объясняется, что эти учения органично вписываются в методологию *постепенного* пути. В частности, в коренном для школ кагью и гелуг тексте махамудры под названием «Основной путь Победоносных» (dGe-ldan bka'-brgyud rin-po-che'i phyag-chen rtsa-ba rgyal-ba'i gzhung lam zhes bya-ba bzhugs-so) [Махамудра 2008] его автор Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен разъяснил, что есть два вида махамудры – махамудра сутраяны и махамудра ваджраяны и объяснил практику первого вида махамудры, который представляет собой метод медитации на пустоту в соответствии с учением праджняпарамитских сутр и мадхьямакой Нагарджуны [Там же, с. 15–29]. Второй вид махамудры – это, как объяснил Лосанг Чокьи Гьялцен, есть практика тантры, передаваемая по линии Сарахи, Нагарджуны, Наропы и Майтрипы. Она задействует «пребывающий в великом блаженстве ум ясного света, возникающий благодаря применению таких искусных средств, как вхождение в жизненные центры тонкого ваджрного тела, и прочие» [Там же, с. 249–250]. Таким образом, махамудра сутр по сути совпадает с *постепенным* путем сутр и парамитаяны, а махамудра тантры не отличается от любой из тантр класса Маха-аннута-йога-тантры – все они направлены на использование тончайшего сознания – ума ясного света ('od gsal) и достижения третьего из пяти путей махаяны – пути видения (mthong-lam), когда обретается прямое постижение абсолютной природы реальности, и устранения на последующих путях всех ментальных завес – врожденных вредоносных аффектов с их семенами и препятствий к всеведению. Эти стадии детально объясняются Чже Цонкапой в его «Большом руководстве по этапам тантры» (Ngag-rim chen-mo) [Цонкапа 2011–2012].

Практика дзогчен так же, как методы махамудры и Маха-аннута-йога-тантры, направлена на использование *нерушимого ваджра*

*ума ясного света*, только в дзогчен используется несколько иная терминология для выражения тех же, по сути, способов практики: центральным понятием является *rigpa* – изначально чистое осознание, на распознавание которого направляется сила медитации [см.: Reynolds 1989, 1996]. То, что дзогчен в своей сущности не является неким путем, принципиально отличным от пути бодхисатв и традиции *постепенного пути*, подтверждается словами современного мастера дзогчен Аньена Ринпоче, который считает, что «истинный смысл дзогчена состоит в том, что ученик должен принять весь путь как взаимосвязанное целое». А также, по его словам, «дзогчен есть совершенство, потому что является всеохватывающей тотальностью, которая ведет к реализации срединного пути, свободного от крайностей нигилизма и экстернализма» [Anyen Rinpoche 2006, p. 12–13]. Это вполне согласуется с тибетской письменной и устной традицией Ламрим, где говорится, что практик Дхармы должен уметь воспринимать все учения Будды в их взаимосвязанности, как единое целое и практиковать так, чтобы каждая отдельная практика приводила в действие все содержание Слова Будды. Подобно тому, как, «берясь за квадратный коврик, приводишь в движение четыре угла», в каждой медитативной теме «присутствует общий смысл полного пути» [Пабонгка 2008а, с. 67]. И хотя при объяснении второго вида махамудры, а также дзогченских практик традиции ньяингма говорится, что есть два вида практикующих – практикующие, следующие постепенному пути развития, и практикующие, опирающиеся лишь на неконцептуальную медитацию и достигающие высшей цели «за один шаг», или *мгновенно*, следует понимать, что и в этом контексте *мгновенный* путь не является альтернативой *постепенного*.

Строго говоря, существует универсальный путь просветления. Более того, это «единственный путь, которым шествуют Победители трех времен», как говорится в тибетских текстах, в частности, в упомянутом тексте «Лама чопа», где объясняется практика этого пути в сочетании парамитаяны и ваджраяны, и этот универсальный путь есть путь бодхисатв [bLa-ma mchod-ra 2003, p. 43]. Те особо одаренные практики махамудры и дзогчен, которые в состоянии «*мгновенно*» достичь просветления силой неконцептуальной медитации, в действительности «уже прошли предшествующие уровни практики либо в этой, либо в предыдущих жизнях» и поэтому способны без выполнения практик вхождения в жизненные центры ваджрного тела реализовать ясный свет, «обеспечивая мгновенное достижение просветления», – так объясняет Его Святейшество Далай-лама XIV феномен «мгновенного» пути

<sup>158</sup> Подробнее об этом см.: [Урбанаева 2014а, с. 47–65].

## 4.3.1. Краткая история онтологической систематизации буддизма в виде иерархии четырех философских школ

на основе текста «Светильник, освещающий единый смысл традиций махамудры кагью и гелуг» [Махамудра 2008, с. 257], автором которого является Кхедруб Норсанг Гьяцо (1423–1513) – выдающийся ученый и йогин XV в., ученик Первого Далай-ламы и учитель Второго Далай-ламы, мастер Калачакра-тантры и махамудры школ кагью и гелуг. Согласно его разъяснению, практика неконцептуальной медитации, принимаемая в стремлении «мгновенно» достичь просветления теми, кто не имеет соответствующего потенциала, может представлять для них большую опасность. «Мгновенные» реализации доступны лишь для отдельных исключительных личностей, подготовленных к ним всем своим предшествующим развитием в ходе выполнения стадийных практик пути, общего с хинаяной, а также парамитаеяны и ваджраяны. Поэтому наряду с *универсальным* путем в махаяне говорится об *индивидуальном* пути, который предназначается для исключительных индивидов<sup>159</sup>. Но этот путь совпадает в масштабе большого времени с универсальным путем. Такого понимания придерживаются не только в школе гелуг. Его разделяет большинство тибетских учителей буддизма, основываясь на трудах ученых Наланды, чьими интеллектуальными и духовными усилиями был скреплен рационалистический фундамент *постепенного пути*. Тибетцы приняли эту методологию просветления в результате исторического выбора между индийской и китайской традициями буддизма, который был сделан во времена короля Тисрон Децена (VIII в.), и отвергли *мгновенный* путь, на который их увлекали проповедники из Китая, где идея *мгновенного* просветления стала доминировать над идеей постепенности.

Методология *постепенного пути* базировалась на специфической для индо-тибетской махаяны логико-гносеологической основе, которая возникла благодаря революционным реформам в индийской теории достоверного восприятия, которые были осуществлены мастерами, представляющими традицию университета Наланда – Дигнагой (Phyogs glang, 480–540 гг.) и Дхармакирти (Chos grags, 600–660 гг.)<sup>160</sup>. Вместе с тем следует понять, что эпистемологическое обоснование *постепенного* пути в индо-тибетской традиции имеет своей основой постепенное «опустошение» онтологии в четырех философских школах буддизма.

<sup>159</sup> Так, в частности, о различении универсального и индивидуального путей махаяны говорил Его Святейшество Далай-лама XIV во время учения по второй главе «Праманаварттики» для российских буддистов, состоявшегося в Риге 10–11 сентября 2016 г.

<sup>160</sup> О логико-гносеологическом обосновании постепенного пути в индо-тибетской традиции см.: [Урбанаева 2014б, с. 319–329].

Буддийскую философию объединяет с небуддийскими философскими системами признание онтологического разделения сущего на относительную и абсолютную истины, или два реверса бытия – сферы проявленного (*дхарма*; chos) и сферы реальности (*дхармата*; chos nyid). «Сущее» (*бхава*; yod-pa) в буддизме, по общепринятому «внутреннему» определению, это совокупность всех объектов достоверного познания (*shes-bya*). Поэтому буддийская онтология является, исходя из определения *сущего*, прежде всего, феноменологией, поскольку рассматривает реальность не как нечто существующее вне и независимо от познающего субъекта, а в неразрывной связи с ним, кроме того, она в принципе совпадает с гносеологией, но в тех случаях, когда внимание акцентируется на вопросах *существования* и *несуществования*, на классификации *сущего*, о характеристиках *объекта* и *субъекта*, можно говорить о «буддийской онтологии», а в случае рассмотрения специфических вопросов источников и форм достоверного познания – о «буддийской гносеологии» или «эпистемологии». Буддисты изучают онтологические и гносеологические вопросы не из любви к мудрствованию, не ради познавательного интереса к ним. Причиной развития буддийской онтологии и гносеологии является освобождение, а в махаяне – это достижение состояния Будды во имя освобождения всех живых существ. Методы достижения просветления, составляющие Путь, опираются на *Основу*. В базовой презентации Учения Будды, разделяемой всеми философскими школами буддизма, *Основу* – это четыре благородные истины, которые, как уже было рассмотрено выше, являются четырьмя фактами реальности. В совокупности они охватывают сансару и нирвану. К презентации *Основы* относится также учение о двух истинах – абсолютной и относительной.

Хотя весьма распространенным является мнение о том, что буддийская философия, в отличие от других типов философствования, оказалась от метафизики и в сотериологических целях сосредоточилась на разработке логико-эпистемологических вопросов, это представление нуждается в существенной корректировке. Вопрос о том, что такое *реальность*, является принципиальным в буддийской онтологии. Будда не строил абстрактную метафизическую систему, а объяснил, что коренной причиной того, что живые существа странствуют в колесе

циклического бытия – сансаре, является как раз неведение – неведение относительно *фактов реальности*, неведение относительно подлинного способа существования всех вещей и самих себя и, более того, цепляние за ошибочно приписываемое всем воспринимаемым феноменам и личностям истинное существование. Поэтому основная задача буддийской онтологии – это анализ того, что в воспринимаемых объектах относится к *реальности*, т. е. существует на самом деле, а что является *приписанным* им как существующее, но на самом деле вообще не существует, а также того, что существует как абсолютная реальность, а что существует лишь в относительном смысле.

Уже из исходного отождествления сущего и познаваемого ясно, что в буддийской онтологии нет речи о неких вещах, существующих помимо тех, что даны в восприятии и познании, т. е. не признается существование некой материи вне и независимо от сознания. Это принципиальная онтологическая координация внешней действительности и сознания отражена, в частности, в том, что в тибетском языке Дхармы понятие «внешний объект» передается термином «*phyi don*», означаящим «внешний смысл».

С точки зрения проблемы реальности традиционная презентация сущего как Основы – а это четыре благородные истины – предстает как онтология двух истин – относительной и абсолютной. Разграничение двух истин (*bden-pa gnyis*) – относительной (*самвритисатья*; *kun rdzob bden-pa*) и абсолютной (*парамартхасатья*; *don dam-pa'i bden-pa*) – это буддийский способ дифференциации сущего (*yod-pa*) как *реальности* – *дхарматы* (*chos nyid*) и ее *проявления* (*chos*). Путь основан на знании этого фундаментального онтологического различия и в своей сущности представляет собой медитативную корректировку искажений в сознании, имеющих место в силу неведения – базового онтологического заблуждения, порождающего всю скверну сансары. Четыре философские школы буддизма различаются по глубине интерпретации неведения и двух истин – Основы Пути и, соответственно, по степени точности медитативной корректировки сознания. Две истины – это те же четыре благородные истины, но рассмотренные в виде онтологического соотношения *реальности* и *явлений* и гносеологического соотношения знания высшего смысла и знания условного.

Вообще говоря, существовали ли в действительности в самом раннем буддизме Индии четыре философские школы под этими названиями – вайбхашика, саутрантика, йогачара и мадхьямика, остается не установленным с полной достоверностью. Историки буддизма вслед за

буддийскими историками говорят о существовании восемнадцати раннебуддийских школ (никай), из которых до настоящего времени продолжает существовать только тхеравада. Установлено, что вайбхашика и саутрантика происходят из одного корня. Верно также то, что иерархизированная классификация философских воззрений буддизма в виде четырех философских школ является результатом мадхьямиковской систематизации воззрений в соответствии с философскими уровнями интерпретации *Основы*. Принципиальная роль в возникновении этой иерархизированной системы философских воззрений буддизма принадлежит Нагарджуне. В своем трактате «Праджня-нама-муламадхьямакакарика» («*dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba*»), широко известном под сокращенным названием «Муламадхьямакакарика» («Коренные строфы о срединности»), где было дано систематическое объяснение пустоты и того, что феномены (дхармы) не имеют собственной природы, Нагарджуна подверг критике реалистическую онтологию абхидхармистских школ, таких как пудгалавада и сарвастивада<sup>161</sup>. Но если бы он ограничился этим, то мадхьямака оставалась бы лишь критической философией. Заслуга Нагарджуны состояла также в том, что он онтологически связал пустоту с зависимым возникновением, обосновав тем самым единство абсолютной и относительной реальности, абсолютной и относительной истин. Он показал также близость своей онтологии к подходам других домахаянских направлений – махасангики (особенно праджняпतिвадинов) и самматиев<sup>162</sup>. Без этого ему и последующим махаянским философам не удалось бы представить философские воззрения различных направлений буддизма как единую иерархизированную систему философских учений. Трактаты Нагарджуны, известные как «Собрание обоснований» (*tigs tshogs*), таковы: (1) «Коренные строфы о срединности» (*Праджня-нама-муламадхьямакакарика*; *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab*); (2) «Опровержение возражений» (*Виграхавьявартаникакарика*; *rTsood pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa*); (3) «Семьдесят строф о пустоте» (*Шуньятамасантатуй*; *sTong nyid bdun cu pa*); (4) «Шестьдесят строф о логическом обосновании» (*Юктишаитика*; *Rigs pa drug cu ba*); (5) «Трактат об обращении в пыль ложных учений» (*Вайдаля-пракарана*; *Zhib mo nam 'thag*). Вместе с текстами его ученика Арьядевы они представляют «образцовую», или «модельную», по выражению Э. Кал-

<sup>161</sup> Эта онтологическая критика Нагарджуны в адрес пудгалавады и сарвастивады подробно рассмотрена Вальзером [Walser 2005, p. 204–276].

<sup>162</sup> Об этом см.: [Walser 2005, p. 281].

лахан [Callahan 2007, p. 19], философию мадхьямики и классическую критику недостатков абхидхармистской философии. Для тех, кто, неправильно поняв мадхьямаку, считает ее нигилизмом, определенным балансом являются «реалистические» тексты Васубандху, чья «Абхидхармакоша-карика» (Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa) служит главным источником абхидхармы вайбхашики, и Асанги, чей трактат «Компендиум абхидхармы» (*Абхидхармасамуччая*; Chos mngon pa kun las btus pa) считается махаянской версией абхидхармы. Асанга – также автор множества других трактатов, которые впоследствии стали считаться коренными текстами йогачары. В совокупности тексты Нагарджуны, Васубандху, Майтреи, Асанги объясняли путь просветления как постепенный путь и практики, составляющие его стадии. По данным Таранатхи (1575–1634), вплоть до Буддапалиты (ок. 470–540) и Бхававивеки (?–686 н. э.) существование принципиальных философских различий внутри махаяны не осознавалось и не обсуждалось, как и философские тонкости относительной и абсолютной истин [Таранатха 1869, с. 143]. Эти два *ачарьи*, по словам Таранатхи, стали говорить, что две системы – Арья Нагарджуны и Арья Асанги имеют большие различия: система Асанги «не излагает пути Мадхьямы», а является лишь идеалистической теорией виджняны – «Только ум» (sems tsam) [Там же]. Себя же они – Буддапалита и Бхававивека – считали «подлинными учениками Нагарджуны» и дискутировали со Стхираматти, представлявшим позицию «Только ум». После смерти Бхавьи махаяна разделась на два лагеря, – сообщает Таранатха. Мэйнстрим буддийской философии до сер. VI в. был занят обсуждением абхидхармистской онтологии, которая со времени Бхававивеки была систематизирована и подвергнута критическому анализу в виде философских учений вайбхашики (bye brag smra ba) и саутрантики (mdo-sde-pa).

Первым трактатом, в котором была дана систематическая презентация небуддийских и буддийских философских учений Индии, стал трактат «Сердце мадхьямики» (*Мадхьямака-хридая-карика*; dBu ma'i snying po tshig le'ur byas pa) Бхававивеки (VI в.) и автокомментарий к нему – «Пламя логического обоснования» (*Таркадживала*; rTog ge 'bar ba). Бхававивека, вероятно, был первым, кто применил термины «йогачара» и «мадхьямака» к характеристике философских воззрений. Презентация четырех систем воззрений – вайбхашики, саутрантики, йогачары и мадхьямики появилась в VIII в. в кратком сочинении Арьядевы «Компендиум сущности изначальной мудрости» (*Джнянасарасамуч-*

*чая*; Ye shes snying po kun las btus pa)<sup>163</sup> и в сочинениях Шантаракшиты «Компендиум таковости» (*Таттвасанграха*; de kho na nyid bsdu pa'i tshig le'ur byas pa)<sup>164</sup> и «Украшение срединности» (*Мадхьямакаланкара*; dBu ma gyan)<sup>165</sup>. Такая систематизация получила продолжение с некоторыми вариациями в работах индийских авторов XI в., таких как Бодхибhadра, Джетари, Майтрипа, Сахаджаваджра и Мокшакарагупта [Callahan 2007, p. 20].

Поскольку учение мадхьямики было принесено в Тибет Шантаракшитой (725–788), то его подход, заключавшийся в попытке синтеза йогачары и мадхьямики, оказал также влияние на тибетскую традиционную систематизацию буддийской философии. В Тибете появилось множество комментариев к учениям четырех философских школ – в каждой из тибетских школ и даже в рамках отдельных школ – разные подходы к их рассмотрению. Четыре индийские школы философии в тибетских сиддхантах стали подразделяться на подшколы в зависимости от характера интерпретации относительной и абсолютной истин. Если для Индии были характерны, главным образом, споры между абхидхармистами и мадхьямиками или между йогачаринами и мадхьямиками, то тибетцы были больше заняты дебатами внутри мадхьямики [Ibid., p. 26].

Главное, что объединяет все четыре школы, образующие устойчивые философские направления в индо-тибетской традиции, это то, что все они являются собой философскую презентацию Основы 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 они признают наличие абсолютной и относительной истины, которые образуют дихотомию в онтологическом и гносеологическом смысле: нет существующих объектов, которые не относились бы либо к одной, либо к другой истине, и познание этих истин конституирует познание всего познаваемого.

Для всех философских школ буддизма существует также базовая классификация всего, что существует (yod-pa), то есть объектов достоверного познания (*прамана*; tshad-ma), на собственно объект (yul)

<sup>163</sup> О том, что вопрос об авторстве этого текста является дискуссионным, см.: [Mimaki Katsumi 1987].

<sup>164</sup> Исследования этого текста Шантаракшиты см.: Blumenthal 2004.

<sup>165</sup> Английский перевод текста «Мадхьямакаланкара» см.: [Ichigō 1985]; русский перевод: [Шантаракшита 2014].

и субъект (*yuḷ can*). Общая классификация объектов – 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 – на явные (*mngon gyur*) и скрытые (*lkog gyur*). С эпистемологической точки зрения все объекты познания также подразделяются на феномены утверждения (*sgrub-pa*) и феномены отрицания (*dgag-pa*) [Тинлей 2011, с. 41–57; Кенчог Чжигме Вангпо 2005, с. 15, 23]. Что касается субъекта или «обладателя объекта» (*yuḷ can*), то общим для всех школ является понятие «личности» (*gang zag*) как обозначения пяти *скандх* (*phung-po lnga*).

Но только махаянские школы признают наличие познавательных завес (*shes-sgrib*), препятствующих всеведению (*kun-mkhyen*) – состоянию, в котором одновременно познаются все познаваемые феномены – абсолютная и относительная истина одновременно. Поэтому, в отличие от хинаянских практиков, махаянские практики стремятся не к нирване, а к устранению этих завес. Для этого им требуется полный и точный анализ двух истин. В тибетской традиции принято *постепенное* углубление в их понимание через иерархизированный анализ воззрений четырех философских школ.

Ниже будут рассмотрены «реалистические» воззрения абхидхармистской философии в аспекте онтологических сходств и различий вайбхашики и саутрантики в отношении Основы (*мула*; *gzhi*), без понимания которых едва ли представляется возможным адекватное уяснение махаянской философии и практики, особенно мадхьямики.

#### 4.3.2. Вайбхашика и саутрантика:

происхождение, базовые тексты, определения школ

Философское воззрение вайбхашики выражено в ее главном тексте из Слова Будды – «Махавибхаше» (*bye brag bshad mdzod chen mo*, I–II вв. н. э.), и в «Абхидхармакоша-карике» Васубандху (IV в.), являющейся ее сокращенным изложением. «Махавибхаша» так и не была полностью переведена на тибетский язык<sup>166</sup>. Поэтому абхидхарма излагается в тибетских сиддхантах в основном на основе текста Васубандху. Саутрантики опираются главным образом на сутры, не признают «Махавибхашу» Словом Будды и не следуют ей. «Абхидхармакоша-карика» вместе с бхашьей – автокомментарием Васубандху является также и для части саутрантиков – «следующих авторитетным текстам» одним из коренных текстов.

В «Абхидхармакоша-карике» утверждается необходимость *абхидхармы* – «чистой мудрости вместе с сопровождающими ее [дхармами]» как «радикального средства для устранения аффектов» (карики 1.2; 1.3) [Васубандху 1990, с. 45, 46]. В автокомментарии (*бхашье*) Васубандху поясняет, что «мудрость означает постижение (различение) дхарм» [Васубандху 1990, с. 45]. Поэтому анализ феноменов (дхарм) и составляет воззрение вайбхашики относительно Основы.

Философами, давшими презентацию Основы в вайбхашике, являются Буддадева, Васумитра, Дхарматрата, Гхошака, жившие в I в. н. э. – они упоминаются в «Абхидхармакоша-карике». К философам этой же школы причисляется также Сангхабхадра (кон. IV–нач. V в.). Выделяются так называемые «четыре коренные школы вайбхашики» (махасангика, сарвастивада, стхавира и самматии)<sup>167</sup>, от которых произошли другие, общей численностью составляющие восемнадцать школ [Тинлей 2013, с. 64; Thukel 2009, p. 47]. Классификация вайбхашики в виде восемнадцати школ была дана Бхававивекой в «Пламени логического обоснования» (P 5256, vol. 96 67.2 6ff)<sup>168</sup> [Hopkins 1996, p. 806]. Именно философия вайбхашики составляет то базовое воззрение буддизма, на основе которой принимаются обеты *винаи* и практикуется нравственная дисциплина, на базе которой достигаются духовные реализации.

Один из великих мастеров Наланды и один из учителей Атиши, Бодхибхадра (X в.) в своем комментарии<sup>169</sup> к «Компендиуму сердца изначальной мудрости» (*Джнянасарасамуччая*; *Ye shes snying po kun las btus pa*) Арьядевы, считающегося наряду с Нагарджуной основателем мадхьямики, писал о том, что хотя по философским воззрениям представители шравакаяны имеют множество тонких различий, они подразделяются на два вида:

«Поскольку они утверждают, что [феномены] трех времен существуют как дискретные конкретные субстанции (*rdzas kyi bye brag*), то называются вайбхашиками – сторонниками конкретных субстанций, или они называются вайбхашиками – сторонниками “*Махавибхашии*», поскольку

<sup>167</sup> Махасангика ведет свою линию от архата Кашьяпы; сарвастивада – от Рахулы, стхавира – от Катьяяны; самматии – от Упали.

<sup>168</sup> Бхававивека в «Пламени логического обоснования» говорит также о трех вариантах классификации вайбхашики на основе главных ее школ. См. Appendix 3 в книге Дж. Хопкинса [Hopkins 1996, p. 713–719].

<sup>169</sup> Название комментария Бодхибхадры: «Джнянасарасамуччая-нама-ни-бандхана» (*Ye shes snying po kun las btus pa zhes bya ba'i bshad sbyar*).

<sup>166</sup> Сегодня «Махавибхаша» существует на пали и китайском языке.

ку делают утверждения в соответствии с «Махавибхашей» [Toh. 3852; Dg. T. Beijing 57:891; цит. по: Jamgön Kongtrul 2007, p. 124].

Э. Каллахан дает интерпретирующий перевод этого фрагмента из Бодхибхадры, согласно которому Бодхибхадра говорил о субстанциональном существовании феноменов в трех временах<sup>170</sup>. В современной устной тибетской традиции на основе сиддханта объясняется, что название школы вайбхашика (byed-brag smra-ba) означает «сторонник подробного объяснения», или «детализатор», поскольку в ней дается детальнейший анализ дхарм, а также это название имеет значение «школа отдельных частей, отдельных субстанций», поскольку с точки зрения вайбхашиков, три времени имеют субстанциональное существование [Геше Тинлей 2013, с. 64–65; Палдэн Шераб 2013, с. 35; Thuken 2009, p. 47]. Кроме того, Дж. Хопкинс на основе устных учений Кенсура Легдена и сиддханта Джамьяна Шепы, Чакнкья Ролпай Дордже и Кончог Джигме Вангпо называет еще одно значение названия этой школы: «вайбхашики так называются, потому что они, подобно небуддийской школе вайшешики, проповедуют о множестве ‘субстанционально установленных феноменов’ (*дравьясиддхадхарма*; rdzas grub-kyi chos), таких как причинно обусловленное пространство, о котором другие буддийские системы говорят, что оно существует лишь будучи обозначено мыслью» [Hopkins 1996, p. 337].

«Саутрантика» (mdo-sde-pa) означает «последователь сутр»: часть философов этой школы отказывались следовать семи разделам абхидхармы, в которых разъяснялось Учение Будды, и признавали только сами сутры (сутры *Агаматитаки*<sup>171</sup>) в качестве аутентичного Слова Будды [Палдэн Шераб 2013, с. 35; Williams and Tribe 2000, p. 118]. Бодхибхадра писал:

«Поскольку они принимают сутры, такие как «Шесть дверей» (*Шанмухха*; sGo drug pa) and «Превосходное поведение» (*Бхадрачарья-сутра*,

<sup>170</sup> Из раздела V (карики 25 и 26) «Абхидхармакоши» Васубандху становится ясно, что под субстанциональным существованием прошлого, настоящего и будущего имеется в виду субстанциональное существование причинно обусловленных дхарм в трех временах. Вопрос о реальности трех времен обсуждается в связи с тем, как связаны с субъектом прошлые и будущие дхармы [Dg. T. Beijing 79:586–97; Васубандху 2006, с. 72–74].

<sup>171</sup> *Агаматитака* – это сарвастивадинская санскритская версия *Трипитаки*. Параллельно с аналогами из палийской литературы, сарвастивадины имели свои пять текстов: «Дирга-агама», «Мадхьяма-агама», «Кшудрака-агама», «Самьюкта-агама» и «Эккотара-агама».

‘Phags pa bzang po spyod pa) за сутры буквального смысла и следуют им, то они саутрантики – последователи сутр. Они известны также под именем даршантики (сторонники примеров)<sup>172</sup>, поскольку искусны в преподавании с помощью примеров» [Toh. 3852; Dg. T. Beijing 57:892; цит. по: Jamgon Kongtrul 2007, p. 125].

Сказанное не означает, что саутрантики аннулируют для себя значение *Абхидхарма-питаки*. Абхидхармистская философия остается для них достоверной системой презентации Учения Будды, но они не признают канонические тексты из абхидхармистского собрания сарвастивадинов или вайбхашиков в качестве «авторитетных текстов, т. е. буквальных учений Будды в общем дискурсе сутр [King 1999, p. 88]. Поэтому философия саутрантики относится к *сутранте* (пали: *суттанта*) – так называются теории, проповедуемые на базе сутр, а сама школа была известна также под именем *сутравады*.

Оригинальные тексты самой саутрантики были утеряны. Единственный дошедший до нас трактат школы – «Спхутартха» («Открытие значений») – написан последним из саутрантиков, Яшомитрой (VIII в.), и является комментарием на «Абхадхармакошу» Васубандху. Поэтому реконструкция ее философии производится по сведениям о ней, имеющимся в текстах других школ, например, в «Абхидхармакоше» Васубандху и др.

Тибетские и китайские источники называют основателем школы саутрантика Кумаралату (Кумаралабха, II в. н. э.), современника Нагарджуны, которого наряду с Нагарджуной, Арьядевой и Ашвагхошей в Индии почитают как «четыре сынов Джамбудвипы» [Shakya 2010, p. 48]. Кумаралата – автор по крайней мере двадцати трудов, в том числе «Калпанаманда-дрштантапанкти».

На самом деле, как считает Милан Шакья, очень много философов можно назвать саутрантиками, в том числе и до Кумаралаты [Ibid., p. 47]. К ранним философам этой школы относится первый кашмирский саутрантик ачарья Махабхаданта, современник царя Канишки<sup>173</sup>

<sup>172</sup> Синонимом «саутрантики» считают «даршантику» (школа примеров) [Cox 1998, 106–10]. Но, как показывают исследования Р. Критцера, между даршантикой и саутрантикой много общего в воззрениях, но есть также и нюансы, в которых их воззрения не совпадают [Kritzer 2003a, p. 206].

<sup>173</sup> Канишка – известный кушанский царь, правивший в 100–144 н. э., покровитель буддизма, при его дворе жил знаменитый Ашвагхоша, один из патриархов буддизма. Империя Канишки стала основным оплотом греко-буддизма – религиозно-культурного синкретизма, существовавшего в первой по-

(I–II вв.). Об ачарье Бхаданте упоминается в «Махавибхаше» и в автокомментарии Васубандху «Абхидхармакоша-бхашье» всякий раз, когда описывается дискуссия с саутрантиками, из чего исследователи заключают, что он жил до собора сарвастивадинов, созданного Канишкой в 78 г. н. э., и до создания «Махавибхашы» [Ibid., p. 48].

По некоторым китайским источникам, история саутрантики восходит к даршантнику Дхармотгаре или Дхарматрате, который жил спустя четыре столетия после паринирваны Будды, но Барт Дессейн в результате анализа этих источников приходит к тому, что нельзя считать Дхармотрату основателем саутрантики [Dessain 2003, p. 296]<sup>174</sup>.

К саутрантикам, установившим воззрение данной школы, причисляется ученик Кумаралаты Шрилата (Шрилахба, 330–410), который был непосредственным учителем Васубандху [Frauwallner 1971, p. 103; Cox 1995, p. 41]. Шрилата – автор сочинения «Саутрантика-вибхаша», в котором установлено воззрение саутрантики [Shakya 2010, p. 48]. К саутрантикам причисляют также раннего Васубандху, который позднее вместе с Асангой стал основателем школы йогачара. В своем автокомментарии к «Абхидхармакоше» – в «Бхашье» Васубандху упоминает термин «саутрантика» около двадцати раз [Kritzer 2003b, p. 331], что указывает на то, что значительная часть содержания текста посвящена изложению воззрений этой школы. Японский буддолог Като, считающийся одним из ведущих мировых авторитетов в изучении философии саутрантики, доказал, на взгляд другого современного специалиста по саутрантике Критцера, что саутрантика была собственным воззрением автора «Бхашы». Презентацию философии саутрантики дали также Сангхаракшита (первая пол. VI в.) и Яшомитра (VIII в.). Яшомитра – автор единственного дошедшего до нас трактата саутрантики под названием «Абхидхармакоша-вьякхья-спутартха» («Открытие значений»). Милан Шакья называет этот труд «блистательной драгоценностью буддийской философии» [Shakya 2010, p. 48].

ловине нашей эры в регионе, включающем нынешние Афганистан, Пакистан и северо-западную часть Индии. По инициативе Канишки был созван в Кашмире IV буддийский собор – собор сарвастивадинов и создан комментарий «Махавибхаша». Тхеравада созвала свой IV собор в Шри-Ланке и не признает собор сарвастивадинов, о нем известно только из махаянских источников.

<sup>174</sup> В китайских источниках, с которыми имеет дело Барт Дессейн, упоминается Бхаданта Дхарматрата, а также имеется китайский перевод труда Бхаданты Дхарматраты, сделанный в IV н. э. – «Ch'u Yao Ching» [Dessein 2003, p. 288, 293, 294].

В саутрантике выделяются две подшколы: саутрантики, «следующие авторитетным текстам» (*агама-анусарин* или *агамануяйи*; lung-gi rjes 'brang-gi mdo-sde-pa), которые в изложении двух истин совпадают с вайбхашиками и исходят из абхидхармистского анализа дхарм (феноменов), и саутрантики, «следующие доказательству» (*ньяя-анусарин* или *юктьянуяйи*; rigs-pa'i rjes 'brang-gi mdo sde-pa), которые опираются на «Праманасамуччаю» Дигнаги, семь логических трактатов Дхармакирти, в особенности на его «Праманаварттика-карику» – комментарий к «Праманасамуччае» Дигнаги [Геше Тинлей 2011, с. 129; Кляйн 2009, с. 15]<sup>175</sup>. По мнению А. Кляйна, такое отнесение воззрений «следующих писаниям» и «следующих доводам» к саутрантике было сделано гелугпинцами, а в Индии они считались подразделами читтаматры (йогачары) [Кляйн 2009, с. 15]. Сами Дигнага и Дхармакирти, как известно, тяготели к философии йогачары. Дополнительными источниками для изучения воззрения саутрантики являются «Абхидхармасамуччая» Асанги, «Таркаджвала» Бхававивеки, «Таттвасанграха» Шантаракшиты и комментарий к нему Камалашилы под названием «Таттвасанграхапанджика».

Согласно определению, известному из тибетских сиддхант и устной традиции, последователем вайбхашики называется «хинаянский философ (theg dman-gyi grub mtha' smra-ba), который не признает самопознание (rang rig) и признает истинное существование внешних объектов (phyi don)» [Кенчог Чжигме Вангпо 2005, с. 13; Тинлей 2013, с. 62]. Определение саутрантика таково: «последователь философии хинаяны, который признает истинное существование внешних объектов и самопознающего сознания» [Кенчог Чжигме Вангпо 2005, с. 21; Тинлей 2013, с. 127].

Эти две философские школы хинаяны, обе происходящие из санскритской традиции – сарвастивады<sup>176</sup>, в монастырском уставе и винае отличаются от палийской традиции тхеравады, так же, как и от тибет-

<sup>175</sup> А. Кляйн пишет, что такое отнесение воззрений «следующих писаниям» и «следующих доводам» к саутрантике было сделано гелугпинцами, а в Индии они считались подразделами читтаматры (йогачары) [Кляйн 2009, с. 15].

<sup>176</sup> Хотя считается, что и вайбхашики, и саутрантики происходят от сарвастивады [Baldev 1979, p. 183], не все сарвастивадины разделяли характерный для вайбхашиков упор на абхидхарме, некоторые из них предпочитали опираться на прямые учения Будды, изложенные в сутрах. Что касается саутрантиков, то они не разделяли сарвастивадинское воззрение о реальном существовании вещей в трех временах [Shakya 2010, p. 47].

ской монастырской традиции, берущей начало в винае муласарвастивады. Но в философском отношении все хинаянские особенности, отличающие малую колесницу от великой, группируются в виде воззрений вайбхашики и саутрантики, которые имеют между собой ряд сходств и различий, при этом вайбхашики в значительной степени являются преемниками воззрений сарвастивадинов, тогда как саутрантики во многом расходятся с ними в философии и практике.

#### 4.3.3. Подходы тибетских школ к презентации онтологии вайбхашики и саутрантики в сравнительном освещении

Приведенное выше традиционное для гелуг определение последователей вайбхашики и саутрантики указывает на один общий для них признак – признание существования внешних объектов и на одно их различие, связанное с признанием или отрицанием самопознания (*gang rig*) – способности сознания иметь своим объектом самого себя. В тибетской философской литературе имеются и другие подходы к определению их сходств и различий. Например, есть считающийся в нингмапинской литературе уникальный метод великого мастера Лонгченгпы (1308–1364 или 1369), изложенный в его тексте «Сокровище воззрений, исполняющее желаний» (*yid bzhin mdzod kyi grub mtha'*) и в кратком его изложении, написанном Мипамом Ринпоче (1846–1912), под названием «Краткое собрание сокровищ воззрения, исполняющее желаний» (*yid bzhin mdzod kyi grub mtha' bsdud pa*) [см.: Палдэн Шераб 2013]<sup>177</sup>. По этому методу установлены семь характеристик, общих для вайбхашики и саутрантики, и семь характеристик, специфических для каждой хинаянской школы. Общие семь пунктов воззрения, согласно Лонгченпе, таковы: 1) Основа – это четыре благородные истины, поэтому четыре благородные истины являются объектом практики (*yu l bden pa bzhi*); 2) абсолютный производящий фактор (*rtson byed don dam*); 3) состояние архата – конечная реализация; 4) *алайи* не существует; 5) махаяны не существует; 6) десяти бхуми не существует; 7) Будда был совершенно исключительной индивидуальностью [Там же, с. 17, 20].

Четыре благородные истины являются Основой, так как все существующее – сансара и нирвана – включаются в них и на их основе практикующий осуществляет Путь по линиям метода и мудрости и с их помощью достигает Плода – архатства [Палдэн Шераб 2013, с. 20; Тинлей 2013, с. 74].

<sup>177</sup> Книга Палдэн Шераба Ринпоче и Цеванг Донгьяла Ринпоче содержит учение, данное ими на основе текста Мипама.

Что касается второго общего для вайбхашики и саутрантики пункта об «абсолютном производящем факторе» (*rtson byed don dam*), то Палдэн Шераб Ринпоче и Цеванг Донгьял Ринпоче на основе устных учений Лонгченгпы поясняют, что «*rtson byed*» означает «производящий фактор», «*don dam*» – «абсолютный», и что здесь речь идет о характерном для шравакаяны признании атомистического подхода: неделимых частиц материи (формы), а также неделимых моментов времени и сознания. Атомы, существующие на абсолютном уровне, и есть, согласно вайбхашикам и саутрантикам, абсолютные причины всего сущего [Там же, с. 22].

Третьим общим пунктом двух низших школ является признание состояния архата (*gra-bcom-pa*) конечной реализацией практикуемых ими колесниц: в состоянии архата, полностью уничтожившего все омрачения, пять скандх полностью прекращают существовать, и архат более не возвращается в сансару.

Четвертый общий пункт вайбхашики и саутрантики – то, что они не признают существования сознания *алая-виджняна* – первоосновы ума и «внешнего» мира, фигурирующей в доктрине йогачары. С их точки зрения, нет необходимости в признании алая-виджняны, так как шесть видов сознания – пять видов сознания чувств и ментального сознания объясняют все, что с нами происходит и к тому же *алая* – это тот же атман, или постоянное «я» небуддийской философии, существование которого отрицают буддисты.

Пятый общий пункт связан с отрицанием махаяны как аутентичного учения Будды. С точки зрения вайбхашиков и саутрантиков, поскольку после махапаринирваны Будды ни один из семи патриархов – Кашьяпа, Ананда, Шанаваса, Упагупта, Дхитика, Кала и Махасударшана не упоминал об учениях махаяны, то она не была проповедана Буддой<sup>178</sup>. Кроме того, они считают, что учение о трех телах Будды противоречит буддийской концепции непостоянства: представление о постоянно существующей в чистой земле Акаништха *самбхогакае*, на их взгляд, является противоречивым.

Шестой пункт заключается в том, что, с точки зрения вайбхашиков и саутрантиков, Будда ясно преподавал *пять путей* (в понимании хинаяны), но не учил *десяти бхуми*. Им непонятно, зачем, если постигнута бессамость личности, оставаться в сансаре. Они не понимают, что для подлинного освобождения от нее необходимо также постижение пустоты феноменов.

<sup>178</sup> Доказательство аутентичности махаяны в трудах ученых Наланды см.: [Урбанаева 2014а, с. 244–275].

Седьмой общий пункт, в котором сходятся все философы хинаяны, состоит в утверждении о том, что Будда – это человеческий индивид, пусть и выдающаяся личность: его тело произошло из причины страдания и, следовательно, остается в сансаре, а подлинный Будда – это его чистый ум, *дхармакая* [Палдэн Шераб 2013, с. 17–26].

В традиции Лонгченпы выделяются также семь пунктов, специфических для вайбхашики, и семь пунктов, специфических для саутрантики. Семь специфических положений вайбхашики в этой классификации таковы:

- «1) пять групп объектов познания (*shes bya gzhi lnga*);
- 2) разрушение происходит по причине определения отдельной сущности (*'jig pa don gzhan*);
- 3) три времени истинно существуют (*dus gsum rdzas grub*);
- 4) «я» невыразимо (*brjod med kyi bdag*);
- 5) сознание не может воспринимать себя как объект (*shes pa rang dang yul mi rig pa*);
- 6) характеристики, основа и имя — разные понятия (*mtshan nyid dang mtshon bya tha dad*);
- 7) вещество неисчерпаемо<sup>179</sup> [Там же, с. 37].

Семь специфических характеристик саутрантики согласно классификации Лонгченпы таковы:

<sup>179</sup> Так обозначен седьмой специфический пункт вайбхашики в русском издании, по которому я привожу классификацию Лонгченпы. Надо отметить, что качество русского перевода в этом издании является не совсем удовлетворительным: многие понятия переданы неадекватно. Впрочем, из дальнейшего текста становится ясно, что в седьмом пункте речь идет об энергии прошлых действий, которая «хранится в виде особой сущности, которая неисчерпаема», и что эта сущность, называемая по-тибетски «*thob-pa*» (получать / обладать), относится к типу явлений, которые не являются ни умом, ни материей. «*Тобпа* — это та сущность, в которой сотни жизней хранятся кармические причины. И эта сущность неисчерпаема» [Палдэн Шераб 2013, с. 48]. В комментарии Палдэн Шераба Ринпоче и Цеванг Донгьяла Ринпоче говорится, что саутрантики используют понятие *тобпа* в функции *алаи*, «при этом даже ее не упоминая». По их мнению, «общая идея движется именно в этом направлении». На этом примере они показывают, что идеи низших школ развиваются в направлении махаяны. «Хотя высшие учения более подробны и излагают суть более ясно и тщательно, чем учения низших колесниц, они проистекают из тех же основ, что и низшие колесницы» [Там же]. Если не считать того, что *алая-виджняна* не признается всеми махаянскими философами, в целом эти авторы правы, говоря о развитии философских воззрений от низших к высшим школам.

- «1. Четыре производящих условия (*bskyed byed rkyen bzhi*)
1. Все, что возникает, все явления есть ум (*snang ba blo*)
2. Объекты скрыты (*yul lkog gyur*)
3. Между атомами нет промежутков (*rdul bar med*)
4. Несовпадающие формирования есть приписываемые сущности (*ldan min kun tags*)
5. Органы обладают потенциальностью (*dbang po nus pa*)
6. Прекращение реально не существует (*myang 'das dngos med*)» [Палдэн Шераб 2013, с. 54–55].

Я привожу эти выделенные в нингмапинской классификации положения, характерные для вайбхашики и саутрантики, чтобы показать, что тот способ презентации философских школ буддизма в виде Основы, Пути и Плода, который принят в гелугпинских сиддхантах, не является единственно возможным. Но следует заметить, что данные положения, во-первых, не дают исчерпывающего представления о философской специфике характеризуемых школ, во-вторых, в них можно заметить «махаянизацию» хинаянской философии в духе йогачары без удовлетворительного разъяснения различия между саутрантикой и йогачарой в сходных моментах, в частности, в интерпретации седьмой характеристики вайбхашики (*thob-pa* – сущность, в которой хранятся кармические отпечатки)<sup>180</sup> как другого названия *алаи* [Там же, с. 48], или во второй характеристике саутрантики: «Все, что возникает, все явления есть ум (*snang ba blo*)», которая, по сути, приписывает этой школе воззрение йогачары – школы «Только ум».

Джамгон Контрул Лодой Тхае (1813–1903) – видный представитель тибетской школы карма кагью и внесектарного движения *риме*, в третьей части книги VI своего фундаментального трактата «Сокровищница знания», где им дается систематическая презентация «философских колесниц, базирующихся на причинности» [Jamgön Kongtrül 2007], также перечисляет моменты сходства и различия вайбхашики и саутрантики. По его мнению, они сходятся в следующем:

Они не принимают учений махаянского канона,  
Они отрицают постоянное, единичное «я» и утверждают,  
Что карма – это создатель<sup>181</sup> [Ibid., p. 125].

<sup>180</sup> Представление о «*thub-pa*» как некоем «получателе» и хранителе кармической информации характерно лишь для части саутрантиков. Большинство саутрантиков считает носителем кармических отпечатков ментальное сознание.

<sup>181</sup> В разделе IV «Абхидхармакоши» (карика 1) говорится, что «многообразие [их] миров создано кармой» [Васубандху 2001, с. 497] и далее дается объяснение того, что такое карма.

Он указывает также на одинаковость их позиций в подразделении Основы на базовые классы дхарм и в методе ее анализа посредством категорий пяти *скандх* (phung-po lnga), восемнадцати *дхату* (khams bco brgyad), двенадцати *аятан* (skye mched bcu gnyis), четырех видов рождения (skye gnas bzhi)<sup>182</sup>, пяти классов живых существ ('gro ba lnga)<sup>183</sup>, четырех видов пищи (zas bzhi)<sup>184</sup>.

Джамгон Конгтрул обращает внимание на то, что хинаянские философы не признают учений Второго и Третьего поворотов Колеса Дхармы в качестве Слова Будды и заявляют, что махаянская философия противоречит *четырем философским печатям*<sup>185</sup>, а также *дхармате*; они не рассматривают бессамость двух видов – феноменов (*дхарманайратмья*; chos kyi bdag med) и личности (*пудгаланайратмья*; gang zag gi bdag med)<sup>186</sup> и два типа ментальных завес (sgrib snyis) – омрачающих завес (*клешаварана*; nyon sgrib) и познавательных завес (*джнеяварана*; shes bya'i sgrib); поскольку они отвергают махаянские сутры, то не признают учение о десяти *бхуми*, появляющееся в этих сутрах; они не признают *трансформации Основы*<sup>187</sup>, которая приводит к состоянию Будды, в котором все дефекты устранены, а считают, что у Будды имеется остаточная загрязненная карма и сохраняется Истина Страда-

<sup>182</sup> Четыре вида рождения: из чрева, из яйца, из жары и влаги и самопроизвольного рождения.

<sup>183</sup> Боги и полубоги образуют один класс.

<sup>184</sup> Четыре вида пищи: грубая пища для тела; пища контактов для питания сознания; ментальная пища для будущего существования; пища сознания, которая завершает будущее существование [Jamgön Kongtrul 2007, p. 127, 326, note 300].

<sup>185</sup> Они усматривают в махаяне противоречивость, когда она утверждает, что: 1) самбогака признается существующей вечно; 2) бодхисаттвы продолжают двигаться к счастью; 3) достигается высшее «я», которое является бессамостным; 4) после того как шраваки и пратьекабудды вступают в нирвану без остатка, они должны быть пробуждены из этого состояния для того, чтобы стать буддами [Jamgön Kongtrul 2007, p. 125].

<sup>186</sup> Они ограничиваются рассмотрением грубой и тонкой бессамости личности.

<sup>187</sup> Джамгон Конгтрул пишет, что вайбхашики и саутрантики сходятся в отрицании трансформации Основы, но Васубандху в главе II «Абхидхармакоши», комментируя карикю 36, рассматривает вопрос о трансформации как пункт расхождения взглядов вайбхашики и саутрантики [Васубандху 1998, с. 384–393, 468–472].

ния<sup>188</sup> – нечистые пять скандх; они не признают трех *кай*, пяти видов изначальной мудрости<sup>189</sup> и т. д. [Jamgön Kongtrul 2007, p. 126, 129, 326].

Джамгон Конгтрул пишет также, что воззрения вайбхашиков и саутрантиков большей частью совпадают относительно способа возникновения обусловленных (составных) феноменов и относительно путей и их результатов. Они также согласны в том, что сотериологическая цель достигается посредством видения шестнадцати аспектов четырех благородных истин и главная реализация в аспекте мудрости – это постижение бессамости личности. Вайбхашики и саутрантики дают совпадающие презентации превосходных качеств четырех самадхи, четырех бесформных состояний и четырех безмерных [Jamgön Kongtrul 2007, p. 128, 129, 120].

Если дать краткую обобщенную характеристику вайбхашики с точки зрения ее онтологической специфики, то вайбхашика – это наиболее «реалистическая» из всех философских школ буддизма и наиболее близкая к относительной истине обыденного мировосприятия. Поэтому не кажется странной упоминаемая Палдэн Шерабом Ринпоче и Цевангом Донгьялом Ринпоче история о том, что известный тибетский мастер школы кадам Чапа Чойкьи Сенге (cha-ra chos-kyi seng-ge, 1109–1169), или Чапа Чосен (сокращенное имя. – И. У.), который был настоятелем знаменитого монастыря Сангпу (осн. в 1073) и автором

<sup>188</sup> Досточтимый Геше Тинлей дает такое пояснение в связи с воззрением вайбхашиков о Плоде: «Согласно Вайбхашике, Будда полностью отринул страдание – объект первой благородной истины, но это не означает, что он совершенно не имеет ничего, относящегося к благородной истине о страдании, когда являет себя в грубой форме. Благородная истина о страдании – не просто страдание как таковое, это наши оскверненные психофизические совокупности, являющиеся результатом благородной истины об источнике. Вайбхашики считают, что, когда Будда родился в этом мире, он еще не был Пробужденным, он обладал пятью оскверненными скандхами. Когда впоследствии Будда достиг Пробуждения, он избавился от объекта благородной истины о страдании, но его скандха формы по-прежнему относится к первой благородной истине <...> Смысл избавления от благородной истины о страдании заключается в следующем: при созерцании объектов благородной истины о страдании у вас совершенно не порождается никаких омрачений. Но это не означает, что вы избавляетесь от всего, что относится к благородной истине о страдании» [Тинлей 2013, с. 122].

<sup>189</sup> Четыре вида изначальной мудрости (*джняна, ye shes*): зерцалоподобная мудрость (me long lta bu'iye shes); различающая мудрость (sor rtogs ye shes); уравнивающая мудрость (mnyam nyid ye shes); деятельная мудрость (bya grub ye shes); мудрость дхармадхату (chos dbyings ye shes).

первого тибетского текста по эпистемологии, написанного на основе «Праманаварттики» Дхармакирти, для объяснения относительной истины всегда опирался на воззрения вайбхашики, а при объяснении абсолютной истины он следовал мадхьямике. Он и своих учеников учил сочетать учения вайбхашики и мадхьямики [Там же, с. 51]. Это говорит о том, что этот лама был настоящим мастером, достигшим глубокого понимания диалектики абсолютной и относительной истин как аспектов буддийской онтологии. Абсолютная истина в буддизме означает, что пустота есть абсолютная реальность, и она доведена до самого точного объяснения именно в мадхьямике, которая утверждает пустоту как личности, так и феноменов от самосущего бытия, будь то атман, истинное существование, собственные признаки или существование в силу собственной природы. А относительная истина выражает относительную, или условную реальность – взаимозависимое существование всех феноменов и опирается за здравый смысл и языковой консенсус. Поэтому с одной стороны этот мастер производил полное «опустошение» онтологии с помощью мадхьямики, а с другой стороны, сохранял при преподавании Дхармы «реализм» относительности с помощью вайбхашики.

Что касается отличительных особенностей философии саутрантики, то с 1980-х гг. японская буддология стала авторитетным центром исследований саутрантики, поэтому необходимо считаться с их исследованиями (К. Мицуно, Д. Като и др.) в этой области, признаваемыми «пионерскими». Д. Като выделяет девять пунктов, характерных для теоретических воззрений даршантики/саутрантики: 1) они не приняли определенные дхармы из классификации, предложенной сарвастивадинами и вайбхашиками<sup>190</sup>; 2) в отличие от сарвастивадинов и следующих их взглядам вайбхашиков, утверждавших, что сознание всегда направлено на другое (внешнее), саутрантики утверждали, что сознание может возникать без внешнего объекта<sup>191</sup>; 3) саутрантики отрицают существование в качестве дхарм ментальных факторов (*чаитта*); 4) они утверждают, что в бессознательном самадхи присутствует тонкое сознание; 5) они отказались от сарвастивадинской теории реального

<sup>190</sup> О том, какие дхармы из вайбхашиковской классификации Основы были отвергнуты саутрантиками как не имеющие истинного существования, будет сказано несколько ниже.

<sup>191</sup> С точки зрения саутрантиков, сознание может возникать без внешнего объекта, поскольку, с их точки зрения, оно само может быть объектом для себя (*gang rig*).

существования прошлого, настоящего и будущего; 6) их интерпретация кармы имеет особенности в сравнении с сарвастивадинами (вайбхашиками); 7) они отличаются от сарвастивадинов (вайбхашиков) в интерпретации клеш и механизма их уничтожения; 8) они по-своему трактовали теории, связанные с дхьяной; 9) имеется специфика в интерпретации других теорий<sup>192</sup> [см.: Kritzer 2003, p. 204].

Милан Шакья выделяет в качестве ключевых концепций саутрантики: 1) принятие внешних объектов и сознания (классификация всех феноменов (дхарм) на 45); 2) теория непостоянства /моментарности (*кишанабхангурдвада*); 3) самоапперцепция (*свасамведана*); 4) использование эпистемологии (теория двух *праман*) [Shakya 2010, p. 49].

С точки зрения структурированного систематического исследования онтологической специфики Основы в рассматриваемых школах с целью выявления онтологической иерархизированности «школьных» философских воззрений, все же предпочтительнее гелугпинская схема ее рассмотрения, в соответствии с которой написаны известные сиддханты и даются объяснения в устной традиции мастеров гелуг<sup>193</sup>. Ниже я дам, опираясь на «Абхидхармакошу», не упуская при этом из виду комментарии из альтернативных традиций и современные буддологические данные, традиционную схему изложения воззрений философских школ, презентацию главного содержания *Основы* вайбхашики и саутрантики – базовый анализ феноменов (дхарм) и доктрину двух истин. Это то, что лежит в основе постижения и осуществления четырех благородных истин в системе трех базовых тренингов – нравственности, концентрации и высшей мудрости, на основе которых достигаются сотериологические цели буддизма.

<sup>192</sup> Д. Като дает список характерных взглядов даршантики/ саутрантики, отличающихся от воззрений сарвастивадинов. Он приведен Робертом Критцером в статье [Kritzer 2003, p. 204], служащей введением к серии статей о саутрантике, опубликованных в журнале IABS по следам 13-й конференции IABS, где была панель «Sautrantika Reconsidered», на основе материалов этой панели и были опубликованы статьи Роберта Критцера, Нобуйоши Намабэ, Такуми Фукуда, Барта Дессейна, Йошифуми Хондзо о саутрантике в Journal of IABS (2003. Vol. 26. № 2.).

<sup>193</sup> Что касается устной традиции, я опираюсь на комментарии досточтимого Геше Джампа Тинлея к тексту сиддханты Кенчог Джигме Вангпо, которые он давал в 1997–1998 гг. в Москве и Улан-Удэ. Текст московских лекций, прочитанных в Московском центре Ламы Цонкапы, см. в библиотеке на сайте <http://www.geshe.ru>.

#### 4.3.4. Введение в сравнительную онтологию вайбхашики саутрантики

Философы вайбхашики и саутрантики разделяют общее для буддийской философии положение о том, что Будда – это «учитель истины», что означает, в разъяснении Васубандху в автокомментарии к «Абхидхармакоше», что Будда «излагает свое учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним». Васубандху говорит:

«Будучи учителем истины, он извлекает живые существа из трясины сансары благодаря тому, что его учение соответствует реальной действительности, а не благодаря своим сверхъестественным способностям или дарованию [особой] милости» [Васубандху 1990, с. 45].

Иначе говоря, Учение Будды основано на его постижении реальности и содержит доктрину реальности. В абхидхармистской философии эта доктрина представлена в виде анализа дхарм, которые выступают единицами онтологического анализа, поскольку, по определению Васубандху, дхарма – это «носитель собственной сущности» (*свалакшана*) [1990, с. 45], то, что имеет самосущее существование (*свабхава*). Ф. И. Щербатской в работе «Центральная концепция буддизма и значение термина дхарма» считал, что это традиционное абхидхармистское определение имеет в виду всеобщее значение данного термина и что в этом значении термин «дхарма» употреблялся даже теми авторами, кто не признавал существование таких носителей. Ф. И. Щербатской полагал в своей кантианской интерпретации буддийской философии, что сущность каждой дхармы трансцендентна, непознаваема, и предложил для обозначения *проявления дхармы* термин *элемент*, считая неправомерным встречающееся в литературе использование слова «дхарма» для обозначения проявлений дхармы. Поэтому его презентация абхидхармистского анализа дхарм представлена в виде нескольких классов *элементов* [Щербатской 1988, с. 112–198].

Согласно тибетской традиции, принято считать, что санскритский термин «дхарма», которому соответствует тибетский «chos», в общем контексте буддийской онтологии имеет значение существующего объекта=познаваемого объекта, в отличие от *реальности*, как она существует на самом деле<sup>194</sup>. Иначе говоря, это единица бытия,

<sup>194</sup> Пол Гриффитс упоминает о критике Сангхабхадры – теоретиком вайбхашики, жившим в VIII в., презентации «дхарм», сделанной Васубандху в «Аб-

еще не подвергнутого глубокому онтологическому анализу, т. е. относится к воспринимаемой действительности. Поэтому более уместным является использование именно термина «феномен» для обозначения объектов буддийской онтологии, нежели «элемента». О том, что онтологическое различие «феноменов» и «реальности» было важной проблемой абхидхармистской философии, свидетельствует исследование темы различения «дхармы» и «дхарматы» в трактате Майтреи «Дхармадхарматавибханга»<sup>195</sup>. В иной формулировке это тема соотношения относительной и абсолютной истины, которой абхидхармисты, как кажется, не уделяли большого внимания, но на самом деле они тоже придавали принципиальное значение идентификации того, что является подлинной реальностью, поскольку связывали с этим достижение сoterиологической цели.

Для вайбхашиков чистая мудрость, посредством которой пресекается поток омрачений, сансары, означает «постижение (различение) дхарм», то есть всей сферы сущего, составляющего Основу. Практики вайбхашиков направлены на устранение неведения относительно дхарм (феноменов): посредством анализа Основы – объекта и субъекта вайбхашики добиваются контроля над собственным сознанием и его очищения от аффектов. Применительно к системе вайбхашиков досточтимый Геше Тинлей говорит, что «само по себе понимание филохидхармакоше», и о том, что Сангхабхадра дал очень ясное различение видов и уровней существования. Согласно его разъяснениям, *дхарма* – это то, что обладает своей уникальной сущностью, которая не разложима на составляющие путем логического анализа, т. е. обладает 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. [Griffiths 1986, p. 50]. Иначе говоря, в толковании Сангхабхадры, *дхармы* – это единицы абсолютной реальности. В тибетской традиции абхидхармистской презентации *дхармы* принято считать синонимами *познаваемого* и *существующего*. В этом случае стол, стул, личность и все прочие объекты познания являются *дхармами*. Относительно всего множества познаваемых объектов, т. е. дхарм, делается различение относительного и абсолютного.

<sup>195</sup> В рамках монографической серии «Monograph Series of Sino-Tibetan Buddhist Studies», выпускаемой China Tibetology Publishing House в ассоциации со Школой китайской классики при Ренмингском университете Китая, Р. Е. Робертсон в 2006 г. опубликовал двухтомную монографию «A Study of the Dharmadharmatāvibhanga», в которой содержатся классические (Васубандху, Камалашила) и современные комментарии к коренному тексту Майтреи, а также обстоятельное введение в него [Robertson 2006a, b].

софии дает способ практики»<sup>196</sup>. О философе-вайбхашике можно было бы сказать, что это тот, кто стремится к достижению нирваны через постижение сансары, ибо тот, кто в совершенстве постиг сансару, находится уже за ее пределами. Но вопрос в том, удастся ли вайбхашикам на самом деле постичь ее посредством своего анализа дхарм?

Воззрение вайбхашики и саутрантиков, следующих авторитетным текстам, относительно Основы называется феноменологией (*абхидхарма*; chos mngon pa). Она изложена в разделе I «Абхидхармакоши» Васубандху, где говорится (карика 3):

*Помимо различения дхарм нет [другого] радикального  
Средства для устранения аффектов, а именно из-за  
Аффектов живые существа странствуют в этом океане  
Бытия, поэтому [Абхидхарма] и была изложена [Учителем] –  
Так утверждают [вайбхашики] [Васубандху 1990, с. 46].*

Абхидхармистская феноменология является наиболее реалистической онтологией среди буддийских способов концептуализации реальности и познающего субъекта, поскольку, по определению, «дхарма есть носитель своей собственной сущности» (*свалакианадхаранад дхармах*; gang-gi mtshan-nyid 'dzin-pa'i phyir chos) [Там же, с. 45, 108]. При гносеологическом рассмотрении дхармы как объекты познания являются, с точки зрения вайбхашиков, непосредственно органу чувств. Например, согласно вайбхашикам, зрительный орган непосредственно видит чашку, тогда как саутрантики утверждают, что зрительный орган – это форма (материя), поэтому непосредственно видеть объект он не может, а служит лишь условием для зрительного восприятия, которое опосредовано образом. Высшие школы также не согласны в этом с вайбхашиками.

Абхидхармистская презентация Основы дается посредством нескольких традиционных способов ее структурирования. Сами абхидхармисты были убеждены, что детальнейший анализ феноменов (дхарма; chos), составляющих Основу, и есть путь освобождения от сансары. И поскольку, согласно их воззрению, Основа представляет собой исчислимое множество качественно различающихся феноменов, то они видели сотериологический смысл в том, чтобы дать детальнейшую

<sup>196</sup> Комментарий к книге «Драгоценное ожерелье учений философских школ» Кенчог Джигме Вангпо, лекция 6. См.: [http://www.lib.geshe.ru/files/text/Geshe\\_Djampa\\_Tinley/1998/08/1998-08-20-N6-Dragocenne\\_Ojerelie-Moscow.pdf](http://www.lib.geshe.ru/files/text/Geshe_Djampa_Tinley/1998/08/1998-08-20-N6-Dragocenne_Ojerelie-Moscow.pdf).

классификацию феноменов. В этом они следовали наставлениям самого Будды. Васубандху в комментарии к карике 15 раздела I «Абхидхармакоши» писал:

«Как сказал Бхагаван: “Я утверждаю, что, пока остается хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущность которой мы не проникли, нельзя положить конец страданию”» [Там же, с. 59].

Учение абхидхармы было преподаано Буддой во время Первого поворота Колеса Учения, когда он в противовес небуддийским философам школы *адживики*<sup>197</sup>, отрицавшим механизм кармы, учил, что *все существует*, поскольку в тот период было важно довести до сознания учеников, что закон кармы существует и с ним необходимо считаться<sup>198</sup>.

Как было сказано выше, все существующие / познаваемые феномены (дхармы) получают самую общую дифференциацию посредством классификации их, во-первых, на непостоянные (обусловленные, производные) и постоянные (необусловленные, непродуцированные); во-вторых, на оскверненные и неоскверненные, различение которых важно в целях отбрасывания того, что подлежит устранению на Пути, и культивирования того, что необходимо реализовать. Все множество феноменов Основы классифицируется и описывается посредством пяти базовых категорий или пяти основ. Знание пяти основ в абхидхармистской презентации Основы и различий в их интерпретации вайбхашиками, саутрантиками и высшими школами является необходимым для того, чтобы выявить онтологическую иерархизированность философских воззрений буддизма и понять философскую подоплеку Пути – постепенную систему презентации буддийских учений в их внешней и внутренней полемике, более сложной или, по крайней мере, совсем иного плана, нежели западные историко-философские классификации и дискуссии, протекающие между реалистическими и идеалистическими концепциями. Безусловно, Ф. И. Щербатской был прав в своем подозрении относительно того, что «борьба между сарвастивадинами

<sup>197</sup> О воззрениях *адживики* см.: [Basham 1951, 2002; Balcerowicz 2015; Jayatilke 1963; Warder 1998, p. 32–44].

<sup>198</sup> Когда он был вынужден объяснить, что подразумевается под «все существует», он пояснил, что это означает, что существует двенадцать *аятана* – источники восприятия. Ф. И. Щербатской пишет, что этот эпизод, приводимый в «*Самьюкта-агаме*», отсутствует в палийском каноне, и, очевидно, скрывается тхеравадинами, как не соответствующий их определенным догматам [1988, с. 115].

и их противниками велась в совершенно ином плане, по вопросу, который имел мало общего с нашим представлением о реализме и идеализме» [Щербатской 1988, с. 115], хотя самому ему не удалось в полной мере понять суть буддийской полемики, из-за чего его интерпретация буддийской философии была дана в кантианском духе.

#### 4.3.5. Пять базовых категорий или пять основ (*панча-васту*; *gzhi lnga*) в феноменологии абхидхармы

Вайбхашики выделяют следующие пять базовых категорий Основы, которые называются также пять основ (*панча-васту*; *gzhi lnga*): 1) базовая категория явленной формы (*пуна*; *snang-ba gzugs-kyi gzhi*); 2) базовая категория первичного сознания (*читта*; *gtso-bo sems-kyi gzhi*); 3) базовая категория сопровождающих ментальных факторов или вторичного сознания (*чаитта*; *'khor sems byung-gi gzhi*); 4) базовая категория неассоциируемых составных факторов (*випраюкта-санскара*; *ldan-pa ma yin-pa'i 'dus byed-kyi gzhi*); 5) базовая категория несоставного, не обусловленного причинами (*асанскрита*; *'dus ma byas-kyi gzhi*).

В эти пять основных подразделений Основы входят все объекты познания, в том числе субъект [Геше Тинлей 2013, с. 67]. Поскольку Основа – это совокупный предмет постижения с целью освобождения от аффектов (*клеша*; *nyong-mongs*), то эти пять базовых категорий называются *пятью основами познаваемого* (*shes bya gzhi lnga*). Они также охватывают все сущее (*юд-па*), все функциональные объекты, или *вещи* (*васту*; *dngos-po*)<sup>199</sup>, все феномены (*дхарма*; *chos*). Можно сказать, что эти пять категорий охватывают пять онтологически различающихся типов объектов *предметной реальности* (*савастука*; *gzhi dang bcas-pa*), или в западной терминологии – эмпирической реальности (*Dasein*), которые структурируют Основу с точки зрения феноменологии объекта еще до различения относительной и абсолютной реальности, относительной и абсолютной истины.

Эти пять основ охватывают все феномены (дхармы=объекты познания), которые в самой общей абхидхармистской классификации включаются в два класса – *санскрита-дхармы* (обусловленные феномены) и *асанскрита-дхармы* (необусловленные феномены), различие

<sup>199</sup> Для вайбхашиков постоянные феномены, например, пространство, считаются способными выполнять функцию (*дон byed nus-pa*). Это уникальная особенность философии вайбхашики – другие философские школы не признают постоянные феномены способными функционировать [Геше Тинлей 2013, с. 71].

которых по сути 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 *contradiction in adjecto*. Ф. И. Щербатской писал:

«*Dharma* никогда не состоит из частей, она всегда проста. Там, где есть “составность”, там имеется несколько *dharma*» [1988, с. 143, примеч. 110].

Аналогичным образом относительно перевода термина «санскрита» писал О. О. Розенберг в «Проблемах буддийской философии»:

«Перевод “составные” или “производные дхармы” содержит *contradiction 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, с. 121].

Ф. И. Щербатской называл «санскрита-дхарма» «проявившимися элементами», имея в виду дхармы, находящиеся под воздействием «проявляющихся универсальных сил феноменального бытия» (силы возникновения, распада, пребывания и разрушения) [1988, с. 143]. О. О. Розенберг не отрицал, что «санскрита-дхарма» имеет значение «обусловленная дхарма». Он определял *санскрита-дхарма* 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*) [1991, с. 121]. О. О. 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 Ф. И. Щербатской, отказывался считать «непостоянное» синонимом «производного» и «составного».

Теперь обратимся к тибетской традиционной интерпретации 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 понятие «'dus byas-kyi chos», означающее «вещь, созданная или рожденная из собрания многих причин и условий» [БТКС 1998, р. 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 благородной истины.

Учитывая тибетскую интерпретацию, основанную на традиции Наланды, можно утверждать, что санскрита-дхармы, охватываемые 1–4 основами, в общепобуддийской интерпретации абхидхармы означают непостоянные феномены, тогда как асанскрита-дхармы, относящиеся к пятой основе, это постоянные феномены. 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, с. 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 благородных истин и реализации воззрения о пустоте.

**Базовая категория формы**, или *совокупность формы*, охватывает всю сферу материальной действительности, то есть все то, что состоит из мельчайших частиц (rdul su grub pa). «Формная» (материальная) 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 сутре из «Самьюкта-никаи» [SN, III, 86], где *рупа* определяется как «то, что разбивается». В текстах вайбхашики это определение изменяется: *рупа* – это «то, что обнару-

живает себя в изменении» и связывается со страданием как всеобщим свойством существования. Вторая интерпретация *рупы* связывает данный термин с понятием сопротивления, или непроницаемости (*праптигхата*) как фундаментальным свойством объектов данной категории [Рудой 1990, с. 125].

Идея *сопротивления* (*сапратигха*) как атрибута пяти внешних и пяти внутренних форм (*рупа*; *gzugs*) была впервые сформулирована в «Прадикаранападе» («Прадикарана-шастра») Васумитры (ум. в 124 г. до н. э.) – одном из семи текстов «Махавибхашы» (Т. 1542: 756с9-10, 762с9-10). Б. Дейссен, 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 [Deissen 2003, р. 303–304]. Понятие *сапратигхи* использовалось хинаянскими философами для объяснения механизма возникновения воспринимающего сознания (*виджняна*), причем вайбхашики и саутрантики расходились в интерпретации<sup>200</sup>.

В традиции абхидхармы и в позднейшей 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», а не как «способность глаза». При этом, очевидно, было бы не совсем корректным 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 самим органом чувств: оно – лишь базис для этого органа чувств. Орган чувств носа, находящийся внутри носа, напоминает мельчайшие иголки. Орган чувств языка напоминает расположенные на языке полумесяцы. Осязательный орган чувств пронизывает все физическое тело. Таково объяснение, даваемое в тибетском буддизме.

<sup>200</sup> Об интерпретации механизма восприятия в абхидхармистской литературе и у саутрантиков см.: [Deissen 2003, р. 303–308].

**Категория первичного сознания** охватывает шесть видов сознания: зрительное сознание (*mig-gi nam-par shes-pa*); слуховое сознание (*ma-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*) [Dhargyeu 1992, p. 23].

Различение первичных и вторичных феноменов абхидхармисты производят не только в отношении сознания, когда различают первичное сознание и вторичные виды сознания – ментальные факторы. Они делают это и в отношении *формы*, различая *бхута* – первичные элементы и *бхутани* – производные от первоэлементов. Из этого Ф. И. Щербатской заключил, что «настойчиво изгоняемые из буддийской философии и заменяемые законами внутренней связи», «понятия субстанции и качества все же, хоть и окольным путем, частично заняли свое обычное положение» [1988, с. 140]. И в этом с ним можно согласиться: субстанциалистские представления, несмотря на феноменализм вайбхашиков и саурантиков, сближают абхидхармистскую философию с западной философией. Но следует оспорить мнение знаменитого 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, с. 141, примеч. 98].

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 бессамостности 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* – корнем сансары. Но сознание «видит» так объект только в первый момент ментального восприятия. Уже во второй момент включаются ментальные факторы, связанные с оценкой и субстанциализацией, преувеличением статуса бытия феноменов и живых существ. Как поясняет Геше Тинлей, 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 как форма первичного сознания познает объект в общем, как нечто целостное. А вторичное сознание наделяет его различными конкретными характеристиками, в том числе, 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 сансары<sup>201</sup>. Но есть определенный сорт концепций, а именно, выражающих заблуждение относительно способа существования всех феноменов, которые и составляют познавательную специфику *неведения*.

**Категория «вторичное сознание»,** или «ментальные факторы/события» (*sems-byung* или *sems-las-byung-ba*) «включает в себя все реакции, которые следуют за первичным восприятием» [Dhargyeu 1992, p. 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») Асанги<sup>202</sup>. Эта классификация представляет собой определенную схему их рассмотрения, в которой они сгруппированы в шесть групп, или категорий сознания, которые выражают шесть основных аспектов сознания. Знаменитым лозавой Каба Пальцем (XII в.) была разработана система буддийских категорий, которая сходна с системой категоризации, изложенной в «Компендиуме Абхидхармы». Она основана также на двух индийских канонических текстах VIII в., переведенных Каба Пальцем и помещенных в Тенгьюр пекинского издания [Kaba Paltseg 2003, p. X]. Согласно канонической абхидхармистской классификации, а также устной традиции, представленной Геше Нгавангом Даргье, Геше Джампа Тинлеем, Геше Джамьяном Кенцэ и другими тибетскими ламами, эти шесть групп выделяются и характеризуются следующим образом.

I. Группа «пяти вездесущих факторов» (*kun-'gro lnga*) – это вторичные факторы, всегда сопровождающие всякий акт восприятия объекта первичным умом и дающие уму возможность использования объектов

<sup>201</sup> В этом вопросе тибетская буддийская философия расходится с школами китайского буддизма, проповедующими «мгновенный» путь, согласно представлениям которых любые концепции привязывают к сансаре.

<sup>202</sup> Есть также другая классификация, которая восходит к «Абхидхармакоше» Васубандху.

восприятия. Они присутствуют в положительных, отрицательных и нейтральных состояниях. Это такие пять ментальных факторов:

1. *Намерение* (sems-pa) – 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» [Dhargyey 1992, p. 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* (teg-pa) – это контакт объекта и ума<sup>203</sup>.

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.

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 различия положительных, отрицательных и нейтральных объектов.

2. *Установка*<sup>204</sup> ('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 Каба Пальцегу, установка «есть желание, которое возникает, когда орган чувств и чувственное сознание проникают в объект, безотносительно к природе этого объекта» [Kaba Paltseg 2003, p. 4].

<sup>203</sup> Согласно комментарию Каба Пальцега, контакт «соединяет объект чувств, орган чувств и чувственное сознание» [Kaba Paltseg 2003, p. 3].

<sup>204</sup> В англоязычной литературе это понятие передается терминами «intention» [Dhargyey 1992, p. 26] или «aspiration» [Kaba Paltseg 2003, p. 3].

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 *верование* (mos-pa). Это «удерживание специфического объекта распознавания с целью его познания как он есть» [Kaba Paltseg 2003, p. 4]<sup>205</sup>.

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 благородные истины» [Kaba Paltseg 2003, p. 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 вида веры:

а) вера в Три Драгоценности;

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

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

Как говорит Геше Нгаванг Даргье, «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Dhargyey 1992, p. 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.

<sup>205</sup> Геше Нгаванг Даргье характеризует этот ментальный фактор как «проверку объекта концентрации» [Dhargyey 1992, p. 26].

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.

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

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 противоядие 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, 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 способен возникнуть привязанность или другие омрачающие эмоции.

11. *Безвредность* (nam-par mi-'tshé-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.

V. Группа «двадцати вторичных клеш» (nye-pyong). Ввергающая карма ('phen-byed-kyi las), производимая этими ментальными факторами, привязывает существ к сансаре и забрасывает в низшие миры дурных перерождений.

VI. Группа «переменных факторов» (gzhan-'gyur bzhi)<sup>206</sup>.

Из этой 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, перечисленных в группе «добродетели», которые ведут к нирване.

*Шесть коренных клеш*, которые выделяются в этой классической схеме ментальных факторов, таковы:

<sup>206</sup> Подробную характеристику этих шести групп см. в книгах Геше Нганванга Даргье, Геше Джампа Тинлея, Геше Джамьяна Кенцзэ.

1. *Неведение* (ma-rig-pa)<sup>207</sup>. На этом уровне Учения, общем для всех буддийских школ, подчеркивается в особенности та форма неведения, которая связана с непониманием различия между добродетелью и недобродетелью и неведением относительно кармы, хотя суть неведения заключается в заблуждении относительно способа существования всех вещей, а также в цеплянии за это ложное понимание, противоположное подлинному способу их существования.

2. *Привязанность* ('dod-chags).

3. *Гнев и ненависть* (khon-khro)<sup>208</sup>.

4. *Гордыня* (nga-rgyal).

5. *Сомнение* (the tshom nyon-mong-can).

6. *Ложные воззрения* (lta-ba nyon-mong-can).

«Неведение» в общеподлинном определении – это отсутствие знания кармы, последствий кармы, неведение относительно четырех благородных истин и Трех Драгоценностей, в силу чего человек не считается с ними; это также пребывание под влиянием врожденной убежденности в субстанциальном существовании вещей и одной из ложных мировоззренческих систем [Kaba Paltseg 2003, p. 7].

«Привязанность» бывает пяти видов – к внешним вещам, к внутренним вещам, к страданиям, к материальному, к собранию преходящих феноменов (телу) [Tsepak Rigzin 1997, p. 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. Каба Палец сравнивает загрязняющий эффект этой клеши с масляным пятном, посаженным на платье: его очень трудно удалить [Kaba Paltseg 2003, p. 7].

<sup>207</sup> Для обозначения «неведения» в тибетской философии используется, как правило, термин «ma-rig-pa» [Dhargyeu 1992, p. 26; БТКТС, p. 2207; Tsepak Rigzin 1997, p. 211 и др.]. В канонической системе категоризации для обозначения «неведения» используется термин «ma-rig-pa» [Kaba Paltseg 2003, p. 6]. Иногда в тибетских текстах для обозначения этой клеши используется термин «gti mug».

<sup>208</sup> В канонической классификации речь идет о клеше под названием «khon-khro» [ibid., p. 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» [Крапивина 2005, с. 42].

«Гнев и ненависть» – это наиболее разрушительная клеша, проявляющаяся как отрицательная реакция, отталкивание объекта или другого субъекта, коренящаяся в привязанности к собственному «я».

«Гордыня» – это «различение между собой и другими, возникающее в силу ложного концепта о самосущем «я» и приводящее к отсутствию уважения к другим и высокомерию» [Ibid., p. 7].

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

«Ложные воззрения» – это, главным образом следующие пять видов ложных взглядов:

(а) Воззрение о разрушающейся совокупности ('jigs-tshogs-la lta-ba), согласно которому существует постоянное и самосущее «я», субъект происходящих каждое мгновение изменений.

(б) Крайние мировоззренческие позиции (mthar-'dzin-pa'ilta) – этернализм и нигилизм.

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

(д) 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.

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

*Двадцать вторичных клеш:* 1) ярость (khro-ba); 2) негодование, враждебность ('khon-du 'dzin-pa); 3) злоба ('tshig-pa) – деятельность, являющаяся результатом гнева; 4) вредоносность (mam-par 'tshé-ba) – постоянное желание вредить другим; 5) зависть (phrag-dog); 6) притворство и лицемерие (gyo); 7) обман (sgyu)<sup>209</sup>; 8) беззастенчивость (ngo-tsha med-pa); 9) бесстыдство (khrel-med-pa); 10) скрытность ('chab-pa); 11) скупость (ser-na); 12) надменность (rgyags-pa); 13) безверие (ma-dad-pa); 14) леность (le-lo); 15) легкомыслие (bag-med); 16) забывчивость (brjed-ngas-pa); 17) отсутствие интроспективной бдительности (shes-bzhin ma-yin-pa); 18) легкомыслие (bag-med); 19) забывчивость (brjed-ngas-pa); 20) сонливость и тупость (rmug-pa); 21) возбужденность (rgod-pa); 22) рассеянность (gam-par gyeng-pa).

<sup>209</sup> Как разъясняет Геше Нгаванг Даргье, имеется в виду обман, связанный с претензиями на обладание добродетелью, мудростью и так далее ради произведения впечатления на других [Dhargyuey 1992, p. 28].

Коренной клешой первых пяти вторичных клеш является гнев, или ненависть. Для следующей группы клеш – с шестой по восьмую – коренной клешой является неведение. Для следующих двух – привязанность (желание). А остальные вторичные клешы связаны в своем возникновении со всеми тремя ядами.

«Переменные факторы» называются так, потому что они не имеют сами по себе однозначной ценностной валентности в качестве положительных или отрицательных ментальных факторов. Они «являются составляющей добродетельных, недобродетельных и нейтральных видов активности, а называются «переменными», потому что ментальное состояние меняется на благое или неблагое в зависимости от направления, в котором они движутся» [Kaba Paltseg 2003, p. 11]. Различаются четыре вида «переменных факторов»:

1. Сонное состояние (gnuid);

2. Раскаяние ('gyod-pa);

3. Грубое концептуальное исследование (rtog-pa) – это грубая идентификация объекта;

4. Тонкий концептуальный анализ (dpyod-pa), устанавливающий детали.

Этим самым завершено перечисление пятидесяти одного ментального фактора – третьей из пяти основ в абхидхармистской презентации Основы.

Далее, среди пяти основ выделяется четвертая базовая категория – **неассоциируемые составные факторы**. Эта категория охватывает составные феномены, не относящиеся ни к группе формы (материи), ни 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. Каба 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» [Kaba Paltseg 2003, p. 12]. В классификации Каба 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-pyid).

Пятая базовая категория, или пятая основа, – это **необусловленные, несоставные объекты**. В вайбхашике эта категория объектов, как и все остальные объекты, относится к функциональным объектам. Например, пространство или нирвана. Для вайбхашиков, в отличие от представителей более высоких философских школ, нирвана – это нечто вещественное, субстанциальное.

#### 4.3.6. Субстанциальность в теории абхидхармы: сравнительное освещение

В тибетских сиддхантах разъясняется, что в воззрении вайбхашики атрибутом функциональных феноменов, или «вещей» (dngos-po), является их субстанциальность или вещественность (rdzes). Но в онтологической характеристике субстанциальности феноменов вайбхашики различают два статуса бытия – *субстанциальное существование* (rdzes yod) и *субстанциальную установленность* (rdzes grub) и соответственно этому различают субстанциально существующие феномены и субстанциально установленные феномены [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 14; Дзунба Кунчок Жигме Ванбо 1998, с. 18]. С точки зрения вайбхашиков, все функциональные объекты, включая постоянные (причинно обусловленные, производные), имеют онтологический статус субстанциальной установленности. Вспомним, что по абхидхармистскому определению, приведенному в разделе I «Абхидхармакоши» Васубандху, «дхарма» – это носитель «собственной сущности» [Васубандху 1990, с. 45]. Поэтому всякий носитель собственной сущности является субстанциально установленным, но не всякий имеет субстанциальное существование. Досточтимый Геше Тинлей разъясняет это вайбхашиковское различение на примерах: чашка 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 [Тинлей 2013, с. 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 (rdzes). 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 различение субстанциально установленного и субстанциально существующего. Саутрантики не соглашаются с вайбхашиками в том, что *феномены, существующее, объекты познания* – это эквиваленты *сущностей*, т. е. объектов, обладающих собственным признаком (*свалакшана*; gang mtshan), и со своей стороны подразделяют все феномены Основы, т. е. все объекты 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 – дхарм, т. е. 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 составных факторов, не являющихся ни формой, ни сознанием; постоянных объектов, таких как пространство и два вида пресечения. Эта классификация Основы в виде пяти основ является универсальной в буддийской философии, но философские школы различаются по способу их интерпретации. Так, саутрантики и дарштантики утверждают, что не все *формы* вайбхашиков являются реальными дхармами (*дравья-сам*): такая разновидность формы как визуальная форма (*санстханарупа*) является, по их мнению, лишь концептом (*прикальпам 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 (*чаитта-випраюкта-санскара*); неассоциируемые композитные факторы (*читта-рупа-випраюкта-санскара*); обусловленные, несоставные, т. е. постоянные феномены (*асанскрита*); репрезентации форм (*виджняпти-рупа*), как и непроявленные формы (*авиджняпти-рупа*), а также латентные загрязнения (*анушья*) [Kritzer 2003a, p. 206; 2003b, p. 332; King 1998, p. 5]. Като выделяет семнадцать объектов, а Критцер – девятнадцать из вайбхашиковской классификации дхарм, которым саутрантики отказывают в онтологическом статусе дхарм [Kritzer 2003b, p. 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*)<sup>210</sup> является *сущностью* и, как полагали вайбхашики, реальной дхармой, которую они относили в классификации пяти основ к санскара-скандхам, и вместо этого использовали причинную модель, основанную на идее кармических семян (*биджа*) для объяснения механизма кармы и трансформации потока сознания (*сантатипаринамавишеша*) [King 1998, p. 6].

Идея трансформации сознания, или *преобразования Основы*, становится также онтологическим водоразделом между вайбхашиками и последующими философами. Начиная с саутрантиков, эта идея становится важной частью буддийской концептуализации Пути. Васубандху в «*Бхашье*» доказывает, что тот, кто осуществил высшую цель йогической практики, производит *незагрязненный поток сознания*. В этом Васубандху-саутрантик смыкается с Васубандху-йогачарином, признающем наряду с шестью видами сознания, признаваемыми вайбхашиками, также *омраченное сознание* и *алая-виджняну*. В классической интерпретации Васубандху и Асанги трансформация Основы понималась как разрушение омраченного сознания и хранилища кармических семян, а позднее йогачара и более высокие школы 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 Васубандху критикуют вайбхашиковскую классификацию дхарм, совпадают с позициями йогачары, как они выражены в «*Йогачарьябхуми*» Асанги. Р. Критцер считает, что совпадение саутрантики и йогачары имеет место в шестнадцати из выделенных им девятнадцати случаев опровержения саутрантиками вайбхашиковской феноменологии [Kritzer 2003b, p. 332].

Ф. И. Щербатской в своей интерпретации абхидхармистской теории дхарм, как она была изложена в «*Абхидхарма-коше*», трактовал реальность дхарм, или явлений, обладающих собственным признаком, как «точечные моменты реальности», не имеющие протяженности ни во времени, ни в пространстве [Tscherbatsky 1962, I, p. 181], которые именно в силу своей мимолетности несубстанциальны, а реальность

<sup>210</sup> *Пранти* (*thob-pa*) – это понятие о неисчерпаемой сущности, посредством которого вайбхашики объясняли механизм кармических накоплений. Подробнее см.: Палден Шераб & Цеванг Донгъял, с. 48–49.

он считал недоступной познанию, как кантовские «вещи-в-себе». Однако следует обратить внимание на то, что теория непостоянства, трактуемая как моментальность дхарм – «вспышек реальности», была характерна не для вайбхашиков, а саутрантиков, а высшие школы критически относятся как к вайбхашиковской, так и к саутрантиковской интерпретации непостоянства. Наиболее глубокую концепцию непостоянства и критическую феноменологию буддизма дают мадхьямики-прасангики.

Что же касается «реализма» вайбхашиков и саутрантиков в сравнении с онтологией высших школ, отрицающих истинное существование как личности, так и феноменов, то реализм абхидхармистской философии – это отнюдь не наивный реализм западного типа, а также он не может быть отнесен к материализму или идеализму (в случае йогачары) западного типа. Феноменологию абхидхармы можно расценить как феноменализм, но она не предполагает существования за феноменами (дхармами) неких «вещей-в-себе» или «я-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 *дхармы* – это существующие объекты и одновременно – объекты познания. Т. е. *дхармы* – 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 предмет. Вайбхашики и мадхьямики, в отличие от саутрантиков и йогачаринов, считают, что 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 О. О. Розенбергом на материале «*Абхидхармакоши*». Он писал в «*Проблемах буддийской философии*»:

«Все *неодушевленные предметы* буддистами считаются за «асанта-на», 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, с. 168–169].

Базовая категория абхидхармистской феноменологии *форма* (*рупа*; *gzugs*) – это не материя, и перевод термина «рупа» как «материя» даже применительно к воззрениям вайбхашиков не является корректным. Поэтому «субстанциализм» являющихся в наибольшей степени реалистами и кажущихся материалистами древних индийских вайбхашиков с их атомистическими представлениями в действительности ближе к квантовой теории 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 «Абхидхармакоше» 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 – феноменализма вайбхашики и саутрантики к теории *трех природ* (*трисвабхава*) йогачары (читтаматры) и далее – к срединной онтологии мадхьямики и «пустой» онтологии *рангонг* мадхьямики 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. Так, например, Палден Шераб Ринпоче и Цеванг Донгьял Ринпоче пишут, что одной из важнейших характерных особенностей саутрантики является положение о том, что «все явления есть ум» [Палден Шераб, с. 59]. В действительности речь идет о том, что саутрантики на базе углубленного понимания теории непостоянства развивают далее феноменализм вайбхашиков и утверждают, что феномены (дхармы) существуют лишь в настоящий момент, а не в трех временах<sup>211</sup>, что для прекращения феноменов не требуются причины, поскольку они непостоянны, и что в процессе познания воспринимается не сам объект, а его аспект (*акара*; *пат-ра*).

#### 4.3.7. Субъект: концепция пяти скандх

##### 4.3.7.1. Что такое пять скандх?

При характеристике Основы с точки зрения субъекта (*yuḷ can*) в тибетских сиддхантах воззрения философских школ в отношении субъекта выделяются в отдельный структурный раздел, в котором излагается буддийская философия личности, сознания и познания. Абхидхармистские философы в разделе субъекта (обладателя объекта) выделяют в качестве отдельных структурных категорий *личность* (*gang zag*), *познание* (*shes-pa*) и *называющий звук* (*rjod byed-kyi sgra*)<sup>212</sup>, махаянские философы рассматривают субъект без особого выделения «называющего звука» [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 13; Дзунба Кунчок Жигме Ванбо 1998]. Общей для хинаяны и махаяны является презентация субъекта посредством *пяти скандх*: субъект, или личность является, с точки зрения буддийской философии, обозначением пяти скандх. Иначе говоря, пять скандх – это объектная основа личности.

В текстах абхидхармы пять скандх выделяются как качественно различающиеся группы объектов «соответственно [их] собственной природе, но не природе [чего-либо] иного» [Васубандху 1990, с. 61]. Поскольку в зависимости от внутренней природы феномены

<sup>211</sup> 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.

<sup>212</sup> Под «называющими звуками» имеются в виду не естественные звуки, а звуки, связанные со смыслами (предметами) и вызывающие понимание [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 25].

(дхармы=объекты познания) качественно различаются, то они классифицируются с точки зрения объекта – в виде вышеназванных пяти основ, а с точки зрения субъекта все необусловленные (производные) объекты подразделяются на пять скандх [Васубандху 1990, с. 61; Vasubandhu 1, p. 76]. Можно сказать, что пять скандх – это пять психофизических конституент личности. Они называются скандхами (phung-po) – агрегатами или совокупностями, потому что являются «агрегациями множества частиц» [Mipham 1997, 1.2]<sup>213</sup>. В «Абхидхармакоше» (каррика 20), 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 *рупа-скандхой*”» [Vasubandhu 1, p. 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* формы (материи) было дано в «Абхидхармакоше» как того, что обладает «свойством сопротивления (непроницаемости)» и того, что не обладает им [Vasubandhu 1, p. 77; Васубандху 1990, с. 62]. Васубандху приводит отдельно мнение саутрантика Бхаданты, который 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, имеющее опорой пять органов чувств, а тонкое сознание – это ментальное сознание, или скорее, по Васубандху, «это различение уровня» [Vasubandhu, p. 78; Васубандху 1990, с. 63].

<sup>213</sup> В четырехтомном английском переводе фундаментального сочинения Джамгон Мипама Ринпоче «Врага, ведущие на путь ученых» (mkhas-pa'i tshul la jug-pa'i sge 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.

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 сознание (ментальную сферу) личности, «форма» обозначает тело. То есть если грубо определить личность, то это *название* психофизического комплекса – тела и сознания.

**Пять скандх** таковы: 1) скандха формы (*рупа*; gzugs kyi phung po); 2) скандха ощущений=перцепций (*ведана*; tshor ba'i phung po)<sup>214</sup>; 3) скандха различений (*санджня*; 'du shes kyi phung po)<sup>215</sup>; 4) санскара-скандха, или композитные факторы ('du byed kyi phung po)<sup>216</sup>; 5) сканд-

<sup>214</sup> В классификации Каба Пальцега в скандхе ощущений различаются три вида ощущений: ощущения блаженства, ощущения страдания, нейтральные ощущения [Kaba Paltseg 2003, p. 2].

<sup>215</sup> Каба Пальцег определяет эту скандху как скандху, различающую такие характеристики, как очертания, цвет в чувственно воспринимаемых объектах, таких как звук и форма (материя), 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. [Тинлей 2013, с. 91].

<sup>216</sup> Каба Пальцег 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, p. 2]. Название этой скандхи чаще всего переводится как «кармические импульсы» или «волевые импульсы». 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); погружение пресечения ('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, потому что, как объясняет Каба Пальцег, «они существуют даже в то время, когда сознание не функционирует активно, – в состояниях неразличения объектов, медита-

ха сознания (*виджняна*; *gnam par shes pa'i phung po*)<sup>217</sup>. Эти пять скандх являются также основой наименования и идентификации (*gdags gzhi*) личности, и в таком подходе к определению личности сказывается специфика буддийской философии в отличие от западной философии, где личность, по обыкновению, отождествляется с телом и сознанием. Буддийская философия, начиная с низших школ, наряду с формой и сознанием (ментальное сознание, ощущения, различения, ментальные факторы как часть санскара-скандх) в анализе *основы* личности или «я» выделяет ее третью составляющую – неассоциируемые составные факторы, не являющиеся ни формой, ни ментальным сознанием, ни ощущением, ни различием, 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.

Теперь рассмотрим каждую скандху с точки зрения ее онтологической специфики. В наиболее ранней тибетской терминологической классификации, данной на основе индийских источников великим лодцовой Каба 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, p. 1].

тивного прекращения [мыслетворчества], обморока и глубокого сна» [Ibid., p. 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. В частности, даже во время сна. Геше Тинлей вносит следующее разъяснение по поводу двух видов санскара-скандхи. *Пребывающей санскара-скандхой* называется все, что пребывает в первичном сознании, кроме ощущений и различений. То есть это 51 ментальный фактор. *Непребывающей санскара-скандхой* называются составные, обусловленные феномены, не относящиеся ни к форме, ни к сознанию [Тинлей 2013, с. 91].

<sup>217</sup> 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.

#### 4.3.7.2. Скандха формы

Первые четыре агрегата в скандхе формы – это четыре великих элемента. Четыре элемента (*дхату* или *махабхута*) 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, с. 55].

Эти четыре элемента в книге «*mKhas pa'i tshul la 'jug pa*» выдающегося тибетского мастера Мипама Ринпоче называются *базовыми*, или *причинными, формами* (*rgyu gzugs bzhi*), потому что от них производны все формы, т. е. все материальные объекты, включая тело, органы чувств и объекты органов чувств [Мипам 2003, с. 10]. Это согласуется с комментарием Васубандху, в соответствии с которым «земля» (*sa*) имеет качество твердости и функцию опоры (*sra zhing gzhi 'dzin pa*), «вода» (*chu*) имеет качество текучести и сцепления (*gsher zhing sdud pa*), «ветер» (*rlung*) имеет качество движения и распространения (*gyo zhing 'phel ba*), «огонь» (*me*) имеет качество жара и взращивания (*dro zhing smin pa*).

В современной интерпретации последователя палийской традиции Ньянатилока Тхеры <sup>218</sup> палийские названия элементов «земля», «вода», «огонь» и «ветер» переводятся как *инерция, сцепление, излучение, вибрация*. Из них происходит материальность [Ньянатилока 2002, с. 21]<sup>219</sup>. Для того чтобы уяснить место элементов (*бхутани*; *'byung-ba*) в атомистической презентации Основы в традиции абхидхармы, следует обратить внимание на замечание Яшомитры, приводимое Г. Гюнтером и В. И. Рудым, что речь идет о «великих элементарных качествах» [Guenter 1957, p. 228; Васубандху 1990, с. 124] в том смысле, что эти четыре являются исходными по отношению ко всем другим качествам предметов. В свою очередь, четыре элемента образуются, согласно

<sup>218</sup> Ньянатилока Тхера – это Астон Уолтер Флорус Гее (1887–1957).

<sup>219</sup> Ньянатилока дает подробную характеристику четырех элементов в палийской традиции. См.: [Слово Будды 2002, с. 21–24].

воззрению вайбхашиков, агрегированием субстанциальных атомов<sup>220</sup> (*дравьяпараману*)<sup>221</sup>.

Таким образом, в абхидхармистской философии великие элементы и мельчайшие неделимые частицы образуют «первокирпичики» субстанциального бытия, которое, в воззрении хинаянских философов, считается исчислимым и 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 самотождественной определенности.<sup>222</sup>

#### Одиннадцать производных (от элементов) скандх формы

На этих четырех элементах как на основе базируются 11 результирующих форм (*'bras gzugs bcu gcig*) – это 5 чувственных способностей – *индрий* (*dbang po lnga*) и 5 объектов чувств (*dong lnga*). Пять индрий называются *внутренней формой* – это формы, основанные на физических органах чувств<sup>223</sup>, а объекты чувств пяти видов – это пять *внешних*

<sup>220</sup> Термином «атом» индологи переводят санскритский термин «параманупурам», которому соответствует тибетский «*rdul phra gab gzugs*».

<sup>221</sup> 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].

<sup>222</sup> 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, с. 147]. Это не совсем так. В традиции гелуг, в частности, в тексте «*bLama-mchod-ra*» говорится, что очищенные пять скандх – это пять Дхьяни-Будд, а «элементы» – это их женский аспект.

<sup>223</sup> Это визуальная способность (*mig gi dbang po*); слуховая способность (*ma b'i dbang po*); вкусовая способность (*lce'i dbang po*); способность к запаху (*sna'i dbang po*); осязательная способность (*lus kyi dbang po*).

*форм*<sup>224</sup>. Пять чувственных способностей и пять внешних форм – это, согласно вайбхашикам, есть совокупности, или агрегаты, составленные из мельчайших неделимых частиц, атомов. В абхидхармистских текстах и в комментирующей их литературе перечисляется множество субкатегорий этих десяти форм, но, поскольку они совпадают с обыденными представлениями о материальных объектах и пяти воспринимающих чувствах, я не буду здесь их приводить.

Одиннадцатая разновидность формы (т. е. материи) – это *ментальные объекты* (*chos kyi skye mched*) в соответствии с «Абхидхармасамуччая», или *непроявленное /невоспринимаемые формы* (*авиджняпти*; *gnam par rig byed ma yin pa*) в соответствии с «Абхидхармакошей»<sup>225</sup>. Каба Пальцев называет их в соответствии с традицией «Абхидхармакоши» «невоспринимаемыми объектами». В терминологии В. И. Рудого, автора русского перевода санскритского оригинала, эта категория формы называется «непроявленное». О каких объектах идет речь?

Это тонкоматериальная форма<sup>226</sup>, обусловленная великими великими элементами, – «благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], – именно это и называется *непроявленным*», *непроявленное*, объясняет Васубандху, «не может выступать объектом знания для другого» [Васубандху 1990, с. 54]. Эта

<sup>224</sup> Пять внешних форм – это визуальные формы, звуки, запахи, объекты вкуса, осязаемые объекты. В отношении визуальной формы вайбхашики различают очертания и цвет как разные формы. Синий, желтый, белый и красный считаются первичными цветами.

<sup>225</sup> В переводе В. И. Рудого одиннадцатая разновидность формы – *авиджняпти* (*gnam-par rig byed min*) в кариках 9 и 11 называется «непроявленное» [Васубандху 1990, с. 50]. В интерпретации В. И. Рудого этот класс форм имеет материальный генезис, будучи обусловлен великими элементами, и представляет «психофизическую субстратность кармы» [Там же, с. 157]. В буддизме традиционно считается, что внутри органов чувств есть особые составляющие, которые осуществляют процесс восприятия. Для глаза, это сравнивается с маленьким синим цветком *умака*. Для уха, это сравнивается с наростом на дереве или скрученным мотком. Для носа, это сравнивается с параллельными медными иглами. Для языка, это половинка плоского диска луны. Для тела, это подобно мягкому пуху птички. Но это лишь символическое описание [Mipham 1997, 1.8].

<sup>226</sup> Вообще говоря, различение *тонкой* и *грубой* формы (материи) было дано в «Абхидхармакоше» как того, что обладает «свойством непроницаемости» и того, что не обладает им, а также, согласно вайбхашикам, это различение связано с различением «сферы и уровня существования».

разновидность формы относится, в воззрении абхидхармистов, к материальному субстрату кармы<sup>227</sup>. В кариках 4–6 раздела IV «Абхидхармакоши» Васубандху дает разъяснение воззрения вайбхашиков относительно «непроявленной» формы (*авиджняпти*; *gnam-par rig byed min*) и дискуссий в связи с этим. *Авиджняпти*, непроявленная форма, как особая категория дхарм обозначает результат непроявленных действий (карм) и выражает идею латентных впечатлов, вызванных кармической активностью. У вайбхашиков это особая *сущность*, с чем не согласны саутрантики.

Из комментария Васубандху становится ясно, что речь идет именно о тонкоматериальных невидимых объектах, которые, в отличие от грубоматериальных видимых и невидимых объектов, обладающих «свойством сопротивления», «не обладают свойством сопротивления». Ссылаясь на сутры, Васубандху говорит в разделе «Учение о карме», что Будда говорил о различии трех видов «материи» (формы): «материи видимой и обладающей свойством сопротивления», «материи невидимой и обладающей свойством сопротивления» и «материи невидимой и не обладающей свойством сопротивления». Именно этот последний и есть, по Васубандху, «непроявленная» форма вайбхашиков [Он же 2001, с. 504]. Если бы эта тонкая форма, т. е. материя, не существовала реально, то, согласно вайбхашикам, невозможно было бы увеличение благих заслуг или, напротив, накопление негативной кармы. А также без «непроявленной» формы «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» [Там же, с. 505]. Без признания этой формы, согласно вайбхашикам, 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 этого вида формы наряду с внешней и внутренней формой.

В традиции «Абхидхармасамуччайи» этот вид формы, или однанадцатая результирующая (производная от четырех элементов) форма называется «ментальные объекты» (*chos kyi skye mched*), а те формы, которые в традиции «Абхидхармакоши» называются «невоспринимаемыми» или «непроявленными» (*gnam par rig byed ma yin pa*), считаются

<sup>227</sup> Нравственные обеты также рассматриваются в тибетском буддизме как тонкоматериальные феномены и относятся, очевидно, к этому виду «невоспринимаемой» или «непроявленной» формы в классификации скандх.

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 gab*), 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, называются невоспринимаемыми формами (*gnam par rig byed ma yin pa*); 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», традиционным для своего направления способом, Мипам Ринпоче говорит, что это формы, появляющиеся исключительно силой ума и не являющиеся конгломератом частиц, «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 «непроявленным» и по своей природе связываются с «великими элементами», в традиции «Абхидхармасамуччайи», на которой основывались саутрантики и йогачарины, называются «ментальными объектами». Дело в том, что саутрантики и йогачарины отказывались считать эти объекты *формами*. Геше Тинлей говорит об этом так: «Саутрантики говорят, что, действительно, существует множество невидимых форм, но это не настоящие формы – это “кунтаг<sup>228</sup> формы”» [Тинлей 2013, с. 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 (материальными 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 субстанциального существования или даже субстанциальной установленности: они существуют, но существуют просто номинально. Но, бу-

<sup>228</sup> Парикальпита (*kun btags*) – «приписанный», «номинальный».

дучи 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 (материальных объектов), созданной 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 физическими субстанциями, хотя и в смысле ином, нежели вещи, производные от четырех великих элементов, дает, в частности, онтологическую основу объяснения того, почему тантрические визуализации не являются лишь игрой воображения: медитация в ваджране 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. материальными объектами (хотя это и очень тонкая материя)? Мипам Ринпоче приводит три традиционных довода в пользу того, что эти феномены относятся к форме (материи): 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 материальное 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].

#### 4.3.7.3. Скандха ощущений, различений и санскара-скандха

Вторая скандха – скандха ощущений (*ведана; tshor ba*). Ощущение определяется как переживание (*nyams su myong ba*). В классификации Каба Пальцега в скандхе ощущений различаются три вида ощущений: ощущения блаженства, ощущения страдания, нейтральные ощущения [Kaba Paltseg 2003, p. 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 [Traleg 1998, p. 35].

Третья скандха – это скандха различений (*санджня; 'du shes kyi phung po*). По классическому тибетскому определению, данному Каба Пальцегом, «скандха различений – это та скандха, которая различает характеристики, такие как очертания и цвет в таких объектах чувств,

как звук и форма» [Kaba Paltseg 2003, p. 2]. Если кратко, то это «схватывание отличительных признаков» [Mipham 1, 1.28]. Скандха различений подразделяется на три: 1) малая скандха различения (*chung-ngu*) – относится к различению характеристик объектов Сферы Желаний; 2) обширная скандха различений (*rgya chen-po*) относится к различениям объектов в Сфере Форм; 3) безмерная скандха различений – это различения объектов Бесформной Сферы.

Четвертая скандха – это санскара-скандха, или композитные факторы (*'du byed kyi rhung po*). Название этой скандхи часто переводится как «кармические импульсы», «формирующие факторы». Это скандха, по определению Васубандху в «Абхидхармакоше» (раздел I, карика 15a-b), принятому в качестве классического в индо-тибетской традиции, «есть скандха, отличная от четырех других» и представляет собой «все, что является обусловленным, но не входит ни в одну из остальных четырех скандх (формы, ощущений, различений, сознания)» [Васубандху, с. 58; Vasubandhu 1, p. 73; Mipham 1, 1.31]. Каба Палец в своей классификации поясняет, что это ментальные факторы, не являющиеся ни ощущениями, ни различениями, и представляет собой конгломерат многих причин и условий [Kaba Paltseg 2003, p. 2]. В санскара-скандху входят вышеперечисленные пятьдесят один ментальный фактор – это так называемые *пребывающие санскара-скандхи*<sup>229</sup> [Тинлей 2013, с. 91], а также *неассоциируемые композитные факторы (не относящиеся ни к ментальности, ни к материи) или непребывающие санскара-скандхи*<sup>230</sup>, которых согласно «Абхидхармакоше» насчитывается *четыренадцать*<sup>231</sup>, а согласно «Абхидхармасамуччхе» к ним добавляется еще ряд факторов, в основном характеризующих *неодновременность причин и следствий* [Mipham 1, 1.31–1.134]. Различие в рассмотрении состава неассоциируемых композитных факторов связано, по-видимому, с расхождением в воззрениях вайбхашики и саутрантики по данному вопросу<sup>232</sup>. Но все буддийские философы исходят в пони-

<sup>229</sup> Пребывающие санскара-скандхи – это все вторичные виды ума, кроме ощущений и различений, пребывающие в первичном сознании [Тинлей 2013, с. 91].

<sup>230</sup> Непребывающие санскара-скандхи – это обусловленные (составные), непостоянные феномены, не относящиеся ни к форме, ни к сознанию [Там же].

<sup>231</sup> Есть незначительные различия в перечне санскара-скандх, приводимых разными авторами. Классификация Каба Палеца, основанная на индийских источниках и наиболее ранняя из тибетских описаний буддийской феноменологии, может считаться наиболее аутентичной.

<sup>232</sup> Саутрантики, чей подход отражает «Абхидхармасамуччха» Асанги, вы-

мании 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, p. 93]<sup>233</sup>. 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*<sup>234</sup> и *сампраюкта-санскары*<sup>235</sup> за исключением самого воления (мотивации)» [Vasubandhu 1, p. 93]. При буквальном восприятии определения из сутр следует прийти к выводу, что все ментальные дхармы за исключением воления (мотивации) и все дхармы из класса *випраюкта* не формируют части никакой из скандх. В таком случае они не формируют части Истины Страдания и Истины Источника и было бы 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. 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» [Ibid.].

деляют дополнительно следующие неассоциируемые композитные факторы: 1) состояние обычного существа – того, кто не достиг пути *арьи*, не отбросил омрачения и принимает перерождения под властью кармы; 2) непрерывная последовательность причины и следствия; 3) определенность различения – различие между причиной и следствием; 4) связующее звено – соответствие следствий причинам; 5) скорость – быстрое возникновение причины и следствия; 6) последовательность – постепенное возникновение отдельных причин и следствий; 7) время – продолжительность возникновения потока причин и следствий; 8) Местоположение – название десяти направлений, где существует связь причин и следствий; 9) количество – система исчисления разных частных формирующих факторов; 10) собрание – ситуация, когда совпали условия для причин и следствий [Mipham vol. 1, 1.124–1.133].

<sup>233</sup> 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.

<sup>234</sup> *Випраюкта-санскары* – это санскары, не связанные с сознанием.

<sup>235</sup> *Сампраюкта-санскары* – санскары, связанные с сознанием.

Как видим, феноменология санскара-скандх не так проста для понимания. О. О. Розенберг в «Проблемах буддийской философии» писал, что «термин “санскара” относится к числу совершенно невыясненных, даже, быть может, менее ясных, чем “рупа” или “дхарма”» [Розенберг 1991, с. 154]. В его интерпретации санскара-скандхи – это дхармы, «являющиеся двигающим, или активным, началом и лежащие в основании того факта, что что-то «бывает» или «сбывается», «совершается» или «происходит», т. е. «элементы-двигатели», или «силы», действие которых распространяется на все дхармы, которые сами тоже являются дхармами [Там же, с. 154, 155].

Поскольку пять скандх – это классификация Основы, т. е. всех дхарм=объектов познания в плане субъекта – личности, то существенной характеристикой в классической интерпретации санскара-скандхи является то, что это фактор кармической детерминации личности – активность, сила, способная формировать будущее существование личности. Поэтому в сутрах и классических индийских трактатах, излагающих учение о цепи зависимого возникновения<sup>236</sup>, объясняется, что *санскара* – это карма, второе звено двенадцатичленной цепи сансарической эволюции личности, возникающее из неведения как причины и порождающее, в свою очередь, сознание. В них говорится о трех видах санскар, рассматриваемых в качестве кармы, – санскара тела, санскара речи и санскара ума [Сутра ЗВ 2004, с. 165]. А с точки зрения связи с сознанием или отсутствия таковой в санскара-скандхе выделяются пребывающие (51 ментальный фактор) и непребывающие санскары (неассоциируемые композитные факторы).

#### 4.3.7.4. Скандха сознания

Пятая скандха – это скандха сознания (*виджняна*; *gnam-shes*). Согласно определению, данному в «Абхидхармакоше» (карика 16, раздел I), «сознание», т. е. скандха сознания «есть сознание каждого [объекта]» [Васубандху 1990, с. 59]. Здесь в качестве атрибута сознания, точнее, скандхи сознания, указано «сознание каждого объекта» (*пративиджняпти*; *so sor gnam rog-pa*). В автокомментарии Васубандху

<sup>236</sup> См. сутру «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» («*Пратитьясамутпада ади вибханга нирдеша-сутра*»; *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po dang gnam 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 [Донец 2004].

объясняет, что это за характеристика. В переводе В. И. Рудого говорится, что это «“схватывание” [Его чистой наличности]» [Васубандху 1990, с. 59]. В английском издании перевода де Ла Валле Пуссена поясняется, что виджняна-скандха – это «необработанное схватывание каждого объекта» [Vasubandhu 1, p. 74]. В классификации Каба Пальцега дается определение сознания как «восприятия объекта» [Kaba Paltseg, p. 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, p. 128].

«Абхидхармакоша» подразделяет первичное сознание – виджняна-скандху на шесть видов: пять видов чувственного сознания и ментальное сознание. 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*)<sup>237</sup> и сознание-основа всего (*аяла-виджняна*; *kun gzhi nam-par shes-pa*)<sup>238</sup>.

Как объясняется возникновение первичного, т. е. непосредственно воспринимающего сознания (*виджняна*) 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 2008а, б, 2011а, б; Lysenko 2007; Dreyfus 1997; Vose 2009; Coseru 2009, 2012].

<sup>237</sup> В классификации Каба Пальцега омраченное сознание подразделяется на: а) омраченность в отношении «я» (*bdag-tu mongs-pa*); б) воззрение о «самости» (*bdag-tu lta-ba*); в) гордыня в отношении «я» (*bdag-tu nga gyal-ba*); г) привязанность к «я» (*bdag-tu chags-pa*) [Kaba Paltseg 2003, p. 14].

<sup>238</sup> Сознание-основа всего – 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 gnam-pa yongs-su ma chad-pa*); 6) беспристрастность (*ris gcig-pa*); 7) неизменная восприимчивость (*rgyun chags-par 'jug-pa*) [Ibid., p. 15].

Каковы факторы возникновения виджняны? Они объясняются в буддийском учении об источниках восприятия (аятана; *skye mched*). В сутрах и «Абхидхармакоше» (раздел V, комментарий к карике 25) говорится, что *виджняна* возникает «в зависимости от двух» [Васубандху 2006, с. 73], т. е. в зависимости от двух источников сознания (*аятана*; *skye mched*), которые в абхидхармистской философии считаются «вратами» сознания и ментальных событий. Речь идет о зависимости восприятия от органа восприятия или воспринимающей способности (*индрия*) – органа зрения<sup>239</sup>, органа слуха, органа восприятия запаха, органа восприятия вкуса, органа осязания, ментального органа<sup>240</sup> и соответствующего объекта (*вишая*) – формы, звука, запаха, вкуса, тактильного объекта и *феномена*.

В данном контексте «феномен» как источник восприятия (*chos-kyi skye-mched*) – это специфический термин, который обозначает не все феномены, а только те феномены, которые не относятся к объектам чувственного восприятия [Тинлей 2013, с. 97]. В классификации Каба Пальцега *феномен* как объект ментального органа восприятия – это восемь классов объектов: ощущения (*tsor-ba*); различения ('*du-shes*); композитные факторы ('*du-byed*); невоспринимаемые объекты (*nam-par rig byed ma yin-pa*); несоставное пространство ('*du ma byas nam-mkha*'); неаналитическое пресечение (*so-sor brtags-pa ma yin-pa*) '*gog-pa*); аналитическое пресечение (*so-sor brtags 'gog*); таковость (*de bzhin nyid*) [Kaba Paltseg 2003, p. 15].

Что касается *ментального органа* или способности ментального восприятия объекта, то по представлению вайбхашики, это второй момент чувственного восприятия, т. е. чувственное сознание за миг до ментального познания [Тинлей 2013, с. 98]. Вообще говоря, при классификации по *источникам сознания* виджняна-скандха выступает как *ментальный орган* (*мана-аятана*; *yid-kyi skye-mched*), подобно органам зрения и т. д.

<sup>239</sup> Напомню, что в буддизме под органами чувственного восприятия имеются в виду чувственные способности зрения, слуха и т. д., а не физический глаз, физическое ухо и т. д.

<sup>240</sup> Вообще говоря, в абхидхармистской философии, согласно Васубандху («Абхидхармакоша», I, 16), виджняна-скандха (шесть видов сознания), рассматриваемая в качестве *аятана*, является *ментальным органом* [Vasubandhu 1, p. 74]. В переводе В. И. Рудого говорится, что скандха сознания «при классификации по источникам сознания выступает как *ментальный источник сознания*» [Васубандху 1990, с. 59].

С точки зрения сарваствиадинов и их последователей – 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, с. 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 одновременно 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 2011, с. 56]. В. Г. Лысенко в своем исследовании теории восприятия ранних буддистов обращает внимание на то, что с точки зрения вайбхашики не индрия и не тип виджняны играют главенствующую роль в процессе обуславливания восприятия, а фактор объекта. Объект – это *опора* восприятия (*аламба*; *yul*). С их точки зрения дхарма как объект познания сохраняет собственную сущность (*свалакшана*; *rang mtshan*) в трех временах, и это не производные формы и не поток сознания, а нерушимые и нередуцируемые единицы индивидуального опыта. Поэтому объекты (*yul*), а не их аспекты (*акара*; *nam-pa*), с точки зрения вайбхашиков, отражаются сознанием. Саутрантики, напротив, утверждают, что сознание воспринимает не объект, а его аспект.

В. Г. Лысенко считает, что в европейской классификации вайбхашиковскую теорию восприятия можно квалифицировать как «эписте-

мологический 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 2011, с. 57]. Однако, соглашаясь в характеристике воззрения вайбхашиков как специфического – в сравнении с небуддийскими формами реализма – «эпистемологического реализма», замечу, что в онтологии это, строго говоря, не реализм, а феноменализм, поскольку, как уже было объяснено выше, никакая из дхарм не считается существующей вне и независимо от сознания: дхармы конституируют реальность, но в то же время они суть объекты познания. О реальности, в том числе внешней, в буддийской философии говорится постельку, поскольку есть сознание и оно по природе является интенциональным – предметным (для вайбхашиков и мадхьямиков оно всегда направлено не на себя, а на *другое* (gzhan rig), для саутрантиков оно направлено как на *себя* (rang rig), так и на *другое*, йогачарины, поскольку отрицают реальность внешнего мира, считают атрибутом сознания не *интенциональность* в смысле внешней предметности, а *рефлексивность* – направленность на себя.

Что касается абхидхармистской эпистемологии в целом, то саутрантиковская теория восприятия, которая основана на трудах Дигнаги и Дхармакирти, служит эпистемологическим базисом для высших философских школ. «Отрицательную» эпистемологическую технологию прасангиков можно адекватно понять, лишь вполне усвоив логику применения «положительной» эпистемологии остальных школ. С этой точки зрения следует обратить внимание на те моменты, которые отличают саутрантиковское понимание механизма возникновения восприятия от вайбхашиковского.

Если вайбхашики считали необходимым для возникновения восприятия наличие двух условий – объекта и органа восприятия, в совокупности образующих двенадцать *аятан*, то саутрантики признают необходимость трех условий – объекта, органа восприятия и сосредоточенности сознания на объекте. В этом саутрантики близки к представлениям махаяны и ваджраяны [Палден Шераб 2013, с. 61]. Поэтому общим для буддийской философии является представление о семнадцати *дхату* (kham) – элементах (составляющих) восприятия: помимо двенадцати *аятан* (шесть *индрий* и шесть объектов) к *дхату* относятся шесть *виджнян* – зрительное, слуховое, обонятельное, вку-

совое, осязательное, ментальное сознание. Некоторые буддологи (Дордже и Капстейн) называют их также «психофизическими базами» восприятия, другие (Дордже и Големан) – «сенсорными спектрами».

Итак, виджняна-скандха, рассматриваемая в качестве аятана, называется *мана-аятаной*, в качестве *дхату* она состоит из шести видов первичного сознания (пять видов чувственного сознания и ментальное сознание) и ментального органа – *манаса* (*манодхату*) [Vasubandhu 1, p. 74]. *Мана-аятана*, *mano-дхату*, *mano-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., p. 75], он выделяется в отдельный класс элементов восприятия – *mano-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, с. 60].

Если соотнести скандху *формы* (*рупа*; *gzugs*) с *аятанами* и *дхату*, то все формы, за исключением *непроявленных* (*авиджняпти*; *gnap rag rig byed ma yin pa*) распределяются по десяти аятанам и десяти *дхату* [Васубандху 1990, с. 60; Vasubandhu 1, p. 74]. Скандха ощущений (*ведана*), скандха различий (*самджня*), санскара-скандха, *непроявленные формы* (*авиджняпти*), а также необусловленные (непроизводные) феномены (*асанскрита*) образуют, согласно Васубандху, *дхарма-аятану* или *дхарма-дхату*, в переводе В. И. Рудого – «дхармический источник сознания» или «дхармический класс элементов» [Васубандху 1990, с. 60].

#### 4.3.7.5. Резюмирующая сравнительная характеристика абхидхармистской онтологии объекта (пяти основ) и субъекта (пяти скандх)

Итак, все необусловленные (производные) феномены охватываются тотальностью скандх, все оскверненные феномены абхидхармисты относят к тотальности скандхи привязанности (*упадана-скандха*)<sup>241</sup>, а все феномены включены в тотальность *аятана* и *дхату*. Словом, счи-

<sup>241</sup> Скандхи загрязненных объектов называются упадана-скандхой, т. е. они считаются элементами привязанности, механизма вращения в сансаре.

тается, 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 *формы*, либо в *мана-аятану*, либо в *дхармадхату* [Vasubandhu 1, p. 76].

Для абхидхармистов каждый феномен есть однородная сущность, отделенная «от [какой-либо] иной сущности» [Васубандху 1990, с. 61]. Сарвастивадины и вайбхашики дали детальнейшую классификацию однородных сущностей, согласно их представлениям, конституирующих реальность и обуславливающих способ ее познания. В даршантике-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.

Если сравнить классификацию феноменов (дхарм) по пяти основам и пяти скандхам в вайбхашике и саутрантике, то обнаружим, что в саутрантиковской классификации феноменов гораздо меньше (43), чем в вайбхашиковской (75). Шакья пишет, что узнать список этих 43 дхарм – дело весьма затруднительное, но Ачарья Бал Дев Упадхья открыл редкий текст на тамильском языке под названием «Шиваджня-насиддхачара», написанный Арунандишивачарьей, в котором приведен список 43 дхарм, распределенных по скандхам. Он содержит: (1) форма (*рупа*) = 8 (4 *упадана* + 4 *упадая*); (2) ощущения (*ведана*) = 3 (приятные, неприятные, нейтральные); (3) различия (*самджня*) = 6 (пять чувств и ум – читта); (4) сознание (*виджняна*) = 6 видов сознания; (5) кармические импульсы (*санскара-скандха*) = 10 добродетельных и 10 недобродетельных; (6) необусловленные дхармы (*асанскрита*) = 2 (нирвана и пространство) [Shakya 2010, p. 52].

Саутрантики подразделяют *формы* на четыре первичные (*упадана*) – земля, вода, огонь, ветер и четыре производные (*упадая*) – прочность, влажность, тепло, движение, тогда как вайбхашики выделяют одиннадцать производных форм. Различия имеются также в классификации санскара-скандх: значительно сокращено число ментальных факторов, причисляемых к санскара-скандхе, а композитные факторы, не связанные с сознанием (*читта-праюкта*), саутрантиками исключаются из числа санскара-скандх. Для них неассоциируемые композитные факторы (*читтапраюкта-санскарары*) – это нечто, существующее номинально (*праджняптисат*), а не истинно существующие вещи (*вастусат*) [Палден Шераб 2013, с. 73; Shakya, p. 59].

Нагарджуна в «Дхармасанграхе» выделяет два вида санскара-скандх: 1) санскарары, сопутствующие уму (*читтасампраюкта-санскарары*); 2) санскарары, не ассоциированные с умом (*читтапраюкта-санскарары*): *достижение, недостижение, равенность, неразличение, медитативное погружение, жизнь, рождение, старение, существование, непостоянство, совокупность имен, совокупность слов и совокупность букв* [Nagarjuna, 1993, p. 16]. Но, в отличие от вайбхашиков, он не считает их истинно существующими. Более того, они, как и все феномены, имеют просто номинальное существование.

Что касается буддийской феноменологии личности, то, в отличие от западного философского подхода с характерным признанием психофизического параллелизма, буддийская философия 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 индийских 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 *анатма* (*bdag med*) – бессамости, отсутствия такого самотождественного субстанциального ядра личности. Для всех буддийских школ личность имеет не субстанциальное, а номинальное существование: «личность» является наименованием основы – пяти скандх. По определению большинства<sup>242</sup> вайбхашиков, основой личности как условного феномена является *совокупность пяти скандх*, но эта пятеричная основа, по мнению вайбхашиков, является субстанциальной. 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* (*yiid-kyi gnam shes*) [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 16,

<sup>242</sup> Некоторые вайбхашики, сторонники школы *авантака* (*srung-ba-pa*), считают, что основой личности является только сознание [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 16].

24]. С их 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.

Большинство йогачаринов и мадхьямики сватантрики 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, с. 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 [Тинлей 2013, с. 259].

В сравнении со всеми этими школами и их подшколами воззрение мадхьямики прасангки имеет глубокую специфику, поскольку, с их точки зрения, все феномены, включая личность, имеют *лишь номинальное существование* и основой личности является «просто 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 прасангиков, признают в той или иной степени наличие субстанциального субстрата в основе феноменов, в том числе личности.

Таким образом, презентация Основы безотносительно к вопросу о способе существования объектов и субъектов дается через пять основ, пять скандх, десять обуславливающих факторов, восемнадцать элементов. К абхидхармистской феноменологии Основы относятся также представления о времени и непостоянстве. Другим способом абхидхармистской классификации феноменов является подразделение их на *оскверненные* и *неоскверненные*. Такого рода различие необходимо с точки зрения того, что на постепенном пути необходимо отбросить, а что является объектом достижения: только истина пути и два вида пресечения в абхидхармистской философии считаются неоскверненными, а все остальное суть сансара и подлежит отбрасыванию. Но отбрасывание – это процесс постепенный, основанный на упорядоченной феноменологии Основы – объекта, с которым работают буддийские практики. Абхидхармистская феноменология включает в себя детальный анализ пяти классов феноменов, в том числе подробную теорию сознания и его функций, на которой основан систематический ментальный тренинг. Необходимое для развития освобождающей мудрости

различение относительно существующего и абсолютно существующего, относительной и абсолютной истины производится уже на основе базовых феноменологических классификаций.

#### 4.3.7.6. Теория мгновенности (кшанабхангавада)

Базовый буддийский принцип непостоянства (*mi-rtag-pa*), объясненный Буддой в качестве первого аспекта Благородной Истины Страдания и составляющий содержание *первой философской печати*<sup>243</sup> буддизма, применяется ко всем обусловленным (производным) феноменам. В современной литературе тхеравады и в некоторых буддологических публикациях непостоянство трактуют как атрибут «феноменального мира» [Shakya 2010, p. 52], разумея под «феноменальным» миром или «феноменальным существованием» сансару. Ф. И. Щербатской также подчеркивал страдание (*дукха*) в качестве атрибута *дхарм* (элементов), связанного с тем, что они всегда находятся в «волнении» [1988, с. 150]. Насколько правильна такая трактовка буддийской теории непостоянства? Ведь вторая философская печать буддизма гласит: «все оскверненное суть страдание». То есть не все *непостоянные* феномены суть страдание, а лишь те из них, что являются оскверненными – возникшими из нечистых причин и способствующими усилению омрачений.

В доказательство того, что все обусловленные/непостоянные феномены связаны со страданием, можно было бы привести тот аргумент, что вся сансарическая реальность пронизана *всепроницающим страданием* (*khyab-par 'du byed-kyi bsdug sngal*), которое есть *страдание обусловленности*. Но в действительности под «страданием обусловленности» имеется в виду страдание под контролем кармы и омрачений: будучи рождены под властью кармических отпечатков и ментальных загрязнений, существа обречены жить, умирать и перерождаться в природе страдания. Однако не все непостоянные феномены являются оскверненными, поэтому, как объясняется в тибетской традиции, возможно рождение не под властью негативной кармы и омрачений, а из чистых молитв и посвящений бодхисаттв. Поэтому правильная интерпретация доктрины непостоянства очень важна, ибо размышления о непостоянстве способствуют постижению пустоты, как было замечено Нагарджуной<sup>244</sup>, и поэтому следует разобраться в том, насколько соот-

<sup>243</sup> Первая печать гласит: «Все составное (обусловленное) непостоянно».

<sup>244</sup> На этот момент обращает в своих лекциях Его Святейшество Далай-лама XIV. См. видеозапись учения для школьников Тибетской Детской Деревни

ветствует теория мгновенности изначально проповеданной Буддой идее непостоянства, в чем состоит ее сущность и насколько она отличается от мадхьямики, а также проследить, каким образом происходило развитие концепции непостоянства от вайбхашики до мадхьямики.

Согласно сарвастивадинской и вайбхашиковской доктрине непостоянства, *санскрита-дхармы*, т. е. обусловленные /непостоянные феномены *возникают, распадаются, пребывают* (остаются тождественными себе) и *прекращают существование*. В «Абхидхармакоше» (глава II, карика 45 с–d) в качестве определяющих характеристик обусловленных феноменов, на которых настаивали сарвастивадины и вайбхашики, указаны «возникновение, старость, пребывание и непостоянство», которые также являются феноменами (*дхармами*). В комментарии Васубандху говорится:

«Возникновение создает или является причиной создания обусловленных вещей; пребывание стабилизирует их или служит причиной их сохранения; старость ухудшает их; непостоянство разрушает их» [Vasubandhu 1, p. 238].

Те феномены, в которых не обнаруживаются эти четыре характеристики, называются необусловленными (*асанскрита-дхарма*). Если в сутрах говорится только о трех специфических характеристиках обусловленных феноменов – (1) производстве или возникновении, (2) исчезновении и (3) пребывании-модификации<sup>245</sup> как объектах сознания, то, как поясняет Васубандху, это делается «с целью вызвать у верующих отречение»:

«...они подчеркивают в качестве характеристик обусловленных вещей те *дхармы*, которые служат причинами, заставляющими обусловленные вещи проходить через три периода времени: сила их *возникновения* служит причиной для того, чтобы пройти из будущего в настоящее; сила *старости* служит причиной для того, чтобы пройти из настоящего в прошлое и, после того как старость ослабляет их, непостоянство кладет им конец» [Ibid., p. 239].

Таким образом, с точки зрения вайбхашики обусловленные дхармы находятся под влиянием *четырех сил* (возникновения, распада,

---

(TCV) в главном храме монастыря Намгьял 1–3 июня 2016 г. на сайте <http://www.savetibet.ru>.

<sup>245</sup> В сутрах говорится о «пребывании-модификации» (*стхитьяньятхатва*), тогда как сарвастивадины и вайбхашики говорят о «старости» (*джара*).

пребывания и исчезновения), которые также являются феноменами (*дхармами*), причем одновременно воздействующими на один и тот же феномен [Ibid., p. 239; Щербатской 1988, с. 144]. Но саутрантики раскритиковали этот взгляд, утверждая, что вещи не могут *пребывать* и не нуждаются во внешней причине для разрушения, ибо непостоянные феномены по природе непостоянны: возникнув, они уже разрушаются.

Абхидхармистская теория непостоянства была интерпретирована в буддологии, начиная с Ф. И. Щербатского, как характерная для буддизма теория *мгновенности дхарм* (элементов – в терминологии Ф. И. Щербатского): они моментарны (*skad cig ma*), каждое мгновение изменчивы, так что воспринимаемая реальность – это *поток* причинно связанных моментарных сущностей одного и того же вида. И эта интерпретация часто выдается за общепринятую концепцию. В понимании Ф. И. Щербатского, дхармы – это «моментальные вспышки в феноменальном мире из неведомого источника» [1988, с. 141]. Под «неведомым источником» подразумевается «абсолютная реальность» в смысле кантовской «вещи в-себе»<sup>246</sup>, а феноменальный мир абхидхармистской философии описывается им, скорее, в терминах небытия, чем бытия:

«Поэтому элементы не меняются, но исчезают, мир становится подобным кино. Исчезновение — самая сущность существования; то, что не исчезает, и не существует. Причина для буддистов была не истинной причиной, а предшествующим моментом, который также возник из ничего, для того чтобы исчезнуть в ничто» [Там же, с. 142].

И в примечании к этому высказыванию российский буддолог поясняет:

«Таким образом, бытие делается синонимом небытия, поскольку каждое явление исчезает в тот же момент, когда появляется» [Там же, примеч. 103].

Тем самым приписывая философам абхидхармы превращение феноменального бытия в небытие – поток возникающих из ничего моментов, которые одновременно исчезают в ничто, Ф. И. Щербатской считал это «индийским способом выражения идеи Г. Бергсона»<sup>247</sup>, который, в отличие от буддистов, пришел к выводу о «неделимости длительности» [Там же].

<sup>246</sup> Ф. И. Щербатской фактически отождествил «вещь-в-себе» с буддийской «свалакшаной» (собственный признак) [с. 144, примеч. 114].

<sup>247</sup> Имеется в виду идея творческой эволюции Анри Бергсона.

Теория мгновенности *дхарм* была изложена и интерпретирована Ф. И. Щербатским, О. О. Розенбергом и другими буддологами как главная буддийская концепция, с самого начала характерная для буддийской философии. «Моментаристско-динамические» интерпретация буддийской концепции непостоянства являются едва ли не самой влиятельной в западном понимании буддийской философии. Однако, зная махаянские философские воззрения, особенно мадхьямиковскую концепцию непостоянства с характерным для нее признанием бессамостности и номинального существования феноменов как «простого наименования» можно однозначно утверждать, что «моментарная» теория дхарм не является концепцией непостоянства, характерной для индотибетской традиции, в которой различаются два вида непостоянства (тонкое и грубое), каждый из них – применительно к внешним вещам и живым существам. Они объясняются в контексте содержания первой философской печати и в ходе ее экспликации различаются четыре вида «грубого непостоянства», о которых проповедовал сам Будда во множестве текстов. Применительно к личности, возникшей на основе пяти загрязненных скандх, грубое непостоянство – это четыре вида завершения: (1) рождение заканчивается смертью; (2) все встречи заканчиваются разлукой; (3) накопление заканчивается истощением; (4) высокое положение заканчивается падением<sup>248</sup>. Эти четыре вида непостоянства, как и понятие о тонком непостоянстве, выражают тот факт, что феномены, возникшие из причин, не могут быть независимыми сущностями. Иначе говоря, в махаянской философии понимание непостоянства тесно связано с постижением бессамостности феноменов (включая личности). Буддийское понятие о «тонком непостоянстве» означает нечто большее, чем просто факт, что феномены меняются от мгновения к мгновению. Это также нечто большее, чем истина о том, что обусловленный феномен каждый миг приближается к своему концу. У тонкого непостоянства есть еще третий аспект: то, что возникновение обусловленного феномена есть причина его уничтожения.

Но, может быть, теория мгновенности дхарм является специфической буддийской концепцией домахаянского периода, возникшей с самого начала буддийской мысли и характерной для раннего буддизма, как считал Ф. И. Щербатский, когда утверждал в «Buddhist Logic»: «Как только буддизм появился в качестве теории элементов, он уже был теорией мгновенных элементов» [Stscherbatsky 1962, vol. I, p. 109]. Это утверждение российского ученого современный немецкий

буддолог Александр фон Роспатт, посвятивший докторскую диссертацию исследованию буддийской теории мгновенности, считает текстуально необоснованным. Джоэль Фелдман и Стивен Филлипс во Введении к выполненному ими в рамках проекта перевода Тенгьюра, серии «Сокровищница буддийских наук» английского перевода трактата «*Кшанабхангасиддхи анаятмика*» также пишут, что с наиболее ранней буддийской литературе доктрина мгновенности отсутствует [Ratnakirti 2011, p. 16]. Более того, Роспатт в своей диссертационной работе доказывает нечто обратное: теория мгновенности дхарм имеет позднее происхождение – она возникла в «постканонический» период, вместе с разделением буддизма на ряд школ [Rospat 1995, p. 14, 29]. Более обоснованной Роспатт считает точку зрения Ф. И. Щербатского, выраженную в работе «Центральная доктрина буддизма и значение термина “дхарма”»: «В настоящее время невозможно установить эпоху, когда эта теория окончательно была создана» [1988, с. 142]. М. Шакья, как и Ф. И. Щербатский, считает, что строгую логическую основу доктрина мгновенности получила у поздних буддистов, «когда логика заняла место абхидхармы» [Там же], «после Шантаракшиты (VIII в.) и Ратнакирти (X в.)» [Shakya, 2010, p. 54].

Исследования А. фон Роспатта дают основание усомниться в том, что Будда проповедовал учение о непостоянстве (*анитья*) как *мгновенности* (*кшаника*), т. е. в той интерпретации, которая характерна для толкования теории дхарм Ф. И. Щербатским, который, как известно, считал «обусловленное/производное» (*санскрита*; ‘*du byas*) синонимом «мгновенного» (*кшаника*) [1988, с. 143]. Роспатт пишет, что «учение о том, что все обусловленные факторы являются мгновенными» не было записано в никаях/агамах и считает, что Будда эксплицитно не проповедовал это учение – оно было приписано Будде после составления канона и добавлено в тексты некоторых сутр [Rospat 1995, p. 17]. По его мнению, доктрина мгновенности появилась во II в. н. э. или несколько раньше, но в то же время не находит «ясных свидетельств существования теории мгновенности в текстах абхидхармы сарвастивадинов или в «Абхидхармасаре» Дхармашри» [Ibid., p. 26]. Фельдман и Филлипс пишут, что «доктрина мгновенности берет начало в литературе абхидхармы и возникла как логическое расширение ранних буддийских принципов непостоянства и бессамостности» [Ratnakirti 2011, p. 16]. Они совершенно правы в том, что центральным философским принципом буддизма с самого начала было то, что все обусловленные вещи непостоянны. Это первая из философских печа-

<sup>248</sup> Информация извлечена из лекций досточтимого Геше Тинля.

тей, отличающих буддийскую философию в целом от небуддийских философий. Характерное для литературы абхидхармы представление о воспринимаемой реальности как *потоке феноменов (дхарм)* без подразделения лежащей в их основе или скрывающейся за ними субстанции или субстрата было формой философской борьбы с идеей неизменного *атмана* (души) и определенным способом концептуализации бессамости личности. А. фон Роспатт обнаружил, что вайбхашики, в частности, махасамгикки, при формулировании воззрения о мгновении были более радикальны в отношении сознания, нежели *формы* и, в отличие от других школ, утверждали (по крайней мере в отношении некоторых *форм*) наличие стабильной субстанции, лежащей в основе всех изменений, при этом признавали мгновительность ментальных событий [Rospatt 1995, p. 29]<sup>249</sup>.

Для большинства хинаянских философов реальность, т. е. мир воспринимающей личности, как и сама личность, представал в виде *собраний феноменов*, а принцип непостоянства был интерпретирован в том смысле, что собрания все время изменяются и представляют собой поток. Иначе говоря, теория мгновительности представляет собой комбинацию двух принципов – того, что все вещи являются простыми агрегатами, и того, что каждая вещь изменяется каждый момент. Проповеданный Буддой принцип непостоянства всех обусловленных вещей будучи интерпретирован абхидхармистами применительно к дхармам, означал не модификацию некоего субстрата, утверждаемого небуддийскими онтологиями, будь то субстанция или материя, а замену одной дхармы другой, т. е. мгновительность дхарм. Если, например, философы школы ньяя считали принципиальным различие субстанции и ее свойств, то в буддийской онтологии такого рода различие не признается за независимое от нашей концептуальной активности выражение реальности, а относится «лишь к способу концептуализации мира» и в противовес онтологии субстанции абхидхармисты, исходя из печати о непостоянстве обусловленных феноменов, предложили «онтологию исчезающих событий-феноменов» [Dreyfus 1997, p. 60]. Дж. Дрейфус объясняет, что, например, чашка, в этой онтологии, будучи совокупностью исчезающих атомарных конституент-событий, сама является *мгновительной (кшаника; skad cig ma)*, поэтому не имеет непрерывного существования в качестве реального субстрата. Аналогичным образом, сознание – это последовательность моментов сознавания.

<sup>249</sup> Роспатт подробно рассматривает нюансы воззрения о мгновительности в различных школах вайбхашики [Rospatt 1995, p. 29–39].

Роспатт, а также Фелдман и Филлипс, анализируя аргументы, служащие обоснованием теории мгновительности, называют по крайней мере четыре вида аргументов, приводимых сторонниками мгновительности дхарм: (1) изменение; (2) мгновительность познания; (3) спонтанное разрушение; (4) каузальная эффективность. Первые три вида аргументов в пользу мгновительности дхарм вызвали активные возражения со стороны оппонентов в течение нескольких веков (III–VII)<sup>250</sup>. Четвертый аргумент, связанный с наиболее сложным способом обоснования теории мгновительности, был выдвинут Дхармакирти в нач. VIII в. и исходил из предпосылки, что всякая существующая вещь должна быть способной производить результат, но, произведя однажды результат в качестве причины, она не может производить тот же самый результат снова и снова, следовательно, должна прекратить существование сразу же после произведения результата. Но так как у всякой вещи должна иметься такая способность во всякий момент ее существования, то всякая вещь должна пресечься в следующий миг непосредственно после того как произведен результат [Ratnakirti 2011, p. 18].

В онтологии мгновительности, более четко артикулированной саутрантиками, нежели вайбхашиками<sup>251</sup>, понятие «бытие», являющееся центральным в западной метафизике и в восточных философских системах – ньяя (Уддьотакара, Ватсьяяна, Вакаспати Мишра, Трилочана и Удаяна), миманса (Кумарила), адвайта-веданта (Шанкарачарья), отрицается как таковое: идея существования устойчивого субстрата с изменяющимися качествами заменяется концепцией о том, что изменение и есть сущность реальности. Вещи лишь кажутся стабильными, но в действительности, согласно саутрантикам, это последовательности моментальных событий существования, и из-за последовательности сходных моментов возникает иллюзия стабильного существования вещей – *пребывания*.

Воззрение на реальность как бытие в постоянном изменении и причинных связях – это основа системы Дхармакирти. Его аргумент о каузальной эффективности непостоянных феноменов получил дальнейшее развитие у Шантаракшиты, Камалашилы и Джнянашримитры. Эту же линию логического обоснования теории мгновительности проводил и Ратнакирти в «*Кшанабхангасиддхи*» [Ratnakirti 2011].

Воззрение Дигнаги и Дхармакирти о мгновительности феноменов не отличается от взглядов саутрантиков, но ими было дано логическое

<sup>250</sup> Эти дискуссии подробно рассмотрены А. фон Роспаттом [Rospatt 1995].

<sup>251</sup> Вайбхашики не считали теорию мгновительности несовместимой с идеей длительности, пребывания.

обоснование мгновенности. В отличие от других буддийских философов, в целях обоснования мгновенности феноменов Дхармакирти не использовал буддийские понятия «зависимое возникновение» (*pratitya-samutpada*; rten 'byung) и «обусловленные феномены» (*санскрита*; 'dus byas), а предпочел употреблять принятые среди индийских мыслителей термины, такие как «субстанция» или «универсалия». Дж. Дрейфус в своем исследовании, посвященном философии Дхармакирти и ее тибетским интерпретациям, проследил, опираясь на тибетские комментарии, как развивались аргументы Дхармакирти, доказывающие теорию мгновенности [Dreyfus 1997, p. 63–72].

В своих ранних трудах Дхармакирти выдвинул «аргумент из дезинтеграции»<sup>252</sup> для опровержения субстанциалистских воззрений приверженцев ньяя, которые утверждали, что субстанции приходят к существованию в зависимости от причин и условий и лишь затем разрушаются в зависимости от специальных причин разрушения (*винашахету*; 'jig gyu), а до тех пор, пока не встретились с этими причинами, они пребывают без изменений, а изменяются лишь более преходящие качества. Выдвинутая Дхармакирти процессуалистская идея о том, что дезинтеграция не нуждается в причине<sup>253</sup>, была сходна с позицией Васубандху: для разрушения вещи не требуется дополнительная причина, иная, нежели причина, требующаяся для ее появления. Эту процессуалистскую аргументацию непостоянства можно обнаружить в нескольких трудах Дхармакирти, в частности, в «Праманаварттика-карике» (rtshad-ma nam 'grel) [D: 4210; P: 5709]. В поздних произведениях он выдвинул другой аргумент в доказательство мгновенности – так называемый «вывод из существования (*самтванумана*)»: непостоянство доказывается тем, что вещи существуют [Dreyfus 1997, p. 65]. Согласно Дхармакирти, вещи имеют истинное существование постольку, поскольку они способны выполнять функции, а выполнять функции могут лишь постоянно меняющиеся вещи. Следовательно, заключает он, то, что некая вещь существует, говорит о том, что она является мгновенной. В «Науке дебатов» (*Ваданьях*; rtsod-pa'i tshigs rigs-pa) [D: 4218; P: 5715, 364.а.7-400.а.7] Дхармакирти формулирует обоснование мгновенности вещей, опираясь на два довода, которые, как объяснил

<sup>252</sup> Логика этого аргумента см.: [Dreyfus 1997, p. 63].

<sup>253</sup> Тезис Дхармакирти о том, что дезинтеграция не нуждается в причине, часто понимался учеными ошибочно в смысле, что дезинтеграция беспричинна. Тибетские комментарии, в данном случае комментарий Сакья Пандиты, на который опирается Дрейфус в изложении философии Дхармакирти, помогают понять ее подлинный смысл.

Сакья Пандита, являются равнозначными: (1) вещи произведены; (2) они существуют [Dreyfus 1997, p. 65].

Итак, Дхармакирти и саутрантики, следующие доводам, приравнивают реальность к мгновенности, ибо, с их точки зрения, только мгновенные феномены способны служить причиной других феноменов – производить результат и создавать видимое многообразие. Феномены являются реальными лишь постольку, поскольку способны функционировать, производить результат.

Если квалифицировать в целом буддийскую теорию мгновенности дхарм, онтологически разработанную на основе учения сутр философами абхидхармы и логически обоснованную Дигнагой и Дхармакирти, то это онтология, инновационная по сравнению с небуддийскими философиями, поскольку для нее характерна антиреалистическая направленность – постепенная десубстанциализация воспринимаемой действительности, наиболее последовательно проводимая в отношении личности как теория ее бессамостности. Антиреализм абхидхармы, выраженный в концепции бессамостности личности, расшатывает механизм циклического вращения в сансаре по схеме двенадцатичленной цепи зависимого возникновения (*pratitya-samutpada*) – цепляние за независимое, субстанциальное «я». Благодаря теории мгновенности дхарм, утверждающей мимолетный, кратковременный характер существования всех феноменов мира обычных существ, абхидхарма, а также учение Дигнаги и Дхармакирти, связующее абхидхарму с махаянской философией, доказывают ненадежность мира обусловленных вещей: то, что было рождено, по природе является разрушающимся и, следовательно, не может быть долговременным, надежным фактором счастья. Тем самым освоение онтологии мгновенности подводит хинаянских философов к реализации *отречения* и вступлению на Путь, а медитация на 16 аспектах четырех благородных истин позволяет практику прогрессировать по пяти путям хинаяны.

Вместе с тем концепция *тонкого непостоянства*, которую можно заметить даже у вайбхашиков, когда они говорили об одновременном существовании возникновения, распада, пребывания и уничтожения, а в более отчетливой форме стала развиваться у саутрантиков и представителей махаянских школ, гласит, что обусловленные (произведенные) вещи не нуждаются в особой причине для своего разрушения: те же причины, что привели их к возникновению, являются также причинами их уничтожения<sup>254</sup>. Это объясняет невозможность существо-

<sup>254</sup> Сарвастивадины и вайбхашики признавали, согласно «Абхидхармако-21\*

вания неизменных внутренних сущностей даже в течение мгновения, т. е. говорит о бессамостности всех вещей, не только личностей. Таким образом, теория мгновенности дхарм, разработанная в абхидхарме и в философии Дигнаги и Дхармакирти, явилась шагом в направлении мадхьямиковского воззрения о пустоте *рангтонг* как природе реальности. Ф. И. Щербатской был прав, говоря о том, буддийские философы проявляли «характерную индийскую отвагу в области философских построений» и что разрабатываемая ими идея «должна была быть доведена до своего логического заключения, т. е. до вывода об отсутствии длительности, поелику не было вещества, которое обладало бы длительностью» [1988 с. 143]. Но совершенно правильно уловив основную тенденцию развития буддийской теории непостоянства, он ошибочно интерпретировал ее как разработку «идеи множественности и разделенности» и решил, что логическим заключением этого учения является отрицание движения. В действительности эволюция буддийской теории непостоянства совпадала с процессом все более глубокого осмысления *бессамостности* – от бессамостности личности до бессамостности всех феноменов и пустоты *рантонг*.

#### 4.3.7.7. Две истины: абсолютная и относительная

Относительная и абсолютная истина – это различие феноменов Основы с точки зрения их способа существования. Феноменология Основы, представленная в виде пяти основ, пяти скандх, двенадцати аятан, восемнадцати дхату и т. д., в сжатом виде предстает в виде двух истин – относительной (*самвртисатья*; kun rdzob bden-ра) и абсолютной (*парамартхасатья*; don dam bden-ра)<sup>255</sup>. В отличие от западной интеллектуальной традиции, где абсолютная и относительная истина чаще всего выступают лишь как гносеологические категории в отдельности друг от друга, в буддийской философии две истины являются, прежде всего, онтологическими фактами и выражают два взаимозависимых аспекта реальности. Более того, осознание их взаимозависимости все более углубляется от вайбхашики к мадхьямике прасангике. Если для

---

ше» (глава II, карики 45–46), четыре фактора, под воздействием которых находятся обусловленные (составные) феномены: сила возникновения (*утпада*); сила пребывания (*стхити*); сила распада (*джара*); сила разрушения (*анитья-та*) [Щербатской 1988, с. 143; Vasubandhu 1, p. 238].

<sup>255</sup> В махаянских школах различие двух истин совпадает с различием явлений (*chos*) и реальности (*дхармата*; chos nyid). См.: [Васубандху 2012; Мипам 2012; Дуджом 2012; Конгтрул 2012].

вайбхашиков и саутрантиков две истины относятся к двум в сущностном отношении различающимся типам феноменов, то в махаянской философии две истины – это два реверса одной сути и обе относятся к каждому феномену (объекту познания), а не к разным типам феноменов. Джамгон Конгтрул обращает на это внимание:

«Условно (*tha snyad*) у них одна природа (*rang bzhin*), но различные реверсы (*ldog*); Абсолютно (*don dam*) же они невыразимы как тождественные или различные» [Джамгон Конгтрул 2012, с. 133; Jamgön Kongtrul 2012, p. 102]<sup>256</sup>.

Вообще говоря, стремление представителей всех философских школ буддизма к различению абсолютного и относительного в Основе объясняется тем, что сам Будда, как свидетельствуют сутры, проповедовал Учение *на двух уровнях истины*, в связи с чем среди сутр принято различать, как уже говорилось выше, сутры относительного смысла, подлежащие интерпретации, и сутры конечного смысла, и это различие относится к пониманию природы реальности. Так, в сутре «Воссоединение отца и сына» [(Toh. 60), Dg. K., dKon brtsegs (No 16), Vol. Nga, p. 122] говорится:

«Для тебя, о Муни, есть два уровня истины;  
Ты не услышал о них от других, а увидел сам.  
Это относительная истина и абсолютная истина.  
Ни в коем случае нет третьего уровня истины  
[цит. по: Jamgön Kongtrul 2012, p. 331, note 185].

Но в переводах этот контекст учения о двух истинах как *двух уровнях истины* нередко теряется. Вот, например, перевод строфы 8 из главы XXIV «Мадхьямакакарики» Нагарджуны, выполненный Гарфилдом [Toh. 3824; Nagarjuna 1995, p. 296]:

Дхарма, проповеданная Буддой,  
Основана на двух истинах –  
Истине мирских конвенций  
И абсолютной истине.

---

<sup>256</sup> Под названием «Две истины» опубликован русский перевод [Конгтрул 2012] последней части второго раздела седьмой книги «Сокровищницы знания (*shas bya kun khyab mdzod*)» Джамгона Конгтрула. См. английский перевод Ричарда Баррона (Kalu Rinpoche Translation Group): [Jamgön Kongtrul 2012, p. 102–121].

В переводе этой же строфы Р. Барроном контекст, в котором онтологический и гносеологический смыслы едины, передан более точно:

«Дхарма, проповеданная буддами,  
Аутентично основана на двух уровнях истины –  
Мирском уровне относительной истины  
И на уровне абсолютной истины»  
[Jamgön Kongtrul 2012, p. 92].

Без учета специфического контекста, в котором буддийские философы говорят о двух истинах, можно решить, что речь идет о различении двух истин как *истин* в западном понимании, когда относительная истина трактуется как в той или иной степени осуществляемое приближение к полному знанию подлинной природы объективной реальности – абсолютной истине. Кстати сказать, нередко так и происходит в западной интерпретаторской литературе, когда относительная истина буддийской философии трактуется как вроде бы и не истина или не настоящая истина, в отличие от «настоящей» – абсолютной истины. Но в буддизме реальность не рассматривается в метафизическом смысле – как некая сфера объективного бытия отдельно и независимо от субъекта (сознания). Здесь объекты, или сущее, т. е. предмет онтологии, есть в то же самое время объекты познания. Поэтому в буддийской философии относительная и абсолютная истина – это не чисто гносеологические категории, а одновременно онтологические и гносеологические.

В буддологической литературе является распространенным понимание относительной истины (*самврти-сатья*; kun rdzob bden-pa) в буддизме как «поверхностной истины», «сокрытой истины», «истины покрова». Для такой интерпретации имеются этимологические основания: санскритское «сам-вр» означает прятать, скрывать, покрывать [Apte 1965, p. 940]. Но если это этимологическое значение принять как основное значение относительной истины в буддизме, то невольно подразумевается в небуддийском философском духе, что есть некая объективная реальность, обладающая «истинной природой», которая скрыта для познающего субъекта. Это то направление интерпретации относительной истины, которое сближает буддизм с кантианством и другими западными философиями. Но следует также принимать во внимание и другое этимологическое значение термина «самврти», которое Ф. Эджертон считает его подлинной этимологией, обнаруживаемой из палийского эквивалента данного термина – «санмути» (от корня «ман», как в слове «санмата» – согласие в смысле формального голосования

сангхи [BHSD 1953, p. 541; Васубандху 2006, с. 430, примеч. 4.5]. Конвенциональный, вербально обусловленный характер относительной истины является наиболее общим и точным ее значением в понимании буддийских философов, хотя это не исключает такого ее значения как «поверхностный», «сокрытый», «затемненный», если не вносить в буддийский дискурс небуддийскую коннотацию.

То, что Учение Будды *аутентично* базируется на двух истинах, означает, что относительная истина – это *истина*, но истина *обычного*, а не чистого (арийского) уровня восприятия реальности, т. е. это реальность, представленная посредством языка и концепций. И, как разъяснил Нагарджуна, относительная истина *необходима* для постижения абсолютной природы реальности, хотя только посредством медитативного инсайта абсолютной истины, осуществляемого *арьями*, достигается сотериологическая цель.

Вообще говоря, понятие относительного, или условного (*самврти*; kun rdzob), имеет, как было установлено Чандракирти в его «Ясных словах» (*Прасаннапада*; Tshig-gsal), три смысла:

- 1) То, что затемняет природу реальности, как она есть, т. е. скрывает ее *таковость* (de-bzhin-nyid);
- 2) То, что зависит от другого (gzhan-la ltos-pa);
- 3) То, что является мирской условностью (tha-snyed-pa) [Prasannapada 1979; Berzin 2006].

В махаянской философии признается взаимозависимость относительной и абсолютной истины. Это довольно тонкий философский момент, в понимании которого можно запутаться и прийти к идее необходимости отказа от относительной истины как истины «поверхностной», ошибочной, концептуальной, которая противоречит абсолютной истине, постигаемой в состоянии медитативного равновесия арьев. Это как раз то направление интерпретации двух истин, которое приводит к отказу от всяких концепций и проповедованию «мгновенного» пути, как это имело место в китайском буддизме. То, что опора на относительную истину необходима для постижения абсолютной истины и то, что осознание их взаимозависимости представляет собой срединный путь в онтологии, ведущий к освобождению и просветлению, было раскрыто мадхьямиками и далее подробно разъяснено Чже Цонкапой и его учениками. В особенности значимыми достижениями гелугпинских философов в вопросе о взаимосвязи относительной и абсолютной истины можно считать объяснение коренной роли правильной концептуализации для освобождения и правильного определения объекта

отрицания для постижения абсолютной истины, а также обоснование принципиальной возможности перехода от концептуального познания к прямому постижению (непостоянства, пустоты).

Поскольку в буддийской философии утвердилось понимание носительной истины как реальности, рассматриваемой с точки зрения восприятия обычного существа, т. е. как совокупности объектов омраченного сознания, а абсолютной истины – как абсолютной реальности, воспринимаемой арьями, пребывающими в состоянии медитативного равновесия, то в период до Чже Цонкапы были определенные трудности с пониманием реальности с точки зрения единства двух истин. Чже Цонкапа внес существенное уточнение в понимание онтологического и гносеологического единства двух истин, когда объяснил, что было бы ошибкой полагать, что относительная реальность – объекты, воспринимаемые обычным субъектом, – вообще не существует, исходя из того, что арьи в состоянии медитативного сосредоточения на *таковости* не воспринимают их. Дело в том, что, согласно Цонкапе, восприятие абсолютной реальности производится арьями в ином режиме функционирования сознания, нежели восприятие относительной реальности<sup>257</sup>. Это подобно тому как каждый вид первичного сознания воспринимает только свои объекты, а не объекты других видов сознания. Например, зрительное сознание не воспринимает объекты слуха и наоборот. Как известно, только Будда способен воспринимать абсолютную и относительную истину одновременно. Из того, что арьи в состоянии медитации не воспринимают объекты относительной истины, т. е. все то, что является или может явиться обычному сознанию, не означает, что этого не существуют. Индийские и тибетские прасангики доказывают, что все феномены существуют, однако при этом речь идет о *просто номинальном существовании*, не имеющем под собой никакого субстанциального субстрата. Но к мадхьямиковско-прасангикувскому пониманию смысла того, что относительная истина означает просто номинальное существование всех феноменов, буддийские философы продвигаются, проходя через уровни интерпретации абсолютного и относительного, характерные для вайбхашики, саутрантики, йогачары и мадхьямики сватантрики.

Знакомство с презентацией Основы, подлежащей трансформированию для достижения конечной сотериологической цели, и со способами различения двух истин в различных философских школах по-

<sup>257</sup> Это разъяснение, данное Цонкапой, извлечено из устной традиции – лекций досточтимого Геше Тинлея.

степенно подводит к пониманию философии Основы в мадхьямике прасангики и в приверженных ей тибетских школах, той философии, которая служит объяснением Основы и обоснованием способов ее преобразования на всеобъемлющем пути бодхисаттв.

В философии вайбхашики, поскольку в ней все феномены (дхармы) =объекты познания считаются субстанциально установленными, различение относительного и абсолютного связано с дифференциацией *субстанциально установленного (rdzes grub)* и *субстанциально существующего*. А учение о двух истинах в вайбхашике дано неявно. Его экспликация – это дело комментаторской работы буддийских ученых и современных буддологов. Согласно А. Берзину, вайбхашики используют понятие относительной истины во втором смысле, «как относящееся к вещам, которые зависимы от частей или от базиса приписывания», «им не присуща собственная природа, способная устоять в результате аналитического исследования» [Berzin 2006].

Та дхарма, в отношении которой «может быть отброшено представление как о ней самой, когда она разрушается или мысленно разделяется на отдельные части», считается в вайбхашике относительной реальностью (kun rdzob) [Кенчог Чжигме Вангпо 2005, с. 14]. Строгое абхидхармистское определение относительного и абсолютного существования дано Васубандху в главе VI, карике 4 «Абхидхармакоши». Вот ее русский перевод, выполненный Е. П. Островской и В. И. Рудым с санскрита:

*Объект, наподобие горшка, [воды и т. д.], ментальный образ которого исчезает при разбиении или при мысленном исключении других [свойств], существует в условном (относительном) смысле; в противоположном случае он существует в абсолютном смысле [Васубандху 2006, с. 351].*

И далее Васубандху комментирует эти строки, объясняет, что такое относительная истина:

«То, ментальный образ чего более не существует при разбиении его на части, существует условно (в относительном смысле), например, горшок. Относительно того, что распалось на черепки, ментальный образ горшка отсутствует. То, что после мысленного исключения других свойств утрачивает свой образ, также следует понимать как существующее в условном смысле. То, от чего были мысленно отвлечены цвет/форма и другие свойства, не существует как ментальный образ воды. Именно

таким [объектам] и были даны условные наименования; поэтому [люди], заявляющие в силу принятого соглашения: «и горшок, и вода существуют», говорят правду, а не ложь. Отсюда, это и есть условная истина» [Васубандху 2006, с. 351].

По Васубандху, относительная, или условная истина для вайбхашиков – это конвенция о существовании объектов относительной реальности, понятие о которых исчезает при физическом разрушении или мысленном делении. В отличие от относительной истины, абсолютная истина – это истина об абсолютно существующем объекте, т. е. таком, представление о котором не исчезает при физическом или мысленном делении на составляющие или при исключении свойств. Это возможно в силу того, что у объектов, существующих в абсолютном смысле, как писал в своем комментарии Сангхабхадра, «их [внутренняя] сущность остается неизменной» [цит. по: Васубандху 2006, с. 430, примеч. 4.6]. В этом смысле абсолютная истина в понимании вайбхашиков противоположна относительной. Вот как характеризует Васубандху позицию вайбхашиков в отношении абсолютного существования:

«Здесь и при разложенном [на составные части объекте] остается его ментальный образ. Такой [объект] существует в абсолютном смысле и при мысленном исключении других свойств, например, материя. В этом случае при реальном объекте, разделенном на атомы, и при мысленном исключении [из него] вкуса и прочих свойств сохраняется понятие внутренней сущности материи. Чувствительность и т.д. должны рассматриваться аналогичным образом» [Там же, с. 351].

Соответствующий тибетский текст таков:

«Gang-la bcom yang de'i blo 'jug-pa kho-na yin-la/ blos chos gzhan bsal yang de'i blo 'jug-pa de-ni don-dam-par yod-pa yin te/ dper-na gzugs lta-bu'o/ de-la rdul phra-bar-tu bcom yang rung/ blos ro-la sogs-pa'i chos bsal kyang rung gzugs-kyi rang-bzhin-gyi blo 'jug-pa nyid-de/ tshor-ba la sogs-pa yang de-bzhin-du blta-bar bya'o» [Dg.T. Beijing 79, p. 695–696].

Из него видно, что Васубандху анализирует с точки зрения относительного и абсолютного Основу, предварительно уже классифицированную в виде пяти скандх:

«То, что, даже при разрушении остается предметом ума (blo 'jug-pa), и то, что, даже если мысленно удалены другие феномены (chos), остается

предметом ума, является абсолютно существующим (don-dam-par yod-pa). Например, форма (gzugs). Ее можно разрушить до мельчайших частиц и даже можно мысленно удалить вкус и прочие феномены, но ум все еще будет занят природой формы. Ощущения (tshor-ba) и прочее следует рассматривать таким же образом»<sup>258</sup>.

Под «ощущениями и прочим» имеются в виду скандха ощущений и остальные три скандхи. Из тибетского текста приведенной здесь карикю 4 видно, что, несмотря на значительные различия, имеющиеся между абхидхармистской и праджняпарамитской философией, принципиальный подход к объяснению относительного и абсолютного в них является одинаковым в том смысле, что буддийские философы не строят абстрактные метафизические теории об истинной реальности, существующей вне и независимо от сознания – они анализируют относительное и абсолютное применительно к сущему=познаваемому, т. е. исходя из единства объекта и субъекта, и *абсолютный анализ*, направленный на обнаружение того, *что существует абсолютно*, развертывается последовательно по пяти скандхам: сначала анализ ведется относительно скандхи формы, затем – скандхи ощущений и т. д. Этот важный момент сходства подхода абхидхармы и праджняпарамиты к экспликации относительного и абсолютного как двух онтологических реверсов, применимых к каждому феномену – а все они включаются в пять скандх, очевиден, если сравнить вышеприведенный фрагмент «Абхидхармакоши» с фрагментом «Хридая-сутры», где абсолютная природа – пустота *рантонг* вначале объясняется на примере *формы* (gzugs): «Форма – это пустота. Пустота – это форма. Пустота есть не что иное, как форма, а также форма есть не что иное, как пустота». (Gzugs stong-pa'o/stong-pa-nyid gzugs-so/gzugs las stong-pa-nyid gzhan ma yin stong-pa-nyid las kyang gzugs gzhan ma yin-no). Затем этот способ абсолютного анализа экстраполируется на другие скандхи: «Точно также пусты и ощущения, различения, формирующие факторы и сознание» (de bzhin-du tshor-ba dang/ 'du shes dang/ 'du-byed dang nam-par shes-pa rnam stong-pa'o). И после этого утверждается, что все феномены пусты (de ltar chos thams cad stong-pa-nyid de) [Shes-rab snying-po 2003, p. 448].

Итак, *абсолютно существующее*, или *абсолютная реальность* – это, в понимании вайбхашиков, то, что не утрачивает свою *природу* при физическом разрушении или мысленной редукции, и эта природа, или *сущность*, остается предметом ума. Но из дальнейших пояснений Ва-

<sup>258</sup> Перевод с тиб. И. Урбанаевой.

субандху становится ясно, что «абсолютно существующее» воспринимается не обычным умом, а чистым, «сверхмирским» умом:

Это – абсолютная истина, поскольку они существуют в абсолютном (высшем) смысле. Если нечто воспринимается сверхмирским знанием или обретенным после него мирским [знанием], то оно абсолютно истинно (истинно в высшем смысле); если иным способом, то оно истинно условно (в относительном смысле). Так утверждают древние учителя» [Васубандху 2006, с. 351].

Названный абхидхармистский критерий абсолютной истины как объекта, воспринимаемого субъектом, который превзошел мирской уровень (достиг Пути Видения), по существу совпадает с махаянским критерием. Чандракирти в «Мадхьямака-аватаре» (глава 6, строфа 23) писал:

«То, что является объектом аутентичного восприятия, есть подлинная природа вещей, об ошибочном восприятии говорят, что это относительная истина» [Toh. 3861; Dg. T., dBu ma, vol. 'A, p. 409, lines 5-6; Jamgön Kongtrul 2012, p. 93, 331, note 187].

В связи с этим критерием различения абсолютной и относительной истины может возникнуть вопрос: если относительная истина – это «видимое ложно» [Чандракирти 2004, с. 109], то почему прасангики настаивают на единстве двух истин и на том, что постижение абсолютной истины должно опираться на относительную? Разве ложное знание не должно быть отброшено?

Очевидно, говоря о том, что постижение абсолютной истины опирается на относительную истину, мадхьямики имеют в виду опору на нее не как на ошибочное знание реальности, а на правильную концептуализацию и конвенцию, ведь вербализация и концептуализация – это то, что характерно для относительного анализа и относительной истины. А когда говорится, что относительная истина – это объект ошибочного восприятия, имеется в виду восприятие под влиянием неведения, которое «затемняет» истинную природу реальности, и поэтому в абхидхарме с целью устранения неведения из актов восприятия производится исчисление дхарм – субстанциальных единиц подлинной реальности и утверждается бессамость личности, а в махаянской философии объясняется пустота всех феноменов, включая личность. Мадхьямиковская интерпретация относительной истины как объектов, имеющих просто номинальное существование – в зависимости лишь

от мысленного обозначения, – является наиболее глубокой буддийской интерпретацией относительной истины, и постижение пустоты в мадхьямике опирается именно на относительную истину именно в такой интерпретации, а не в смысле объектов ложного восприятия.

Из комментария Васубандху видно, что для вайбхашиков относительная реальность – это вся сфера причинно-обусловленного и составного. «Слово “реальность” употребляется здесь в значении “причины”», – пишет Васубандху в разделе I «Абхидхармакоши» (автокомментарий к карике 7) [Васубандху 1990, с. 49]. Джемгон Конгтрул поясняет, что *относительное* в философии вайбхашиков – это производные объекты, которые в результате физического разрушения или мысленной деконструкции не способны к сохранению своей сущности и к абсолютному функционированию<sup>259</sup>, а *абсолютное* совпадает с причинно не обусловленным, с тем, что сохраняет свою неизменную сущность в процессе физического или мысленного деления и способность к абсолютному функционированию [Jamgön Kongtrul 2007, p. 127]. Поскольку критерий различения относительного и абсолютного связан с возможностью физического или мысленного разложения познаваемого объекта, то критерием демаркации является также составной или несоставной характер объекта.

Итак, «относительное», «причинно обусловленное», «составное» – это синонимы или, точнее, разные реверсы одного и того же. Еще одним синонимом относительной реальности в вайбхашике является «номинальное существование» в специфически вайбхашиковском смысле понятия «номинальное»<sup>260</sup>. Геше Тинлей в связи с этим дает такое пояснение воззрению вайбхашики:

«Лес существует номинально. Если вы устранили все деревья, то лес исчезнет. Итак, он существует номинально, поэтому это относительная истина. Армия тоже существует номинально. То, что существует номинально – это не абсолютная истина, это относительная истина. Что касается материи, тонкого сознания, то школа Вайбхашика говорит о том, что все это имеет субстанциональное существование и не существует номинально. Поэтому это абсолютная истина»<sup>261</sup>.

<sup>259</sup> Имеется в виду, что есть предел их функционирования.

<sup>260</sup> С точки зрения мадхьямиков, все феномены имеют номинальное существование. Вайбхашики считают номинально существующими только объекты относительной реальности.

<sup>261</sup> Из лекции о философской школе вайбхашика, прочитанной 22.03.2012 в московском центре Ламы Цонкапы. Полностью см. в библиотеке на сайте <http://www/geshe.ru>.

Если как можно проще характеризовать подход вайбхашиков к различению относительного и абсолютного, то это атомистический подход, и в соответствии с ним грубые вещи (rags pa'i dngos po) и поток сознания (shes pa'i rgyun) – это относительное, его познание составляет относительную истину, а не состоящие из частей моменты сознания (shes pa'i skad cig) и неделимые частицы материального (dngos po'i rdul phran) – это то, что существует абсолютно и его познание составляет абсолютную истину. В этом можно увидеть сходство с научным материализмом начала прошлого века, на что указывал еще Ф. И. Щербатской [1998, с. 227].

Таким образом, исходя из описанной выше феноменологии Основы в вайбхашике, можно считать наиболее характерной чертой вайбхашиковской интерпретации относительной истины то, что это понятие вайбхашики относят к объектам, зависимым от другого (gzhan-la ltos-ra) в том смысле, что они обусловлены причинами и собраны (агрегированы) из неделимых частиц или неделимых моментов. Эти объекты еще потому считаются вайбхашиками относительной истиной, что они ошибочно воспринимаются омраченным сознанием как истинно (субстанциально) существующие, тогда как таковой онтологический статус имеют, с точки зрения вайбхашиков, только физически неуничтожимые и аналитически нередуцируемые материальные частицы, а также моменты сознания.

Что касается саутрантиков, то их воззрения, как уже отмечалось выше, во многом совпадают с воззрениями вайбхашиков – это касается базового анализа феноменов, рассмотрения путей и интерпретации Плода. И в теории двух истин их воззрения совпадают в том, что для тех и других абсолютная истина – это абсолютная реальность, то есть реальность, как она существует соответственно своей природе, а относительная истина – это воспринимаемая реальность, всегда искаженная по сравнению со способом подлинного существования вещей. Воззрение на две истины для саутрантиков, следующих авторитетным текстам, совпадает с воззрением вайбхашиков. Что касается саутрантиков, следующих логике под влиянием Дигнаги и Дхармакирти, то их классификация феноменов (дхарм) на две группы – абсолютной и относительной истины отличается от вайбхашиковской. Рассмотрим их подход.

Абсолютная истина для саутрантики, согласно определению, принятому в индо-тибетской презентации саутрантики, это тот феномен (дхарма), который способен выдержать логический анализ (rigs pas dnyad bzod), направленный на поиск его собственного способа суще-

ствования (sdod lugs), вне зависимости от концептуального приписывания или вербального обозначения [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 22; Тинлей 2013, с. 134; Shakya 2010, р. 49]<sup>262</sup>. Как видим, это определение является онтологическим и указывает на абсолютные единицы реальности в понимании саутрантиков. В соответствии с этим определением, «абсолютная истина» (парамартха-сатья; don dam-pa'i bden-pa), «вещь» (васту; dngos-po), «функциональный феномен», «непостоянное» (mi rtag-pa), «производное (обусловленное)» ('dus byas), «истинно установленное» (bden grub), «феномен с собственными характеристиками» – это синонимы. Способность феномена быть *вещью* означает *функционировать* и проистекает из ее субстанциальной сущности. Но саутрантики, следующие логике, в своем понимании субстанциального существования отличаются от вайбхашиков. Как уже было сказано выше, для саутрантиков субстанциально существующими являются не все дхармы, выделяемые вайбхашиками в качестве пяти основ. Для саутрантиков главным критерием субстанциального существования феномена (дхармы) и того, что он является абсолютной истиной, является его способность к **функционированию** (*артхакриясамартхам*; don byed nus-pa) **в абсолютном смысле** (don dam-par) [Кенчог Чжигме Ванпо 2007, с. 23]. В этом акценте на абсолютной функциональности как признаке абсолютной реальности, усматривается преемственность с вайбхашиковским способом различения абсолютного и относительного: те и другие считали определенную в каждом случае группу феноменов (дхарм) функциональными объектами, поскольку способность к «выполнению функций в абсолютном смысле» связывалась ими с наличием у данных объектов собственной сущности (признака). Вайбхашики считали, что относительные феномены (дхармы), например, грубые физические объекты, в отличие от абсолютных феноменов (дхарм), например, четырех элементов или мельчайших частиц, не способны к **абсолютному функционированию**, поскольку не имеют неразрушимой или нередуцируемой собственной сущности.

В свою очередь, саутрантики, в отличие от вайбхашиков, считавших, что постоянные<sup>263</sup> феномены способны функционировать,

<sup>262</sup> В книге «Воззрения четырех философских буддийских школ», изданной на основе лекций досточтимого Геше Тинлея дано такое определение абсолютной истины в саутрантике: «абсолютной истиной называется то, что можно обнаружить путем аналитического исследования (rigs pas dnyad bzod) как существующее со стороны объекта (sdod lugs), вне зависимости от обозначения мыслью» [Тинлей 2013, с. 134].

<sup>263</sup> Вайбхашики признавали три вида постоянных феноменов – простран-

утверждали, что они не способны функционировать, ибо не имеют внутренней сущности<sup>264</sup>. Таким образом, саутрантики считали функциональной иную группу феноменов (дхарм), нежели вайбхашики, а именно, непостоянные феномены. В их феноменологии все феномены (дхармы)=объекты познания=существующее делились на непостоянные феномены и постоянные феномены, и это базовое деление совпадало с подразделением Основы на абсолютные и относительные феномены. Они называются абсолютной и относительной истиной, поскольку, как объясняется в гелугпинской презентации саутрантики, абсолютные феномены «способны полностью проявляться для абсолютного ума» [Кляйн 2009, с. 21]. У непостоянных феноменов, являющихся объектами непосредственного восприятия, согласно саутрантикам, есть собственные признаки (*лакшана*; *gang mtshan*), т. е. внутренняя сущность, вне зависимости от концепций и вербализации. Поэтому они считаются субстанциально существующими и способными к абсолютному функционированию<sup>265</sup>.

Относительные феномены (дхармы) в феноменологии саутрантиков – это феномены, которые не являются вещами (*dnegos med-kyi chos*), будучи установленными лишь вербально посредством концептуализации (*rtog-pas btags tsam du grub*) и имеющими *общий признак* (*spyi mtshan*). Они не имеют независимой от концептуализации и наименования собственной сущности, которую можно было бы обнаружить путем анализа, и не способны «выполнять функцию в абсолютном смысле» [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 23; Тинлей 2013, с. 135].

Онтология *мгновенности* всех обусловленных феноменов в понимании саутрантиков, следующих логике, и их позиция в отношении двух истин в логически ясной форме была изложена Дхармакирти. Эта онтология основывается на дихотомии между *по-настоящему реальными*

ство и два вида пресечения, которые считали утверждающими отрицаниями, поэтому полагали, что они способны функционировать.

<sup>264</sup> В отличие от вайбхашиков, другие философские школы признавали в качестве постоянных феноменов: бессамость (*анатта*; *bdag med*); пустоту (*шуньята*; *stong nyid*); неутверждающее отрицание (*med dgag*); категорию звука (*sgra-spyi*); объектные универсалии, или общие понятия (*don-spyi*).

<sup>265</sup> Гелугпинская интерпретация этого положения отличается от точки зрения сакьяпинского ученого Дакцанга, который считал, что способностью к абсолютному функционированию обладают не все непостоянные вещи, а только те, что обладают собственной неуничтожимой, нередуцируемой сущностью. То есть не все воспринимаемые непостоянные вещи, а только атомарные объекты и моментарные ментальные события.

ми вещами, понимаемым как изменяющееся и каузально эффективное, и *условно реальными* вещами – теми, которые являются неизменяющимися, каузально неэффективными. Данная дихотомическая структура выражается в системе Дхармакирти множеством бинарных оппозиций: *непостоянство* (*анитья*; *mi tag-pa*) / *постоянство* (*нитья*; *rtag-pa*); *вещь* (*бхава* или *васту*; *dnegos-po*) / *ничто* (*абхава*; *dnegos-med*); *феномен с собственным признаком* (*свалакшана*; *rang mtshan*) / *феномен с общим признаком* (*саманаялакшана*; *spyi mtshan*). «Непостоянство», «вещь», «феномен с собственным признаком» являются фундаментальными для системы Дхармакирти эквивалентными терминами. Они обозначают реальные сущности, которые все время изменяются, каузально эффективны (производят результат), являются индивидуализированными «согласно строгим условиям идентичности» [Dreyfus 1997, p. 62]. Они являются абсолютными элементами универсума и объектами достоверного восприятия. Также эквивалентными являются термины «постоянство», «ничто» и «феномены с общим признаком», которые обозначают феномены, являющиеся неизменными, неэффективными, и для них отсутствуют условия идентичности. По выражению Дрейфуса, исследователя философии Дхармакирти, второму виду феноменов «не достает признаков реальности», поэтому они «являются конструктами, т. е. псевдо-сущностями, которые имеют только условную реальность», они являются объектами косвенного познания посредством логики [Ibid.]. В результате исследования этих трех дихотомий Дхармакирти, по сути сводящихся к противопоставлению реальных, конкретных, индивидуальных вещей нереальным, абстрактным и общим конструктам, Дрейфус заключил, что вся система Дхармакирти вращается вокруг проблемы универсалий.

Для Дхармакирти и саутрантиков, следующих логике, реальность приравнивается к мгновенным, каузально эффективным вещам, обладающим собственной сущностью. Если и трактовать их как «вспышки бытия», как это делал Ф. И. Щербатской, то саутрантики не подразумевали никакой скрывающейся за этими мгновенными событиями «настоящей» реальности вроде «вещей-в-себе». Ф. И. Щербатской явно ошибался, вкладывая кантианскую коннотацию в буддийскую теорию дхарм, когда интерпретировал реальные – функциональные, специфически характеризующие дхармы саутрантиков как бескачественные, лишённые протяженности «вещи-в-себе» и приписывал буддистам «постулирование за завесой эмпирической реальности существование из ее трансцендентного источника, мир вещей как они есть сами по себе»

[Tscherbatsky 1962, vol. 1, p. 63, 85, 150, 182, 185, 190]. По мнению Дрейфуса, эта ошибка великого русского буддолога и других исследователей, придерживающихся кантианской интерпретации буддийской абхидхармы, проистекает из предпосылки, что реальность невыразима. Дрейфус доказывает ошибочность акцента, сделанного Ф. И. Щербатским на «наиболее проблематичном аспекте кантовской философии», но при этом не отрицает возможности плодотворного сравнения философии Дхармакирти и Канта в вопросах ощущений и концепций [Dreyfus 1997, p. 264, 480, note 39].

Хотя абхидхармисты и до Дхармакирти давали определение вещи как то, что способно выполнять функцию (*артхакриясамартха*; *don byed nus-pa*), начиная именно с Дхармакирти<sup>266</sup>, в абхидхармистской философии **критерием реальности** (абсолютного существования) стала служить функциональность (*артхакрия*) в смысле каузальной эффективности: реальный феномен производится в зависимости от сложной сети причин и условий, а будучи произведенным, становится частью этой сети и в свою очередь участвует в производстве новых вещей [Nagatomi 1967–1968, p. 52–72; Dreyfus 1997, p. 66]. Этот критерий абсолютного существования, или абсолютной истины, был сформулирован следующим образом в «Праманаваерттика-карике» Дхармакирти:

«То, что способно выполнять функции, существует абсолютно»<sup>267</sup>.

М. Нагатоми объясняет, что функциональные феномены, *артхакрия*, являющиеся, согласно Дхармакирти, в онтологическом смысле абсолютно существующими, именуется также *артха* еще и в эпистемологическом смысле как реально-перцептуальные: они являются не объектами теоретического познания, а практическими объектами, которые служат практическим целям и познаваемы с точки зрения позитивного или негативного воздействия на нас» [Nagatomi 1967–1967, p. 52–72]. А те феномены, что не имеют каузальной эффективности *артхакрия*, в системе Дхармакирти считаются псевдо-феноменами, и они не способны практически воздействовать на живых существ. Эпистемологическое различение двух видов феноменов – абсолютных истин, являющихся объектами непосредственного восприятия, и относи-

<sup>266</sup> В трудах Дигнаги способность к функционированию еще не упоминается как критерий реальности [Hattori 1968].

<sup>267</sup> *Don dam don byed nus-pa gang / de 'dir don dam yod pa yin* (Дхармакирти. Праманаверттика. III: 3.а.) [P: 5709]. Тибетский фрагмент приведен по: [Nagatomi 1967–1967, p. 56]. Русский перевод – И. Урбанаевой.

тельных истин – объектов логического познания, является вторичным по отношению к онтологическому различению каузально эффективных или функциональных феноменов, являющихся абсолютно реальными, и каузально неэффективных, нефункциональных псевдо-феноменов, являющихся условно реальными. Поэтому наблюдаемая в буддологической литературе тенденция считать Дхармакирти «онтологом» лишь в той мере, в какой это было необходимо для его эпистемологии, является, очевидно, следствием одностороннего интереса буддологов к логико-эпистемологическому наследию Дхармакирти и игнорирования онтологии. Между тем его онтология имеет важное значение для понимания не только философской системы самого Дхармакирти, но и всей буддийской философии, будучи важным звеном ее онтологической иерархизированности от воззрений вайбхашиков до философии мадхьямики-прасангики.

Онтология Дигнаги/Дхармакирти отличается от абхидхармистской онтологии вайбхашиков и саутрантиков, следующих священным текстам. Дрейфус пишет, что онтология Дхармакирти связана с проблемой *универсалий*. Речь идет о том, что старая абхидхармистская идея о различении собственных (*свалакишана*) и общих (*саманьялакишана*) признаков относилась к свойствам феноменов, так что различались индивидуальные признаки, относящиеся к единичным феноменам, и общие признаки, разделяемые несколькими феноменами. Именно такое различение и производит Васубандху в шестой главе «Абхидхармакоши» в контексте развития внимательности [Vasubandhu 3, p. 158–159]. Дрейфус, опираясь на тибетские интерпретации саутрантики, в частности, Горамбы (*go-rams-pa bsod-nams seng-ge*, 1429–1489), пишет, что термин «*mtshan nyid*» (*лакишана*) имеет два значения: (1) *характеристика* объекта; (2) *объект*, характеризуемый свойством. Васубандху применял термин в первом значении, а Дхармакирти – во втором [Dreyfus 1997, p. 478, note 31]. Поэтому у Дхармакирти *свалакишана* и *саманьялакишана* маркируют два разных типа феноменов – (1) индивидуальных, способных функционировать и поэтому реальных; (2) общих, нефункциональных и поэтому реальных лишь в условном смысле. Иначе говоря, решая в онтологии общую для буддийских философов задачу, способствующую достижению сотериологической цели, и заключающуюся в том, чтобы достоверно постичь реальность, как она есть, не искаженную *неведением*, Дхармакирти различением двух видов феноменов – (1) функциональных или специфически характеризующих (собственной сущностью) и имеющих определенную идентичность, хотя и

мгновенную, и (2) нефункциональных или обобщенно характеризуемых феноменов, не имеющих определенной идентичности и являющихся ментальными конструктами, предлагает свой вариант установления реальных объектов, имеющих естественную идентичность (реальность как она есть), в отличие от условно существующих объектов. идентичность которых зависит от ментального синтеза. Механизм искажения реальности связывается с ментальным конструированием (*викальпа* или *кальпана*; *rtog-pa*).

В связи с разъяснениями, приводимыми Дрейфусом при опоре на тибетские комментарии, важно обратить внимание на то, что в литературе феномены первого вида часто называют субстанциями (*дравья*; *rdzas*), что может приводить к их ошибочному пониманию. Нужно учитывать, что Дхармакирти и его последователи-саутрантики под «дравья» (*rdzas*) не имеют в виду «субстанцию» в понимании западной философии – как нечто, существующее независимо и служащее базисом изменчивых свойств, а относят этот термин к каузально эффективным (функциональным) феноменам-событиям.

Указывая на функциональность как критерий реально существующих вещей в философии саутрантиков, тибетские комментаторы, как правило, пишут об «абсолютной функциональности». Но Кхедруб в своем «Подробном комментарии на «Праманаварттика-карику» Дхармакирти» пишет, что, по сведениям переводчика Банга (*dbang*), в большинстве индийских манускриптов слово «абсолютный» опускается в определении функциональности как критерия реального существования, и Дхармакирти в «Праманаварттика-карике» тоже его опускает, поэтому, по определению, «реальными феноменами» в системе Дхармакирти являются «те феномены, которые способны выполнять функции» [*mKhas grub* 1982, III: 9.4–9.5.]. Оппоненты Цонкапы и Кхедруб – сакьяпинский философ Дакцанг (*sTag gtshang lo tsa ba*, 1405–?) и кагьюпинский Шакья Чогден (*Śākya mchog ldan*, 1428–1507) считали, что квалификация «абсолютно» применительно к «функционированию» является существенной для различения абсолютных (*don dam*) и относительных вещей (*kun rdzob-pa'i dngos-po*) [см.: *Dreyfus* 1997, p. 479, note 33]. Становится понятно, почему они считали критерием абсолютного существования именно «абсолютную функциональность», а не «функциональность», так как, согласно их прочтению Дхармакирти, саутрантики отрицали наличие собственной сущности (*свалакшана*) у грубых непостоянных объектов и, следовательно, способность к абсолютному функционированию. Но способность к абсолютному функ-

ционированию в понимании Дакцанга и Шакья Чогдена относится, скорее к вайбхашиковской абхидхарме, нежели к системе Дхармакирти и саутрантиков, следующих логике. Правда, Дхармакирти в «Праманаварттика-карике» (глава III, 3) писал:

Don dam don byed-pa nus-pa gang !  
De 'dir don dam yod-pa yin !  
Gzhan ni kun rdzob yod-pa ste !  
[D: 4210, P: 5709]

В переводе<sup>268</sup>:

Здесь говорится, что то, что способно функционировать абсолютно, является существующим абсолютно.  
Все остальное имеет относительное существование.

Но в интерпретации Дакцанга и Шакья Чогдена способность к абсолютному функционированию, о которой говорил Дхармакирти, относится к атомам и мельчайшим моментам сознания, т. е. его онтология понимается как ничем не отличающаяся от вайбхашиковской. Согласно гелугпинской интерпретации Дхармакирти, функциональные феномены относятся к абсолютному аспекту реальности и познаются благодаря их собственной сущности (*сварупа*; *gang-gi ngo-bo*), а нефункциональные – к относительному аспекту и познаются благодаря чему-то другому – «сущности другого» (*нара-пуна*; *gzhan-gyi ngo-bo*) («Праманаварттика-карика», III: 54cd.) [D: 4210, P: 5709; *Hattori* 1968, p. 80]. Например, конкретное дерево воспринимается как индивидуальный объект, но оно может быть концептуализировано как понятие «дерево». Эти два способа понимания связаны с двумя сторонами одного и того же дерева. Реально существует только индивидуальное дерево, а понятие «дерево» является просто конструктом. Таким образом, у Дхармакирти онтологическая диада дополняется эпистемологической диадой двух типов достоверного познания – восприятия и вывода. Восприятие схватывает функциональные феномены, и, по выражению Дрейфуса, «выражает неискаженный, но ограниченный доступ к реальности» [*Dreyfus* 1997, p. 68], т. е. восприятие имеет дело с абсолютной истиной. Логический вывод является способом познания нефункциональных феноменов и «обеспечивает более богатое, но искаженное когнитивное содержание», т. е. содержание относительной истины.

<sup>268</sup> Перевод с тиб. И. Урбанаевой.

Итак, эпистемологическая интерпретация двух истин в философии Дхармакирти и саутрантиков, следующих логике, является производной от онтологической дихотомии – различения двух бинарных аспектов существования вещей. Как установлено Дрейфусом, «вся система Дхармакирти покоится на связи между онтологическими и эпистемологическими бинарными оппозициями» [Dreyfus 1997]. Онтологическое различение двух видов феноменов по критерию функциональности – реальных и условно существующих не означает, что позицию Дхармакирти и саутрантиков, следующих логике, следует расценивать как реализм. Поскольку он решительно отвергает реализм в отношении универсалий, то его философия является антиреалистической, она направлена против реализма ньяя<sup>269</sup> и вообще против реификации «саманьялакшан» – ментальных обобщений. Вместе с тем Дхармакирти, в отличие от западных номиналистов (Оккам, Селларс, Куайн, Гудман), не считает «феномены с общими признаками» вообще не существующими. Для него они «менее реальны», чем «феномены с собственной сущностью», они не являются элементами сети реальности. «Они, – по выражению Дрейфуса, – не являются полностью реальными, но, тем не менее, существуют в некоем слабом смысле слова» и являются в онтологии «полезными фикциями» [Ibid., p. 133]. В то время как в западной буддологической литературе Дхармакирти часто называют номиналистом<sup>270</sup>, Дрейфус расценивает его «антиреализм» как форму концептуализма, ибо Дхармакирти, как и западные концептуалисты (Локк, Беркли, Юм), подчеркивает, что природа универсалий зависит от ума, но, в отличие от них, он признает языковую природу концептуальных конструкций.

Дрейфус отмечает также другую важную черту философии Дхармакирти – конструктивизм, отличающий его подход к пониманию природы универсалий от западной философии, где они считаются абстракциями, в то время как Дхармакирти считает феномены этого вида ментально сконструированными (*викальпа* или *кальпана*; *rtog-pa*) на основе эмпирически переживаемого сходства и в связи с языковым словоупотреблением.

<sup>269</sup> В третьей главе «Праманаварттика-карики» (III: 25-26) содержатся аргументы против реалистической теории универсалий в школе ньяя.

<sup>270</sup> Российская исследовательница эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти В. Г. Лысенко также пишет, что «буддисты были крайними номиналистами в отношении универсалий», характеризуя методологию достоверного познания Дигнаги и Дхармакирти [2011а, с. 86].

Как и у Васубандху и других абхидхармистов, онтология Дигнаги и Дхармакирти является сотериологически ориентированной: классификация дхарм и теория мгновенности решают задачу онтологического различения абсолютной и относительной истины, а также постижения четырех благородных истин и осуществления сотериологических целей. Однако именно с Дигнаги и Дхармакирти фундаментальное онтологическое различение двух истин дополняется эпистемологическим обоснованием теории мгновенности и признанием решающего значения достоверного познания для достижения сотериологических целей. Поэтому буддийская эпистемология уделяет такое большое внимание инструментам достоверного познания (*прамана*), его видам и критериям. Два вида онтологически различаемых феноменов являются в эпистемологии объектами двух видов познания – непосредственного восприятия (*пратьякша*) и косвенного (*парокша*)<sup>271</sup>, связанного с ментальным конструированием (*викальпа* или *кальпана*). Они также образуют бинарную оппозицию, и *пратьякша* определяется Дигнагой «через то, чем она не является – *кальпану*» [Лысенко 2011б, с. 89].

Исследователи буддийской *праманавады*, теории достоверного восприятия, или логико-эпистемологической традиции, часто рассматривают ее как относительно самостоятельную область буддийской философии по аналогии с тем, какое место логика занимает в западной философской системе, при этом не учитывая того важного обстоятельства, что Дигнагу и Дхармакирти побудили заняться детальной разработкой буддийской логики и эпистемологии те же причины сотериологического характера, которые заставили абхидхармистов строить классификацию дхарм, доказывать теорию *мгновенности*, искать критерии различения абсолютной и относительной истины и настаивать на *бессамостности* личности. Иначе говоря, это все те же поиски противоядия от *неведения*, являющегося, как указал Будда, первым звеном двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, т. е. схемы сансарной эволюции личности. Дигнага и Дхармакирти хорошо осознали зависимость негативных эмоций и отрицательной кармы от недостоверного восприятия вещей и поставили перед собой задачу полностью раскрыть механизм искажения реальности.

Как было подчеркнуто выше, уже теория дхарм вайбхашиков была не реализмом, а феноменализмом, поскольку исходила из принципиальной связи объекта с субъектом: нет сознания без объекта познания и нет объекта познания вне и независимо от сознания. Поэтому решение задачи «правильно помыслить реальность» (почти по Декарту), сво-

<sup>271</sup> Подробнее см.: Лысенко 2011а, б, с. 78–95.

дившееся к тому, чтобы провести онтологические различия дхарм посредством абсолютного и относительного анализа, привело вайбхашиков и саутрантиков к установлению бессамости личности не только в смысле отрицания единой, независимой, постоянной сущности – *атмана* как субстанциальной основы личностной идентичности, но и в более тонком смысле отрицания независимой субстанциальной личности и утверждения, что личность есть не более чем обозначение совокупности пяти скандх или их потока.

Дигнага и Дхармакирти направили свое внимание на механизм искажающего ментального конструирования (*кальпана*), но при этом не считали косвенное познание вместе с его объектами бесполезным для достижения сотериологических целей освобождения и просветления. Напротив, Дхармакирти считал концепты, созданные достоверным способом, «полезными фикциями».

Поэтому в эпистемологии он детально анализирует механизм ментального конструирования и развивает теорию достоверного логического вывода. Основанные на трудах Дигнаги и Дхармакирти воззрения саутрантиков, следующих логике, имели значение базиса для последующего обоснования практик постепенного пути, базирующихся на сочетании шаматхи (совершенство однонаправленного сосредоточения) и випашьяны (аналитическая медитация на абсолютную или относительную природу) и направленных в конечном счете на то, чтобы посредством достоверного концептуального познания эмпирически (медитативно) приблизиться к прямому постижению абсолютной природы реальности и через это достичь очистительного ментального эффекта, освобождения и просветления. Именно поэтому логико-эпистемологическое наследие Дигнаги и Дхармакирти так ценится в школе гелуг, которая уделяет наибольшее внимание философскому обоснованию постепенного пути просветления.

Технология достоверного логического вывода, разработанная Дигнагой и Дхармакирти, стала употребляться для доказательства центральной для абхидхармистской философии теории мгновенности – тонкого непостоянства феноменов и бессамости личности, а в махаянской философии – для ясного концептуального постижения пустоты. В соответствии с этой технологией аналитической медитации вначале выстраивается достоверный ментальный образ посредством слов и логических умозаключений: в случае постижения тонкого непостоянства в последовательности моментов произведенных феноменов обнаруживается тонкая дезинтеграция, а в случае постижения пусто-

ты создается ментальный образ отсутствия у феномена самосущего существования. Длительная однонаправленная концентрация на соответствующем ментальном образе приводит к прямому, неконцептуальному постижению тонкого непостоянства или пустоты. Это, согласно методологии постепенного пути, возможно, ибо нет непроходимой пропасти между словами и мыслями, с одной стороны, и реальностью, с другой стороны. Словом, для использования концептов в целях непосредственного постижения объекта или переживания имеются онтологические основания. То есть пустота как абсолютная истина может быть напрямую постигнута при опоре на правильный концепт. Именно в этом ключе гелугпийские комментаторы трактовали значение «позитивной» логической технологии, разработанной Дигнагой и Дхармакирти, и усвоенной саутрантиками<sup>272</sup>.

#### 4.3.7.8. Характеристика философской презентации Основы, Пути и Плода в кратком сравнительном освещении

Вообще говоря, для индийской мысли было характерным отношение к эмпирической действительности как к миру страданий. И надо заметить, что не только буддисты усматривали причину страданий в *неведении* относительно реальности, в этом с ними были согласны философы школы *ньяя* (Гогама, Акшапада, Ватсьяяна, Уддьотокара) – основные оппоненты буддистов, в логических дебатах опровергавшие идею бессамости личности [Ньяя-сутры 2001; Siderits 2007, p. 97–104]. Идея обнаружения базовых онтологических конститuent реальности не принадлежала только вайбхашикам и саутрантикам. Найяики предложили метафизическую доктрину семи категорий<sup>273</sup> и разработали эпистемологию, призванную устранить неведение и страдания. Поэтому М. Сидеритс считает возможным рассматривать метафизику и эпистемологию найяиков в качестве интерлюдии к буддийской философии, которая в своем развитии была вынуждена отвечать на вызовы найяиков в онтологии и эпистемологии. Но при этом он совершенно справедливо подчеркивает, что подход абхидхармы к пониманию того, что является абсолютно реальным, был инновативным и называет его

<sup>272</sup> А. Кляйн в работе «Знание и освобождение» [2009] рассматривает гелугпийскую презентацию саутрантики касательно абсолютной и относительной истин в контексте проблемы связи языка и концептуального мышления с абсолютной реальностью, которая считается «невывразимой».

<sup>273</sup> Найяики классифицировали мир личности не на пять скандх, а на семь фундаментальных составляющих. Но не только количественно, но и качественно эта классификация отличалась от буддийской [Siderits 2007, p. 86–92].

*мереологическим редукционизмом*: это воззрение о том, что целое сводимо к его частям [Siderits 2007, p. 105].

Действительно, исходя из инновационной онтологии, вайбашики и саутрантики опровергали *атмана* ортодоксальных индийских философских систем и утверждали бессамость личности. Но, на мой взгляд, подход абхидхармы был чем-то большим, нежели просто мереологическим редукционизмом. Гораздо более важно то, что абхидхармисты с самого начала, как и последующие буддийские философы, стремились установить, что в проявляющейся действительности является реальным, а что – приписано объектам со стороны сознания и языка в качестве реально существующего. Теория мгновенно преходящих дхарм – это абхидхармистский вариант установления абсолютно существующих объектов, которые классифицируются в виде пяти скандх – базовых онтологических категорий, по которым распределяются *дхармы* – объекты, обладающие внутренней природой (*свалакшана*). Но между вайбхашиками и саутрантиками имеются расхождения в классификации дхарм по пяти основам и пяти скандхам.

Вайбхашики относят тексты Дхармы, поскольку это серии слов, к неассоциируемым композитным факторам. Саутрантики относят их к скандхе формы [Jamgön Kongtrul 2007, p. 130, 133]. Несмотря на то что вайбхашики и саутрантики, следующие авторитетным текстам, большей частью совпадают в своих воззрениях на Основу, на протяжении всего текста «Абхидхармакоша-бхашья» Васубандху отражается их полемика по ряду специфических пунктов.

Вайбхашики утверждают, что пять основ, феномены трех времен и нирвана существуют субстанциально; что необусловленные феномены постоянны, истина пресечения, достигаемая посредством пяти способностей<sup>274</sup>, – это субстанциальная сущность, являющаяся высшим феноменом; они отрицают, что сознание может иметь себя своим объектом (*rang rig*). По их теории, сознание – это всегда *осознание другого* (*gzham rig*), т. е. внешнего объекта [Ibid., p. 132].

В интерпретации пяти основ различие между двумя школами состоит в том, что для вайбхашиков все пять основ, будучи группами объектов, являются не *номинально существующими* (*праджняптисат*) группами, а *реалиями* (*дравьясат*), *сущностями* (*васту*; *dnegos-po*) =

<sup>274</sup> Пять способностей или сил (*dbang po lnga*): сила веры (*dad pa'i dbang po*); сила усердия (*brtson 'grus kyi dbang po*); сила внимания (*dran pa'i dbang po*); сила самадхи (*ting nge 'dzin gyi dbang po*); сила мудрости (*shes rab kyi dbang po*) [Vasubandhu 1, p. 157].

*феноменами* (*дхарма*; *chos*) = *существующим* (*свабхава*; *yod-pa*) = *объектами познания* (*джняея*; *shes bya*). Они подразделяют все феномены на две категории: 1) составные или обусловленные (*'dus byas*) и 2) несоставные или необусловленные (*'dus ma byas*)<sup>275</sup>. Для саутрантиков *феномены*, *существующее* и *объекты познания* – это одно и то же. Если для вайбхашиков все пять основ считаются субстанциально существующими, то для саутрантиков таковыми считаются из пяти основ только *форма*, *первичное сознание* и из *ментальных факторов* – только *ощущения* и *различения*<sup>276</sup>. По общему определению феномены – это объекты достоверного познания. И для вайбхашиков, и для саутрантиков феномены=объекты достоверного познания=существующее.

Все сущее=феномены=объекты достоверного познания саутрантики подразделяют на *сущности* и *несущности* (*dnegos med*). Среди анализируемых ими классов феноменов *реальными* (*дравьясат*) считаются только *аятаны* – источники восприятия. Остальные группы феноменов – это номинально существующие объекты.

В интерпретации *формы* вайбхашики считают, что все, что является формой, есть либо элемент, либо производное от элемента, либо составлено из мельчайших частиц – атомов. В их представлении, грубые формы образованы из атомов, которые являются субстанциально установленными: хотя частицы остаются дискретными – между ними есть пространство, их удерживает вместе энергия *ветра* или кармы; будучи одинакового типа, они выполняют одинаковые функции. В. Г. Лысенко обращает внимание на то, что Васубандху в автокомментарии к «Абхидхармакоше» дает два объяснения отношений между мельчайшими частицами – атомами и образуемыми ими грубыми вещами.

«Согласно первому, свойства материальности, конкретности (вступление в соединение с себе подобными) и воспринимаемости содержатся не только в грубых вещах, но и в самих атомах *параману*, только в вещах они воспринимаемы, а в атомах – нет. Это модель школы вайбхашика. Я назы-

<sup>275</sup> Кашмирский вайбхашик Сангхабхадра (вторая пол. IV – первая пол. V в.) считал, что *дхармы* относятся к абсолютной реальности – несоставным и нередуцируемым объектам, обладающим собственной уникальной сущностью и имеющим самосущее существование, тогда как о составных объектах, таких как стол, стул, личность и т.п., говорится как о существующих лишь в условном дискурсе лингвистических конвенций [Griffiths, 1986, p. 50–51].

<sup>276</sup> Джамгон Конгтрул упоминает, что иногда наряду с *ощущениями* и *различениями* субстанциально существующими считаются также *установки* или *намерения* [Jamgön Kongtrul 2007, p. 134].

ваю ее **аккумулятивистской**. Согласно этой модели, за счет увеличения числа атомов, т.е. накопления некой критической массы, свойства атомов становятся воспринимаемыми...

В соответствии со вторым объяснением, атомы обладают названными свойствами не сами по себе, а только в скоплениях, в массах, в совокупностях *сангхата*. Эти свойства являются, таким образом, неким системным эффектом, т.е. эмерджентными, поэтому я называю данную модель **эмерджентной**. По всей видимости, она принадлежит абхидхармистской школе саутрантика» [Лысенко 2012, с. 49–50].

Приняв терминологию В. Г. Лысенко, можно назвать вайбхашиковскую атомистическую теорию рупы/материи аккумулятивистской, а саутрантиковскую – эмерджентной. Те и другие сходятся в том, что атомы существуют не как отдельные единичные объекты, а в скоплениях. Те и другие отвергают идею вайшешиков о существовании целого как сущности, отличной от частей. Поэтому как для вайбхашиков, так и для саутрантиков общие понятия – это лишь номинально существующие объекты (*праджняптисат*), не реальные сущности (*дравьясат*). Разница в атомистике вайбхашиков и саутрантиков состоит в том, что для вайбхашиков каждый атом обладает *непроницаемостью /сопротивлением* и и прочими свойствами рупы /материальности *независимо от других*, а для саутрантиков – *в зависимости от других* [Там же, с. 51]. Кроме того, судя по комментарию Васубандху к карике 43д первого раздела «Абхидхармакоши», в отличие от вайбхашиков, саутрантики не признают существования промежутков между частицами [Vasubandhu 1, p. 121]. Саутрантики не считают также возможным для чувственных способностей, которые являются материальными (*бепро*), непосредственно воспринимать свои объекты.

В интерпретации вайбхашиками четвертой основы – *неассоциируемых композитных факторов* и пятой основы – *необусловленных феноменов*<sup>277</sup> феномены этих категорий считаются существующими субстанциально – как самосушие субстанции (*rang rkyu thub pa'i rdzas yod*), имеющими такой же онтологический статус, как форма, первичное сознание и ментальные факторы. Саутрантики не согласны считать

<sup>277</sup> Речь идет о трех типах необусловленного (*асанскрита*; 'dus ma byas): пространство (*акаша*; nam mkha'), аналитическое пресечение (*пратисанкхьяниродха*; so sor brtags-pas 'gog-pa) – свобода от ментальных омрачений, достигается посредством мудрости постижения пустоты (*праджня*; shes-rab); неаналитическое пресечение (*апратисангханиродха*; so sor brtags-pa ma yin-pa'i 'gog-pa) – временное отсутствие омрачений из-за неполноты условий их проявления. См.: [Vasubandhu 1, p. 59; Hopkins 1983, p. 218].

их субстанциально существующими. Так, три вида необусловленных феноменов – пространство, аналитическое пресечение и неаналитическое пресечение саутрантики считают постоянными феноменами, но, в отличие от вайбхашиков, для них это неутвердительные отрицания, которые просто опровергают их непостоянство и как таковые суть просто познаваемые объекты, не имеющие установленной сущности, они подобны рогам зайца. Аргументами в пользу того, что истина пресечения не является субстанциальной сущностью, для саутрантиков является то, что в сутрах о ней говорится как об «отделении», «истощении», «исчезновении», «пресечении», а также то, что в достоверном познании она ненаблюдаема в качестве сущности [Jamgön Kongtrul 2007, p. 134, 135].

В отличие от вайбхашиков, саутрантики отрицают субстанциальное существование феноменов грех времен, они считают их мысленно приписанными сущностями.

В интерпретации **субъекта** в том, что касается **личности**, вайбхашики определяют ее как собрание пяти скандх и в качестве таковой квалифицируют как санскара-скандху. Они отрицают существование атмана, или субстанциальной самости – независимого, постоянного, единого «Я», тем самым утверждают *грубую бессамость личности*, а также, признавая личность собранием скандх, – т.е. феноменом, возникшим в зависимости от других, утверждают отсутствие независимого субстанциального существования личности – это *тонкая бессамость* в понимании вайбхашиков [Тинлей 2013, с. 106–112]. Хотя они признают бессамость личности в указанном смысле, они не в состоянии признать бессамость феноменов, поскольку признают их субстанциальность и не способны понять, что неутверждающее (неимпликативное) отрицание самости есть абсолютная истина или *таковость* (татхата; de bzhin nyid) всех феноменов. Саутрантики, в отличие от них, понимают таковость именно как неутверждающее (неимпликативное) отрицание самости личности.

Что касается философии познания, то, согласно вайбхашикам, сознание направлено на другое (*gzhan rig*), а не на себя; чувственное восприятие объекта происходит непосредственно и мгновенно: по их мнению, в большинстве случаев объекты перцепции и орган восприятия, как причина и следствие, возникают одновременно [Jamgön Kongtrul 2007, p. 131]. В отличие от них, саутрантики утверждают, что сознание может быть направлено как на другое (*gzhan rig*), так и на самого себя (*rang rig*). Отношение между сознанием и объектами сравнимо здесь с

с кристаллом и появляющимся в нем цветом [Jamgön Kongtrul 2007, р. 134]. Что касается чувственного познания, то, как считают саутрантики, чувственное сознание не воспринимает сам объект: восприятие опосредовано образом, или *репрезентацией, аспектом* (акара; гпатра) [Dreyfus 1997, р. 335–9; Klein 1998, р. 100–113.]. Несмотря на то что позиция вайбхашиков кажется, в отличие от саутрантиков, *прямым реализмом*<sup>278</sup>, поскольку они, как и индийские ньяя, утверждают, что во время восприятия имеет место прямой контакт с объектом, их воззрение является, по мнению Дрейфуса, *феноменализмом*, а не *прямым реализмом*. Почему?

Дело в том, что вайбхашики, когда говорят о прямом контакте между органом чувственного сознания и его объектом, под объектом имеют в виду не вещи в обычном смысле слова – подразумеваемые как части объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания, а объекты нашего чувственного опыта – чувственной реальности. Позиция саутрантиков и тем более высших школ отличается от воззрения вайбхашиков на механизм чувственного восприятия: они считают, что органы чувственного сознания не воспринимают напрямую объекты познания, а служат лишь «направляющим условием», позволяющим сознанию функционировать и воспринимать объекты [Паллэн Шераб 2013, с. 72].

Постепенный путь ведущий к освобождению, мыслится в абхидхармистской философии как прогрессирующее знание шестнадцати аспектов четырех благородных истин. Об этом Васубандху говорит в карике 49, а в комментарии к карике 48 в главе VI «Абхидхармакоши» он пишет:

«При этом сверхмирские пути – как беспрепятственные<sup>279</sup>, так и путь освобождения<sup>280</sup> – развертываются как аспекты [Благородных] истин, поскольку Истины выступают их опорой; это установленный факт» [Васубандху 2006, с. 393].

<sup>278</sup> В философии Запада и Востока существуют три стратегии объяснения связи восприятия с объектом: прямой реализм, репрезентационализм и феноменализм. Иногда они совмещаются. Они не являются обязательно исключаящими друг друга [Dreyfus 1997, р. 331].

<sup>279</sup> «Беспрепятственный путь», по абхидхармистскому определению, это «путь, с помощью которого устраняются препятствия» [Васубандху 2006, с. 409]. Здесь речь идет об устранении аффективных препятствий.

<sup>280</sup> «Путь освобождения», по определению, это «путь, который возникает, впервые будучи свободным от препятствий, устраненных на предыдущем пути» [Васубандху 2006, с. 409].

В карике 50 и в автокомментарии к нему Васубандху объясняет, что высшая сотериологическая цель шравакаяны достигается с обретением истинного воззрения:

«Если [архат] неколебим, то из знания уничтожения [рождается] знание невозникновения».

Если архат обладает свойством неколебимости, то у него непосредственно из знания уничтожения<sup>281</sup> рождается знание невозникновения [будущих аффектов]» [Васубандху 2006, с. 394].

Согласно абхидхарме, эти два вида чистого знания – «знание уничтожения (исчерпания страдания)» и «знание невозникновения» и есть просветление, которое бывает трех видов: «просветление шраваков, просветление пратьека[будд] и высшее совершенное просветление». Так объясняется в карике 67 и в автокомментарии Васубандху. Далее там же говорится:

«Посредством двух этих знаний неведение устраняется полностью и без остатка, и возникает истинное прозрение относительно того, что поставленная перед собой цель реализована и не осталось ничего, что еще должно быть сделано» [Там же, с. 411].

Полного пресечения «притока аффектов» можно достичь, с точки зрения абхидхармистской философии, только на пути монашества – обычный человек не в состоянии это сделать. В карике 51 говорится: «Монашество есть чистый путь», а в комментарии к нему поясняется, что без принятия пути монашество невозможно достичь полного умиротворения [Там же].

Те и другие понимают нирвану как необусловленный феномен, но если для вайбхашиков это имплицативное (утверждающее) отрицание, то для саутрантиков – неимплицативное (неутверждающее) отрицание<sup>282</sup>.

Что касается махаянской презентации постепенного пути, то Майтрея, хотя он считается основоположником йогачары, написал важнейший для всех махаянских философов и практиков труд, в котором

<sup>281</sup> Знание уничтожения (*zad pa shes pa*) и знание невозникновения (*mi skye ba shes pa*) подробно рассматриваются в главе VII «Абхидхармакоши».

<sup>282</sup> О разных видах логического отрицания в буддийской логике см.: [Тинлей 2011б].

учение праджняпарамитских сутр было объяснено в виде стадильности пяти путей махаяны, – «Абхисамаяланкару» и изложил в нем, по словам Чже Цонкапы, махаянскую концепцию пяти путей с позиций мадхьямики сватантрики<sup>283</sup>. Сам же Цонкапа трактовал этапы пути в качестве последовательности медитативной реализации пустоты и ее факторов с позиций мадхьямики прасангики. Майтрея под *видением пустоты* имел в виду ее постижение в смысле сватантрики, отрицающей истинное существование (bden grub)<sup>284</sup> феноменов, т. е. вне и независимо от сознания и языка, но признающей *собственные характеристики* (rang mtshan), тогда как Чандракирти и другие прасангики, отрицая даже *собственные характеристики*, имеют в виду постижение *рантонг* – отсутствие самосущего существования любых феноменов, включая личности<sup>285</sup>.

Сравнительное освещение онтологии вайбхашиков и саутрантиков помогает проследить внутреннюю логику систематизации буддийских философских воззрений относительно эмпирической реальности – *Основы* в качестве основы духовной трансформации обычного существа в «достоверное существо», как называют Будду Дигнага и вслед за ним Дхармакирти, и понять ее развитие, начиная с более «реалистической» презентации Основы в текстах вайбхашиков и саутрантиков, которая получила развитие в учении йогачары о «трех природах» и концепции «только ум», а наиболее глубокое выражение – в мадхьямаке Нагарджуны, чьей высшей формой является номинальная логика прасангики, которые довели буддийскую онтологию до окончательного «опустошения».

В отношении Плода вайбхашики и саутрантики согласны в том, что принц Гаутама был обычным человеческим существом, находившимся на пути накопления благодаря собиранию заслуг в прошлых жизнях на протяжении трех неисчислимых эонов (*асамкхья-кальпа*; bskal pa grangs med pa)<sup>286</sup>, и что Будда стал просветленным существом

<sup>283</sup> Есть и другая точка зрения, что в «Абхисамаяланкаре» выражена позиция йогачары. Очевидно, это не собственно йогачара, а йогачара-сватантрика-мадхьямика.

<sup>284</sup> В устной тибетской традиции «истинное существование» (bden grub) определяется как «существование исключительно со стороны объекта, вне зависимости от того, как этот объект воспринимается достоверным сознанием, и от обозначения мыслью» [Тинлей 2013, с. 246].

<sup>285</sup> О различиях между сватантрикой и мадхьямикой см.: [Там же].

<sup>286</sup> Термин «неисчислимый» в Древней Индии обозначал высшее из перечисляемых чисел, ему соответствует 10<sup>59</sup>.

не в Чистой земле Акаништха, а под деревом бодхи в Бодхгайе, где в сумерках он победил орды Мары и затем, не сходя с места, исключительно созерцанием шестнадцати аспектов четырех благородных истин он прогрессировал и осуществил все отбрасывания и реализации, начиная с Пути Подготовки и вплоть до реализации знания об уничтожении всех омрачений и последующего невозникновения. Хинаянские философы, в отличие от махаянских, полагают, что Будда родился в этом мире, обладая пятью загрязненными скандхами, т. е. не был буддой. С точки зрения вайбхашиков, тело Будды, т. е. его скандха формы (gzugs phung-po), даже после достижения им просветления под деревом бодхи в Бодхгайе, по-прежнему осталось нечистым и относилось к Истине Страдания [Тинлей 2013, с. 122]. Саутрантики признавали тело Будды буддой, но отказывались признавать наличие у Будды *самбхогакаи*, т. е. Ваджрадара как формы Будды [Там же, с. 174].

Что касается Плода собственной<sup>287</sup> системы духовного развития по пяти путям, то те хинаянские практики, которые, обретя отречение, преследовали цель достижения пратьекабуддства, накапливая духовные заслуги в течение «сотни неисчислимых эонов», как говорится в буддийских текстах, путем медитации на шестнадцать аспектов четырех истин и постижения бессамостности личности достигали состояния архатства пратьекабудды, и его ум «не просто свободен от омрачений, он обладает очень большим потенциалом для принесения блага живым существам» [Там же, с. 228]. Те хинаянские практики, которые, породив отречение, преследовали цель достижения состояния шраваки, – они без столь длительной, как в случае пратьекабудд, практики накопления заслуг путем медитации на шестнадцать аспектов четырех истин и познания бессамостности личности достигают состояния архатства шраваки. Архат (dgra bcom-pa) – это, в переводе с тибетского, «тот, кто победил омрачения». С точки зрения философии вайбхашики и саутрантики объектами отбрасывания на пяти путях являются два вида загрязнений: омрачающие и неомрачающие ментальные загрязнения. В отличие от них, махаянские философы говорят также о «препятствиях к всеведению» (shes-bya'i sgrib-pa), от которых невозможно избавиться путем одной лишь медитации бессамостности личности, но требуется также постичь бессамостность феноменов, которая не является предметом постижения хинаянских философов и объектом меди-

<sup>287</sup> Представители хинаяны, хотя и не признают махаянские сутры аутентичным Словом Будды, не отрицают состояние Будды как плод махаянской практики, но в качестве Плода собственного пути они стремятся достичь состояния пратьекабудды или шраваки.

тации практиков путей пратьекабудд и шраваков, и, кроме того, от этих «завес» сознания невозможно очиститься без практики бодхичитты (byang-chub-tu-sems-pa-skyed-pa).

Йогачарины и мадхьямики, в отличие от вайбхашиков и саутрантиков, признающих два Плода Пути, говорят о трех Плодах: Плоде практики пратьекабудд, Плоде практики шраваков и Плоде практики бодхисаттв – состоянии Будды с характерными для просветленного состояния *триема телами* (дхармакая, рупакая, самбхогакая). Но конечная колесница, с их точки зрения, существует только одна: это универсальная колесница махаяны. Йогачарины признают два вида архатства («архатство с остатком» у тех, кто еще сохраняет тело, обретенное под влиянием обращений, и «архатство без остатка», когда после смерти архата больше не остается загрязненных скандх) [Тинлей 2013, с. 228]. Мадхьямики считают, что архатство, достигаемое на базе медитативной практики, основанной на философских воззрениях вайбхашики и саутрантики, не является подлинным архатством: настоящее архатство достигается посредством практики, выполняемой бодхисаттвами, начиная с восьмой *бхуми*, и это есть состояние Будды.

#### 4.4. Вклад Дигнаги и Дхармакирти в обоснование постепенного пути махаяны: переход от абхидхармистской онтологии к «пустой» онтологии мадхьямики прасангики

Анализ, предпринятый в предшествующих разделах данной монографии, позволил установить, каким образом эволюционировала буддийская онтология, представленная в абхидхармистской философии, характерной для хинаянских школ – вайбхашики и саутрантики, в рамках самой хинаяны и в направлении философских воззрений махаяны. А также мы подошли к пониманию того, что логико-эпистемологическая традиция буддизма, которая вызывает наибольший интерес в сравнительной философии и в философской буддологии, возникла на основе развития онтологических представлений и, как и онтология, была нацелена на решение общей для философских школ буддизма задачи обоснования Пути как постепенного пути постижения реальности и стадильной трансформации Основы (*пять путей* в хинаяне и махаяне; десять *бхуми* бодхисаттв; три этапа развития личности в традиции Ламрим; *пять стадий* в практике тантры). Теперь обратимся к рассмотрению того, каким образом логико-эпистемологическая традиция, основанная Дигнагой (Phyogs glang, 480–540 гг.) и Дхармакирти (Chos

grags, 600–660 гг.), служила решению общей теоретической и практической задачи буддийской рационалистической мысли.

По аналогии с западной классификацией философских наук принято называть буддийской логикой и эпистемологией то, что в традиции древнеиндийской учености называлось *праманавадой* (учение об инструментах достоверного познания)<sup>288</sup>. В тибетской буддийской литературе и системе монастырского образования эта дисциплина имеет соответствие в виде «tshad-ma rig-pa» и «gtan tshigs-rig-pa». Чаще всего эта отрасль буддийского знания называется тибетцами просто *цема* (tshad-ma), что соответствует санскритскому понятию *прамана*, обозначающему валидные источники знания.

Дигнага и Дхармакирти – основоположники этой буддийской науки, но надо сказать, что в оценке логико-философского значения их наследия были расхождения среди представителей тибетской историографии буддийской *сиддханты* (grub-mtha'). Существуют также не во всем совпадающие точки зрения и среди современных исследователей буддийской эпистемологии.

В прошлом тибетская буддийская традиция не всегда придавала столь большое значение трудам Дигнаги и Дхармакирти. Монастырские ученые ценили труды Дигнаги и Дхармакирти лишь для ведения логических диспутов. Изменение в понимании значения того, что ими было сделано, произошло благодаря трудам Сакья Пандиты Кунга Гьялцена (Sa-skyu pandita kun-dga' rgyal-mtshan, 1182–1251) и Чже Цонкапы (rJes Tsongkhapa, 1357–1419). Ими было устранено недопонимание вклада этих двух индийских ученых в философское обоснование махаяны. После Цонкапы *цема* была введена в корпус буддийского философского образования как его часть и необходимая основа. Но в буддологической литературе до сих пор их наследие оценивается в основном с точки зрения вклада в логику и эпистемологию и в меньшей степени осознается их принципиальная роль в обосновании рационалистического фундамента всей буддийской философии и махаянского Пути.

Вообще говоря, логика, или теория праманы, существовала в древнеиндийской системе наук задолго до появления Дигнаги. В оценке Ф. И. Щербатского, заслуга Дигнаги состояла в том, что «он привел в

<sup>288</sup> «Праманавада» – это, скорее, буддологическое название индийской традиционной логики и эпистемологии. Индийское название и содержание данной отрасли наук исторически менялись (подробнее см.: [Канаева 2015; Лысенко 2011а, б].

систему деление умозаключения на виды и поставил его в тесную связь с теорией познания» [1995, с. 211]. Дигнага впервые провел деление умозаключения на умозаключение «для себя» и умозаключение «для других», сделавшееся в позднейшей индийской логике общепринятым. Тибетская традиция отмечает один очень важный момент, отличающий буддийскую логику Дигнаги и Дхармакирти от небуддийской логики предыдущего периода: она является содержательной, а не формальной логикой – 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. Реформы Дигнаги и Дхармакирти основывались на содержательном философском подходе к разяснению природы, структуры и функций сознания, представленном в философских школах саутрантика и читтаматра (йогачара). Дигнага в своем главном труде «Праманасаммучая» заложил основы этого комплекса буддийских наук об источниках, инструментах и результатах достоверного познания, а Дхармакирти в «Праманаварттике» дал подробный комментарий к идеям Дигнаги. С западной историко-философской точки зрения, которую вполне разделял Ф. И. Щербатской, идеи Дигнаги видятся в основном как результат критики брахманистской логики и реформа логической науки, а также как выделение гносеологической проблематики из онтологии абхидхармы. Но если принять во внимание позиции индийских и тибетских историков философии, то мы придем к необходимости понимать историю буддийской философии в ее неразрывной связи с медитативной, духовной практикой. Вклад Дигнаги и Дхармакирти в развитие индо-тибетской традиции буддизма не сводится к тому, что они продолжили развитие предшествующей логической мысли Индии и основали буддийскую логико-эпистемологическую традицию, выделив логику из содержания абхидхармы. Гораздо большее значение их трактаты имели для махаянской презентации буддизма. И именно по этой причине тибетцы очень ценят наследие Дигнаги и Дхармакирти: оно значимо не только для проведения философских диспутов, но также служит инструментарием для глубокого усвоения всех смысловых нюансов четырех благородных истин, четырех философских печатей буддизма, доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения и эффективно-го применения махаянских методов медитации, ведущей к освобождению. Критика Дигнагой реалистических философских школ положила начало использованию теории достоверного познания в контексте ма-

хаянской методологии медитативной практики и в качестве инструмента махаянской сотериологии. Таким образом, логико-философская значимость трудов Дигнаги и его комментатора Дхармакирти не сводится к заострению гносеологической проблемы достоверного познания или к гносеологическому преломлению сотериологии. Не Дигнага открыл вообще гносеологическую проблематику в индийской философии и не он первый сделал гносеологическое «преломление» сотериологии.

Как писал известный историк индийской философии С. Радхакришнан, спиритуализм был общей индийской философией, и индийской цивилизации удалось противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории, по его мнению, не благодаря развитой политической системе и социальной организации, а именно благодаря тому, что духовный мотив всегда доминировал в индийской жизни. Он придает решающее значение поиску истины в индийской философии. Но этот поиск традиционно происходил в духовном контексте. «На протяжении всей истории Индия жила во имя одной цели: она боролась за истину, против заблуждений» [Радхакришнан 1993, с. 11], но 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, ибо 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. 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. И заслуга Дигнаги состоит в том, что он помог своим современникам и последующим поколениям осознать это различие в плоскости теории достоверного познания.

Но как быть с тем, что мадхьямики Нагарджуна и Чандракирти подвергли критике метод *праманы*? В связи с этим в исследованиях по буддийской логике и эпистемологии некоторые авторы (А. А. Базаров, Дж. Лоиззо) противопоставляют «праманаваду» – логическую традицию Дигнаги/Дхармакирти как «положительную логическую техноло-

гию» и обоснованную Чандракирти «доктрину нормативного опровержения (прасангу)» как отрицательную логическую технологию, считая их двумя разными логическими «парадигмами», возникшими и развивавшимися независимо друг от друга в период между Шакьямуни и Цонкапой [Базаров 2004; Loizzo 2006].

На мой взгляд, школа мадхьямика прасангика, разработавшая самый глубокий смысл буддийской философии срединности, на самом деле не является неким альтернативным логическим направлением, а опирается на логико-эпистемологические достижения Дигнаги и Дхармакирти, связанные с критикой философского реализма и субстанциалистских преувеличений. То, что начал Дигнага в своей работе «Исследование объекта познания» («Аламбана-парикша») [см.: Лысенко 2008б, 2008г], 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 логического конца посредством метода *прасанги*. Этот метод не был лишь логическим приемом, использовавшимся в диспутах. Гораздо более глубокое его значение связано с постижением абсолютной природы реальности – пустоты и бессамости всего сущего, а также номинального существования всех объектов познания. *Прасанга* как никакой другой метод позволяет точно идентифицировать объект отрицания (*dgag-bya*), который необходимо логически установить, прежде чем медитировать на пустоту.

Тибетские прасангики восприняли номинальную логику Чандракирти при опоре на разработанную Дигнагой и Дхармакирти логику, явившуюся логическим развитием абхидхармы на пути ее десубстанциализации как «метафизики пустой личности» [Siderits 2007, p. 209]. Можно сказать, что логика Чандракирти, изложенная в его трудах «Мадхьямакааватара», «Чатухшатака-тика», «Прасаннапада» и других комментариях к трудам Нагарджуны, была предельным развитием мадхьямиковской логики опустошения реальности до «пустой логики» – отрицательной логики познания пустоты, позволяющей максимально точно установить объект отрицания при познании пустоты и затем, однонаправленно сконцентрировавшись на его отрицании, постичь отсутствие самосущего бытия любого объекта познания.

Используемое здесь понятие «пустая логика» не следует путать с тем, как использует выражение «empty logic» Х. Ченг (Cheng Hsueh-i) для обозначения логики, отрицающей всякую концептуализацию [Cheng 1991]. Такого рода «пустая» логика была характерной для ки-

тайских мадхьямиков, но не для Чандракирти. В индо-тибетском буддизме *мадхьямака*, или воззрение *срединности*, не означает отрицание любых концепций, а есть *срединность* между крайностями, с одной стороны, нигилизма – полным уничтожением бытия познаваемого объекта до метафизического *Ничто* и, с другой стороны, экстернализма – преувеличения его бытия от номинального существования до реального существования в спектре признания независимого субстанциального существования объекта, истинного существования объекта, собственных характеристик объекта.

Для того, чтобы правильно понять смысл прасангики критики «позитивной логики» и то, каким образом в последующем Чже Цонкапе удалось объяснить, что метод праманы, основанный на воззрении йогачары, и метод прасанги, основанный на мадхьямиковской теории пустоты, образуют единую систему, следует глубже осмыслить суть того, что сделали Дигнага и Дхармакирти для рационалистического обоснования буддийской духовности, революционизируя теорию праманы.

По мнению А. А. Базарова, тибетские и монгольские логики, в особенности Цонкапа, объединили эти две, как он считает, *независимые* друг от друга логические технологии путем «своеобразной иерархической онтологизации познавательных процессов» [2004, с. 3]. Нельзя не согласиться с тем, что, действительно, логико-эпистемологические подходы, развитые Дигнагой и Дхармакирти, с одной – и Чандракирти и позднейшими прасангиками, с другой стороны, имеют различия. Но соотношение между подходами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти не сводится к противоположности позитивных и негативных логических технологий. Оно связано с глубокими содержательными различиями в соответствующих уровнях философского воззрения – в понимании доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения. Если подход Дигнаги и Дхармакирти был основан на философских доктринах саутрантики и йогачары, в разной степени сохраняющих субстанциалистские концепты, то метод прасанги был связан с высшим уровнем буддийской философии – воззрением подшколы мадхьямика прасангика, основанной Чандракирти. Здесь отрицательный логический метод, получивший применение в философских диспутах, есть закономерное следствие самого глубокого понимания пустоты в смысле *рангтонг* (пустота от самобытия) и отнюдь не является софистическим приемом, предназначенным для диспутов с представителями других философских школ. 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 *рангтонг*. Он позволяет посредством медитации, соответствующей данному уровню философского понимания, достичь конечной цели махаянского пути через радикальное устранение неведения и познавательных завес. А позитивная логика Дигнаги/Дхармакирти служила 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-прасангиков. Именно это удалось 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 взаимозависимого 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. Логической стороне философских дискуссий в тибетских монастырях уделяется такое большое внимание, потому что она служит рационализации веры.

Тем, кто впервые привлек внимание к духовному значению учения Дигнаги/Дхармакирти, был Сакья Пандита Кунга Гьялцен, один из великих ученых Тибета, автор текста «Сокровищница достоверного познания» (*tshad-ma rigs-gter*) и автокомментария к нему, написанного в 1220-е гг., – трудов, ставших базовыми текстами по эпистемологии для всех школ тибетского буддизма и породивших в Тибете большую комментаторскую литературу, написанную на основе этих исследований. А до этого все мастера, даже великий учитель Атиша, с чьим именем связано возникновение школы кадам и тибетской традиции Ламрим, считали учение Дигнаги/Дхармакирти чисто интеллектуальным, не имеющим никакого отношения к духовной практике и полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами.

Огромную роль в изменении отношения тибетских буддистов к трудам по *цеме* сыграл великий Цонкапа. В школе гелуг, возникшей в качестве новой кадам (*bka' gdams gsar-ma*) благодаря Чже Цонкапе и синтезировавшей все тексты и устные передачи классического буддизма, сформировалось отношение к *цеме* как к фундаменту интегриро-

ванного изучения Дхармы и одной из «внутренних» наук. Чже Цонкапа создал комментарий к семи трактатам (*sde bdun*) Дхармакирти, который называется кратко «Дверь, открывающая смысл семи трактатов» (*sDe-bdun la 'jug-pa'i sgo don gnyer yid-kyi mun-sel*). В нем он дал общее разъяснение смысла семи трактатов Дхармакирти и их значения для очищения ума от неведения. Его ближайший ученик Кхедруб Ринпоче (1385–1438) составил подробный комментарий на семь трактатов под названием «Семь трактатов, очищающих тьму ума» (*sDe-bdun yid-kyi mun-sel*). Другой близкий ученик Цонкапы, Гендун Друб (Первый Далай-лама) написал труд по *цеме* под названием «Украшение достоверного познания» (*Tshad-ma rigs rgyan*). Большой вклад в развитие *цемы* в Тибете был сделан также знаменитым учеником Пятого Далай-ламы Кункьеном Джамьяном Шепой (*'Jam dbyangs bzhad-pa*, 1648–1721). По его учебнику «Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания» (*bLo-rig-gi rnam-gzhag nyung-gsal legs-bzhad gser-gyi phreng-mdzes zhes-bya-ba bzhugs-so*) до сих пор изучают теорию познания студенты тибетского монастыря Дрепунг.

Цонкапа как раз и объяснил, что позитивная логика Дигнаги/Дхармакирти и негативная логика прасангики не являются некими альтернативными направлениями логической мысли. Они едины и взаимосвязаны так же, как взаимосвязаны последовательным углублением в философию пустоты и взаимозависимого возникновения соответствующие им четыре философские школы буддизма. Иначе говоря, логико-эпистемологическое наследие Дигнаги/Дхармакирти является необходимой основой махаянской философии и систематически осуществляемой медитации.

Следует признать, что, во-первых, классическая буддийская теория *праманы*, обоснованная Дигнагой и Дхармакирти, и оформившаяся на ее базе тибетская *цема* не являются логикой в том же смысле, что и формальная логика, развивающаяся в рамках западного рационализма, поскольку система Дигнаги/Дхармакирти по предметному содержанию шире, чем небуддийская логика Запада и Востока: она охватывает не только собственно логическую, но и гносеологическую проблематику. Кроме того, основанная на системе Дигнаги/Дхармакирти буддийская теория достоверного восприятия в той части, где рассматриваются «совершенные признаки» и модусы достоверных умозаключений и дается сравнительный анализ феноменов и т. д., является не формальной, а именно содержательной логикой: в буддизме результаты логического анализа часто 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 традиции – *цемы*, от западной науки логики и от небуддийской логической традиции Индии. Специфика буддийской логики заключается в том, что это именно *теория достоверного познания*, она не изучает законы и операции *правильного мышления*, что составляет определяющую черту западной логической науки. 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, называемых *чогчо* (*phyogs chos*), *джечаб* (*rjes khyab*), *догчаб* (*ldog khyab*). *Чогчо* – это логическая связь между познаваемым объектом и основанием (доводом, признаком) умозаключения. *Джечаб* – это логическая связь прямого охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием. *Догчаб* – это логическая связь обратного охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием. Наличие каждой из этих трех логических связей устанавливается в зависимости от содержательной онтологии, из которой исходит познающий субъект [Тинлей 2011, С. 85, 88, 93].

Эта особенность *цемы* – ее принципиальная несводимость к формальной логике связана с другой ее чертой: теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит, главным образом, постижению и реализации четырех благородных истин, преподанных Буддой во время Первого поворота Колеса Учения. Говоря о *постижении*, я имею в виду, основываясь на тибетских источниках, что, в отличие от интеллектуально-логического познания, *постижение* есть *реализация* (*rtog-pa*), и она рождается в результате аналитической медитации, сопровождающейся однонаправленной медитацией, как духовное переживание прямого проникновения в смысл познаваемого<sup>289</sup>. Таким образом, *цема* как теория достоверного восприятия неотделима от онтологии освобождения и просветления. Сказать, что она служит сотериологии, было бы неточностью, ибо *цема* служит в методологии постепенного пути фундаментом всей системы философского воззрения, в зависимости от которой поэтапно строится практика медитации. А состояние медитации – это и есть собственно жизнь

для буддийского практика. Сотериологическая цель здесь не удалена в некое будущее, а осуществляется здесь и сейчас – как защита ума с помощью Дхармы. Медитация и есть способ защиты ума.

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 благородные истины. Познание Будды как *достоверного существа*, обоснованное во второй главе «Праманаваджитики» Дхармакирти, 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 благородные истины» [Kaba Paltseg 2003, p. 5]. Она характеризуется также как *убежденность, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть*. Буддийская практика, или путь в широком смысле слова, начинается, когда основой духовного тренинга становится убежденность в онтологических фактах, открытых Буддой и известных как четыре благородные истины. Такая нерушимая убежденность основывается на философском воззрении. 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 связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме – это взаимозависимые феномены, и это отличает буддийскую ментальность от западной, с характерной для нее контроверзой веры и разума. В то же время было бы неверно 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. В устной традиции, представленной Его Святейшеством Далай-ламой XIV, Геше Нгавангом Даргье, Геше Джампа Тинлеем и другими мастерами, признается, что вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания.

Без изучения буддийской логики, в особенности учения Дхармакирти, изложенного в «Праманаваджитике», едва ли возможно достичь ясного понимания сути Учения Будды и механизмов медитации и реализации Дхармы. Поэтому в Тибете традиционно уделялось большое внимание изучению «Праманаваджитики». Вообще в тибетском буддизме философскому образованию традиционно придается гораздо боль-

<sup>289</sup> О двух видах медитации см.: [Урбанаева 2014б].

шее значение, нежели это имеет место в школах дальневосточного буддизма, таких как чань/дзэн-буддизм. 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*. Логика служит в тибетском буддизме, и особенно в школе гелуг, необходимым базисом познания философии *пустоты*, и основанный на логике рационалистический подход является в системе презентации Учения Будды в школе гелуг 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?

Индо-тибетские источники объясняют, 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. Но во всех случаях основной целью практики было развитие парамиты мудрости. Запредельная мудрость, выходящая за пределы мирской (*shes rab-kyi pha-rol-tu rhyin-ra*), – это прямое постижение всех феноменов как они есть. То есть без приписывания им внутренних, существующих со стороны самих вещей и событий, свойств и характеристик, без преувеличения бытия, без того, чтобы объективировать и субстанционализировать проекции ума. Именно она служит радикальным противоядием от неведения, недостоверного восприятия реальности и собственного «я», а также цепляния за неправильный способ восприятия и интерпретации. Неведение и цепляние за мировосприятие, основанное на неведении, служат, согласно буддизму, коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары и обрекают чувствующих существ на циклическое существование в природе страданий.

Однако обретение трансцендентальной мудрости прямого постижения пустоты – это, как объяснил Чже Цонкапа, для большинства существ «эпохи упадка», которые являются так называемыми «сандаловыми учениками», с трудом поддающимися воспитанию, процесс очень длительный и постепенный, и логические исследования и аналитиче-

ская медитация в нем чрезвычайно важны. Вообще, как объясняется в устной тибетской традиции, аналитическая медитация развертывается как продвижение сознания через несколько стадий, от недостоверного восприятия к достоверному. 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 противоядием 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. 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», к опасному очерствению, вместо того чтобы способствовать усилению веры и духовной практики, ведущей к освобождению и просветлению.

Таким образом, мы установили, что согласно тибетской традиции махаяны, являющейся продолжением индийской традиции, обоснованной учеными монастырского университета Наланда, *постепенный путь* просветления является универсальным путем достижения высшей духовной реализации. Он имеет онтологически, гносеологически и логически рационалистический фундамент, благодаря которому медитативная практика осуществляется систематически в зависимости от философских воззрений, уровни которых иерархизированы в виде четырех философских школ буддизма (вайбхашика, саутрантика, йогачара, мадхьямика). Теория достоверного восприятия, разработанная Дигнагой и Дхармакирти, и логический метод прасанги, характерный для мадхьямики прасангики, не являются двумя альтернативными логико-эпистемологическими традициями буддизма – они принципиально связаны друг с другом, ибо философские взгляды относительно пустоты, на которых они базируются, образуют ступенчатую систему по-

стижения природы реальности и служат выполнению систематической медитации *постепенного пути*. Методы «быстрой» реализации пути в индо-тибетской традиции через применение методов тантр и еще более «быстрой» реализации посредством практик Маха-аннута́ра йогатантры, а также методы «мгновенного» просветления, практикуемые в махамудре и дзогчене, входят в систему *постепенного* пути, имеющего рационалистическую основу.

## Вместо заключения

Эти строки написаны вместо Заключения, потому что из-за ограниченности объема настоящей монографии не удалось воплотить в полной мере исходный замысел исследования, который заключался, во-первых, в том, чтобы с учетом опыта отечественных и зарубежных философских исследований буддизма сформировать свой диалогически-герменевтический подход к изучению буддийской философии и практики и дать их академическую презентацию в свойственной им внутренней взаимосвязи, с учетом логики той концептуализации Учения Будды – теории и практики Дхармы, которая была осуществлена индийскими пандитами (традиция Наланды) и их тибетскими наследниками в виде системы *постепенного пути*; во-вторых, рассмотреть место «мгновенных» методов просветления в индо-тибетской традиции; в-третьих, дать анализ тех интерпретаций буддийских философских доктрин, которые легли в основу «мгновенного» пути китайского / дальневосточного буддизма и обусловили специфику буддийской практики в этой традиции махаяны.

В этой монографии удалось решить первую из намеченных задач, правда, не полностью, поскольку систематическая презентация философских воззрений йогачары и мадхьямики относительно Основы, Пути и Плода оказалась за ее рамками, хотя в контексте рассмотрения философской компаративистики, а также сравнительного анализа вайбхашиковской и саутрантиковской онтологии они так или иначе освещаются. Подробная сравнительная презентация онтологии йогачары и мадхьямики, как и их воззрений относительно Пути (доктрина пустоты и медитация бессамостности) и Плода (доктрина просветления и трех тел Будды) будет дана в следующей работе. Так же оказалась освещенной кратко, а не подробно, как хотелось, тема «быстрых» («прямых») методов в индо-тибетской традиции буддизма. Наконец, решение третьей задачи полностью вынесено в план следующей работы.

Пафос работы, проделанной в рамках настоящей монографии, заключается в том, чтобы противопоставить подходу «множественности буддизмов» обоснованный в академическом дискурсе герменевтический подход, признающий легитимность «внутренней» индо-тибетской традиции интерпретации Учения Будды – многообразия буддийских философских концепций и методов духовной практики как единой иерархизированной системы специфической онтологии, революционной эпистемологии и уникальной сотериологии.

## Сокращения

**БТКТС 1998** – Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибетско-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998.

**Васубандху 2012** – Васубандху. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности» // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 27–105

**Вималакирти-нирдеша-сутра 2005** – Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.

**Гунский 1999** – Гунский А. Ю. Краткая экспозиция буддийского восьмеричного пути в «Магга-Вибханге-сутте» // <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/vibhanga.htm>.

**Далай-лама 2004** – Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: руководство для жизни. – Киев; М.; СПб.: София, 2004.

**Джамгон Конгтрул 2012** – Джамгон Конгтрул. Две истины // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 131–144.

**Дуджом 2012** – Дуджом Ринпоче. Две истины в традиции великой мадхьямаки // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 145–166.

**Корнеев и Торчинов 2001** – Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / ств. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

**Лотосовая сутра 1998** – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисатвы Всеобъемлющая мудрость / пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатович. – М.: Янус-К, 1998.

**Махамудра 2008** – Махамудра традиции гелуг-кагью / Панчен-лама I Лобсанг Чокьи Гьялцен, Далай-лама XIV Тензин Гьяцо; пер. с англ. – М.: Открытый мир, 2008.

**Минлинг 1997** – Минлинг Тэрчен Дорджи. Драгоценная лестница. Ламрим школы нингма. Комментарий досточтимого Гардже Камтрул Ринпоче / пер. с тиб. и ред. Цепак Ригдзин; пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб.: Ясный свет, 1997.

**Мипам 2003** – Джамгон Мипам Ринпоче. Врата, открывающие путь к знанию / пер. с тиб. Э. Пема Кунсанг; пер. с англ. Сонам Дордже. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003.

**Мипам 2012** – Мипам Ринпоче. Львиный рык утверждения пустотности другого // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012. – С. 105–130.

**Нагарджуна 2004а** – Нагарджуна. Сущность зависимого возникновения // А. М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 179–180.

**Нагарджуна 2004б** – Нагарджуна. Разъяснение «Сущности зависимого возникновения» // А. М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 180–184.

**Нагарджуна 2008** – Нагарджуна. Избранные места из разных сутр / пер. с тиб., коммент. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

**Нагарджуна 2011** – Нагарджуна. Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи / пер. с тиб. А. Кугявичус. – СПб.: Изд-е А. Терентьева (Нартанг), 2011.

**Пабонгка 2008а** – Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

**Пабонгка 2008б** – Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

**Палдэн Шераб 2013** – Палдэн Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче. Прояснение воззрений школ Вайбхашики и Саутрантики. – М.: Центр Падмасамбхавы, 2013.

**Слово Будды 2002** – Слово Будды. Обзор Учения Будды словами Палийского канона / сост., пер. на англ. и коммент. Ньянатилоки; пер. с англ. А. Л. Титова и Д. А. Ивахненко. – СПб.: Нартанг, 2002.

**Степанянец 2000** – Сравнительная философия / отв. ред. М. Т. Степанянец. – М.: Восточная литература РАН, 2000.

**Степанянец 2004** – Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / отв. ред. М. Т. Степанянец. Институт философии РАН. – М.: Восточная литература, 2004.

**Степанянец 2008** – Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / отв. ред. М. Т. Степанянец. Институт философии РАН. – М.: Восточная литература, 2008.

**Сутра ЗВ** – Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» // А. М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 164–166.

**Сутра 2003** – Сутра рисового роста / пер. с тиб. Д. Устьянцева // Причинность и карма в буддизме. – М.: Шечен, 2003. – С. 80–98.

**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.

**Сутра сердца 2006** – Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyū pha rol tu phyin pa'i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбановой. – Улан-Удэ: Зеленая Тара, 2006.

**Таранатха 1869** – Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3: История буддизма в Индии / Сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

**Туган 1995** – Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем. Глава Сакьяпа / пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995.

**Цонкапа 1994–2000** – Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I–V / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред. А. Терентьев. – СПб.: Нартанг – Ясный свет, 1994–2000.

**Цонкапа 1994** – Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I–V / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред. А. Терентьев. – СПб.: Нартанг – Ясный свет, 1994.

**Цонкапа 1995** – Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред. А. Терентьев. – СПб.: Нартанг – Ясный свет, 1995.

**Цонкапа 1998** – Цзонхава Дже. Сущность хорошо изложенных разъяснений, или трактат, анализирующий условное и прямое значение «Писания» / подготовка текста, пер. с англ., примеч. и послесловие Е. Харьковской // Orient: Альманах. Вып. 2–3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. – СПб.: Утпала, 1998. – С. 170–185.

**Цонкапа 2004** – Цзонхава. Восхваление [Учения о] зависимом возникновении // Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 187–194.

**Цонкапа 2006** – Цонкапа Чже. Краткое изложение поэтапного пути к просветлению / Чже Цонкапа; пер. с тибет. Л. Трегубенко. – М.: Открытый мир, 2006.

**Цонкапа 2011–2012** – Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим Ченмо). Т. I–II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Издание А. Терентьева, 2011–2012.

**Abe 1990** – The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation / ed. by John B. Cobb, Jr., and Christopher Ives. – Maryknoll, New York: Orbis Press 1990.

**Abe 1995a** – Buddhism and Interfaith Dialogue, a collection of M. Abe's articles / ed. by Steven Heine. – University of Hawaii, 1995.

**Abe 1995b** – Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe / ed. by Christopher Ives. – Valley Forge: Trinity Press, 1995.

**Arya-bodhisattva-gocara 2010** – The Range of the Bodhisattva. A Mahāyāna Sūtra (Ārya-bodhisattva-gocara): The Teachings of the Nirgrantha Satyaka / Introduction and Translation by Lozang Jampal; ed. by Paul G. Hackatt. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2010.

**Aryadeva 2007** – Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices: The Gradual Path of Vajrayana Buddhism according to the Esoteric Community Noble Tradition / ed. and translated with an introduction by Cristian K. Wedemeyer. – New York: AIBS/Columbia University Press, 2007.

**Apte 1965** – Sanskrit-English Dictionary/ by V. Sh. Apte. – Delhi, 1965.

**Berzin 2006** – Berzin A. Two truths in Vaibhashika and Sautrantika // [http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/sutra/level5\\_analysis\\_mind\\_reality/truths/2\\_truths\\_vaibhashika\\_sautrantika.html](http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/sutra/level5_analysis_mind_reality/truths/2_truths_vaibhashika_sautrantika.html) (March 2001; revised September 2002 and July 2006).

**BHSD 1953** – Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary/ by F. Edgerton. – New Haven, 1953.

**Candrakīrti 1989** – Candrakīrti. *The Entry into the Middle Way* // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika. – University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motilal Banarsiddas Publishers, 1992. Reprint: Delhi, 2003, 2007. – P. 145–196.

**D** – sDe dge ed. of Tibetan canon.

**Dalai Lama 1988** – H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice / Traslated by Thupten Jinpa. – New York: Snow Lion Publications, 1988.

**Dalai Lama 1993** – Der XIV. Dalai Lama. Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus – Eine Einführung aus östlicher Sicht / Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne. – München: Der Goldmann Verlag, 1993.

**Dalai Lama 1993a** – A Key to the Madhyamika/ by His Holiness the XIV th Dalai Lama // Four Essential Buddhist Texts /H.H. The Dalai Lama, First Panchen Lama, Jamyang Khyentse Rinpoche, Kalu Rinpoche. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1993.

**Dalai Lama 1996** – His Holiness the Dalai Lama. *The Abridged Stages of the Path to Enlightenment* // CHÖ YANG. – Norbulingka Institute, 1996. – P. 3–22.

**Dalai Lama 1998** – Dalai Lama. Gesaang der inneren Erfahrung: die Srufen auf dem Pfad zur Erleuchtung / [Aus dem Engl. und Tibet. übers. von Jürgen Man-shardt. Hrsg.: Tibetisches Zentrum e. V.]. – 2., überarb. Aufl. – Hamburg: Dharm-Ed., 1998.

**Dalai Lama 2001** – The Dalai Lama. *Stages of Meditation* / root text by Kamalashila trans. by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchengpa, and Jeremy Russel. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2001.

**Dalai Lama 2002** – Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; transl. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2002, 2005.

**Dalai Lama 2006** – His Holiness the Dalai Lama. The Universe in a single atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World. – Little Brown, 2006.

**Dalai Lama 2009** – The Dalai Lama. *The Middle Way: Faith Grounded in Reason*. – Boston: Wisdom Publications, 2009.

**Dg. K.** – Dergé Kangyur (sDe dge bka' 'gyur): Dergé edition of the Tibetan canonical collection of sutras and tantras.

**Dg. T.** – Dergé Tengyur (sDe dge bstan 'gyur): Dergé edition of the Tibetan canonical collection of commentarial treatise.

**Dg. T. Beijing** – Dg. T. Beijing. The collated sDe dge edition of the bsTan 'gyur. Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1995–2005.

**DN:** Digha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 1989–1911. – Vol. 1–3 (PTS).

**FPMT** – The Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition.

**Dhargyey 1992** – Tibetan Tradition of Mental Development: Oral Teachings of Tibetan Lama Geshe Ngawang Dhargyey. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992.

**Gomde Lharamba 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 (Gomde Lharamba Geshe Thubten Samdup). – Delhi: Sherig Parkhang, 2005.

**Grub mtha' 1962** – Jam-dbyangs-bzhad-pa. 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. – Musoorie: Dalama, 1962.

**IBP** – *Indian Buddhist Pandits: From "Jewel Garland of Buddhist History"* / trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

**JIABS** – Journal of the International Association of Buddhist Studies.

**Jamgön Kongtrul 2012** – Jamgön Kongtrul Lodrö Thae. The Treasure of Knowledge: *Book Seven and Book Eight, Part One and Part Two*. Foundations of Buddhist Study and Practice. *The Higher Trainings and in Sublime Intelligence and Meditative Absorbition* / Kalu Rinpoche Translation Group under the direction

of Khenpo Lodrö Dönyö Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Richard Barron. – Boston & London: Snow Lion, 2012.

**Jamgön Kontrul 2007** – Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *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, 2007.

**'Jams-byangs bzhad-pa 1985** – Kun-mkhyen 'Jams-dbyangs bshad-pa. Blo-rig // Blo-rig dang / sa-lam / don-bdun-cu bcas bzhugs-so. Mandgod, 1985.

**Kaba Paltseg 2003** – A Manual of key buddhist terms: A Categorization of Buddhist Terminology by Lotsawa Kaba Paltseg / Translated by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2003.

**Kamalashila 2001** – bsgom-rim bar-pa // Stages of Meditation: [commentary] / the Dalai Lama; root text by Kamalashila; translated by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchenpa, and Jeremy Russel. – New York: Snow Lion Publications, 2001. – P. 169–210.

**mKhas grub 1992** – *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* / by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

**mKhas grub 1982** – Extended Presentation of *Valid Cognition and Its Results (tshad 'bras kyi rnam bzhag chen mo bzhugs pa'i dbu phyogs)* Collected Works, vol. 12. Lha-sa: Zhol blocks, 1897; New-Delhi: Guru Deva, 1982.

**bLa-ma'i rnal-'byor 2003** – bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Published by Sherig Parkhang, 2003.

**Lam 1993** – Lam gtso rnam gsum // bStod smon phyogs bsgrigs. – Mtsho sdon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – P. 113–116.

**Lam-rim chen-mo 2012** – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa. Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig (Glegs-bam dang-po). – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. – P. 27–792.

**Lam-rim 'bring-po 2012** – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa. Byang-chub lam-rim 'bring-po // 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). – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. – P. 71–387.

**Lankavatara-sutra 1996** – Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.

**bLa-ma'i rnal-'byor 2003** – bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogz zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Sherig Parkhang, 2003.

**bLa-ma mchod-pa 2003** – Zab lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dyer-med ma bzhugs-so //bla-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogz zhal 'don gces btus bzhugs so. – Published by Sherig Parkhang (TCRPC), Delhi. – P. 25–48.

**bLo-rig 1985** – Blo-rig dang [sa lam] don-bdun-cu bcas bzhugs-so. – Mandgod, 1985.

**bLo-sbyong 1995** – Sems-dpa' chen-po dkon-mchog rgyal-mtshan-gyis phyogs-bsgrigs mdzad-pa'i blo-sbyong brgya rtsa dang dkar chag gdung sel zla-ba bcas bzhugs-so. – Tibetan Cultural Printing Press, 1995.

**Loizzo** – Loizzo, J. *Candrakīrti and the Moonflower of Nālandā: Objectivity and Self-correction in the Buddhist Central Philosophy of Language*. Chapter Two: Śrī Nālandā-Mahāvihāra: “Ivory Tower” of India’s Golden Ages. – <http://www.nalandasience.org/pdfs/articles/ShriNalanda.pdf>.

**Lankavatara-sutra 1996** – *Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio*. – Bern, München, Wiesbaden: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.

**MV 2012** – Maitreya’s *Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga)*. Along with Vasubandhu’s *Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya)*: A Study and Annotated Translation by Mario D’Amato. – New York: The American Institute of Buddhist Studies; Columbia University’s Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2012.

**bLa-ma mchod-pa 2003** – Zab lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dyer-med ma bzhugs-so //bla-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogz zhal 'don gces btus bzhugs so. – Published by Sherig Parkhang (TCRPC), Delhi. – P. 25–48.

**Majjhima Nikaya** – Majjhima Nikaya: The Middle Length Discourses of the Buddha (A New Translation of Majjhima Nikāya / Trans. from the Pali by Bhikku Ñanamoli and Bhikku Bodhi. – Kandy: Buddhist Publication Society, 1995.

**Mipham 1997** – Jamgön Mipham Rinpoche. Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. I. – Hong Kong: Ranjung Yeshe Publications, 1997.

**Mipham 2000** – Jamgön Mipham Rinpoche. Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. II. – Hong Kong: Ranjung Yeshe Publications, 2000.

**Mipham 2002** – Jamgön Mipham Rinpoche. Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. III. – Hong Kong: Ranjung Yeshe Publications, 2002.

**Mipham 2012** – Jamgön Mipham Rinpoche. Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita / Translated from Tibetan by James Gentry Erik Pema Kusang. Vol. IV. – Katmandu: Ranjung Yeshe Publications, 2012.

**MMK 1995** – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

**MMK 1986** – Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sauskrit Text, English Translation and Annotation by D.J. Kalupahana. – State University of New York Press, 1986.

**MN** – Majjhima Nikaya / ed. V. Trenkner and R. Chalmers. – 1889. Vol. 1– 3. (PTS).

**mKhas grub 1992** – *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* / by José Ignacio Cabezon. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

**MSL 2000** – *Mahāyānasūtrālaṅkāra* by 'Asanga' / Sanskrit Text and Translated into English by DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition; Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprinted: 2000.

**MSL 2004** – *The Universal Vehicle Discourse Literature = Mahāyānasūtrālaṅkāra* / by Maytreyanātha / Āryāsanga; together with its *Commentary (bhāṣya)* by Basubandhu / Translated from Sanskrit, Tibetan and Chinese by L. Jamspal... [et al.] editor-in-chief, Robert A. F. Thurman (*Tanjur Translation Initiative; Treasure of Buddhist Sciences* series). – New York: Columbia University’s Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2004.

**Myur-lam 2012** – Byang chub lam-gyi rim-pa'i dmar-khrid myur-lam. In: Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig: glegs-bam gsum-pa. (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Vol. Three). – India, Manipal: Yongzin Lingtsang Labrang, 2012. – P. 355– 486.

**Nagarjuna 1995** – The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s *Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York: Oxford University Press, 1995.

**Nagarjuna 1997** – Nagarjuna. *The Precious Garland: An Epistle to a King* / translated by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

**Nagarjuna 2007** – *Nagarjuna's Precious Garland* / translated by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.

**Nagarjuna 2010** – Nagarjuna. Buddhism’s Most Important Philosopher / Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna’s Essential Philosophical Works; translated from Sanskrit with Commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

**Nagarjuna 1995** – The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York: Oxford University Press, 1995.

**Nagarjuna 1997** – Nagarjuna. *The Precious Garland: An Epistle to a King* / translated by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

**Nagarjuna 2007** – *Nagarjuna's Precious Garland* / translated by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.

**Nagarjuna 2010** – Nagarjuna. *Buddhism's Most Important Philosopher / Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna's Essential Philosophical Works*; translated from Sanskrit with Commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

**Nagarjuna 1993** – Tashi Zangmo and Dechen Chime (trans.) Ācārya nāgārjuna's dharmasaṃgrahaḥ, (Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1993.

**P:** – Peking ed. of Tibetan Canon

**Pabongka 2012** – Rnam grol lag bcang su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshung 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 bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche // Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Vol. Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012.

**PhE&W** – Philosophy East and West/

**PhE&W 1951–1975** – Philosophy East and West, vols. 1–25 (1951–1975); Article Index. – [http://: www.uhpjournals.worldpress.com](http://www.uhpjournals.worldpress.com) (Posted 24 July by Joel).

**Prasannapada 1979** – Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the *Prasannapadā* of Chandrakīrti / Trans. From the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T. R. V. Murty and U. S. Vyas. – Boulder: Prajñā Press, 1979.

**Ratnakīrti 2011** – Ratnakīrti's Proof of Momentariness by Positive Correlation: *Kṣaṇabhāṅgasiddhi Anvayātmikā* / Transliteration, Translation, and Philosophic Commentary by Joel Feldman and Stephen Phillips. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2011.

**Samyukta Agama 379** – “Samyukta Āgama 379: *The Dharmacakra Pravartana Sūtra*”.

**Śāntideva 2006** – Śikṣhā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine / trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. – Second Edition: 1971; Reprint: 1981, 1990, 1999, 2006.

**Śāntideva 2007** – Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

**SN** – Samyukta Nikaya/SN-Samyutta Nikaya / ed. by L. Feer. – 1884–1904 (PTS). Vol. 1–6.

**Shes-rab snying-bo 2003** – Shes-rab snying-bo // bLa-ma'i mal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyes sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. Published by Sherig Parkhang, 2003. P. 446–450.

**Sopa and Hopkins 1976** – Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins. *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. With a foreword by His Holiness the Dalai Lama. – New York: Grove Press, 1976.

**Steinkellner 1991** – *Studies in the Buddhist epistemological tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11–16, 1989* / Edited by Steinkellner Ernst. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991.

**Thuken 2009** – The Crystal Mirror of Philosophical Systems: A Tibetan Study of Asian Religious Thought by Nyima Chokyi Thuken, Thuken Losang Chokyi Nyima / ed by Roger Jackson. – Wisdom Publications, 2009.

**Toh.** – A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons. Sendai: Tohoku Imperial University Press, 1934.

**Tsepak Rigzin 1997** – Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) / Tsepak Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1997.

**Tsong-kha-pa** – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa

**Vasubandhu 1** – Vasubandhu. Abhidharmakośabhaṣyam / [translated] by Lois de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Vol. 1. – Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.

**Vasubandhu 2** – Vasubandhu. Abhidharmakośabhaṣyam / [translated] by Lois de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Vol. 2. – Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.

**Vasubandhu 3** – Vasubandhu. Abhidharmakośabhaṣyam / [translated] by Lois de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Vol. 3. – Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.

**Vasubandhu 4** – Vasubandhu. Abhidharmakośabhaṣyam / [translated] by Lois de La Vallée Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Vol. 4. – Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.

**Vimalakīrti-nirdesha-sutra 1976** – The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahayana Scripture / Trans. and ed. by R. A. F. Thurman. – State College, Penna. 1976.

**Ngag dbang nyi ma 2003** – Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gsar rig pa'i sgo 'byed ces bya ba las bye mdo gnyis skabs bzhugs so («Ясное объяснение воззрений четырех буддийских философских систем: «Введение в науку для новичков»») // Nges pa don gyi mkhas grub chenpo dpa'i ldan 'bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma'i gsung 'bum bzhugs so. – Mungod: Drepung Gomang library, 2003.

## Библиография

### Источники на русском языке

Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга/Сватан, 2012.

*Алагадуппама-сутта*. [Электронный ресурс] – [http:// www.theravada.ru](http://www.theravada.ru).

Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999.

Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3: История буддизма в Индии / Сочинение Даранаты; пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Т. II. Разд. III: Учение о мире; Разд. IV: Учение о карме / пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской, В. И. Рудого. – М., 2001.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел первый: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; раздел второй: Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской, и В. И. Рудого. – М., 1998.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / сост., пер., коммент., исслед. Е. П. Островской, В. И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / пер. с санскр., введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV.)

Джамгон Мипам Ринпоче. Врата, открывающие путь к знанию / пер. с тиб. Э. Пема Кунсанг; пер. с англ. Соднам Дордже. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003.

Дже Цзонхава. Сущность хорошо изложенных разъяснений, или Трактат, анализирующий условное и прямое значение (писания) / пер. с англ. Е. Харьковской // Orient. Альманах. Вып. 2–3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. – СПб.: Утпала, 1998. – С. 170–185.

Дзунба Кунчог Жигме Ванпо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. – Улан-Удэ: Буддийский институт Дашичойхорлин, 1998.

Камалашила. Стадии медитации. Советы царю / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга, 2011.

Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье. Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ, 2005.

Кенчок Чжигмэ Вампо. Прекрасное украшение трех Колесниц. Концепция ступеней и путей // Пути сутр и тантр в тибетском буддизме / пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – С. 10–43.

Кляйн А. Знание и Освобождение. Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания. – М.: Шечен, 2009.

Махамудра традиции гелуг-кагью / Панчен-лама I Лобсанг Чокьи Гьялцен, Далай-лама XIV Тензин Гьяцо / пер. с англ. – М.: Открытый мир, 2008.

Намкха Пел. Лочжонг «Лучи солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца (blo sbyong nyi ma'i 'od zer bzugs so) / пер. с тиб., предисл. и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / пер. с санскр. и коммент. В. К. Шохина. – М.: Восточная литература РАН, 2001.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim nam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008а.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim nam grol lag bcangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008б.

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.

Туган Лопсан-Чойкы-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем. Глава Сакьяпа / пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995.

Целе Нацог Рангдрол. Самая суть / пер. с тиб. Эрик Пема Кунсанг; пер. с англ. А. Нариньяни. – Изд-во «Рангджунг Еше», 2007.

Цонкапа. Три основных аспекта Пути (Lam-gyi gtso-bo nam gsum) // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы 'Lam-gyi gtso-bo nam gsum-gyi rtsa-ba bzugs-so'. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I–V / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред. А. Терентьев. – СПб.: Нартанг – Ясный свет, 1994–2000.

Цзонхава Дже. Сущность хорошо изложенных разъяснений. или Трактат, анализирующий условное и прямое значение «Писания» / подготовка текста, пер. с англ., примеч. и послесл. Е. Харьковской // Orient: Альманах. Вып. 2–3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. – СПб.: Утпала, 1998. – С. 170–185.

Цзонхава. Восхваление [Учения о] зависимом возникновении // А. М. Донца. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 187–194.

Цонкапа Чже. Краткое изложение поэтапного пути к просветлению / Чже Цонкапа; пер. с тиб. Л. Трегубенко. – М.: Открытый мир, 2006.

Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим Ченмо). Т. I–II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Издательство А. Терентьева, 2011–2012.

Цонкапа Чже. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим) / пер. с тиб. А. Кугявичуса. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца; под общей ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004.

Шантаракшита. Украшение срединности (Мадхьямака-аламкара). С комментарием автора / пер. с тиб. А. Кугявичуса; ред. А. Терентьев. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015.

Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись. Deb-ther sNgon-po. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха; пер. с англ. О. В. Альбедия, О. Ю. Харьковской. – СПб.: Евразия, 2001.

#### Источники на европейских языках

*A Manual of key buddhist terms: A Categorization of Buddhist Terminology* by Lotsawa Kaba Paltseg / Translated by Thubten K. Rikhey and Andrew Ruskin. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992, 2003.

*Abhisamayālaṅkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa- Śhāstra, the work of bodhisattva Maitreya* / Ed., expl. and transl. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. Fasc. I: Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation (Biblioteca Buddhica, no. XXIII). – L., 1929.

*Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices: The Gradual Path of Vajrayana Buddhism according to the Esoteric Community Noble Tradition* / Edited and translated with an introduction by Cristian K. Wedemeyer. – New York: AIBS/Columbia University Press, 2007.

Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*. – Somerville: Wisdom Publications, 1995.

Dudjom Rinpoche, Gyurme Dordje & Kapstein M. (ed.). *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History* (in two Volumes). – Boston, MA: Wisdom, 1991.

Sgam-po-pa (author) Guenther, Herbert V. (trans). *The Jewel Ornament of Liberation*. – London Rider & Co., 1959; new edition Boston, Massachusetts, USA: Shambhala Publications, 1986.

sGam-po-pa. *Der kostbare Schmuck der Befreiung* [Dam-chos yid bzhin norbu thar-ba rin-po-che'i rgyan] / Übers. Ins Dt.: Sönam Lhündrub. – Berlin: Theseus Verlag, 1996.

Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *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.e Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Galahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2007.

Jamgön Kongtrul Lodrö Thayé. *The Treasure of Knowledge: Book Seven and Book Eight, Part One and Part Two. Foundations of Buddhist Study and Practice. The Higher Trainings and in Sublime Intelligence and Meditative Absorption* / Kalu Rinpoche Translation Group under the direction of Khenpo Lodrö Dönyö Rinpoché; translated, introduced, and annotated by Richard Barron. – Boston & London: Snow Lion, 2012.

Jamgön Mipham Rinpoche. *Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita* / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. I. – Hong Kong: Ranjung Yeshe Publications, 1997.

Jamgön Mipham Rinpoche. *Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita* / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. II. – Hong Kong: Ranjung Yeshe Publications, 2000.

Jamgön Mipham Rinpoche. *Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita* / Translated from Tibetan by Erik Pema Kusang. Vol. III. – Hong Kong: Ranjung Yeshe Publications, 2002.

Jamgön Mipham Rinpoche. *Gateway to Knowledge: The Treatise entitled The Gate for Entering the Way of Pandita* / Translated from Tibetan by James Gentry Erik Pema Kusang. Vol. IV. – Katmandu: Ranjung Yeshe Publications, 2012.

rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Lankavatara-sutra. *Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis* / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.

Madhyānta-Vibhaṅga. *Discourse on discrimination between Middle and Extremes, ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Stihiramati* / Transl. from Sanskrit (and Tibetan) by Th. Stcherbatsky. – M.; L., Acad. of sciences of USSR, 1936, VIII, 106, 058 c (Bibl. Buddh., XXX).

Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna. *The Philosophy of the Middle Way* / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by D. J. Kalupahana. – State University of New York Press, 1986.

Ratnakīrti's *Proof of Momentariness by Positive Correlation: Kṣaṇabhanga-siddhi Anvayātmikā* / Transliteration, Translation, and Philosophic Commentary by Joel Feldman and Stephen Phillips. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2011.

Stcherbatsky Th. *Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus* // Rocznik Orientalistyczny. – 1934. – Vol. X. – P. 1–37.

Tashi Zangmo and Dechen Chime (trans.). *Ācārya nāgārjuna's dharmasaṅgrahaḥ*. – Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1993.

The dialectical method of Nāgārjuna = Vīgrahavyāvartanī / translated from the original Sanskrit with introduction and notes by Kamaleswar Bhattacharya; text critically edited by E.H. Johnston and Arnold Kunst. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

*The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

*The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* / trans. and ed. by R. A. F. Thurman. – State College, Penna. 1976.

*The Range of the Bodhisattva, A Mahāyāna Sūtra (Ārya-bodhisattva-gocara): The Teachings of the Nirgrantha Satyaka* / Introduction and Translation by Lozang Jampal; ed. by Paul G. Hackatt. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2010.

*The Vimalakīrti Sūtra* / Trans. by Burton Watson. – Columbia University Press, 1996.

Thuken Losang Chokyi Nyima. *The Crystal Mirror of Philosophical Systems: A Tibetan Study of Asian Religious Thought* / ed. by Roger Jackson. – Wisdom Publications, 2009.

Tsong Khapa Losang Drakpa. *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages* (Rim Inga rab tu gsal ba'i sgron me): Practical Instruction in the King of Tantras, *The Glorious Esoteric Community* / Introduction and Translation by Robert A. F. Thurman; edited by Thomas F. Yarnall. – New York: The American Institute of Buddhist Studies, Columbia University Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2010.

Tsongkhapa. *Essence of True Eloquence: Treatise Discriminating the Interpretable and the Definitive* (drang ba dang nges pa'i don mam par phyed ba'i bstan bcos legs bshad snying po) / transl. by R. A. F. Thurman (Princeton Library of Asian Translations). – Princeton: Princeton University Press, 1984.

Tsong Khapa. "Speech of Gold" // *Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet* / transl. by R. A. F. Thurman (Princeton Library of Asian Translations). – Princeton: Princeton University Press, 1984.

Tsong-kha-pa. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* / Transl. by The Lam Rim Chenmo Translation Committee. Editor's Preface by Joshua C. Cutler. Foreword by Robert Thurman. Introduction by D. Seyfort Ruegg. – Ithaca, New York: Snow Lion, 2000–2004.

Tsongkhapa. *The Medium Treatise On The Stages Of The Path To Enlightenment: Calm Abiding Section* translated in "Balancing The Mind: A Tibetan Buddhist Approach To Refining Attention". – Shambhala Publications, 2005.

Tsongkhapa. *The Medium Treatise On The Stages Of The Path To Enlightenment: Insight Section // Life and Teachings of Tsongkhapa* / edited by Robert A. F. Thurman; translation by Sherpa Tulku. – Library of Tibetan Works and Archives, 2006. – P. 105–202.

Tsongkhapa. *The Medium Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* (byang chub lam gyi rim pa chung ba): Calm Abiding Section / translated in B. Alan Wallace, Dissertation, 1995.

Tsong kha pa. *Golden Garland of Eloquence*. Vol. 1–3 / transl. by Gareth Sparham. – Fremont, CA: Jain Publishing, 2007–2009.

#### Источники на тибетском языке

'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas (Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé). Shes bya mdzod/ Shes bya mtha' yas pa'i rgya mtsho/ Theg pa'i sgo kun las btus pa gsung rab rin po che'i mdzod bslab pa gsum legs par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab. – Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1982.

Jam-dbyangs-bzhad-pa (Jamyan Shepa). Grub-mtha'i nram-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. – Musoorie: Dalama, 1962.

rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa (rJe Tsongkhapa). Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam dang-po. – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. – P. 27–792.

Asaṅga. rNal 'byor spyod pa'i sa/ Sa'i dngos gzhi (Yogacaryābhūmi/ Bhūmivastu, "Levels of Yogic Practice/ Actuality of the Levels"). P: nos. 5536–5538, vols. 109–110.

dKon mchog 'jigs med dbang po (Kenchog Jigme Bangpo). Sa lam gyi nam gzhang theg gsum rdzes rgyan ("Presentation of Grounds and Paths, Beautiful Ornament for the Three Vehicles") // The Collected Works of dKon-mchog-'jigs-med-dbang-po, vol. 7. – New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972.

dKon mchog 'jigs med dbang po (Kenchog Jigme Bangpo). Grub pa-'i mtha-'i nram par bzhag pa rin po che-'i phreng ba. – Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, 1986.

'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas (Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé). bGrod bya sa dang lam gyi rim par phye ba ("Distinguishing the Stages of Those That Are to Be Traversed, the Grounds and Paths") // Shes bya mdzod/ Theg pa'i sgo kun las btus pa gsung rab rin po che'i mdzod bslab pa gsum legs par ston pa'i bstan bcos shes bya kun khyab ("Treasury of Knowledge/ Treasury of Precious High Speech Gathered from All the Doors of Vehicles, Treatise Pervading All That Is to Be Known and Teaching Well the Three Trainings"). – Lhasa: Mi rigs dpe skrun khang, 1983.

mKkhas grub (Khedrub). Rgyas-pa'i bstan bcos tshad-ma nram 'grel-gyi rgya cher bshad-pa rigs-pa'i rgya mtsho // Collected works. Vol. 8 and 10). – New Delhi: Guru Deva, 1982.

bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Sherig Parkhang, 2003.

Nāgārjuna. Nirupamastavaḥ (dpe med-par bstod-pa). DT, Toh. 1119, bstod tshogs. Vol. KA, fol. 67b.3–68b.4

Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mts-hungs 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 bsdud gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche // Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012.

Ngag dbang nyi ma (Ngawang Nyima). Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gzar rig pa'i sgo 'byed ces bya ba las bye mdo gnyis skabs bzhugs so («Ясное объяснение воззрений четырех буддийских философских систем: "Введение в науку для новичков"») // Nges pa don gyi mkhas grub chenpo dpal idan 'bras spungs bkra shis sgo mang gi gdan rabs don gnyis pa rje btsun ngag dbang nyi ma'i gsung 'bum bzhugs so. – Mungod: Drepung Gomang library, 2003.

Zab lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dyer-med ma bzhugs-so // bla-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs so. – Delhi: Sherig Parkhang (TCRPC). – P. 25–48.

#### Исследования

Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статьи и документы. – М., 1982.

Алиева Ч. Э. Философская компаративистика: проблема концептуализации: автореф. дис. д-ра филос. наук. – СПб., 2005.

Алиева Ч. Э. Проблема концептуализации сравнительной философии: история, теория и методология философской компаративистики. – СПб.: Роза мира, 2004.

Альбедиль М.Ф. Буддизм. – СПб.: Питер, 2007.

Андреев А. И. Буддологические исследования академика Ф. И. Щербатского и Тибет // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9, № 1. – С. 159–168.

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература РАН, 2000.

Базаров А. А. Буддийская школьная философия Центральной Азии: синкретизм логико-эпистемологической теории праманавады и практики нормативного опровержения прасанги: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2004.

Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998.

Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. – М.: Наука, 1989.

Геффдинг Г. Философия религии / пер. с нем. В. Базарова, И. Степанова. Изд. третье. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007.

Гумилев Л. Н., Кузнецов Б. И. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады ВГО. Вып. 15: Этнография. – Л., 1970.

Гумилев Л. Н. Древний Тибет. – М.: Ди-дик, 1996.

Гунский А. Ю. Краткая экспозиция буддийского восьмеричного пути в «Магга-Вибханге-сутте». [Электронный ресурс] – <http://www.ssu.samara.ru/~buddhist/vibhanga.htm>.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма: Обзор его философии и практики. – СПб.: Нартанг, 1996.

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Исследование природы реальности. – Новосибирск: ООО «Дже Цонкапа», 2015.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004.

Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай: Bibliotheca orientalia. – СПб.: ОРИС, 1994.

Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: руководство для жизни. – Киев; М.; СПб.: София, 2004.

Ермакова Т. В. О. О. Розенберг как представитель Санкт-Петербургской буддологической школы / Т. В. Ермакова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – Вып. 1. – С. 7–18.

Игнатович А. Н. О. О. Розенберг и его труды по буддизму // О. О. Розенберг. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 6–17.

Игнатович А. Н. Десять ступеней бодхисаттвы (на материале сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин») // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1986. – С. 69–90.

Канаева Н. А. Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. – М., 2000. – С. 13–25.

Канаева Н. А. Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования. [Электронный ресурс] – [www.intelros.ru/pdf/istoria\\_filosofi/2011\\_7/22.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/istoria_filosofi/2011_7/22.pdf).

Канаева Н. А. Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Западной Европе // Восток (Oriens). – 2015. – С. 179–194.

Кляйн А. Знание и Освобождение. Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания. – М.: Шечен, 2009.

Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток – Запад: учеб. пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004.

Колесников А. С. Методология компаративистского изучения философии и культуры Востока // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – Т. 9. – Вып. 1. – С. 19–29.

Корнеев М. Я. У истоков концептуализации сравнительной философии: Поль Массон-Урсель // Серия «Мыслители». История философии, культура и мировоззрение. – Вып. 3 / К 60-летию профессора А. С. Колесникова. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 77–84.

Крапивина Р. Н. Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / авт.-сост., пер. с тиб. Р. Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.

Кычанов Е. И., Мельниченко Б. И. История Тибета с древнейших времен до наших дней. – М.: Восточная литература РАН, 2005.

Литман А. Д. Сарвапалли Радхакришнан. – М., 1983.

Лысенко В. Г. О. О. Розенберг как ученик Ф. И. Щербатского / В. Г. Лысенко. [Электронный ресурс] – [http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b\\_rosenberg\\_conference\\_4\\_2011\\_22\\_lysenko.pdf](http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/b_rosenberg_conference_4_2011_22_lysenko.pdf).

Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учеб. пос. – М.: ИФРАН, 2003.

Лысенко В. Г. Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008а. – Т. 9. – С. 30–39.

Лысенко В. Г. Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» (Исследование опоры сознания) и Вритти (комментарий) / предисл. и пер. с санскр. В. Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008б. – № 6. – С. 138–145.

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» / (состав., пер. с санскр. и коммент. В. Г. Лысенко) // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 2008 в. – С. 256–282.

Лысенко В. Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). – М.: ИФРАН, 2011а.

Лысенко В. Г. Прамановада // Философия буддизма: Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2011б.

Маслов А. А. Классические тексты дзэн. – Ростов-н/Д.: Феникс, 2004.

Нестеркин С. П. Историко-философская традиция тибетского буддизма // Вестник БНЦ СО РАН. – 2014. – № 4 (16). – С. 10–16.

Обермиллер Е. Е. Учение о праджняпарамите в изложении «Абхисама-аламкары» Майтреи / пер. с англ. О. Л. Волошанского; под ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2009.

Палдэн Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче. Прояснение воззрений школ Вайбхашики и Саутрантики. – М.: Центр Падмасамбхавы, 2013.

Петякшева Н. И. Философская компаративистика. – М., 1998.

Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Записки Тартуского ун-та. – 1971. – Вып. 284. Труды по знаковым системам. V. – С. 423–436.

Пятигорский А. М. Введение в изучение буддийской философии (Девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007.

Платон. Государство // Соч. в 3 т. Т. 3, ч. 1. – М.: Мысль, 1971. – С. 89–454.

Раджу П. Т. Понятие человека. Исследование в сравнительной философии / пер. М. Я. Корнеева // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. – СПб., 2001. – С. 286–297.

Радхакришнан С. Индийская философия; пер. с англ. Т. 1. – М.: Миф, 1993.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2. – М., 1956–1957. (Ре-принт: СПб., 1994.)

Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – 295 с.

Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М., 1987.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. *Абхидхармакоша* (Энциклопедия *Абхидхармы*). Разд. первый. Анализ по классам эле-

ментов; пер. с санскр., введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990 (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV.)

Рудой В. И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. – М., 1990.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия *Абхидхармы* (*Абхидхармакоша*). Разд. I: Дхатунирдеша, или Учение о классах элементов; разд. II: Индриянирдеша, 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. 11–113.

Саид Э. Ориентализм. – М.: Издательский дом «Русский Мир», 2006.

Сангхаракшита. Буддизм: основы Пути. – СПб.: Ясный свет, 1998.

Сапик М. Идеи процессуальной философии в истории общественно-гуманитарной мысли // Социосфера. – 2015. – № 3. – С. 43–47.

Середкина Е. В. «Всемирная философия будущего» Фэн Юланя в современном мультикультурном пространстве: философско-компаративистский подход // Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.) / под общ. ред. И. И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С. 323–330.

Сидорова Е. Г. Интерпретация буддизма средствами философской компаративистики: вклад Ф. И. Щербатского в формирование языка межкультурного диалога // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. – 2008. – № 3. – С. 47–57.

Смирнов А. В. Сравнительная философия как философская дисциплина // Актуальные проблемы развития мировой философии. – Астана: Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева, 2008. – С. 37–43.

Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2004.

Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2008.

Степанянц М. Т. Восток – Запад: диалог философов // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 151–157.

Тинлей Геше Джампа. Четыре благородные истины. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012.

Тинлей Геше Джампа. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Изд-во Дже Цонкапа, 2013.

Тинлей Геше Джампа. Байкальские лекции: Комментарий к «Ламриму». – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2009.

Тинлей Геше Джампа. Байкальские лекции-2009: продолжение комментария к «Ламриму». – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2011а.

Тинлей Геше Джампа. Буддийская логика. – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2011б.

Тинлей Геше Джампа. Три Основы Пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы 'Lam gyi gtso bo nam gsum gyi rtsa ba bzhugs so' / сост. и отв. ред. И. Урбанаева. – Улан-Удэ: Зеленая Тара, 2008.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2007. [Электронный ресурс] – [http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti\\_filosofii\\_Vostoka\\_i\\_Zapada.pdf](http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti_filosofii_Vostoka_i_Zapada.pdf).

Уотс А. Путь Дзэн. – М.: София, 1993.

Урбанаева И. С. Проблема реальности и сознания как интегральное основание компаративистского исследования западной и буддийской философии // Наука и буддизм. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2012. – С. 170–182.

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014а.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014б.

Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Сер. Политология. Религиоведение. – 2015а. – С. 218–226.

Урбанаева И. С. Четыре философские печати – онтологическая основа сотериологического прагматизма буддизма // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015. – № 3 (19). – С. 161–175.

Урбанаева И. С. Отличительные особенности буддийской философии: «опустошение» онтологии как путь освобождения // Вестник Калмыцкого университета. – 2015в. – № 4(28). – С. 59–66.

Урбанаева И. С. Классические критерии аутентичности в буддизме // Вестник НГУ. Сер.: философия. – 2015 г. – Т. 13. – Вып. 2. – С. 129–140.

Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. – М.: Республика, 1993.

Хундаев В. Ю. История тибетской философской литературы сиддханта: анализ генезиса и развития // Вестник БГУ. – 2009. – № 8. – С. 78–84.

Фримантл Ф. Сияющая пустота / пер. с англ. – М.: ИД «София», 2003.

Фэн Ю-лань Краткая история китайской философии / пер. Р. В. Котенко – СПб., 1998.

Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд. – СПб., 2001.

Целе Нацог Рангдрол. Самая суть. – Изд-во «Рангджун Еше», 2007.

Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1955.

Шакаба В. Д. Тибет: политическая история. – СПб.: Нартанг, 2003.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / пер. с англ. А. Н. Зелинского, Б. В. Семичова. – М.: Наука, ГРВЛ, 1988.

Эймс Р. Т. Методологические подходы к сравнительным исследованиям: направления исследований китайской философии в Америке // Сравнительная философия. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 137–145.

Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. – М., 2000. – С. 127–136.

Ясперс К. Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-цзы. Нагарджуна / пер. Г. В. Шаймухамбетовой. – М.: ИФРАН, 2007. – 236 с.

Abe M., Heine S. (ed.) (1995). *Buddhism and Interfaith Dialogue: a collection of Masao Abe's articles*. – Honolulu: Univ. of Hawaii Press.

Abe M., Heine S. (ed.) (1997). *Zen and Comparative Studies: part two of a two-volume sequel to Masao Abe's award-winning Zen and Western Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Abe Masao (1975). "Mahāyāna Buddhism and Whitehead: A View by a Lay Student of Whitehead's Philosophy" // *PhE&W*. 25 (4). – P. 415–428.

Abe Masao (1988). "Nishida's Philosophy of «Place»" // *International Philosophical Quarterly*. – Vol. 28. – No. 4. – P. 355–371.

Abe Masao and William Lafleur (eds.) (1989) *Zen and Western Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Adamek Wendy L. (2007). *The Mystique of transmission: On an early chan history and its contexts*. – New York: Columbia University Press.

Allen Douglas (ed.) (1997). *Culture and Self: Philosophical and Religious Perspectives, East and West*. – Boulder, CO: Westview Press.

Ames R. Editorial (2000): "Philosophy East and West" in Its Fiftieth Year" // *PhE&W*. Vol. 50. – No. 1. – P. iv–vi.

Ames van Meter (1951). "America, Existentialism, and Zen" // *PhE&W*. – Vol. 1. – P. 35–47.

Ames van Meter (1960). "Current Western Interest in Zen" // *PhE&W*. – Vol. 10. – P. 23–33.

Ames van Meter (1956). "Zen and American Philosophy" // *PhE&W*. – Vol. 5. – P. 305–320.

Ames van Meter (1954). "Zen and Pragmatism" // *PhE&W*. – Vol. 4. – P. 19–33.

Anderson Tyson (1985). "Wittgenstein and Nagarjuna's paradox" // *PhE&W*. – Vol. 35. – No. 2. – P. 157–169.

Anyen Rinpoche (2006). *The Union of Dzogchen and Bodhichitta* (First Edition ed.). – Snow Lion.

Appel James B. (2009). *Contributions to the Development and Classification of Abhisamayālamkāra Literature in Tibet from the Ninth to Fourteenth Centuries* // *JlATS*. – No. 5. – P. 1–56. [URL] // <http://www.thlib.org>.

Apte Vaman Shivram (1965). *The Practical Sanskrit Dictionary* (4th revised & enlarged ed.), Motilal Banarsidass.

Baldev Upadhyaya (1978). *Bauddha-Darśana-Mīmāṃsā*. – Varanasi: Caukhambha Vidyabhavana.

Balcerowicz Piotr (2015). *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism* (1st ed.). Routledge.

Basham A. L. (1951). *History and Doctrines of the Ājīvikas* (2nd ed.). – Delhi, India: Motilal Banarsidass (Reprint: 2002).

Bechert H. and Gombrich R. (eds). (1984). *The World of Buddhism*. – London: Thames & Hudson.

Beckwith C. I. (1987). *The Tibetan Empire in Central Asia*. – Princeton.

Benton, Richard P. (1966). “Keats and Zen” // *PhE&W*. – Vol. 16. – No. 1–2. – P. 33–47.

Berzin A. (2006). Two truths in Vaibhashika and Sautrantika [URL] // [http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/sutra/level5\\_analysis\\_mind\\_reality/truths/2\\_truths\\_vaibhashika\\_sautrantika.html](http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/sutra/level5_analysis_mind_reality/truths/2_truths_vaibhashika_sautrantika.html) (March 2001; revised September 2002 and July 2006)

Betty L. Stafford (1983). “Nāgārjuna’s Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?” // *PhE&W*. – Vol. 33. – No. 2. – P. 123–138.

Betty L. Stafford (1976). “The Buddhist-Humean Parallels: Postmortem” // *PhE&W*. – Vol. 21. – No. 3. – P. 237–253.

Betty Stafford L. (1984). “Is Nagarjuna a philosopher: a response to Professor Loy” // *PhE&W*. – Vol. 34. – No. 4. – P. 447–450.

Bharadwaja Vijay K. (1984). “Rationality, argumentation and embarrassment: A study of four logical alternatives (Catuskoti) in Buddhist logic” // *PhE&W*. – Vol. 34. – No. 3. – P. 303–319.

Bhattacharya Kamaleswar (1971). “The dialectical method of Nagarjuna” // *Journal of Indian Philosophy*. – No 1. – P. 217–261.

Bhattacharya Krishnachandra (1966). “The Subject as Freedom” // *PhE&W*. – Vol. 16(3). – P. 239–247.

Blocker H. Gene (1999). *World Philosophy: An East-West Comparative Introduction to Philosophy*. – Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Blumenthal James (2004). *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita*. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

Breare A. D. (1974). “The Nature and Status of Moral Behavior in Zen Buddhist Tradition” // *PhE&W*. – Vol. 24. – No. 4. – P. 429–441.

Brewster E. (2007). *Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizang’s Mādhyamika Thought*. – National Chengchi University. [URL] // <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>.

Bronkhorst Johannes (1985). “Nagarjuna and the Naiyayikas” // *Journal of Indian Philosophy*. – Vol. 13. – P. 107–132.

Brunnhölz K. (Trans., ed., and ann.) (2002). *The Presentation of Grounds, Paths, and Results in the Causal Vehicle of Characteristics in “The Treasury of Knowledge”* (*Shes bya kun khyab mdzod*, ch. 9.1 and 10.1). – Halifax, Nova Scotia: Nitartha Institute.

Brunnhölz K. (2008). *In Praise of Dharmadhatu*. – Snow Lion Publications.

Bruya Brian (ed.) (2015). *The Philosophical Challenge from China*. – The MIT Press. Cambridge, MA, London.

Bucknell R. S., Stuart-Fox M. (1986). *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. – London: Curson Press; New York: St. Martin’s Press.

Bugault Guy (1983). “Logic and dialectics in the “Madhyamakakarikas”” // *Journal of Indian Philosophy*. – Vol. 11. – P. 7–76.

Cabezón J. (1994). *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. – Albany, New York: SUNY Press.

Cabezón J. (1992). “Vasubandhu’s *Vyākhyāyukti* on the Authenticity of the Mahāyāna Sūtras” // Jeffrey R. Timm (ed.). *Texts in Context: Traditional Hermeneutics in South Asia*. – Albany, New York: State University of New York Press. – P. 221–243.

Callahan Elizabeth. (2007). “Introduction” // Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *The Treasure of Knowledge*. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles / Kalu Rinpoché Translation Group under the direction of Venerable Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado. – P. 9–55.

Capra F. (1974). “Bootstrap and Buddhism” // *American Journal of Physics*. – Vol. 42. – P. 15–19.

Capriles E. (2007). *Beyond Being, Beyond Mind, Beyond History: Dzogchen, Western Philosophy and Transpersonal Psychology* (3 vols.). Vol. I: *Beyond Being: A Metaphenomenological Elucidation of the Phenomenon of Being, The Being of the Subject and the Being of Objects*. Vol. II: *Beyond Mind: A Metaphenomenological, Metaexistential Philosophy, and a Metatranspersonal Metapsychology*. Vol. III: *Beyond History: A Degenerative Philosophy of History Leading to a Genuine Post-modernity*. – Mérida: University of the Andes.

Chakrabarti Kisor Kumar (1987). “The svabhāvahetu in Dharmakīrti’s Logic” // *PhE&W*. – Vol. 37. – No. 4. – P. 392–401.

- Chan Wing-Tsit (1957–1958). “Transformation of Buddhism in China”. Part I // *PhE&W*. – Vol. 7. – No. 3/4. – P. 107–116.
- Chang, Chen-chi (1957). “The Nature of Ch’an (Zen) Buddhism” // *PhE&W*. – Vol. 6. – No. 4. – P. 333–355.
- Chang Chung-yuan. (1967). “Ch’an Buddhism: Logical and Illogical” // *PhE&W*. – Vol. 17. – No. 1–4. – P. 37–49.
- Ch’en K. (1958). “Transformations in Buddhism in Tibet” // *PhE&W*. – Vol. 7. – No. 3–4. – P. 117–125.
- Chen Kenneth Kuan Sheng. (1964). *Buddhism in China: A historical survey*. – Princeton, New York: Princeton University Press.
- Ch’en Kenneth Kuan Sheng. (2015). *Chinese Transformation of Buddhism*. – Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Chen C. M. (1966). “Comment on Samatha, Samapatti, and Dhyana in Ch’an (Zen)” // *PhE&W*. – Vol. 16. – No. 1–2. – P. 84–87.
- Cheng Chung-ying. (1976). “Model of Causality in Chinese Philosophy: A Comparative Study” // *PhE&W*. – Vol. 26. – No. 1. – P. 3–20.
- Cheng Hsueh-li. (1991). *Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers PVT. LTD.
- Cheng Hsueh-Li. (1982). “Causality As Soteriology: An Analysis of The Central Philosophy of Buddhism” // *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 9. – University of Hawaii at Hilo. – P. 423–440.
- Chi Richard S. Y. (1974). “Topics on being and logical reasoning” // *PhE&W*. – Vol. 24. – No. 3. – P. 293–300.
- Chi Richard S. Y. (1984). “Buddhist logic and Western thought” // *Buddhism and American thinkers* / ed. by Inada Kennet K. and Jacobson Nolan P. – Alba New York: State University of New York Press. – P. 111–119.
- Chaudhuri H. & Chaudhuri B. From the American Academy of Asian Studies to the California Institute of Integral Studies (From the CIIS Archives). [URL] // <http://www.mysterium.com>.
- Clarke J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. – London: Routledge.
- Cobb John B. Jr. and McDaniel Jay (1975). “Introduction: Conference on Mahayana Buddhism and Whitehead” // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 4. – P. 393–405.
- Cohen Maurice (1976). «Dying as Supreme Opportunity: A Comparison of Plato’s “Phaedo” and “The Tibetan Book of the Dead”» // *PhE&W*. – Vol. 26. – No. 3. – P. 317–327.
- Collins Steven (1982). *Selfless Persons*. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins Steven (1992). “Notes on Some Oral Aspects of Pali Literature” // *Indo-Iranian Journal*. – Vol. 35. – P. 121–135.

- Conze E. (1967). *Materials for a Dictionary of the Prajnaparamita Literature* – Tokyo.
- Conze E. (1973). *Perfect Wisdom: The Short Prajnaparamita Texts* / Translated by Edward Conze. – Bolinas: Four Seasons.
- Conze E. (1973). *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary* / Translated by Edward Conze. – Four Seasons Foundations.
- Conze E. (1975). *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayalankara* / Translated and edited by Edward Conze. – University of California Press.
- Conze E. (1962). *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*. – L.
- Conze E. (1978). *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. – Tokyo: Reiyukai.
- Conze E., Horner I. B., Snellgrove D., Waley A. (eds.) (1954) *Buddhist Texts Through the Ages* / Translated from Pali, Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese and Apabhramsa. – New York / Evanston: Harper & Row.
- Conze E. (1993). “The Way of Wisdom. The Five Spiritual Faculties” // *The Wheel Publication*. No. 65/66. [URL] <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/conze/wheel065.html>.
- Conze E. (1952). “The Composition of the Astasahasrika Prajnaparamita” // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London. – Vol. 14. – No. 2. – P. 251–262.
- Conze E. (1953). “The Ontology of the Prajnaparamita” // *PhE&W*. – Vol. 3. – No. 2. – P. 117–129.
- Conze E. (1963). “Buddhist Philosophy and Its European Parallels” // *PhE&W*. – Vol. 13. – No. 1. – P. 9–23.
- Conze E. (1963). “Spurious Parallels to Buddhist Philosophy” // *PhE&W*. – Vol. 13. – No. 2. – P. 105–115.
- Conze E. (1967). *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected essays* by Edward Conze. – Oxford.
- Coseru Christian. (2012). *Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*. – Oxford University Press.
- Coseru Christian. (2009). “Buddhist Foundationalism and the Phenomenology of Perception” // *PhE&W*. – Vol. 59. – No. 4. – P. 409–439.
- Cox C. (1995). *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XI. – Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Cox C. (1998). “Kāśmīra: Vaibhāṣika Orthodoxy” // *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism: Handbook of Oriental Studies*, Charles Willemen, Bart Dessein, and Collett Cox. – Leiden: E. J. Brill.

Cozort Daniel. (1998). *Unique Tenets of Middle Way Consequence School*. – Ithaca, New York: Snow Lion.

Cozort D. (2000). “Review: The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment by Tsong-khapa, Volume One. Translated by the Lamrim Chenmo Translation Committee. Joshua W. C. Cutler, Editor-in-Chief; Guy Newland, Editor. Ithaca: Snow Lion Publications, 2000, 434 pages” // *Journal of Buddhist Ethics*. – Vol. 8. – P. 81–83.

Crowe C. Lawson (1965). “On the “Irrationality” of Zen” // *PhE&W*. – Vol. 15. – No.1. – P. 31–36.

Cruise Henry (1983). “Early Buddhism: Some Recent Misconceptions” // *PhE&W*. – Vol. 33. – No. 2. – P. 149–166.

Dalai Lama. (1998). *Gesang der inneren Erfahrung. Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung / Aus dem Englischen [Teil I, teilw. Teil II (Grundtext des 3. Dalai Lama] und Teil III aus dem Tibetischen] übersetzt von Jürgen Manshardt; überarbeitete Auflage*. – Hamburg: Tibetische Zentren.

Dasgupta S. (1951). *A History of Indian Philosophy*. – Vol. 1. – Cambridge University press.

Dasgupta S. (1952). *A History of Indian Philosophy*. – Vol. 2. – Cambridge University press.

Dasgupta S. (1952a). *A History of Indian Philosophy*. – Vol 3. – Cambridge University press.

Dasgupta S. (1961). *A History of Indian Philosophy*. – Vol 4. – Cambridge University press.

Dasgupta S. (1955). *A History of Indian Philosophy*. – Vol 5. – Cambridge University press.

Daye Douglas D. “On Translating the Term “Drstānta” in Early Buddhist Formal Logic” // *PhE&W*. – Vol. 38. – No. 2. – P. 147–156.

Dan Arnold. (2008). “Dharmakīrti’s Dualism: Critical Reflections on a Buddhist Proof of Rebirth” // *Philosophy Compass*. – Vol 3, Issue 5. – P. 1079–1096.

Daye Douglas D. (1975). “Reftextivity and Meta-language Games in Buddhist Causality” // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 1. – P. 95–100.

Daye Douglas D. (1975). “On Logic and “Algebraic and Geometric Logic” // *PhE&W*. – Vol 25. – No. 3. – P. 357–364.

D’Amato M., Garfield J. and Tillemans T. (2009). *Pointing at the Moon*. – Oxford: OUP.

Demont-Biaggi F. (2015). “Witgenstein and Buddhism? On alleged affinities with Zen and Madhyamaka” // *Comparative Philosophy*. – Vol 6. – No. 1. – P. 24–37.

Dessein Bart. (2003). “Sautrantika and the Hrdaya Treatises” // *JiABS*. – Vol 26. – No 2. – P. 287–320.

Dessein Bart. (2007). “The first Turning of the Wheel of the Doctrine. Sarvāstivāda and Mahāsāṃghika Controversy” // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Leiden: E. J. Brill. – P. 15–48.

Deutsch Eliot and Ron Bontekoe (eds.) (1997). *A Companion to World Philosophies*. – Oxford: Blackwell.

Dhargyey Geshe Ngawang. (1974, 1992) *Tibetan Tradition of Mental Development*. – LTWA.

*Dharmakīrti’s thought and its impact on Indian and Tibetan philosophy* (1999): Proceedings of the Third international Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4–6, 1997 / ed. by Katsura Shoryu. – Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Dharmasiri G. (1989). *Fundamentals of Buddhist Ethics*. Rev. 2nd ed. – Antioch, Calif.: Golden Leaves.

Dharmasiri G. (1988). *Buddhist Critique of the Christian Concept of God*. 2nd ed. – Antioch: Calif.: Golden Leaves.

De Jong J. W. (1987). *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. – Delhi.

Der XIV. (1993). Dalai Lama. *Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus – Eine Einführung aus östlicher Sicht / Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne*. – München: Der Goldman Verlag.

Deutsch E. (1975). “Editorial: Twenty-Five Years of “Philosophy East and West”: And the Future” // *PhE&W*. – Vol 25. – No. 4. – P. 389–391.

Deutsch Eliot. (1997) *Introduction to World Philosophies*. – Uper Saddle River, New York: Prentice Hall.

Dewey J. (1952) “On Philosophical Synthesis” // *PhE&W*. – Vol 1/1.

Dillon M. (2000) “Dialogues with Death: The Last Days of Socrates and the Buddha” // *PhE&W*. – Vol 50. – No. 4. – P. 525–558.

Dilworth David (1989). *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. – New-Haven: Yale University Press.

Dreyfus Georges B. J. (1997). *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. – Alba New York: State University of New York Press.

Duerlinger James. (1984) “Candrakīrti’s Denial of the Self” // *PhE&W*. – Vol 34. – No. 3. – P. 261–272.

Duerlinger James. (1982) “Vasubandhu on the Vātsīputrīyas’ Fire-Fuel Analogy” // *PhE&W*. – Vol 32. – No. 2. – P. 151–158.

Eby Loise 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. – P. 278–280.

Eckel M. D. (2004). "Review on Buddhist Phenomenology" // *The Journal of Asian Studies*. – Vol 63 (4). – P. 1087–1089.

Eckel M. D. (1992). *To see the Buddha: A Philosopher's Quest For the Meaning of Emptiness*. – San Francisco: Harper.

Edelglass W., Garfield Jay L. (eds.) (2009) *Buddhist Philosophy. Essentials Reading*. – Oxford University Press.

Elberfeld Rolf. (2004). *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzgoog.

Erricker Clive. (1995). *Buddhism*. Chicago: NTC Publishing.

*Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings* / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2002.

Eyghen Hans Van. (2016). "Book Review on *The Philosophical Challenge from China* (Edited by Brian Bruya)" // *Comparative Philosophy*. – Vol 7. – No.1. – P. 90–95.

Factor R. Lance. (1983). "What Is the "Logic" in Buddhist Logic?" // *PhE&W*. – Vol 33. – No. 2. – P. 183–188.

Fatone Vicente. (1981). *The Philosophy of Nāgārjuna*. – Delhi: Motilal Banarassidass Publishers PVT. LTD.

Fenner Peter G. (1983). "Candrakīrti's Refutation of Buddhist Idealism" // *PhE&W*. – Vol 33. – No. 3. – P. 251–261.

Fleming Jesse. (2003). "Comparative philosophy: its aims and methods" // *Journal of Chinese philosophy*. – Vol 30. – P. 259–270.

Flichtner W. (1985). "Tibetan Dunhuan Treatise on Simultaneous Enlightenment: The Dmyigs Su Myed pa Tshul Gcig Pa'i Gzhung" // *Acta Orientalia* 46. – P. 47–77.

Franck Frederick (ed.). (1982). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*. – New York: Crossroad.

Frazier A. M. (1975). "European Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 2 – P. 145–160.

Frauwallner E. (1959). "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung" // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens*. – No. 3. – S. 83–164.

Frauwallner E. (1971). "Die Entstehung der buddhistischen Systeme" // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philosophisch-historische Klasse Jg. Göttingen*. – No. 6. – S. 115–27.

Feng Yu-Lan. (1962). *The spirit of Chinese philosophy* Translated from Chinese by E. R. Hughes. – London: Kegan Paul.

Garfield Jay. (2003). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford: Oxford University Press.

Garfield Jay. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. – Oxford: Oxford University Press.

Garfield Jay F. and Samten Geshe Ngawang (trans.) (2006). *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā* by Rje Tsong Khapa. – Oxford: Oxford University Press.

Germano D. (1994). "Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great Perfection (rdzogs chen)" // *JABS*. – Vol. 17. – No. 2, Winter.

Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins. (1976). *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. With a foreword by His Holiness the Dalai Lama. – New York: Grove Press.

Geshe Lhundup Sopa, David Patt and His Holiness Dalai Lama. (2004). *Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on the Lamrim Chenmo*. Vol. 1: The Foundation Practices. – Wisdom Publications.

Geshe Lhundup Sopa, David Patt. (2005). *Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on the Lamrim Chenmo*. – Vol. 2: Karma. – Wisdom Publications.

Geshe Lhundup Sopa, David Patt. (2007). *Steps on the Path to Enlightenment: A Commentary on the Lamrim Chenmo*. – Vol. 3: Way of the Bodhisattva. Wisdom Publications.

Gethin Rupert. (1998). *The Foundations of Buddhism*. – Oxford University Press.

Giles James. (1993). "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity" // *PhE&W*. – Vol. 43. – No. 2. – P. 175–200.

Gimello Robert M. (1976). "Apophatic and kataphatic Discourse in Mahāyāna: A Chinese View" // *PhE&W*. – Vol. 26. – No. 2. – P. 117–136.

Goldstein Melvyn C., Kapstein Matthew T. (1998) *Buddhism in contemporary Tibet: religious revival and cultural identity*. – Berkeley: University of California Press.

Gombrich R. (2006). *How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings*. – First Published by Athlone Press, London, 1996; Second Edition: London and New York: Routledge.

Gómez Luis O. (1976). "Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon" // *PhE&W*. – Vol. 26. – No. 2. – P. 137–165.

Gómez Luis O. (1983). "The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen in Studies in Ch'an and Hua-yen" // Gimello Robert M.; Gregory Peter N. (eds.). *Studies in Ch'an and Hua-yen*. – University of Hawaii Press.

Gómez Luis. (1973). "Emptiness and Moral Perfection" // *PhE&W*. – Vol. 23. – No. 3. – P. 361–373.

Grandy D. "SuNew-Yorkata in the West" // *Comparative Philosophy*. – Vol. 7. Iss. 1, Article 6. [URL]. Available at: <http://scholarworks.sjsu.edu/comparativephilosophy/vol7/iss1/6>.

Gregor P. (1984). *Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*. – Frankfurt am Main; Berlin; München.

Gregory Peter N. (ed.). (1987). *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. – Delhi: Motil Banarsidass.

Griffiths Paul J. (1986). *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. – Delhi: Sri Satguru Publication: A Division of Indian Books Centre.

Griffiths Paul J. (1983). "On Being Mindless: The Debate on the Reemergence of Consciousness from the Attainment of Cessation in the "Abhidharmakosabhāṣyam" and Its Commentaries" // *PhE&W*. – Vol. 33. – No. 4. – P. 379–394.

Griffiths Paul J. (1994). *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhism*. – Albany: SUNY Press.

Gudmunsen Chris. (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. – L.: Macmillan.

Guenther Herbert V. (1958). "Levels of understanding in Buddhism" // *Journal of the American Oriental Society*. – Vol. 78 (1). – P. 19–28.

Guenther Herbert V. (1959–1960). "The Philosophical Background of Buddhist Tantrism" // *Journal of the Oriental Society*. – Vol. 5. – P. 45–64.

Guenther Herbert V. (1959, 1986). *Tibetan Buddhism in Western Perspective*. – Berkeley, CA, USA: Dharma Publishing.

Guenther Herbert V. (1966). *Tibetan Buddhism without Mystification: The Buddhist Way from Original Tibetan Sources*. – Brill.

Guenther Herbert V. (trans) (1975). *Kindly Bent to Ease Us* by Klong-chen rab-'byams-pa. Part 1: Mind. – Berkeley, CA, USA: Dharma Publishing.

Guenther, Herbert V. (trans). (1976). *Kindly Bent to Ease Us* by Klong-chen rab-'byams-pa. Part 2: Meditation. – Berkeley, CA, USA: Dharma Publishing.

Guenther, Herbert V. (trans). (1975). *Kindly Bent to Ease Us* by Klong-chen rab-'byams-pa. Part 3: Wonderment. – Berkeley, CA, USA: Dharma Publishing.

Guenther Herbert V. (1976). *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. – Penguin, London. Shambhala Publications, Boulder and London.

Guenther Herbert V. (1992). *Meditation Differently: Phenomenological-psychological Aspects of Tibetan Buddhist (Mahāmudrā and sNew-Yorking-thig) Practices from Original Tibetan Sources*. – Matilal Banarsidass.

Guenther Herbert V. (1984). *Matrix of Mystery: Scientific and Humanistic Aspects of rDzog-chen Thought*. – Boulder.

Guenther Herbert V. (1987). *Creative Vision: The Symbolic Recreation of the World According to the Tibetan Buddhist Tradition of Tantric Visualization Otherwise Known as The Developing Phase*. – Lotsawa Publications.

Guenther Herbert V. (1989). *From Reductionism to Creativity: rDzogs-chen and the New Sciences of Mind*. – Shambhala Publications.

Guenther Herbert V. (1993). *Ecstatic Spontaneity: Saraha's Three Cycles of Doha*. – Asian Humanities Press.

Gunaratne R. D. (1986). "Understanding Nāgārjuna's Catuṣkoṭi" // *PhE&W*. – Vol. 36. – No. 3. – P. 213–234.

Gunaratne R. D. (1980). The Logical Form of Catuṣkoṭi: A New Solution // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 2. – P. 211–239.

Hall David and Roger Ames. (1995). *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. – Albany: SUNY Press.

Harrison P. (1990). *The Sāmadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Pratyutpanna-Buddhasammukhāvasthita-Sāmadhi-Sūtra*. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Hartshorne Charles. (1975). "Whitehead's Differences from Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 4. – P. 407–413.

Hattori M. (1968). *Dignāga on Perception*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hayes Richard P. (1994). "Nagarjuna's Apeal" // *Journal of Indian Philosophy*. – Vol. 22. – P. 299–378.

Hee-Jin Kim. (1985). *Flowers of Emptiness: Selections from Dōgen's Shōbōgenzō* / translated by Hee-Jin Kim. – Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press.

Heine S. (1985). *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen*. – New York: State University of New York Press.

Heisig James W. (2001). *Philosophers of Nothingness: An Essay on Kyoto School*. – Honolulu: University of Hawai'i Press.

Heirman A. and Bumbacher S. P. (eds.). (2007). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston.

Herman A. L. (1980). "Ah, but There Is a Paradox of Desire in Buddhism: A Reply to Wayne Alt" // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 4. – P. 529–532.

Hocking W. E. (1956) *The Coming World Civilisation*. – New York.

Hoffmann Yoel (1980). The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy and the Philosophy of David Hume. – Calcutta: Firma KLM.

Holt Linda Brown. (1995). "From India to China: Transformations in Buddhist Philosophy" // *The Journal of Traditional Eastern Health & Fitness*. [URL]. – <http://www.thezensite.com/ZenEssays/HistoricalZen/FromIndiatoChina.htm>.

Horo Atsuhiko. (1992). "Kyoto School Philosophy: A Call for a Paradigm Shift in Philosophical Thought" // *Nanzan Bulletin*. – Vol. 16. – P. 15–32. [URL]: [http://www.nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/Bulletin\\_and\\_Shoho/pdf/16-Horo.pdf](http://www.nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/Bulletin_and_Shoho/pdf/16-Horo.pdf).

Hopkins Jeffrey. (1984). *The Tantric Distinction*. – London: Wisdom Publications.

Hopkins Jeffrey. (1995). *Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way*. – New York: Snow Lion Publications.

Hopkins Jeffrey. (1996). *Meditation on emptiness*. – Boston: Wisdom Publications.

Hopkins Jeffrey. (2007). *Nagarjuna's Precious Garland: Buddhist Advice for Living and Liberation*. – New York: Snow Lion Publications.

Hopkins Jeffrey. (2003). *Maps of the profound (Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality)*. – New York: Snow Lion Publications.

Hopkins Jeffrey/ (2006). *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha Matrix* – New York: Snow Lion.

Hopkins Jeffrey. (1987). "Response to Matthew Kapstein's Review of «Meditation on Emptiness»" // *PhE&W*. – Vol. 37. – No. 3. – P. 338–340.

Hudson H. (1973). "Wittgenstein and Zen Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 23. – No. 4. – P. 471–481.

Huntington C.W. Jr. and Wangchen Geshe Namgyal. (1989, 1992). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Hawaii: University of Hawaii Press; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Huntington C. W. Jr. (1983). "A "Nonreferential" View of Language and Conceptual Thought in the Work of Tsoñ-kha-pa" // *PhE&W*. V. 33. – No. 4. – P. 325–339.

Hutton Kenneth. (2009). *Ethics in Schopenhauer and Buddhism*. PhD thesis [URL]// <http://www.theses.gla.ac.uk/912/>.

Jacobson Nolan Pli New-York. (1988). *The Heart of Buddhist Philosophy*. – Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Jacobson Nolan Pli New York. (1986). *Understanding Buddhism*. – Carbondale: Southern Illinois University Press.

Jacobson Nolan Pli New York. (1965). *Buddhism: The Religion of Analysis*. – New York: Humanities.

Jacobson Nolan Pli New York. (1970). "Buddhism, Modernization, and Science" // *PhE&W*. – Vol. 20. – No. 2. – P. 155–167.

Jacobson Nolan Pli New York. (1969). "The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy" // *PhE&W*. – Vol 19. – No. 1. – P. 17–37.

Jackson Roger R. and Makransky John J. (eds.). (2000). *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. – Curson Press.

Jackson Roger. (1986). "Dharmakīrti's Refutation of Theism" // *PhE&W*. – Vol. 36. – No. 4. – P. 315–348.

Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé. (1995). *The Treasury of Knowledge: Myriad Worlds* / Trans. International Translation Committee of Kalu Rinpoché. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé. (1998). *The Treasury of Knowledge: Buddhist Ethics* / Trans. International Translation Committee of Kalu Rinpoché. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé. (2005). *The Treasury of Knowledge: Systems of Buddhist Tantra* / Trans. Kalu Rinpoché Translation Group (Elio Guarisco and Ingrid McLeod). – Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

Jamieson R. C. (2001). *Nagarjuna's Verses on the Great Vehicle and the Heart of Dependent Origination*. – D. K. Printworld (P) Ltd.

Jan Yün hua. (1981). "The Bodhisattva Idea in Chinese Literature: Typology and Significance" // L. Kawamura (Ed.), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. – Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press. – P. 125–152.

Janssen Paul. (1997). "Meister Eckhart und Nāgārjuna. Von Selbstaufhebungen unterschiedlich unterscheidenden Sagens und dessen, womit es sich zusammenschlossen hat" // *Reihe Studien zur Interkulturellen Philosophie*. Band 7: N. Schneider/ D. Lohmar/ M. Ghasempour/ H.-J. Scheidgen (Hrg.) . – Amstardam – Atlanta. – S. 61–94.

Jayatileke K. N. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge* (1st ed.). – London: George Allen & Unwin Ltd.

Jones Richard H. (2014). *Nagarjuna: Buddhism's Most Important Philosopher*. – Jackson Square Books.

Jong J. W. De. (1987). *A Brief History of Buddhist studies in Europe and America. 2<sup>nd</sup> Edition*. – Delhi: Bharat-Bharati.

Ichigō Masamichi. (1985). *Madhyamakālamkāra of Śāntarakṣita with his own commentary or Vṛtti and with the subcommentary or Pañjika of Kamalaśīla*. – Kyoto: Bun'eidō.

Ichigō Masamichi. (1989). "Śāntarakṣita's *Madhyamakālamkāra*" // *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Michigan Studies In Buddhist Literature* (Volume no. 1) / eds. Luis O. Gómez and Jonathan A. Silk. – Collegiate Institute for the Study Of Buddhist Literature And Center For South And Southeast Asian Studies, University Of Michigan (Ann Arbor): University of Michigan Press.

Ichishima M. (1982). "Sources of Tibetan Buddhist Meditation" // *Buddhist-Christian Studies*. – Vol. 2. – P. 119–128.

Inada Kenneth K. (1975). "The Metaphysics of Buddhist Experience and the Whiteheadian Encounter" // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 4. – P. 465–488.

Inada Kenneth K. (1971). "Whitehead's 'Actual Entity' and the Buddha's Anātman" // *PhE&W*. – Vol. 21. – No. 3. – P. 303–316.

- Inada Kenneth K. (1974). "Time and Temporality: A Buddhist Approach" // *PhE&W.* – Vol. 24. – No. 2. – P. 171–179.
- Inada Kenneth K. and Jacobson Nolan P. (eds). (1984). *Buddhism and American Thinkers.* – Albany-New-York, New York: State University of New York Press.
- Inada Kenneth K. (1988). "The Range of Buddhist Ontology" // *PhE&W.* – Vol. 38. – No. 3, Fiftieth Anniversary, Department of Philosophy, University of Hawaii. – P. 261–280.
- Ingalls Daniel H. H. (1954). "The Comparison of Western and Indian Philosophy" // *The Journal of Oriental Research [Madras]* XXII. – P. 1–11.
- Kafle N. P. (2011). "Hermeneutical phenomenological research method simplified" // *Bodhi: An Interdisciplinary Journal.* – Vol. 5. – P. 181–200.
- Kalansuryia A. D. P. *A Philosophical Analysis of Buddhist Notions.* – Sri Satguru Publications, 1987.
- Kalu Rinpoche. (1993). *Luminous Mind: Fundamentals of Spiritual Practice.* – Wisdom Publications.
- Kalupahana David J. (1988). "The Buddhist Conceptions of "Subject" and "Object" and Their Moral Implications" // *PhE&W.* – Vol. 38. – No. 3, Fiftieth Anniversary, Department of Philosophy, University of Hawaii. – P. 290–306.
- Kalupahana David J. (2012). *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna – The Philosophy of the Middle Way.* – Motilal Banarsidass.
- Kalupahana D. J. (1970). "Dinnāga's Theory of Immaterialism" // *PhE&W.* – Vol. 20. – No. 2. – P. 121–128.
- Kalupahana David J. (1974). "The Buddhist Conception of Time and Temporality" // *PhE&W.* – Vol. 24. – No. 2: Time and Temporality. – P. 181–191.
- Kalupahana David J. (1988). "The Buddhist Conceptions of "Subject" and "Object" and Their Moral Implications" // *PhE&W.* – Vol. 38. – No. 3, Fiftieth Anniversary, Department of Philosophy, University of Hawaii. – P. 290–306.
- Kalupahana David J. (1975). *Causality: The Central Philosophy of Buddhism.* – Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kalupahana David J. (trans.) (1986). *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way/* Translated with an introduction by David J. Kalupahana. – Albany-New-York, New York: State University of New York Press (SUNEW-YORK Series in Buddhist Studies).
- Karmay Samthen G. (1988). *The Great Perfection (rdZogs chen): a philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism.* – Leiden; New York: E. J. Brill.
- Kartikaya C. Patel. (1994). "The Paradox of Negation in Nāgārjuna's Philosophy" // *Asian Philosophy.* – Vol. 4. – No. 1. – P. 17–32.
- Kapstein Matthew T. (2006). *The Tibetans.* – Blackwell Publishers.
- Kapstein Matthew T. (2004). *The presence of light: divine radiance and religious experience.* – University of Chicago Press.

- Kapstein Matthew T. (2002). *The New Yorkingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History.* – Wisdom Publications.
- Kapstein Matthew T. (2007). *Contributions to the cultural history of early Tibet* (Volume 14 of Brill's Tibetan studies library). – BRILL.
- Kapstein Matthew T. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory.* – New York: Oxford University Press.
- Kapstein Matthew T. (ed.). (2009). *Buddhism between Tibet and China.* – Wisdom Publications.
- Kapstein Matthew T. (2001). *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought.* – Boston: Wisdom Publications.
- Kapstein Matthew T. (1987). "Reply to Jeffrey Hopkins" // *PhE&W.* – Vol. 37. – No. 4. – P. 434–436.
- Kapstein Matthew T. (1986). "Meditation on Emptiness by Jeffrey Hopkins. Review by: Matthew Kapstein" // *PhE&W.* – Vol. 36. – No. 1. – P. 68–71.
- Kapstein Matthew T. (1986a). "Review: Tsong Khapa's Speech of Gold in the «Essence of True Eloquence»" / Transl. by Robert A. F. Thurman // *PhE&W.* – Vol. 36. – No. 2. – P. 184–187.
- Kapstein Matthew T. (1986b). "Collins, Parfit, and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions: A Review of "Selfless Persons" and "Reasons and Persons". Reviewed Works: Selfless Persons by Steven Collins; Reasons and Persons by Derek Parfit. Review by: Matthew Kapstein" // *PhE&W.* – Vol. 36. – No. 3. – P. 289–298.
- Katō Junsho. (1989). *Kyōryōbu no kenkyū (Étude sur les Saurantika).* – Tokyo: Shunjusha.
- Katz Nathan (ed.). (1983). *Buddhist and Western Psychology.* – Boulder, Colorado: The Great Eastern Book Co., Prajna Press.
- Katz Nathan. (1984). "Prasaṅga and Deconstruction: Tibetan Hermeneutics and the yāna Controversy" // *PhE&W.* – Vol. 34. – No. 2. – P. 185–204.
- Katz Nathan. (1976). "An Appraisal of the Svāntarika-Prasaṅgika Debates" // *PhE&W.* – Vol. 26. – No. 3. – P. 253–267.
- Kawamura-Hanoka E. (1992). "In Memoriam: Keiji Nishitani (1900–1990)" // *Buddhist-Christian Studies.* – Vol 12. – P. 241–245.
- Kawamura Leslie (trans.). (1975). *Golden Zephyr: Instruction from a Spiritual Friend* by Nagarjuna, Lama Mipham / translated from the Tibetan by L. Kawamura. – Dharma Publishing.
- King Winston L. (1983). "The Existential Nature of Buddhist Ultimates" // *PhE&W.* – Vol. 33. – No. 3. – P. 263–271.
- King Richard. (1999). *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought.* – Edinburgh: Edinburgh University Press.

- King Richard. (1998). "Vijnaptimatratā and the Abhidharma context of early Yogacara" // *Asian Philosophy*. – Vol. 8. – No. 1. – P. 5–18.
- Klein Anne C. (1991). *Knowing, Naming and Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrantika*. – New York: Snow Lion.
- Kollmar-Paulenz K. (2006). *Kleine Geschichte Tibets*. – München: C. H. Beck Verlag.
- Kollmar-Paulenz K. (2007). "The Buddhist Way into Tibet" // A. Heirman and S. P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston. – P. 341–378.
- Komito D. R. (1987). *Nagarjuna's "Seventy Stanzas"*. – Snow Lion.
- Krauz M. (ed.). (1989). *Relativism: Interpretation and Confrontation*. – Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Kritzer R. (2003). "Sautrāntika in the *Abhidharmakośabhāṣya*" // *JIABS*. – Vol. 26. – No. 2. – P. 331–384.
- Kritzer R. (2003). "General Introduction [to the issue of the *Journal of the International Association of Buddhist Studies* entitled *The Sautrāntikas*]" // *JIABS*. – Vol. 26. – No. 2. – P. 201–224.
- Kuzminski A. (2007). "Pyrrhonism and the Mādhyamaka" // *PhE&W*. – Vol. 57. – No. 4. – P. 482–511.
- Kuzminski A. (2008). *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. – Plymouth: Lexington Books.
- LaFleur William R. (ed.) (1985). *Dōgen/Heidegger/ Dōgen – Review of Dōgen Studies*. – Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lai Whalen. (2000) "Philosophical Meditations on Zen Buddhism (review)" // *PhE&W*. – Vol. 50, No. 4. – P. 631–632.
- Lai Whalen. (1982). "Sinitic Speculations on Buddha-Nature: The Nirvāṇa School (420–589)" // *PhE&W*. – Vol. 32. – No. 2. – P. 135–149.
- Lai Whalen. (1990). "Tanabe and the Dialectics of Mediation: A Critique" // *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime* by Taitetsu Unno and James W. Heisig (eds.). – Berkeley: Asian Humanities Press. – P. 256–276.
- Lai Whalen. (2012). "Buddhism in China: A Historical Survey" // *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. – P. 7–19. [URL]– <http://www.cw.routledge.com/ref/chinesephil/Buddhism.pdf>.
- Lai Whalen (1983). "The Early Prajñā Schools, Especially "Hsin-Wu," Reconsidered" // *PhE&W*. – Vol. 33. – No. 1. – P. 61–77.
- Lai Whalen. (1980). "Further Developments of the Two Truths Theory in China: The "Ch'eng-shih" // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 2. – P. 139–161.
- Lancaster Lewis R. (2012). "The Movement of Buddhist Texts from India to China and the Construction of the Chinese Buddhist Canon" // John R. McRae

- and Jan Nattier (ed.). *Buddhism Across Boundaries, Sino-Platonic Papers*, 222. – P. 226–260.
- Lancaster Lewis R. (1974) "Discussion of Time in Mahāyāna Texts" // *PhE&W*. – Vol. 24. – No. 2, Time and Temporality. – P. 209–214.
- Larrabee M. J. (1981) *The One and the Many* New York: Yogācāra Buddhism and Husserl // *PhE&W*. – Vol. 31. – No. 1. – P. 3–15.
- Larson Gerald James and Eliot Deutsch (eds.) (1988). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. – Princeton: Princeton University Press.
- Lati Rinpoche and Hopkins Jeffrey. (1980). *Death, Intermediate State and Rebirth*. – Rider & Co.
- Liebethal Walter. (1952). "Was ist chinesischer Buddhismus?" // *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*. – Vol. 6. – S. 116–129.
- Liebethal Walter. (1968). *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao*. – Oxford.
- Liebethal Walter. (1955). "Chinese Buddhism during the Fourth and Fifth Centuries" // *Monumenta Niponica*. – Vol 11. – P. 44–83.
- Li Jingjing. (2016). "Buddhist Phenomenology and the Problem of Essence" // *Comparative Philosophy*. – Vol. 7, Issue 1. – P. 59–89.
- Lindtner C. (1986). *Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. – Dharma Publishings.
- Lindtner C. (1982, 1987). *Nagarjuniana*. – Motilal.
- Lipman Kennard. (1982). "The Cittamātra and Its Madhyamaka Critique: Some Phenomenological Reflections" // *PhE&W*. – Vol. 32. – No. 3. – P. 295–308.
- Littlejohn R. (2016). *Comparative Philosophy* // Internet Encyclopedia of Philosophy. [URL] // <http://www.iep.utm.edu>.
- Loizzo Joseph. (2007). *Nagarjuna's Reason Sixty (Yuktisastika) with Candrakīrti's Commentary (Yuktisastikavṛtti)*. – Columbia University Press.
- Loizzo Joseph. (2006). "Recovering the Nalāṇḍā Legacy: Towards A Second Renaissance of Buddhist Science" // *International Conference on the Heritage of Nalāṇḍā* / Convened by Aśoka House at Baragon, India, February. – Available at: <http://www.nalandainstitute.org/pdfs/articles/NalandaTradition.pdf> / (Accessed 19.05.2015)
- Lopez Donald S. (1999). *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. – University of Chicago Press.
- Lopez Donald S. (1979). "Approaching the Numinous: Rudolf Otto and Tibetan Tantra" // *PhE&W*. – Vol. 29. – No. 4. – P. 467–476.
- Lopez Donald S. (1987). *A study of Svatantrika*. – New York: Snow Lion.
- Loy David. (1984). "How Not to Criticize Nāgārjuna: A Response to L. Stafford Betty" // *PhE&W*. – Vol. 34. – No. 4. – P. 437–445.
- Loy David. (1983). "The Difference between Saṃsāra and "Nirvāṇa" // *PhE&W*. – Vol. 33. – No. 4. – P. 355–365.

- Loy David. (1986). "The Mahāyāna Deconstruction of Time" // *PhE&W*. – Vol. 36. – No. 1. – P. 13–23.
- Lusthaus Dan. (2002). *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shih lun*. – London and New York: RoutledgeCurzon.
- Lysenko V., Hulin M. (2007). *Classical Indian philosophy reinterpreted*. – New Delhi: Decent Books.
- Lysenko V. (2012). "Buddhism as an Interakive Message" // *Socialinių Mokslų studijos. Societal studies*. – Vol. 4(3). ISSN 2029–2244 (online).
- Mabbett I. W. (1984). "Nāgārjuna and Zeno on Motion" // *PhE&W*. Vol. 34. – No. 4. – P. 401–420.
- Makransky John J. (1997). *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. – Alba New York, New York: State University of New York Press.
- Macy Joanna R. (1976). "Systems Philosophy as a Hermeneutic for Buddhist Teachings" // *PhE&W*. – Vol. 26. – No. 1. – P. 21–32.
- Mall R. M. (2000). *Intercultural Philosophy*. – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mathes K.-D. (2008). *A Direct Path to the Buddha Within: Gō Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. – Wisdom Publications.
- Masakatsu Fujita (ed.). (2001). *The Philosophy of the Kyoto School*. – Kyoto: Shouwadou.
- Masson-Oursel P. *Comparative Philosophy (1923, 1926)*. – London: Kegan, Paul, Trench, Trubner, Co. Ltd.
- Masson-Oursel P. (2000). *Comparative Philosophy*. – London: Routledge.
- McEvelley Thomas. (1981). "Early Greek Philosophy and Mādhyamika" // *PhE&W*. – Vol. 31. – No. 2. – P. 141–164.
- McDermott A. Charlene. (1974). "The Sautrāntika Arguments against the Traikālyavāda in the Light of the Contemporary Tense Revolution" // *PhE&W*. – Vol. 24. – No. 2, Time and Temporality. – P. 193–200.
- McEvelley Thomas. (1980). Plotinus and Vijñānavāda Buddhism // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 2. – P. 181–193.
- McEvelley T. (1982). "Pyrrhonism and Mādhyamika" // *PhE&W*. – Vol. 32(1). – P. 3–35.
- McMahan D. (1998). "Orality, Writing and Authority in South Asian Buddhism: Visionary Literature and the Struggle for Legitimacy in the Mahayana" // *History of Religions*. – Vol 37. – No 3. – P. 249–274.
- McRae John R. (1986). *The Northern Schools and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. – Honolulu: University of Hawai'i Press.
- McRae John R. and Nattier Jan (eds.). *Buddhism Across Boundaries – Chinese Buddhism and the Western Regions: Collection of Essays 1993* / by Erik Zürcher,

- Lore Sander, and others. – First Published in 1999 Foguang Cultural Enterprise Co., LTD, Taiwan.
- McRae John R. and Nattier Jan (eds.). (2010). *Buddhism across boundaries / Sino-Platonic Papers*. – No. 207.
- McRae, John R. and Nattier, Jan (eds.). (2012). *Buddhism across boundaries / Sino-Platonic Papers*. – No. 222.
- Matilal Bimal. (1991). "Pluralism, Relativism, and Interaction between Cultures" // *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives* / ed. by Eliot Deutsch. Honolulu: University of Hawaii Press. – P. 141–161.
- Mehta J. L. (1970). "Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy" // *PhE&W*. – Vol. 20. – No. 3. – P. 303–317.
- Mimaki Katsumi. (1987). "Āryadeva" // *The Encyclopedia of Religion* / ed. Mircea Eliade et al. 1:431a–432a. – New York: MacMillan.
- Ming-Wood Liu. (1985). "The Yogācārā and Mādhyamika Interpretations of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 35. – No. 2. – P. 171–193.
- Ming-Wood Liu. (1987). "Fan Chen's "Treatise on the Destructibility of the Spirit" and Its Buddhist Critics" // *PhE&W*. – Vol. 37. – No. 4. – P. 402–428.
- Ming-wood Liu. (1982). "The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: A Comparative Study" // *PhE&W*. – Vol. 32. – No. 1. – P. 61–76.
- Mitchell Donald W. (1971). "Analysis in Theravāda Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 21. – No. 1. – P. 23–31.
- Mitchell Donald W. (1976). "The Paradox of Buddhist Wisdom" // *PhE&W*. – Vol. 26. – No. 1. – P. 55–67.
- Mohanty J. N. A. (1988). "Fragment of the Indian Philosophical Tradition: Theory of Pramāṇa" // *PhE&W*. – Vol. 38. – No. 3, Fiftieth Anniversary, Department of Philosophy, University of Hawaii. – P. 251–260.
- Moore Charles A. (ed.). (1944). *Philosophy – East and West*. – Princeton University Press.
- Moore Charles A. (ed.) (1970). *Philosophy-east and West*. – Freeport, New York: Books for Libraries Press.
- Mou Bo (ed.). (2003). *Comparative approaches to Chinese philosophy*. – Aldershot: Ashgate.
- Möller Hans-Georg. (2000). *Die philosophischste Philosophie: Feng Youlans neue Metaphysik*. – Wiesbaden: Harrassowitz
- Muller Charles. (2004). "Review on Buddhist Phenomenology" // *PhE&W*. – Vol. 27 (1). – P. 135–9.
- Murti T. R. V. (1955). *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System*. – Routledge.

Nagao G. M. (1992). *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophy: Collected Papers of G. M. Nagao* / Edited, Collated, and Translated by L. S. Kawamura in Collaboration with G. M. Nagao. – Delhi: Sri Satguru Publications.

Nagatomi M. (1967–1968). “Arthakriyā” // *The Adyar Library Bulletin*. – Vol. 31–32. – P. 52–72.

Nakamura Hajime. (1971). *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Narain H. (1997). *The Mādhyamika Mind*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Nattier J. (2003). *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapripēchā)*. – Honolulu: University of Hawai'i Press.

Nayak G. C. (1979). “The Mādhyamika Attack on Essentialism: A Critical Appraisal” // *PhE&W*. – Vol. 29. – No. 4. – P. 477–490.

Nelson W. H. (1996). *Buddha: His life and his teaching*. – New York: Tarcher Paperback.

Nishitani K. (1982). *Religion and Nothingness* / translated by Jan van Bragt. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Nordstrom L. (1981). “Mysticism without Transcendence: Reflections on Liberation and Emptiness” // *PhE&W*. – Vol. 31. – No. 1. – P. 89–95.

Nortrop S. C. (1946, 1979). *The Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World Understanding*. – New York: The Macmillan Company New York; Oxford Press.

Nortrop S. C. (1964). *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*. – New York: Harper & Row.

Jacobson N. P. (1998). *The Heart of Buddhist Philosophy*. – Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press.

Jackson Roger. (1986). “Dharmakīrti's Refutation of Theism” // *PhE&W*. – Vol. 36. – No. 4. – P. 315–348.

Ohashi Ryosuke. (1986). “Zur Philosophie der Kyoto Schule” // *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. – Vol. 40 (1). – P. 121–134.

Olson Carl. (1986). “The Human Body as a Boundary Symbol: A Comparison of Merleau-Ponty and Dōgen” // *PhE&W*. – Vol. 36. – No. 2. – P. 107–120.

Olson Robert F. (1975). “Whitehead, Mādhyamika, and the Prajñāpāramitā” // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 4. – P. 449–464.

Olson Robert F. (1974). “Candrakīrti's Critique of Vijñānavāda” // *PhE&W*. – Vol. 24. – No. 4. – P. 405–411.

Ornatowsky Gregory K. (1996). “Continuity and Change in the Economic Ethics of Buddhism Evidence from the History of Buddhism in India, China and Japan” // *Journal of Buddhist Ethics*. – Vol. 3. – P. 98–240.

Pallis Marco. (1981). *A Buddhist Spectrum*. – New York: The Seabury Press.  
Panikkar Raimundo. (1988a). “What Is Comparative Philosophy Comparing?” // Eliot Deutsch & Gerald James Larson (eds.). *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. – Princeton University Press. – P. 116–136.

Panikkar Raimundo. (1988b). “The Invisible Harms of New York” // *Toward a Universal Theology of Religion* / edited by Leonard Swidler. – Maryknoll, New York: Orbis Books.

Parkes Graham (ed.). (1987). *Heidegger and Asian Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Parkes Graham. (1991). *Nietzsche and Asian Thought*. – Chicago: University of Chicago Press.

Parfit Derek. (1984). *Reasons and Persons*. – Oxford: Clarendon Press.

Patrik L. E. (1994). “Phenomenological method and meditation” // *The Journal of Transpersonal Psychology*. – Vol. 26. – No. 1. – P. 37–54.

Paul G. (2008). *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. – Darmstadt: WBG.

Pereira José and Tiso Francis. (1988). “The Evolution of Buddhist Systematics from the Buddha to Vasubandhu” // *PhE&W*. – Vol. 38. – No. 2. – P. 172–186.

Perrett Roy W. (1986). “The bodhisattva paradox” // *PhE&W*. – Vol. 36 (1). – P. 55–59.

Pezzali A. (1986). “The Works of Nāgārjuna in Sanskrit” // Sanskrit and world culture: proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23–30, 1979 / edited by Wolfgang Morgenroth. – Berlin: Akademie-Verlag.

Philosophy East and West, vols. 1–25 (1951–1975): Article Index. [Электронный ресурс]: [www.uhpjournals.worldpress.com](http://www.uhpjournals.worldpress.com) (дата обращения: 18.10.2016).

Prebish Charles S. and Janice J. Nattier. (1977). “Mahāsāṃghika Origins: The Beginning of Buddhist Sectarianism” // *History of Religions*. – Vol. 16. – P. 237–272.

Puligandla Ramakrishna and Miller David Lee (eds.). (1996). *Buddhism and the Emerging World Civilization: Essays in Honor of Nolan Pli New York Jacobson*. – Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Obermiller E. (1932). *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya*. – Leningrad: Reprint from Acta Orientalia, vol. XI. Leyden.

Radhakrishnan S. (1999). *The Concept of Man: A Study in Comparative Philosophy* / ed. P. T. Raju. – Columbia, MO: South Asia Books.

Radhakrishnan S. (1955). *East and West. Some reflections*. – London: George Allen and Unwin.

Radhakrishnan S. (1923). *Indian Philosophy*. – Vol. 1–2. – Oxford University Press.

Radhakrishnan S., Moore Ch. (eds.) *A Source Book in Indian Philosophy*. – Princeton: Princeton University Press.

Rahula Walpola. (1959). *What the Buddha Taught*. – New York: Grove Press.

Raju P. T. (1997). *Introduction to Comparative Philosophy*: Reprint ed. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Raju P. T. (1963). “Comparative Philosophy and Spiritual Values: East and West” // *PhE&W*. – Vol. 13 (3). – P. 211–225.

Raju P. T. (1983). “The Western and the Indian philosophical traditions” // *Indian Philosophy: Past and Future*. – Delhi. – P. 61–100.

Raju R. T. (1985). *Structural Depths in Indian Thought*. – Albany New York, New York: State University of New York Press.

Rajapakse Vijitha. (1987). “Early Buddhism and John Stuart Mill’s Thinking in the Fields of Philosophy and Religion: Some Notes toward a Comparative Study” // *PhE&W*. – Vol. 37. – No. 3. – P. 260–285.

Ray Gary L. (2005). *The Northern Ch’an School and Sudden Versus Gradual Enlightenment Debates in China and Tibet*. – Berkeley, CA: Institute of Buddhist Studies.

Ray R. (1978). “The Torch of Certainty by Jamgon Kongtrul, Judith Hanson. Review by: Reginald Ray” // *PhE&W*. – Vol. 28. – No. 3. – P. 378–380.

Read R. (2009). “Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practise, No Dogma” // D’Amato M., Garfield J. and Tillemans T. *Pointing at the Moon*. – Oxford: OUP. – P. 13–23.

Reynolds John M. (1989). *Self-Liberation through seeing with naked awareness*. – Station Hill Press.

Reynolds John M. (1996). *The Golden Letters: The Tibetan Teachings of Garab Dorje, First Dzogchen Master*. – Snow Lion Publications.

Robertson R. E. (2006a). *A Study of the Dharmadharmatavibhanga* (Volume One): The Root Text and its Scriptural Sources (the *Avikalpapraveśadhāraṇīkā*). – China Tibetology Publishing House.

Robertson R. E. (2006b). *A Study of the Dharmadharmatavibhanga* (Volume Two): Vasubadgu’s Commentary and Three Critical Editions of the Root Texts, with Modern Commentary from the Perspective of the rNying ma Tradition by Master Shek-wing /translated and annotated by Henry C. H. Shiu. – China Tibetology Publishing House.

Robinson Richard H. (1972). “Did Nāgārjuna Really Refute All Philosophical Views?” // *PhE&W*. – Vol. 22. – No. 3. – P. 325–331.

Robinson Richard H. (1976). *Early Madhyamika in India and China*. – Motilal Banarsidass.

Roccasalvo Joseph F. (1980). “The Debate at bSam yas: A Study in Religious Contrast and Correspondence” // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 4. – P. 505–520.

Rorty R. (1989). “Interpreting across boundaries: New essays in comparative philosophy” // *PhE&W*. – Vol. 39. – No. 3. – P. 332–337.

Rorty R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. – Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty R. (1989). *Contingency, Irony, Solidarity*. – Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty R. (1991). “On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz” // *Objectivity, Relativism and Truth*. – Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty R. (2008). “Philosophy and the Hybridization of Cultures” // *Educations and Their Purposes: A Conversation among Cultures*, eds. Roger Ames and Peter Herschok. – Honolulu: University of Hawai’i Press and East-West Philosophers Conference. – P. 41–53.

Rouner Leroy S. (ed.). (1966). *Philosophy, Religion, and the Coming World Civilization: Essays in Honor of William Ernest Hocking*. – The Hague: Martinus Nijhoff.

Ruegg D. S. (2010). *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications.

Ruegg D. S. (1995). “Some Reflections on the Place of Philosophy in the study of Buddhism” // *JIAS*. – Vol. 18. – No 2. – P. 145–182.

Ruegg D. S. (1989). *Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. – London: School of Oriental and African Studies, University of London.

RuP George. (1971). “The Relationship between Nirvāna and Samsāra: An Essay on the Evolution of Buddhist Ethics” // *PhE&W*. – Vol. 21. – No. 1. – P. 55–67.

Sachs Mendel. (1983). “Comparison of the Field Concept of Matter in Relativity Physics and the Buddhist Idea of Nonself” // *PhE&W*. – Vol. 33. – No. 4. – P. 395–399.

Sallie B. King. (1989). “Buddha Nature and the Concept of Person” // *PhE&W*. – Vol. 39. – No. 2. – P. 151–170.

Salomon, Richard. (1999). *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharosthi Fragments*. – Seattle: University of Washington Press.

Schayer Stanislav. (1921). *Vorarbeiten zur Geschichte der mahayanistischen Erlosungslehren*: Diss. – Freiburg.

Shakya M. (2010). “Essentials of Sautrantika Philosophy” // *Light of Wisdom*. – Vol. I. – No. 1. – P. 46–61.

Scharfstein Ben-Ami. (1998). *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant*. – Albany New York: State University of New York Press.

Shaner D. E. (1986). "Interpreting across Boundaries: A Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy" // *PhE&W.* – Vol. 36. – No. 2. – P. 143–154.

Shaw Miranda. (1987). William James and Yogācāra Philosophy: A Comparative Inquiry // *PhE&W.* – Vol. 37. – No. 3. – P. 223–244.

Schmithausen Lambert. (2005). *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun.* – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

SchoPen G. (2005). *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers.* – Honolulu: Univesity of Hawai'i Press.

Santina P. D. (1986). "The Madhyamaka and Modern Western Philosophy" // *PhE&W.* – Vol. 36. – No. 1. – P. 41–54.

Saunders John T. and Henze Donald F. (1976). *The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue.* – New York.

Schildts James M. (2011). *Critical Buddhism: Engaging with Modern Japanese Buddhist Thought.* – Farnham, Surrey, and Burlington VT: Ashgate.

Schleichert H. (1980). *Klassische Chinesische Philosophie: Eine Einführung.* – Frankfurt: Vittorio Klosterman Verlag.

Siderits M. (2007). *Buddhism as Philosophy. An Introduction.* – UK: Ashgate Publishing Limited Great Britain; USA: Hackett Publishing Compa New York.

Siderits M. (1979). "A Note on the Early Buddhist Theory of Truth" // *PhE&W.* – Vol. 29. – No. 4. – P. 491–499.

Siderits M. and O'Brien J. D. (1976). "Zeno and Nāgārjuna on Motion" // *PhE&W.* – Vol. 26. – No. 3. – P. 281–299.

Silk J. (2002). "What, if ANew-Yorkthing, Is Mahayana Buddhism? Problems of Definitions and Classifications" // *Numen.* – Vol. 49 (4). – P. 355–405.

Silk J. (2000). "The Yogācāra Bhikku" // *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: Buddhist Studies Legacy of Gajin M. Nagao* / ed. by Jonathan A. Silk. – Honolulu: University of Hawai'i Press. – P. 265–314.

Solomon R. and K. Higgins. (1995). *World Philosophy: A Text with Readings.* – New York: McGraw Hil.

Solomon R. and K. Higgins (eds.) (1993). *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy.* – Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Sonam Thakchoe, Jay L. Garfield. (2007). *The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way.* – Boston: Wisdom Publications.

Škof L. (2007). "Radical empiricism in Masson-Oursel and William James: An intercultural-comparative aProach" // *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung*, eds. Hamid Reza Yousefi, Ina Braun & Hermann-Josef Scheidgen. – Nordhausen: Verlag Traugott Bautz. – S. 403–411.

Smith Jean (ed.). (1999). *Radian Mind: Essential Buddhist Teachings and Texts.* New York: Riverhead.

Snellgrove D. (2002). *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors.* – Boston: Shambhala.

Stcherbatsky Th. (1962). *Buddhist Logic.* – New York: Dover.

Stcherbatsky Th. (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma.* – London: Royal Asiatic soc.

Stcherbatsky Th. (1927). *The Conception of Buddhist Nirvana.* – Leningrad: Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR.

*Studies in the Buddhist epistemological tradition: Proceedings of the Second International Dharmakirti Conference, (1991). Vienna, June 11–16, 1989* / ed. by Steinkellner Ernst. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Stephen Cross. (2013). *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels.* – University of Hawai'i Press.

Streng Frederick J. (1975). "Metaphysics, Negative Dialectic, and the Expression of the Inexpressible" // *PhE&W.* V. 25. – No. 4. – P. 429–447.

Steffney John. (1975). "Symbolism and Death in Jung and Zen Buddhism" // *PhE&W.* – Vol. 25. – No. 2. – P. 175–185.

Storch T. (1993). "Chinese Buddhist Historiography and Orality" // *Sino-Platonic Papers.* – No. 37. – P. 1–16.

Streng Frederick J. (1982). "Realization of Param Bhūtakoti (Ultimate Reality-Limit) in the «Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra»" // *PhE&W.* – Vol. 32. – No. 1. – P. 91–98.

Streng Frederick J. (1982a). "Three AProaches to Authentic Existence: Christian, Confucian, and Buddhist" // *PhE&W.* – Vol. 32. – No. 4. – P. 71–392.

Streng Frederick J. (1975). "Reflections on the Attention Given to Mental Construction in the Indian Buddhist Analysis of Causality" // *PhE&W.* V. 25. – No. 1, The Problems of Causation: East and West. – P. 71–80.

Streng Frederick J. (1967). *Emptiness: A Study in Religious Meaning.* – Abdingdon Press.

Strenski Ivan. (1980). "Gradual Enlightenment, Sudden Enlightenment and Empiricism" // *PhE&W.* – Vol. 30. – No. 1. – P. 3–20.

Swearer Donald K. (1973). "Control and Freedom: The Structure of Buddhist Meditation in the Pāli Suttas" // *PhE&W.* – Vol. 23. – No. 4. – P. 435–455.

Takakusu J. (1976). *The Essentials of Buddhist Philosophy* / ed. by Wingsit Chan and Charles Moors. – Greenwood Press, Westport, CT.

Takeda Ryusei. (1994). "Mahayana Buddhism and Whitehead's Philosophy" // *Process Studies* 23 (2). – P. 72–86.

Tan P. (2008). "Chinese challenges to Buddhism. Buddhist interactions with Confucianism and Daoism; and Chinese Mahāyāna" // Tan P. *How Buddhism Became Chinese*. – P. 23–64. [URL] – <http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/04/40b.2-Chinese-challenges-to-Bud-dhism.pdf>.

Tanaka Kenneth K. and Robertson Raymond E. (1992) "A Ch'an Text from Tun-huang: Implications for Ch'an Influence on Tibetan Buddhism" // Goodman Steven D. and Ronald M. Davidson (eds.). *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. – Alba New York: State University of New York Press. – P. 57–78.

Tashi Zangmo and Dechen Chime (trans.). (1988, 1993). *Ācārya nāgārjuna's dharmasaṅgrahaḥ*. – Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies; Delhi: Sri Satguru Publications.

Thurman R. A. F. (1980). "Philosophical Noncentricism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem" // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 3. – P. 321–337.

Thurman R. A. F. (1984). *Tsong Khapa 's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*. – Princeton: Princeton University Press.

Tola Fernando and Carmen Dragonetti. (1995). *Vaidalyaprakarana*. – South Asia Books.

Traleq Kyabgon Rinpoche. (1998). *The Abhidharmasamuccaya: Teachings by the Venerable Traleq Kyabgon, Rinpoche*. Third edition. – Kagyu E-Vam Institute.

Tucci GiusePe. (1932). "Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna" // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. – P. 309–325.

Tucci GiusePe. (1949). *Tibetan Painted Scrolls*. Volume I. – Rome: La Libreria Dello Stato.

Tucci G. (1956). *Minor Buddhist Texts*. Pt. I. – Roma: Is. M. E. O.

Tucci G. (1958). *Minor Buddhist Texts*. Pt. II. – Roma: Is. M. E. O.

Tuck A. (1990). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. – Oxford: Oxford University Press.

Upadhyaya K. N. (1988). "Indian Tradition and Negation" // *PhE&W*. – Vol. 38. – No. 3, Fiftieth Anniversary, Department of Philosophy, University of Hawaii. – P. 281–289.

Umehara Takeshi. (1970). "Heidegger and Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 20. – No. 3. – P. 271–281.

Zhang W. (2006). *Heidegger, Rorty and the Eastern Thinkers*. – Alba New York: State University of New York Press.

Zimmermann M. (2002). *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. – Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

Zürcher E. (1959, 1972, 2007). *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Earlyhumanities*: UMI.

Wallace B. Alan. (ed.) (2003). *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. – Columbia University Press.

Wallace B. Alan. (2005). *Genuine Happiness: Meditation as the Path to Fulfillment*. – John Wiley & Sons.

Wallace B. Alan. (2007). *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. – Columbia University Press.

Wallace B. Alan. (2009). *Mind in the Balance: Meditation in Science, Buddhism, and Christianity*. – Columbia University Press.

Wallace B. Alan. (2011). *Meditations of a Buddhist Skeptic: A Manifesto for the Mind Sciences and Contemplative Practice*. – Columbia University Press.

Wallace B. Alan. (2012). *Dreaming Yourself Awake*. – Shambala Publications.

Walleser M. (Hrsg.) (1911). *Die mittlere Lehre des Nagarjuna / Übertr. nach der tibetischen Version*. – Heidelberg: Winter.

Walser Joseph. (2005). *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. – New York: Columbia University Press.

Warder Antho New York. (1998). "Lokayata, Ajivaka, and Ajnana Philosophy" // *A Course in Indian Philosophy* (2nd ed.). – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. – P. 32–44.

Watts Alan W. (1957). *The Way of Zen*. – Penguin Books.

Watts Jeffrey D. (1982). "Necessity and Sufficiency in the Buddha's Causal Schema" // *PhE&W*. – Vol. 32. – No. 4. – P. 407–423.

Wayman A. (1988). "The Tathāgata Chapter of Nāgārjuna's "Mūla-Madhyamaka-kārikā" // *PhE&W*. – Vol. 38. – No. 1. – P. 47–57.

Wayman A. (1997). *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays*. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Wayman A. (1975). "Discussion of Frederick Streng's "Reflections on the Attention Given to Mental Construction in the Indian Buddhist Analysis of Causality" and Luis O. Gómez' »Some Aspects of the Free-Will Question in the Nikāyas»" // *PhE&W*. – Vol. 25. – No. 1, The Problems of Causation: East and West. – P. 91–93.

Wayman A. and Wayman H. (2007). *The Lion's Roar of Queen Srimāla (A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory)*. – Motilal Banarsidass Publishers.

Wayman A. and Wayman H. *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. – New York and London: Columbia University Press.

Wayman A. (trans.) (1978). *Calming the Mind and Discerning the Real: Buddhist Meditation and the Middle View. From the "Lam rin chen mo" of Tson-kha-pa / Translated by Alex Wayman*. – New York: Columbia University Press.

Wayne A. (1980). "There Is No Paradox of Desire in Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 30. – No. 4. – P. 521–528.

Wright Dale S. (1998). *Philosophical meditations on Zen Buddhism*. – Cambridge: Cambridge University Press.

Wedemeyer Christian K. (2007). *Aryadeva's Lamp that Integrates the Practices: The Gradual Path of Vajrayana Buddhism according to the Esoteric Community Noble Tradition*. – New York: AIBS/Columbia University Press.

Westerhoff Jan. (2010). *Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes*: Oxford University Press.

Weirong Shen and Shiu Henry C. H. (2007). "Editor's Preface" // Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmavibhanga (Volume one): The root text and its scriptural source (the Avikalpaprapvesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpaprapvesadharanitika*. – Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing: China Tibetology publishing house. – P. 1–8.

Williams P. and Tribe A. (2000). *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition*. – London and New York: Routledge.

Williams P., Tribe A., Wynne A. (2012). *Buddhist Thought*. – Routledge.

Williams P. (1989, 2008). *Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations*. Second edition. – London and New York: Routledge; Taylor and Francis Group.

Williams P. (ed.) (2005) *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. – Vol. 8: Buddhism in China, East Asia, and Japan. – London/ New York: Routledge.

Wimmer F. M. (2004). *Interkulturelle Philosophie*. – Vienna: UTB.

Wright Dale S. (1982). "The Significance of Paradoxical Language in Hua-yen Buddhism" // *PhE&W*. – Vol. 32. – No. 3. – P. 325–338.

**Ирина Сафроновна Урбанаева**

**БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИКА:  
«ПОСТЕПЕННЫЙ» И/ИЛИ «МГНОВЕННЫЙ» ПУТЬ**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом  
Федерального государственного бюджетного учреждения науки  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения РАН

Печатается в авторской редакции

Верстка и макетирование – *Д. Д. Дашинимаева*

Подписано в печать 28.11.2016. Формат 60×84 1/16.  
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. 24,4. Уч. изд. л. 24,0. Тираж 500. Заказ № 7.

Редакционно-издательский отдел Издательства БНЦ СО РАН  
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН  
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Обложка отпечатана и брошюровочно-переплетные процессы  
произведены в ОАО «Республиканская типография»  
670000 г. Улан-Удэ, ул. Борсоева, 13.

