

*Александр  
Орлов*

## **ДОКТРИНА ПУСТОТЫ КАК ГЛУБИННАЯ СУЩНОСТЬ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ (вместо предисловия)**

Основная тема, раскрываемая в книге — это природа пустоты в рамках воззрения такой философской школы буддизма как мадхьямика-прасангика. Доктрина пустоты — шуньявада — представляет собой глубинную сущность буддийского учения и является той отличительной чертой, которая выделяет его среди всех других систем философской и религиозной мысли. В этой вводной статье нам хотелось бы остановиться на существенных аспектах данного учения, а также выделить некоторые вопросы, с давних пор служивших предметом бесчисленных дискуссий, и на которые до сих пор, судя по всему, не получено адекватного ответа<sup>1</sup>.

### **Основные положения учения о пустоте мадхьямика-прасангики**

Когда утверждается, что все явления пусты, то это не означает, что они не существуют вообще. Пустота явлений — это их пустота от самосущего существования. Но чтобы понять, что такое «пустота от самосущего существования», предварительно следует разобраться в том,

<sup>1</sup> О том, что такого рода вопросы есть, достаточно ясно и недвусмысленно говорят многие тибетские ламы. Так, например, Кхенпо Цульtrim Гьямцо Ринпоче в книге «Последовательные стадии медитации на пустотность» пишет о дискуссиях между различными направлениями внутри такой школы как мадхьямика-прасангика по поводу возможности иметь какие-то взгляды на природу относительных феноменов. Он также отмечает, что «эти дебаты всё ещё продолжают по сей день, даже теперь, когда Дхарма распространяется на Западе. Без сомнения, эта полемика будет продолжаться и здесь. *Может быть, западные ученые разрешат этот вопрос, с которым тибетцам не удалось справиться*».

что мы понимаем под такими понятиями, как «существование» и «самосущее существование». Если не определиться в этом, то все наши рассуждения о пустоте будут простой игрой слов без какого-то ни было смысла. То есть необходимо ясно определить объект отрицания<sup>2</sup>.

Можно выделить три аспекта в понимании буддистами термина «существование»<sup>3</sup>:

1. Существовать в качестве реальной, конкретной сущности<sup>4</sup> — это значит обладать способностью действовать, выполнять свои функции (а также и подвергаться воздействию). Причем базовой функцией реально существующего считается обеспечение своих проявлений в следующий момент времени. Это автоматически суживает класс существующего до причинно-обусловленного, исключая из него постоянные сущности типа пространства.

2. Существовать — это значит быть объектом верного познания, то есть тем, на что направлено верное состояние ума. Это определение относится как к конкретным, так и к общим, постоянным сущностям.

3. Существовать, будучи конкретной единичной, а не общей сущностью — это значит обладать собственными определяющими характеристиками (свалакшана).

Учитывая, что мы являемся представителями западной цивилизации, то для более глубокого понимания метафизического смысла бытия той или иной вещи следует обратиться к представлениям западной философской традиции. Начиная со средневековья, в ней утверждается и развивается различие между «essentia» (сущность, чтойность) и «existentia» (существование, бытие в наличии). «Essentia» — это тот аспект той или иной вещи, благодаря наличию которого мы можем

<sup>2</sup> Объект отрицания — это те концептуальные или же кажущиеся реальными сущности, существование которых согласно шуньяваде отрицается.

<sup>3</sup> В наиболее явном виде они выделены в знаменитой работе Сакья Пандиты «Цема ригтер» — «Сокровищница теории верного восприятия». Причем здесь следует учитывать, что при изложении буддийской логики Сакья Пандита, следуя Дхармакирти, главным образом пользовался воззрением саутрантиков.

<sup>4</sup> Кроме реальных сущностей рассматривается также существование нереальных постоянных сущностей, каковыми фактически являются различные идеи нашего ума. Они не обладают способностью выполнять свои функции. Например, идеей воды нельзя напиться. Что особенно существенно, они не обладают функцией порождения своего следующего момента.

ответить на вопрос: *что* есть данная вещь, к какому роду и виду она относится. Но, кроме вопроса «что есть данная вещь?», мы можем задать другой не менее важный вопрос: «есть ли данная вещь?» Отвечая на этот вопрос утвердительно, мы тем самым утверждаем факт существования вещи, её «*existentia*». Следует отметить, что Хайдеггер несколько углубляет вопрос о существовании вещи. Он пишет, что «*existentia*» говорит о том способе, каковым некое сущее существует, тем самым предполагая, что могут быть различные способы существования. Один из этих способов, наиболее широко известный — это «*бытие в наличии*», выражающий собой тот простой факт, что вещь наличествует для нас, доступна нам как объект восприятия и действия.

Вернемся теперь к буддийским представлениям о бытии сущего. Мы видим, что первые два аспекта понимания «существования» относятся к «*existentia*», а третий — к «*essentia*». Действительно, возможность вещи действовать и быть воспринимаемой означает, что она имеется в наличии, присутствует для других вещей. Собственные характеристики же вещи есть ни что иное, как ее *чтойность*. То, что «*свалакшана*» вещи включена буддистами в определение её существования, означает, что всё существующее должно иметь свою качественную определенность. То есть всякая «*existentia*» должна иметь присущую ей «*essentia*».

Итак, мы в общих чертах разобрались в том, что подразумеваем, говоря, что нечто существует. Теперь перейдем к краткому рассмотрению смысла такого понятия как «самосущее». Исходя из самой этимологии этого слова мы можем сказать, что быть самосущим — это значит обладать в самом себе силой своего собственного существования. Учитывая неразрывную связь «*existentia*» и «*essentia*», имеющуюся у буддистов, «самосущее» обладает в самом себе силой как «*existentia*», так и «*essentia*», причем независимо от других сущностей. То есть вещь, являющаяся самосущей, обладает в самой себе имманентной ей силой, позволяющей данной вещи:

- присутствовать, быть в наличии для других вещей;
- обладать собственными характеристиками. Это означает, что то, какой мы воспримем данную вещь, заложено в ней самой и от нас не зависит.

В определенном смысле можно сказать, что такая самосущая вещь навязывает себя всем другим существам, причем как своё присутствие для них, так и тот способ видения, каким они будут видеть данную вещь. В практическом плане это означает, что в том случае,

если окружающие нас объекты являются самосущими, мы не имеем никаких шансов изменить свои отношения с ними, так как их способ присутствия для нас определяется ими самими и никак от нас не зависит. В таком самосущем мире все сущности как бы являются тюремщиками друг для друга, никому не оставляя шансов на освобождение.

Но тут может возникнуть вопрос: а по какой причине мы вдруг решили, что существа, находящиеся в самсаре, придерживаются веры в самосущее бытие? Ведь, исходя из собственного опыта, мы знаем, что вещи зависят от причин и условий, состоят из частей (а значит, зависят от составляющих их компонентов), возникают и исчезают, находясь в непрестанном процессе изменения. К тому же само представление о самосущем бытии внутренне противоречиво (так, например, совершенно непонятно, каким образом и по какой причине на самосущую вещь может оказывать воздействие какая-то другая самосущая вещь).

На этот вопрос очень ясно отвечает кхенпо Цульtrim Гьямцо Ринпоче<sup>5</sup>. Он пишет, что суть проблемы заключается не в том, является ли с точки зрения нашего рационального анализа личность, явления и т.д. изменяющимся, составным рядом событий, зависящих от множества факторов. Вопрос заключается в том, почему мы себя ведём так, как будто наша личность, внутренние и внешние явления являются самосущими. Так, проявлением естественной установки нашего сознания на восприятие внутренних и внешних явлений как самосущих является присущая нам склонность абсолютизировать (гипостазировать) отдельные аспекты нашего бытия, придавать им сверхзначимость. В качестве достаточно яркого примера можно привести поведение подростков по отношению к их кумирам (певцам, футболистам и т.д.). Представим себе, что их кумир умер. И, как показывает практика, некоторые из поклонников кончают жизнь самоубийством. Это означает, что привязанность к кумиру приобрела самодовлеющий характер, стала абсолютной для этих людей.

В качестве другого примера возьмём наше отношение к своему здоровью. Допустим, мы больны и нам вредно есть сладкое. Мы знаем, что если мы его съедем, то после этого нам будет плохо, и те страдания, которые мы далее будем испытывать, несопоставимы с получаемым удовольствием. Но, тем не менее, нам вдруг очень сильно может захотеться съесть сладкое, и мы его съедаем, невзирая на наше знание

<sup>5</sup> Цульtrim Гьямцо, Последовательные стадии медитации на пустотность. Сборник. М.: Шечен 2001

последствий. Это означает, что на какое-то время желание съесть сладкое для нас стало самодовлеющим, приняло абсолютный характер.

То есть можно сказать, что в нашей психике имеется тенденция абсолютизировать те или иные её состояния, вырывать их из взаимосвязи с другими состояниями, фактически делать их самосущими. В силу этого мы привязываемся к ним, они для нас становятся сверхзначимыми. Самосущие внутренние и внешние явления становятся опорой для веры в самосущее «я». Они как бы взаимно подкрепляют друг друга. Во всём этом проявляется общая тенденция нашей психики к представлению самой себя и своих явлений как самосущих, независимых ни от чего другого, и это неразрывно связано с нашей склонностью иметь объекты привязанности (как внутренние, так и внешние). В том случае, если бы объекты не рассматривались как самосущие, мы не имели бы к ним той привязанности, которую имеем. Ведь если нечто является несамосущим, то есть зависимым, то это означает, что оно представляет собой совокупность причин, условий, связей и т.д. Понимая это, мы в принципе не могли бы именно к этому привязываться, так как оно не существует само по себе. То есть мы должны были бы строить свои отношения не с этим явлением, взятым обособленно, а со всем комплексом причин и условий, то есть, в пределе, со всем универсумом, рассматриваемом как протекающий во времени процесс.

Такого рода естественная установка нашей психики на восприятие внутреннего и внешнего как самосущего на концептуальном, культурно-обусловленном уровне, проявляется в виде различного рода философских систем, мыслящих вещи и существ как обладающих самобытием. Так, например, в средневековой схоластике считалось, что тот факт, что некая сущность становится существующей, действительной, означает, что она становится самостоятельной, при себе пребывающей, отдельно и независимо от осуществивших ее причин<sup>6</sup>. Представления о самосущих, субстанционально существующих вещах имеются также и в индийской философии (особенно ярко они представлены в вайшешике).

Итак, мы видим, что идея самосущего, несмотря на свою внутреннюю противоречивость, проявляется как на уровне естественного функционирования нашей психики, так и на уровне философской рефлексии. И именно эта идея является объектом отрицания в мадхьями-

---

<sup>6</sup> См. Мартин Хайдеггер, Основные проблемы феноменологии. Санкт-Петербург, 2001

ке. Для того, чтобы показать иллюзорность самосущего бытия, мадхьямика-прасангики используют отрицательную (негативную) диалектику, называемую «прасанга». Суть её заключается в особой методологии критического анализа, посредством которого в философских построениях оппонентов, верящих в самосущее, выявляются логические противоречия. При этом в ходе дискуссии сами прасангики не занимают никакой позитивно выраженной в словах позиции; они просто строят систему опровергающих умозаключений, основываясь при этом на положениях, признаваемых верными их оппонентами. Например, кто-то считает, что процесс возникновения самосущих явлений истинно существует, причем они возникают из самих себя. Прасангики говорят: «Хорошо, допустим, вы правы, и посмотрим, что из этого следует. Если явления возникают из самих себя, то это означает, что возникает то, что уже и так существовало. Но это — совершенно бессмысленный процесс. Ведь если нечто и так существует, то для чего ему возникать? Таким образом, приняв вашу позицию, мы приходим к абсурду: возникновению того, что и так уже существует. А это значит, что ваши взгляды являются ложными». Подобным образом прасангики показывают, что любые философские конструкции, основанные на представлениях о самосущем, внутренне противоречивы. А это означает, что в действительности никакого самосущего нет, оно носит чисто иллюзорный характер и просто приписывается собранию определённых причин и условий, воспринимаемых как некое явление.

Постижение отсутствия самосущего неразрывно связано с пониманием сути взаимозависимого возникновения. По этому поводу Чже Цонкапа писал: «Для мадхьямиков закон обусловленности — то есть возникновение и прекращение омрачённых и чистых явлений в зависимости от причин и условий — не только совпадает в основе с отсутствием самобытия, но и служит высшей причиной постижения отсутствия самобытия»<sup>7</sup>. Именно тот факт, что все явления происходят в зависимости от причин и условий, означает, что они не являются самосущими. Ведь то, что имеет причину бытия в самом себе, не нуждается в том, чтобы его вызывали к жизни какие-либо другие причины и условия. Но весь наш жизненный опыт говорит, что всё существующее возникает в силу причин и условий; мы никогда и нигде не видели чего-либо такого, что зависело бы лишь от самого себя.

В мадхьямика-прасангике выделяется три аспекта взаимосвя-

<sup>7</sup> Чже Цонкапа, Большое руководство к этапам пути пробуждения, том.5, Нартанг, Санкт-Петербург, 2000

симого возникновения: грубый, средний и тонкий. Грубый аспект — это зависимость явлений от причин и условий. На этом уровне обосновывается зависимое происхождение непостоянных феноменов. Так, например, чтобы возник росток растения, требуется наличие причины — семени, и условий — плодородной почвы, тепла, влаги и т.д.

Средний аспект касается анализа постоянных объектов типа пространства. Здесь показывается, что эти объекты зависят от частей. Так, в древней космогонии пространство носило анизотропный характер, и его свойства находились в зависимости от направления (четырёх главных сторон света и четырех промежуточных). Исходя из факта такой зависимости мы говорим, что пространство не может иметь независимого существования.

Тонкий аспект — это зависимость явлений от нашего обозначающего рассудка. Так, Нагарджуна в «Корне срединности» пишет: «Установлено, что всё происходящее обусловлено, — пусто и представляет собой лишь зависимое *обозначение*». В комментариях говорится, что «каждая вещь представляет собой лишь название, данное собранию определенных причин и условий и зависящее от него»<sup>8</sup>. В качестве примера можно привести нашу личность, которая кажется нам истинно существующей. Но при проведении логического анализа выясняется, что мы нигде не можем найти никакой истинно существующей личности, и она, таким образом, представляет собой всего лишь наименование, приписанное пяти совокупностям.

В мадхьямика-прансангике последний аспект взаимозависимого возникновения играет решающую роль в понимании пустоты сущего от самобытия. Так, Чже Цонкапа пишет: «Поэтому то, что кажется присутствием самой вещи, независимо от внутреннего обозначающего рассудка, называется самостью или самобытием. Её действительное отсутствие в одной основе — индивидуе — называется «отсутствием индивидуальной самости», а отсутствие в другой — глазах, носе и прочих явлениях — «отсутствием самости явлений»<sup>9</sup>.

Итак, таковы три аспекта взаимозависимого возникновения. Но может возникнуть вопрос: если именно взаимозависимое возникновение лежит в основе доктрины пустоты, то по какой тогда причине прансангики обвиняли вайбхашиков, саутрантиков и т.д. в вере в само-

<sup>8</sup> Цитируется по Чже Цонкапа, Большое руководство к этапам пути пробуждения, том.5

<sup>9</sup> Там же

сущее? Ведь для всех буддийских школ концепция взаимозависимого возникновения носила основополагающий характер.

Действительно, пратитьясамутпада признавалась всеми философскими школами буддизма. Но понимание взаимозависимого возникновения у разных школ было различным. Так, у вайбхашиков и саутрантиков в качестве конечной реальности рассматривались отдельные дхармы. Причем у вайбхашиков каждая из дхарм обладала свабхава (самобытиё) и свалакшана (собственные характеристики), а у саутрантиков — свалакшана. Если для примера взять вайбхашиков, то мы в этом случае имеем следующие представления о взаимозависимом возникновении. Каждая из причинно-обусловленных дхарм обладала самобытиём, но при этом могла пребывать в двух состояниях: потенциальном и актуальном. Взаимозависимое возникновение являлось законом, в соответствии с которым происходит процесс перехода дхарм из потенциального состояния в актуальное, но оно не определяло их свабхаву и свалакшану. Это означало, что дхармы — конечные элементы реальности — имели независимое бытиё, были самосущими. То есть у вайбхашиков были пусты различные конфигурации дхарм, воспринимаемые нами как те или иные объекты и личности, но не сами дхармы.

У мадхьямика-прасангиков дхармы лишились как самобытия, так и собственных характеристик, став всего лишь чисто номинальными сущностями, единицами языка описания различных процессов на относительном уровне. Взаимозависимое возникновение теперь стало определять как способ бытия дхарм, так и их характеристики, причём наибольшую значимость приобрёл тонкий аспект пратитьясамутпады — зависимость от обозначающего рассудка. Именно благодаря этому доктрина пустоты у мадхьямиков приобрела тотальный характер, когда про любой вид сущего можно было с уверенностью сказать, что он пуст от самобытия.

Представления о тотальном характере пустоты в мадхьямика-прасангике вызвали волну критики со стороны представителей других школ. Прасангики были обвинены в нигилизме, а также в том, что их концепции находятся в противоречии со всей совокупностью человеческого опыта. В ответ на такого рода обвинения мадхьямика-прасангики изложили свою доктрину о двух истинах — абсолютной и относительной.

Что касается абсолютной истины, то в целом можно сказать, что пустота всего существующего от самобытия и есть абсолютная истина. Чже Цонкапа по этому поводу пишет: «Какова же реальность?»



В абсолютном смысле — это пустота всех вещей от двух видов самости: самости индивидов и явлений»<sup>10</sup>. Абсолютная истина как таковая является объектом прямого йогического познания просветлённых существ и находится за пределами любой двойственности. Она является абсолютной истиной по той причине, что способ бытия абсолютной реальности не отличен от того, как её видят просветленные существа. То есть на абсолютном уровне само бытие и знание о нём неинные друг другу, и поэтому такое знание является истинным.

Относительная истина связана с тем восприятием действительности, которое характерно для обыденного, мирского сознания. Но не следует полагать, что она тождественна ему. Мадхьямика-прасангики вводят некий так называемый условный уровень сознания, который находится как бы между абсолютным и обыденным<sup>11</sup>. И именно этот условный уровень сознания определяет то, что считается существующим с точки зрения относительной истины, то есть существующим не абсолютно, а условно. Необходимость разделения обыденного и условного уровней сознания связана с тем, что в миру имеются самые различные точки зрения на природу реальности, и практически все они связаны с верой в самосущее. Но согласно прасангике явления лишены самосущего бытия даже условно. Как пишет Чже Цонкапа, «...мадхьямики в своей системе условно признают многие элементы самсары и нирваны, но отрицают условное существование значений, приписываемых предметам реалистами с их особыми убеждениями»<sup>12</sup>. Выделяются следующие критерии, в соответствии с которыми нечто можно считать условно существующим:

- оно должно быть признано обыденным сознанием;
- оно должно не опровергаться как известная в миру вещь обыденным достоверным познанием других людей;
- оно должно быть неуязвимым для логики, правильно исследующей вопрос: «Есть самобытие или же нет?».

Под обыденным сознанием здесь понимается сознание, которое не исследует вопрос о природе воспринимаемых им явлений, довольствуясь их внешней видимостью. Этот тип сознания познаёт лишь то, что считается в миру известным и общепринятым. То, что им признаётся — это всё то, что нам дано в опыте, причем этот опыт понима-

<sup>10</sup> Там же

<sup>11</sup> Там же

<sup>12</sup> Там же

ется в достаточно широком контексте — начиная от чувственно воспринимаемых явлений и кончая законом кармы, этапами пути и т.д. Главное, чтобы признаваемое было общепринятым, привычным для людей.

То, что условно существующее не должно опровергаться обыденным достоверным познанием других людей, фактически означает требование к условно существующему быть достоверным с точки зрения обыденного сознания. Так, если у кого-то повреждены органы чувств и ему белый снег кажется жёлтым, то другие люди, имеющие здоровые органы чувств, укажут на ошибочность восприятия желтого снега. Также мираж в пустыне хотя и воспринимается как существующий, не является таковым в силу возможности другими людьми проверить его реальность. Ведь если подойти к иллюзорной воде, то мы не сможем ею напиться, и по причине невыполнения своих функций она не может считаться существующей реально.

Третий критерий условного существования наиболее тонок и в определенной степени парадоксален. В первую очередь данный анализ на наличие самосущего направлен на объекты, бытие которых признается буддийскими и небуддийскими школами реалистов. Это такие объекты, как атман, неделимые атомы и тому подобное. Правильный логический анализ показывает, что все они не имеют самосущего, независимого бытия и не могут признаваться существующими даже условно.

Итак, по поводу проблемы условного существования различного рода выдуманных философами объектов всё более или менее понятно. Более сложным является вопрос об условном существовании формы, звука и пр. объектов органов чувств. Дело в том, что согласно мадхьямика-прасангике чувственные сознания ошибочно воспринимают пять видов своих объектов как наделённые собственными характеристиками, в то время как на самом деле они таковых не имеют. А так как согласно прасангике наличие собственных характеристик фактически означает наличие самобытия, то получается, что наше чувственное восприятие организовано так, что уже на его уровне имеется установка на восприятие явлений как самосущих. Поэтому очевидно, что чувственные объекты не способны выдержать логический анализ на наличие в них самобытия. То есть, казалось бы, эти объекты должны считаться несуществующими даже на условном уровне. Но ситуация оказывается гораздо сложнее. Логический анализ показывает, что в чувственно воспринимаемых объектах нельзя найти самобытия, хотя они и кажутся имеющими таковое. Но логический анализ не может их опровергнуть как фактически воспринимаемые нами феномены,

так как сколько не рассуждай, эти объекты никуда не исчезнут. Мы не можем с помощью одной логики победить мир. Поэтому и говорится, что мы можем полагать чувственно воспринимаемое в качестве условно существующего, так как хотя логика и не обнаруживает самобытия чувственных объектов, но и не опровергает их существования.

Вследствие бессилия логики перед чувственно воспринимаемым оно не подлежит логическому исследованию. Но различного рода концепции, которые уже на интеллектуальном уровне приписывают объектам органов чувств различные воображаемые сущности типа тождества вчерашних и сегодняшних гор, вполне устранимы посредством логики и поэтому являются объектом логического исследования «Есть самобытие или же нет?»

Итак, таковы три критерия условно существующего согласно мадхьямика-прасангике. Фактически получается, что на условном уровне прасангики признают все явления, достоверные с обыденной точки зрения, но отрицают ту концептуальную компоненту мирского видения, в которой в хоть какой-то степени присутствует самосущее. То есть на относительном уровне мы вынуждены мириться с тем фактом, что чувственное восприятие нам представляет свои объекты как обладающие собственными характеристиками, и, следовательно, самобытием. Но на концептуальном уровне мы должны их видеть как не имеющих независимого существования.

Вещи, существующие на относительном уровне, возникают как взаимозависимое возникновение, в силу причин и условий. Как говорится в «Введении в мадхьямику», здесь «провозглашается зависимое возникновение с простым текущим условием (*тиб. rkyen 'di pa tsam*). Это означает, что причиной любого результата является именно то явление, которое в миру общеизвестно как причина». Но каждое явление, выступающее в качестве причины, само также не имеет самосущего существования и является результатом определённых причин и условий, хотя и воспринимается как обладающее собственными характеристиками. Такого рода противоречие между видимостью и реальным положением вещей означает, что всё чувственно воспринимаемое носит иллюзорный, номинальный характер, являясь результатом приписывания названий и концепций собранию причин и условий. Всё видимое нами следует рассматривать подобно отражению луны на поверхности озера. Это отражение не имеет никакой субстанции, не обладает независимым существованием, но тем не менее мы его воспринимаем. То есть хотя всё окружающее нас иллюзорно, но тем не менее оно не подобно сыну бесплодной женщины.

Естественно, такого рода способ восприятия относительной реальности не свойственен обычным людям. Отказ видеть во всём сущем хоть крупицу самобытия, независимого существования свойственен тем, кто идёт по Пути. Но на начальном этапе постижения пустоты, как пишет Чже Цонкапа, «отсутствие самобытия определяется как отсутствие в явлениях даже пылинки самосущего, понимается как специфическое свойство формы и прочих явлений как основы этого специфического свойства. Поэтому нет противоречия в том, что объектом одного состояния ума является и то, и другое. Пока не избавимся от этого двойственного видения, пустота является номинальной абсолютной истиной<sup>13</sup>». То есть в одном и том же состоянии ума, постигающем номинальную абсолютную истину, мы, с одной стороны, воспринимаем пять объектов органов чувств как имеющих собственные характеристики, с другой стороны, на концептуальном уровне отрицаем самосущее в воспринимаемых явлениях. Таким образом мы возвращаем видение всего нами воспринимаемого как иллюзий, пустых от самобытия. И лишь при прямом постижении пустоты, реализуемом посредством йоги, мы избавляемся от всех ложных восприятий самобытия, тем самым выходя за пределы двойственности. Таким образом мы выходим за пределы номинальной абсолютной истины и постигаем абсолютную истину, невыразимую в словах.

Следует также отметить, что постижение номинальной абсолютной истины происходит на относительном, условном уровне существования, так как использование логического анализа в соответствии с методологией прасангики не может осуществляться на уровне невыразимой в словах абсолютной истины.

Итак, можно выделить следующие три уровня сознания:

- чисто обиденный уровень;
- условный уровень сознания, на котором постигается номинальная абсолютная истина;
- абсолютный уровень сознания, который напрямую постигает пустоту и соответствует абсолютной истине, невыразимой в словах.

Их соотношение можно пояснить на следующем примере. Допустим, у нас имеется иллюзионист, способный с помощью искусных приёмов создавать образы, кажущиеся реальными. Сам иллюзионист, хоть и видит эти образы как истинно существующие, но не считает их таковыми. Ведь он, зная процесс создания этих образов, понимает, что

<sup>13</sup> Номинальная абсолютная истина — это абсолютная истина, выразимая в словах и постигаемая на концептуальном уровне.

они появились в силу причин и условий. Люди же, находящиеся вокруг него и не знающие способа появления образов, одновременно и видят их как истинно существующие, и считают их таковыми. Если же здесь было бы просветленное существо, то оно бы и не видело эти образы как истинно существующие, и не считало бы их таковыми.

В этом примере зрители демонстрируют способ видения на чисто обыденном уровне сознания, иллюзионист — на условном уровне, а просветлённое существо — на абсолютном уровне.

Важно отметить, что относительная и абсолютная истины находятся между собой в глубокой взаимосвязи; более того, абсолютная истина — пустота всего сущего — не существует без относительной, а относительная истина — проявления — не существует без абсолютной. Ведь пустота есть ничто иное как отрицание самосущего как в личности, так и в явлениях. Если бы пустоты не было, и имелись бы самосущие вещи, то это на самом деле означало бы, что тот мир, который мы все наблюдаем, не мог бы существовать. Ведь самосущие вещи не могут возникать и исчезать, быть причиной и следствием, не могут меняться под воздействием других вещей и т.д. То есть относительная истина не может существовать без абсолютной.

Но если мы представим себе, что нет никаких проявлений и осталась лишь одна пустота сама по себе, то увидим, что такая пустота теряет всякий смысл. Ведь пустота — это отрицание самосущего в проявлениях. Но если нет проявлений — то самосущее не в чем отрицать. Таким образом, пустота — абсолютная истина, — не может существовать без проявлений — относительной истины. Этот момент ясно и четко формулируется в комментариях к «Введению в мадхьямику»: «Там, где хоть как-то существует малейшая непустота, — также существует и пустота. Там, где непустота ни в коей мере не существует, — как может существовать пустота?»

Взаимосвязь пустоты и проявлений также находит своё выражение в том, что пустота пуста от собственной сущности, или же, другими словами, пустота пуста от самосущей, истинно существующей пустоты. Это означает, что нет пустоты, существующей самой по себе, пустота не является некой абсолютной субстанцией. Мы не можем про неё сказать, что она есть «одно и без другого», подобно абсолюту веданты. Пустота существует лишь во взаимосвязи с проявлениями, она предполагает их наличие. Можно сказать, что если есть пустота, то есть и все бесчисленные проявления, наблюдаемые нами и другими существами.

Из всего этого следует фундаментальный вывод о тождествен-

ности самсары и нирваны, провозглашенный в махаяне: «Нет разницы вообще между нирваной и самсарой. Нет разницы вообще между самсарой и нирваной. Что является пределом нирваны, есть также и предел самсары. Между этими двумя мы не можем найти даже слабейшей тени различия»<sup>14</sup>.

Самсара и нирвана существуют лишь друг относительно друга, и тем самым они имеют одну и ту же сущность — пустоту. Этот вывод является одним из кардинальных отличий махаяны от хинаяны. В последней нирвана была отделена от самсары, и уход из самсары означал полный уход из мира, раз и навсегда. В махаяне же в силу неотделимости самсары от нирваны возможна и логически необходима сострадательная активность просветленных существ по отношению к существам, блуждающим в самсаре. Исходя из этого возникает доктрина пути Бодхисаттвы, представляющем собой единство относительного и абсолютного, сострадательной активности (методов) и мудрости.

На этом мы завершим краткое изложение основных идей мадхьямика-прасангики и приступим к рассмотрению ряда тонких и дискуссионных вопросов, возникающих в контексте этого учения.

### Особенности философского диспута в буддийской традиции

При изучении текста «Введение в мадхьямику» мы обнаруживаем, что основная часть текста, посвященная парамите мудрости, излагается в форме дискуссий с другими как буддийскими, так и небуддийскими школами. Это является вполне логичным, так как таким образом Чандракирти демонстрирует суть метода прасангики — нахождение логических противоречий в построениях оппонентов. Но для читателей, слабо себе представляющих характер и цель проведения дискуссий в Индии, а также тот философский контекст, в котором происходит спор прасангиков со своими оппонентами, ряд моментов в предлагаемом тексте могут вызвать недоумение. Поэтому мы сейчас рассмотрим в общих чертах некоторые важные аспекты характера дискуссий тех времён, которые были хорошо известны индусам (а в дальнейшем и тибетцам), и по этой причине не были объяснены в тексте.

В первую очередь следует учитывать, что основной целью споров на философские темы в Индии (а далее и в Тибете) между различ-

<sup>14</sup> Нагарджуна, Мудра мадхьямака карики, XXV, 19-20. Цитируется по В.А.Торчинов, Введение в буддологию. Курс лекций, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургское философское общество, 2000

ными школами было не выяснение истины, а победа над противником и утверждение своей собственной точки зрения. В Индии цена победы или же проигрыша в споре была весьма велика: победив, можно было получить покровительство царя, новые монастыри и т.д., проиграв же, можно было порой потерять очень многое, вплоть до самой своей жизни. Так, основатель российской буддологии В.П.Васильев следующим образом описывал специфику проведения индусами философских дискуссий: «Если явится кто-нибудь и станет проповедовать совершенно неизвестные дотоле идеи, их не будут чуждаться и преследовать без всякого суда; напротив, охотно будут признавать их, если проповедник этих идей удовлетворит всем возражениям и опровергнет старые теории. Воздвигали арену состязаний, выбирали судей, и при споре присутствовали постоянно цари, вельможи и народ; определяли заранее, независимо от царских наград, какой должен быть результат спора. Если спорили только два лица, то иногда побежденный должен был лишать себя жизни — бросаться в реку или со скалы, или сделаться рабом победителя, перейти в его веру. ...Всё чаще мы видим (особливо впоследствии), что спор не ограничивался личностями, в нём принимали участие целые монастыри, которые вследствие неудачи могли исчезнуть вдруг после продолжительного существования. Как видно, право красноречия и логического доказательства было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор»<sup>15</sup>. Естественно, при таком контексте проведения философского диспута не следует удивляться атмосфере интеллектуальной агрессивности в ходе спора, а также многочисленным софистическим приёмам и уловкам, используемых противниками. Учитывая индийское происхождение буддизма, не следует удивляться проявлению описанных выше тенденций в сочинениях буддийских мыслителей. Особенно активно пользовались среди буддистов приёмами, направленными на дезориентацию противника, прасангики, что было связано с их стремлением показать логическую противоречивость любых формальных построений, а также с помощью различных приёмов (которые назывались «прасангами») разрушить привязанность существ к концептуальному мышлению. Так как в данной книге представлен один из базовых текстов мадхьямика-прасангики, то в нём присутствует и демонстрируется множество подобных приёмов. В качестве примера возьмём одно из широко популярных в прасангике умозаключений,

<sup>15</sup> Цитируется по А.А.Базаров, Институт философского диспута в тибетском буддизме. Санкт-Петербург, Наука, 1998

опровергающих наличие самосознания: сознание не может видеть себя подобно тому, как нож не может сам себя резать. Здесь в качестве довода используется пример с ножом. Но нож — это объект, вещь. Сознание же — это субъективное начало, которое никак не может являться вещью. Поэтому использование в качестве довода примера с ножом некорректно ввиду различий природы сознания и ножа. Из того, что материальные вещи не могут воздействовать на самих себя, вовсе не следует, что нематериальные сущности также не обладают такой способностью.

Также следует отметить ещё один весьма существенный момент в характере проведения философских диспутов в Индии. Так как в роли аудитории, оценивающей ход дискуссии, выступали отнюдь не только истинные философы, то крайне важной считалась эмпирическая наглядность аргументации. Это автоматически накладывало весьма жёсткие ограничения на возможности обоснования своей позиции. Дело в том, что многие положения реальных метафизических доктрин весьма далеки от наглядности и для своего понимания требуют наличия прямого интуитивного видения и выхода за рамки обычного дискурсивного мышления. Поэтому при попытке их обоснования на уровне дискурсивного мышления, находящего свою опору в эмпирической (феноменальной) реальности, автоматически возникают парадоксы, которые с радостью обнаруживают противники. В качестве примера такой ситуации возьмём спор прасангикиков и самкхьяиков (представителей школы самкхья). В самкхье считалось, что следствие уже содержится в своей причине. В ходе дискуссии они в качестве иллюстрации данного положения приводят пример взаимоотношения ростка и семени: когда семя прекращает своё существование и становится ростком, то это просто трансформация семени в росток, который до этого присутствовал в семени, но в невидимом состоянии. Естественно, в данном примере существования следствия в причине и последующего продолжения причины в следствии можно с лёгкостью найти массу логических противоречий. Так, например, прасангики исследует характер взаимоотношения во времени семени и ростка как причины и следствия: существуют ли они одновременно или последовательно и т.д., и показывают логическую противоречивость каждой из возможностей. Или же спрашивают: если семя и росток одной природы, то почему они имеют столь различные свойства?

Но вся специфика ситуации заключается в том, что пример ростка и семени (да и любой другой пример из обычной жизни индусов тех времён) никак не может иллюстрировать суть доктрины сам-



кхьи о причинности. Ведь в самкхье истинные причины и следствия находятся на иерархически разных уровнях бытия, и когда причина порождает следствие, она продолжает существовать. Так, Махат (первый продукт эволюции Пракрити — интеллект, знание, познание) порождает ахамкару (эгоизм, примысливание-себя), но при этом продолжает своё существование. Также некорректно рассматривать взаимоотношение причины и следствия во времени, так как во времени соотнесены лишь те сущности, которые принадлежат к одному и тому же уровню существования.

То, что следствие содержится в причине, не означает, что оно в ней как бы находится, но просто сокрыто от взоров, являясь невидимым. Следствие содержится в причине в потенциальном состоянии, которое одновременно и тождественно, и отлично от актуального. То, что представляет собой потенциальное состояние, должны хорошо представлять себе буддисты, хоть немного знакомые с тантрой. Ведь в тантре говорится о биджах — тех семенных слогах, из которых развёртываются проявления Самбхогакаи. Эти семенные слоги рассматриваются как потенциальности проявлений. Можно сколько угодно изучать вопрос о том, отличны ли биджи от своих проявлений или нет и т.д., но от этого эффективность методов тантры никуда не исчезнет.

В рамках обыденного опыта обычных людей древней Индии очень трудно найти примеры, которые хоть в какой-то степени могут иллюстрировать истинные метафизические основания тех или иных доктрин. Но в настоящее время в силу проникновения в обычную жизнь результатов и методов различных абстрактных наук такие возможности начинают появляться, и они связаны в первую очередь с современной математикой. Так, способ существования чего-либо в потенциальном состоянии весьма неплохо демонстрируют уравнения. Например, нелинейные уравнения весьма часто имеют в качестве своих возможных решений различные пространственные структуры типа шестиугольных ячеек и т.д. Причём одно уравнение может иметь множество отличных друг от друга решений. Если посмотреть на решение, то оно внешне весьма отлично от уравнения, но очевидно, что решение уравнения заключено в нём в потенциальном виде. Теперь попробуйте найти в структуре уравнения какое-либо его решение, и тогда вы поймёте, что такое нахождение в потенциальном состоянии следствия в причине.

Мы уделили данному примеру столь большое внимание, так как на нём можно было ясно продемонстрировать то, к чему привели ограничения, связанные с эмпирической наглядностью аргументации. Они практически не давали возможности противостоящим сторонам

спорить по существу, вскрывая истинные расхождения во взглядах. Диспуты превратились в искусство ради искусства, и те философские построения, которые излагались на них, также похожи на истинные воззрения участвующих в диспутах школ, как отражение луны в воде на настоящую луну.

Те особенности философских диспутов, о которых мы говорили выше, касались не только прасангиков, но и всех других буддийских и небуддийских школ Индии. Теперь же остановимся на специфике взаимоотношения мадхьямика-прасангиков с другими школами. Как уже отмечалось выше, в ходе дискуссий они не излагали собственной позиции, а стремились просто показать логические противоречия в системе оппонента. При этом они следующим образом декларировали свою основополагающую цель: «Ведь наш анализ целиком направлен на поиск самобытия». Если, изучая их аргументы против позиций других школ, не учитывать данного контекста, определяемого их целеполаганием, то у современных читателей могут возникнуть весьма серьёзные недоумения и многие умозаключения прасангиков могут показаться чистой софистикой. Приведём пример из текста «Введения в мадхьямику».

Критикуя взгляды саутрантиков на причинность, прасангики рассматривают те парадоксы, которые возникают в том случае, если причину считать отличной от следствия. Они говорят, что «если реальный результат возникает из реальной причины, которая отличается от своего результата, то, поскольку это совершенно разные вещи, они не могут иметь никакого отношения друг к другу, они совершенно независимы. Если же результат не зависит от причины, тогда и тьма может появиться из пламени, а рисовый росток из семени пшеницы. Абсолютно всё может возникать из всего, поскольку причина и то, что причиной не является, одинаковы в том, что становятся другими по отношению к результату и не имеют с ним никакой связи. У Нагарджуны в «Коренной мудрости» сказано: *«Разница между причиной и результатом невозможна. Там где причина и результат отличаются — причина и то, что не является причиной, становятся одинаковыми»*<sup>16</sup>. На первый взгляд, приведённые прасангиками доводы кажутся весьма странными. Ведь они фактически основываются на той идее, что реальные сущности могут быть только или абсолютно тождественны друг другу, или же абсолютно различными друг от друга. Казалось бы, это противоречит всему нашему опыту, согласно которому многие вещи одновременно и тождественны, и отличны друг от друга. Напри-

<sup>16</sup> См. строфу 6.14 в «Введении в мадхьямику».

мер, различные зёрна пшеницы с одной стороны отличаются друг от друга (хотя бы потому, что занимают различное положение в пространстве), с другой стороны тождественны друг другу (так как принадлежат к одному и тому же виду — пшенице). Сходство зёрен проявляется в том, что из них вырастает в дальнейшем пшеница, а никакое либо другое растение. Различие их проявляется в том, что не существует двух абсолютно одинаковых колосьев пшеницы. То есть мы видим, что в реальной жизни нет абсолютных тождеств и различий. Но ведь прасангики здесь не спорят с реальной жизнью, они спорят с философскими концепциями. И вот тут мы подходим к весьма важному моменту: *рассматривая философские концепции своих оппонентов, прасангики изначально исходят из того, что их оппоненты верят в самосущее*. Они в чём-то похожи на врача, который заранее предполагает, что все люди больны, но не все из них знают о своей болезни, и поэтому его долгом является выявить болезнь у своих потенциальных пациентов. Если иметь это в виду, то все рассуждения прасангиков становятся понятными. Ведь если вещи являются самосущими, то есть имеют независимое бытие, то различия между ними носят абсолютный характер. В вещах, совершенно независимых друг от друга, имеющих свой индивидуальный, принадлежащий только им источник бытия, не может быть ничего общего друг с другом. Если же мы говорим, что две самосущие вещи тождественны друг другу, то это тождество также является абсолютным, то есть утверждение о наличии тождества между двумя самосущими вещами фактически означает, что эти две вещи совпадают и речь идёт на самом деле лишь об одной вещи.

В целом, если внимательно прочитать текст «Введение в мадхьямику», то можно заметить, что прасангики везде жёстко требуют от своих оппонентов придерживаться формальной логики, но при этом сами оставляют за собой право пользоваться диалектической логикой, причём иногда даже в её позитивном аспекте (см., например, строфу 6.33). Это связано с тем, что диалектическая логика по самой своей природе предполагает неразрывную связь между различными сущностями, принципами и т.д., то есть исходит из отсутствия чего-либо самосущего где бы то ни было. Поэтому пользоваться диалектической логикой имеет право лишь тот философ, в построениях которого нет ни малейшей крупинки независимого бытия. Естественно, к таковым прасангики причисляли лишь самих себя. Всем же остальным в таком праве было отказано.

Подводя итоги краткому рассмотрению особенностей философ-

ского диспута прасангиков со своими оппонентами, можно сказать, что в том случае, если какая-либо школа действительно верит в самосущее, то вся критика прасангиками её положений является совершенно адекватной. Но при этом за кадром остаётся один весьма непростой вопрос: а действительно ли представители той или иной философской школы верят в самосущее? То, что многим школам такая вера была свойственна и они её не отрицали, сомнения не вызывает. Но всем ли школам, критикуемых прасангиками, была свойственна вера в самосущее? Этот вопрос очень не прост, и мы к нему еще вернёмся, когда будем рассматривать взаимоотношение мадхьямики-рангтонг и мадхьямики-женгонг.

Теперь хотелось бы кратко остановиться на одном вопросе, который весьма часто вызывает недоумение у западных читателей. Этот вопрос касается способа рассмотрения прасангиками взаимоотношения частей и целого на примере повозки. Прасангики анализируют, что собой представляет повозка как целое и как она соотносится со своими частями. В результате анализа они выясняют, что нет никакой истинно существующей повозки, и что она является всего лишь названием, приписанном совокупности составляющих её частей. Такого рода вывод западным людям, знакомым с теорией систем и т.д., может показаться странным. Ведь очевидно, что повозка обладает функциями, которые не свойственны каждой из частей в отдельности. Поэтому мы не можем говорить, что повозка — это всего лишь название, данное совокупности составляющих её частей. Ведь откуда-то должны браться те свойства повозки, которые не имеют её отдельные части. Также в современной кибернетике, теории систем является общепринятым, что система не сводима к сумме своих частей, что в ней имеется некий системообразующий фактор и т.д. Но такого рода недоумение связано с непониманием позиции мадхьямика-прасангики. На самом деле прасангики не спорят с тем, что повозка обладает функциями, которые нельзя вывести просто из суммы составляющих её частей. Они также вряд ли стали бы отрицать наличие в системах на *относительном уровне* системообразующего фактора и многого другого, о чём говорится в современной науке. То, против чего они категорически выступают — это наличие самосущей, субстанциональной повозки. То есть они не верят в то, что имеется самосущая субстанция, являющаяся носителем способности повозки выполнять свои функции. Если обратиться к примеру из современной жизни — компьютеру, то прасангики не могли бы согласиться с тем, что имеется особая истинно существующая субстанция, отличная от интегральных схем, проводов

и прочих компонентов этого устройства, которая является носителем способности компьютера производить вычисления и т.д. А так как то дополнительное к «железу», что есть в компьютере — это информация, то можно сказать, что прасангики не верят в наличие особой нефизической субстанции, являющейся носителем информации<sup>17</sup>. Но в это не верят и подавляющее большинство современных ученых. Так что на самом деле существенных противоречий прасангиков с современной наукой в этих вопросах не имеется. Следует помнить, что мадхьямика-прасангики отрицают лишь независимое бытие чего-либо, всё остальное, являющееся общепринятым, на относительном уровне они не отрицают.

Также не следует забывать, что с точки зрения прасангики не только система как целое, но и отдельные составляющие системы имеют лишь номинальное существование. Поэтому можно сказать, что онтологический статус как повозки, так и её частей мало чем отличается: и то, и другое не имеют самосущего бытия и являются чисто номинальными сущностями.

Но каков смысл того, что всё сущее обладает номинальным существованием? Мы уже кратко касались этого вопроса выше, но в виду его важности остановимся на нём теперь несколько более подробно.

### Проблема номинального характера бытия сущего

Вначале рассмотрим, в силу каких причин прасангики выдвинули тезис о номинальном характере бытия личности и явлений. Как уже отмечалось выше, это связано с тем, что при попытках найти посредством абсолютного анализа в личности и явлениях хоть крупицу самосущего мы терпим полную неудачу. Что бы мы не анализировали — вещество, личность и т.д., — везде представления о наличии самосущего автоматически приводят к логическим противоречиям.

<sup>17</sup> Отрицание наличия особого носителя информационной компоненты в технических системах ещё может показаться вполне оправданным. Но когда мы переходим к живым организмам, то кроме чисто физической составляющей там речь идет о пране как связующем начале ума с телом и т.д. То есть так или иначе возникает проблема некоего носителя информации, отличного от физического тела. Такого рода субстанции признавались в тантрическом буддизме, в том числе и в Гелуг, являвшихся основными приверженцами прасангики. Но представление о нефизических субстратах не противоречит основной доктрине прасангики, если мы не будем признавать за ними независимого бытия.

Но допустим, мы будем говорить о существовании чего-то как не самосущего, но при этом всё же реально существующего, то есть существующего в силу причин и условий. То есть мы перестанем отождествлять понятия реального существования и независимого существования. Ведь в конце концов вещи существуют в силу взаимозависимого возникновения, и почему бы нам просто не говорить о реальном зависимом существовании? На первый взгляд, это может показаться вполне логичным. Но при более глубоком рассмотрении проблемы возникают серьёзные трудности. Ведь, как мы помним, одним из определений понятия «существование» является то, что существующее должно быть объектом верного познания. Если же мы говорим, что нечто является реально существующим, то это означает, что мы должны воспринимать его таким, каким является его способ бытия. Но с точки зрения прасангики наше чувственное восприятие даёт нам ложный образ бытия объекта: мы его воспринимаем как имеющий собственные характеристики, в то время как на самом деле он таковых не имеет. Это означает, что даже в рамках взаимозависимого возникновения мы не можем говорить о реально существующих объектах.

Теперь рассмотрим, почему мы не можем говорить о наличии собственных характеристик со стороны объекта на относительном уровне, как это делается мадхьямика-сватантрика-саутрантиками. Дело в том, что если бы собственные характеристики существовали со стороны объекта, то мы могли бы их непосредственно воспринимать: объект бы сам нам демонстрировал свои сущностные свойства. Так, если бы перед дикарём был поставлен компьютер, то он, взглянув на него, сразу понял бы, что собой представляет компьютер, какие функции он выполняет и т.д. Ведь действительными собственными характеристиками компьютера являются не форма и цвет его системного блока, а те функции, которые он выполняет. Мы же, просто смотря на компьютер, видим лишь внешние, чисто случайные его свойства типа цвета, но не видим его сущностных свойств, каковые только и могут считаться его действительными собственными характеристиками.

Также само понятие существования в силу собственных характеристик предполагает, что таковые независимы, являясь некими инвариантами бытия объекта на относительном уровне. Но мы не можем найти таких свойств объектов, которые бы не зависели от условий, в которых находится объект. Так, если взять вещи, сделанные людьми, то их сущностные свойства имеют смысл лишь в рамках контекста технологической цивилизации определённого типа. Но даже собственные характеристики природных объектов предполагают определённую

среду, в которой они могут проявляться. Так, птица не может петь и летать в вакууме или же под водой. Может показаться, что есть некий фундаментальный уровень материи, свойства которого неизменны. Но, как показывает современная физика, это не так. Даже свойства вакуума — фундамента из фундаментов — не являются постоянными и независимыми. При определённых давлениях, температурах и т.д. в вакууме происходит фазовое превращение, и его свойства кардинально меняются, и, соответственно, меняются свойства всех элементарных частиц, взаимодействий и т.д.

Важно отметить, что, как показывают исследования в области трансперсональной психологии, свойства объектов зависят также и от состояния сознания существ. То, что обычно кажется грубым и непроницаемым, при изменении состояния сознания может восприниматься прозрачным и текучим.

Итак, мы не можем найти никаких свойств, существующих со стороны объекта, что не даёт нам возможности говорить о наличии у чего бы то ни было, относящегося к феноменальному уровню бытия (то есть входящему в совокупный опыт существ нашей и других лок) собственных характеристик. А это означает, что приведённые выше рассуждения о нереальности личности и явлений являются верными (ведь они опирались на представления прасангиков об отсутствии собственных характеристик объектов).

Но каким образом отсюда следует, что всё сущее имеет номинальное существование? Дело в том, что мы касательно существования чего-либо можем сделать следующие альтернативные высказывания:

- нечто существует реально (подобно луне в небе);
- нечто существует номинально (подобно отражению луны в воде);
- нечто не существует (подобно сыну бесплодной женщины).

То, что явления и личность не существуют реально, уже было показано. Но мы не можем про них сказать, что они вообще не существуют, так как явления и личность являются базой нашего опыта на относительном уровне. Поэтому у нас остаётся лишь одна возможность: сказать, что они существуют лишь номинально. Таким образом, мы обосновали, что всё существует лишь номинально, но при этом не раскрыли, что собой представляет номинальное существование.

Наиболее распространённая точка зрения на этот вопрос заключается в том, что существовать номинально — это значит представлять собой имя и связанный с ним мысленный образ, которые приписываются к некоей достоверной основе. То есть с одной стороны

есть некая основа, с другой стороны — наименование, приписанное ей. Но что собой представляет эта основа?

Как уже отмечалось выше, в прасангике обычно утверждается, что воспринимаемые нами явления — это всего лишь наименования, приписываемые некой совокупности причин и условий. Так, мы понятие «личности» приписываем набору из пяти скандх, название «лес» — совокупности деревьев и т.д. Естественно, возникает мысль, что именно эти причины и условия и представляют собой ту основу, которой наш разум присваивает наименование. Но могут ли эти причины и условия быть основой для наименования? Когда мы говорим, что нечто является основой для наименования, то это предполагает, что данное нечто само является чем-то отличным от имени, то есть имеет ненулевую природу. Именно таковой является ситуация в мадхьямика-сватантрика. Но в прасангике ситуация совершенно другая. Те явления, которые выступают в качестве причин и условий, также имеют чисто номинальную природу. Мы не можем выделить никакой основы, которая имела бы существование, отличное от номинального. Получается, что мы имя присваиваем набору имён, каждое из которых мы снова присваиваем набору имён и так до бесконечности. Но такая ситуация вряд ли может считаться удовлетворительной с философской точки зрения.

Теперь рассмотрим вопрос о достоверности основы. Геше Джампа Тинлей выделяет три характеристики достоверности, которые есть ничто иное как описанные нами выше три критерия условно существующего. В качестве примера он берёт такое явление как красота или уродство. Красоты или уродства самих по себе не имеется, мы обычно говорим, что красив или уродлив некий человек, дом и т.д. Будем вести речь о человеке. Его внешний вид является тем, чему присваивается наименование «красивый» или «уродливый». Тогда в данном примере основа является достоверной в соответствии с первой характеристикой в том случае, если обыденному сознанию человека такой тип внешности знаком как, например, «красивый». Вторая характеристика требует, чтобы данный тип внешности не опровергался достоверным познанием других людей, то есть другие люди с правильно работающими органами чувств также воспринимали данный тип внешности как красивый. Третья характеристика требует, чтобы данная основа для обозначения не противоречила абсолютному анализу. С третьей характеристикой всё понятно, поэтому остановимся на первых двух. Они в данном примере фактически требуют, чтобы внешность, считаемая красивой, соответствовала общепринятым



представлениям о красоте и воспринималась органами чувств, не имеющих изъянов. Но, как отмечает Геше Тинлей, у одних народов одни общепринятые нормы красоты, у других — другие. Это означает, что со стороны объекта нет ни красоты, ни уродства, они зависят от воспринимающего субъекта. При этом в роли воспринимающего субъекта, по большому счету, выступает некая совокупность существ, у которых имеются схожие точки зрения по всем видам явлений, входящих в их коллективный опыт. Упрощая до предела, можно сказать, что в роли субъекта выступает сознание, полностью подчинённое общепринятому в социуме мнению.

Исходя из логики данного примера у нас возникает следующий образ достоверной основы. Имеются некие явления типа очертаний тела, набора деревьев и т.д., и имеется коллективный социальный субъект<sup>18</sup> с определённой совокупностью общепринятых в социуме воззрений. Сами по себе явления, выступающие в роли основы, не имеют ни собственных характеристик, ни какой либо достоверности. В том случае, если они соответствуют воззрениям коллективного социального субъекта, то могут считаться достоверной основой, и тогда на эту основу накладываются имена и связанные с ними ментальные образы. Лишь тогда мы можем говорить о различного рода характеристиках объектов, так как со стороны самих объектов таковых не существует.

Когда речь идёт о красоте или уродстве, то всё достаточно просто и вопросов не возникает. Но рассмотрим некий другой объект, могущий быть достоверной основой для наименования. У нас имеются такие компоненты этого объекта, как взрывчатое вещество, взрыватель, корпус и т.д. Коллективный социальный субъект технологического общества, признав данную основу как достоверную, именуется крылатой ракетой. А далее представим себе некое племя дикарей, ничего не понимающего в технике и ничего не знающего о существовании технологической цивилизации. Если бы в этом племени появилась какая-нибудь победительница конкурса красоты, то при несоответствии её внешности канонам красоты данного племени, её, очевидно, признали бы некрасивой. То есть тут относительно коллективного субъекта племени у тела девушки нет такой собственной характеристики как красота. Но вот если в это племя попадёт крылатая ракета, то независимо от того, является ли совокупность её частей для дикарей достоверной основой для таких наименований как «смерть» и «разрушение»

<sup>18</sup> Здесь под коллективным социальным субъектом понимается совокупность индивидуумов, функционирование сознания которых полностью следует социально общепринятому.

или же нет, ракета всё равно взорвётся и принесет с собой «смерть» и «разрушение». Получается, что относительно такого общества как данное племя дикарей ракета обладает собственными характеристиками и в своих «взрывных» проявлениях совершенно не интересуется, что о ней думают дикари.

Итак, мы видим, что вопрос о природе основы для наименования весьма не прост, и при его анализе мы встречаемся с парадоксальными ситуациями<sup>19</sup>. Но в то же время выше мы обосновали, что явления могут иметь только лишь номинальное существование. Отсюда следует, что мы нечто недопоняли в природе номинального бытия. А именно, над нами всё время довлечет образ некой объективно, реально существующей основы, которой мы присваиваем наименование. Но выше мы показали, что таковой не имеется, так как все явления имеют номинальное бытие.

Отсюда можно сделать один вывод: на самом деле нет никакой объективно существующей основы, которой мы приписываем наименования. Ум не просто приписывает наименования вещам, но и создаёт сами вещи. В действительности дать имя — это значит создать вещь. Но тут возникает естественный вопрос: а не приходим ли мы таким образом к позиции читтаматры, согласно которой всё есть ум? На него можно ответить со всей определённою: нет, не приходим. Если внимательно прочитать текст «Введение в мадхьямику», то мы увидим, что Чандракирти с высочайшим уважением относится к «Ланкаватарасутре» и принимает её положения, но при этом он их интерпретирует иначе, чем читтаматрины<sup>20</sup>. Знаменитое высказы-

<sup>19</sup> Как мы уже отмечали, прасангики не склонны описывать философские тонкости своей собственной позиции. Поэтому, ставя перед собой цель восстановить смысл тех или иных догматов их системы, исходя из первопринципов, мы так или иначе будем вынуждены фактически создавать собственную интерпретацию прасангики. Этого момента никак нельзя избежать, если мы будем в своей философской деятельности относиться к буддизму не как историки философии, а как философы, желающие понять суть доктрины. Причём это касается не только прасангики, но и других буддийских учений. Ведь характер их изложения в текстах диктовался множеством вторичных по отношению к истине факторов, и поэтому, если следовать букве текста, очень трудно прийти к какой-то определённой точке зрения. Причём эти трудности испытываем не только мы, западные люди, но и сами тибетские учёные, между которыми по поводу интерпретации одного и того же текста имеется практически всегда масса принципиальных разногласий.

<sup>20</sup> См. строфы 6-85 — 6-90 «Введения в мадхьямику».

ние «*всё есть ум*» он интерпретирует как «*всё имеет своей причиной только ум*», или же «*ум — создатель мира*». Между фразами «*всё есть ум*» и «*ум — создатель всего*» имеется большая разница. Первая из них предполагает, что ничего, кроме ума, не существует. Вторая предполагает лишь, что ум всё создаёт, является главной причиной всего сущего, но в ней не предполагается, что форма и прочие явления имеют ту же субстанцию, что и ум. Также выражение «*всё есть ум*» предполагает, что ум имеет независимое, истинное существование, так как зависит лишь от самого себя. Ведь если имеется только лишь ум, то ему не от чего зависеть, кроме как от самого себя. Когда же мы говорим, что «*ум — создатель всего*», то тем самым не утверждаем его истинное и независимое существование, так как не предполагаем, что ум зависит и возникает лишь из себя.

Вернёмся теперь вновь к вопросу об основе для наименований. Что означает утверждение, что нет никакой объективно существующей основы? Значит ли это, что никакой основы нет вообще и все вещи — это только имя, данное умом, и ничего более? Ни в коем случае, так как при таком подходе мы уже почти в христианстве с его идеей творения из ничего. Отсутствие объективно существующей основы означает лишь то, что нет никакого неноминального объекта, противостоящего уму как субъекту, которому ум давал бы имя. Всё то, что способно предстать перед умом и восприниматься им, уже так или иначе оформлено посредством присвоения ему наименования. Тогда что же такое основа для наименований? Чтобы ответить на данный вопрос, сначала выясним: а что имеется кроме ума? Сказать, что кроме ума имеются имена, даваемые умом, мы никак не можем: с философской точки зрения это уже будет слишком парадоксальным утверждением<sup>21</sup>. Мы так же не можем сказать, что кроме ума есть «рупа», то есть те дхармы, которые воспринимаются на чувственном уровне и обладают свойством сопротивления. Естественно, про них нельзя сказать, что они тождественны с умом, так как это уже был бы подход читтаматры. Но в прасангике все дхармы, в том числе и «рупа»,

<sup>21</sup> Конечно, в такой философской системе как неоплатонизм имена, даваемые умом, могут в определенном смысле отличаться от субстанции ума. Но при этом неоплатоники исходят из возникновения имён посредством взаимодействия энергий ума с меоном — инобытием ноуменальной сферы. Можно сказать, что у неоплатоников имена есть меонизация ума, результат взаимодействия ума с меоном. То есть здесь уже с самого начала предполагается, что есть нечто, иное уму.

имеют номинальное существование, и поэтому мы не можем, например, сказать, что синий цвет или же форма какого-либо объекта есть нечто полностью объективное, внешнее по отношению к уму, заранее существующее в том же виде, как ум их воспринимает. Но в то же время в рупа-дхармах есть нечто, отличное от ума и служащее основой для наименования. Так что же это за нечто, отличное от ума?

Для ответа на данный вопрос обратимся к тексту «Введение в мадхьямику». Чандракирти пишет: *«Если Великий понимал, что это только ум, и если он отрицал форму (скт. рупа), тогда почему Он также утверждал, что ум возникает из неведения и кармы?»* То есть здесь речь идёт о том, что сознание или ум возникает из чего-то другого, а не из самого себя. Причем в качестве основного фактора, из которого возникает ум, выступает карма, обусловленная и поддерживаемая неведением. Карма, как известно, создаётся действиями на уровне ума, речи и тела, но первичным источником действий является ум. Фактически можно сказать, что именно ум совершает действия, но при этом следует учитывать, что в рамках подхода прасангики ум не действует на самого себя. Тогда что же является тем, по отношению к чему совершаются действия ума? Этим объектом не может быть форма и пр., так как все конкретные формы имеют номинальное существование и являются порождением кармы, то есть результатом действий ума. Объект, по отношению к которому действует ум, выделить весьма не просто, так как мы не можем найти ничего такого, что существовало бы со стороны объекта. Единственное, что мы знаем — это то, что наш ум, находясь в пустоте от самого себя, просто совершает действия, и в ответ из пустоты рождается ответная реакция в виде кармы, определяющей как сам ум, так и всё остальное. То есть метафорически можно сказать, что ум действует на пустоту как сущность, основу взаимозависимого возникновения.

Но нам известно, что пустота пуста от самой себя, она не может быть некой сущностью, на которую кто-то оказывает воздействие. Пустота скорее проявляется как фактор, поддерживающий взаимоотношение между различными сущностями, определяющий и создающий их друг через друга. Ум — это одна из пустых сущностей, функционирующий в рамках взаимозависимого возникновения. То, на что направлены действия ума, должно быть отличной от него сущностью. Единственное, что мы о ней знаем, так это то, что её реакции на действия ума проявляются в виде кармы. Следуя греческой традиции, мы хотели бы эту сущность назвать необходимостью. Издавна считается, что именно необходимость есть то, что противостоит уму, смыс-

ду. Необходимость не имеет формы, её нельзя рассматривать как объект, противостоящий уму и который ум можем непосредственно познавать. Про неё нельзя также говорить, что она есть нечто сущее. Необходимость — это просто название некоего неуловимого для познания фактора, который стоит за тем утверждением, что есть нечто отличное от ума. Этот фактор проявляется как карма, а также, например, как тот факт, что в форме есть основа для наименования, нетождественная уму.

Итак, будем полагать, что действия ума направлены на необходимость. Необходимость же воспринимается нами в виде кармы, порождающей чувствующие существа и миры-вместилища. Нам кажется, что действия ума, дающие всему наименования, направлены на уже имеющиеся объекты типа личности, внутренних переживаний, лесов, гор и т.п. Но все они — лишь поименованные умом проявления кармы и необходимости, которые и составляют в воспринимаемых нами объектах то, что отлично от ума. Поэтому можно предположить, что основой для наименования служит необходимость, проявляющаяся в виде кармы.

Но что же тогда собой представляет достоверная основа? Как мы помним, согласно первым двум требованиям она должна соответствовать общепринятым в социуме мнениям. Но благодаря чему возникают общепринятые мнения? Благодаря тому, что в буддизме принято называть коллективной кармой существ. Поэтому можно сказать, что достоверной основой для наименования является тот аспект необходимости, который проявляется в виде коллективной кармы существ.

Но карма существ, в том числе и коллективная, уходит в безгранично далёкое прошлое. Поэтому у любых коллективов существ имеется общая карма. Это проявляется хотя бы в том, что мы живём в одной локе. И именно это общая коллективная карма является той основой, которая является общей для разных культур, цивилизаций и т.д. И наличие такой всеохватывающей коллективной кармы существ как фундаментальной, базовой основы для наименования позволяет объяснить, каким образом ракета, произведённая в западной цивилизации, способна проявить свои свойства в той культуре, которая ничего не знает ни о западе, ни о технологии.

Когда мы ввели представление о необходимости и её проявлении в виде кармы как о начале, отличном от ума и служащем основой для наименования, нас могут обвинить в том, что мы вводим дополнительные сущности весьма странной природы, которые не могут быть непосредственным объектом ума и сам факт существования которых даже на относительном уровне не очевиден. На это мы ответим, что

по существу ничего принципиально нового по сравнению с прасангиками мы не ввели. Дело в том, что когда прасангики говорят, что на относительном уровне есть нечто, отличное от ума, то желательно хоть как то себе представлять, что собой представляет это нечто. Как мы уже отмечали выше, форма как *воспринимаемый* феномен не может выступать в качестве этого нечто, так как в ней всё, что нами воспринимается и знакомо нам как форма, есть результат действия обозначающего рассудка. Но при этом в форме, в объектах действия ума и т.д. есть нечто, отличное от ума, иное уму. И мы здесь просто хотим именовывать это иное уму.

Мы живём в рамках западной цивилизации и поэтому так или иначе наше мышление функционирует в контексте западной философской традиции. От этого не имеет смысла отказываться, так как глупо подрывать корни собственного ума. Но в западной традиции ещё со времён Платона иным уму и смыслу считалась необходимость. Именно по этой причине мы в данной работе и решили использовать этот термин.

Но не приходим ли мы к парадоксу, когда говорим, что форма одновременно тождественна уму и отлична от ума, что в ней есть нечто, принесённое обозначающим рассудком, и нечто от необходимости? Нет, не приходим. Ведь мы, оставаясь в рамках прасангики, не считаем, что форма, ум, необходимость и прочее истинно существуют, и поэтому мы не обязаны жёстко следовать формальной логике.

Хотелось бы остановиться ещё на одном важном с методологической точки зрения вопросе. Ревнителю чистоты прасангики могут сказать, что мы здесь несколько выходим за её рамки, подвергая анализу относительный уровень и те сущности, которые воспринимаются обычными людьми. Ведь прасангика оставляет мирское мирскому, просто следуя на относительном уровне общепринятому.

На это мы ответим, что относительная реальность западной цивилизации отлична от таковой в средневековом Тибете и Индии. На западе общепринятое непрерывно меняется, и важнейшим фактором, стоящим за его изменением, является наука. А наука так раз и занимается анализом и изучением относительного. И теперь уже нельзя сказать, что представления об атомах и прочих необычных объектах неадекватны даже на относительном уровне, так как эти необычные для обывденного сознания объекты являются базисом технологического могущества запада. По поводу же их истинного существования ни наука, ни мы ничего не утверждаем, и тем самым не вторгаемся на территорию абсолютной реальности.

В условиях, когда характер относительной реальности изменился, причём принципиально, приходится менять и некоторые аспекты методов прасангики. Ведь и сами прасангики говорят, что на относительном уровне они следуют за миром.

На этом завершим данный раздел, посвящённый номинальному характеру бытия сущего.

### Рантонг и жентонг как взаимно дополнительные способы описания реальности

Как мы видели, концепция пустоты мадхьямика-прасангики не только не запрещает существование различных проявлений, но и, более того, обеспечивает саму их возможность посредством отрицания независимого бытия. Но из этой концепции не следует, каково конкретное содержание того, что проявляется из пустоты. В ней ничего не говорится об источнике проявлений.

Чтобы высветить суть проблемы, рассмотрим в качестве примера пространство. Пространство в буддизме определяется как отсутствие противодействия, то есть препятствий для движения материи. В более широком контексте говорится о пространстве психического опыта, некоем вмещении как внутренних, так и внешних явлений. Фактически пространство выступает как фактор, который обеспечивает возможность проявлений, давая им место и соотнося друг с другом. Но из самого понятия пространства вовсе не следует, какова будет содержательная сторона проявлений. Мы из этого понятия не сможем вывести ни музыку сфер, ни семь цветов, ни богатство вкусовых и тактильных ощущений. Чтобы сделать это, необходимо либо обогащать само понятие пространства, либо же вводить некий фактор, дополнительный к пространству.

То же самое и с теми представлениями о пустоте, которые имеются в мадхьямика-прасангике. Пустота как отрицание самосущего является совершенно верной доктриной, но весь вопрос заключается в том, достаточно ли её для обеспечения полноты учения Будды?

Конечно, прасангики могут сказать, что для следования Пути нет необходимости слишком детально исследовать относительную реальность; вполне достаточно в чисто прагматических целях пользоваться мирскими представлениями о способе её функционирования. Допустим, мы с этим согласимся, и оставим мирское мирскому. Но к относительному уровню относится и Путь Бодхисаттв, а также и пред-

ставления о телах Будды и многое другое, касательно чего мирская достоверность не может нам быть советчиком. Возникает вопрос: каким образом обосновать Путь и те догматы, которые с ним связаны?

Откуда, например, следует то, какими благими качествами обладают тела Будды? Возьмём, к примеру, дхармакаю. Чже Цонкапа, следуя прасангике, определяет её следующим образом: «Избавление от всякого рода цепляния за «я» и «моё» вследствие полного прекращения видения разных внешних и внутренних явлений как реальных, тогда как они нереальны, а также предрасположенностей к такому восприятию и есть наша цель — реальность, Дхармакая»<sup>22</sup>. Из этого определения вряд ли кто-нибудь сможет вывести наличие у дхармакаи 32-х благих качеств (десяти сил, четырёх бесстраший и восемнадцати исключительных качеств)<sup>23</sup>. Более того, из приведенного определения вообще не следует, что дхармакая обладает какими-либо позитивными качествами. Если же сказать, что благие качества тел Будды есть следствие заслуг и благопожеланий, обретаемых Бодхисаттвами на Пути к просветлению, то отсюда будет следовать, что они являются составными обусловленными явлениями и не могут выходить за пределы самсары. А также в этом случае непонятно, откуда вообще у Бодхисаттв взялась мысль накапливать заслуги и делать благопожелания в целях обретения благих качеств. Ведь для того, чтобы желать нечто обрести, требуется знать о наличии желаемого. Если же нет источника благих качеств, то неоткуда возникнуть знанию об их существовании, и, следовательно, не может возникнуть и желание их обрести.

Итак, мы можем с уверенностью сказать, что описание реальности в рамках мадхьямики-прасангики не обладает полнотой и не является достаточным для обоснования махаяны. Здесь важно отметить, что прасангика входит в более широкий класс учений мадхьямики, который называется мадхьямика-рангтонг<sup>24</sup>. Но всё то, что сказано о прасангике, касается и всей мадхьямика-рангтонг в целом, ибо именно прасангика является сердцем, сущностью учений рангтонг. Слово

<sup>22</sup> Чже Цонкапа, Большое руководство к этапам пути пробуждения, том.5, Нартанг, Санкт-Петербург, 2000

<sup>23</sup> Имеются различные виды классификаций качеств Дхармакаи. Здесь мы следуем трактату «Ньингпо Тенпа» — «Учению о Природе Будды», написанного третьим Кармапой Раджунгом Дордже. Трактат переводился и комментировался в ходе обучения КИВИ, Элиста, 2001

<sup>24</sup> В мадхьямика-рангтонг входят мадхьямика-прасангика и мадхьямика-сватантрика.



рангтонг означает «пустота себя», и целью данного класса учений является, как мы уже видели, установление пустоты явлений самсары и нирваны от собственной истинно существующей природы. Абсолютная реальность здесь определяется чисто негативным способом как отрицание самосущего, независимого бытия явлений и личности.

Но кроме мадхьямика-рангтонг имеется и другой класс учений, называемый мадхьямика-жентонг. Слово жентонг означает «пустота другого», или же «пустота другим» («пустота от другого»). И именно мадхьямика-жентонг является тем учением, которое дополняет мадхьямику-рангтонг, говоря об источнике мирских и немирских проявлений, а также обосновывая Путь Бодхисаттвы.

Жентонгпа связывают своё учение с третьим поворотом колеса дхармы. Они говорят, что первые два поворота колеса учения, совершённые Буддой, вызвали у существ замешательство. Ведь сначала он учил про то, что есть страдание, причина страдания, прекращение страдания и путь освобождения от страдания. При втором повороте колеса дхармы Будда учил противоположной позиции: нет ни пути, ни освобождения, ни страдания и т.д. Получалось, что в буддийском учении имеется множество противоречий. Поэтому Будда осуществил третий поворот колеса учения, который назывался «поворот колеса тщательного объяснения», так как в нём он объяснил, каким образом следует понимать первые два поворота<sup>25</sup>. Считается, что элементы учения жентонг были уже у Нагарджуны, и их можно найти в его гимнах Будде, а также в таком трактате как «Двадцать строф о Великой колеснице». В дальнейшем линия жентонг связывается с такими учителями как Асанга, Васубандху, Дигнага, Джармакирти и т.д.

Само возникновение названия «жентонг» и последовательное изложение этого учения имело место в Тибете и связывалось с учениями школ Долпопы и Джонангпы<sup>26</sup>. Джонангпы отслеживают своё происхождение от Юмо Микё Дордже (XII-XIII вв.), который был учеником Чандронатхи и пандитом из Кашмира. Традиционно считается, что доктрина мадхьямики жентонг возникла в уме Юмо Микё Дордже, когда он практиковал Калачакру на горе Кайлаш. В связи с этим интересно отметить, что происхождение и смысла доктрины жен-

<sup>25</sup> Интересно отметить, что рангтонгпа интерпретируют три поворота колеса дхармы совершенно противоположным образом. Они говорят, что учения третьего поворота предназначены для тех, кто испугался Абсолютной Истины, изложенной при втором повороте.

<sup>26</sup> См. «The Buddha Within», Library of Tibetan Buddhist and Himalayan Literature, Buddhist Publication Society.

тонг находится в неразрывной связи с Калачакратантрой, причём особенно это касается тантрического жентонга<sup>27</sup>. Но, учитывая, что джонангпы являлись великими мастерами Калачакры, трудно себе представить, чтобы их тантрическое воззрение не оказывало влияния на интерпретацию ими сутр. Это означает, что имеются глубокие связи с Калачакратантрой не только у тантрического жентонга, но и у жентонга на уровне сутр. Также важно заметить, что жентонг часто рассматривается как учение, осуществляющее связь сутр и тантр.

Линия, к которой относился Юмо Микьё Дордже, также известная как Великие Гуру, вначале носила семейный характер, а затем передача стала осуществляться и через некоторых других, не входящих в семью, мастеров. После того, как Чогле Намгьял, родившийся в 1306 г., основал монастырь Джонанг, эта школа стала известна как Джонангпа. Имеются сведения, что Долпопа Шераб Гьялцен (1292-1360) был уже десятым держателем этой линии. Он был тем, кто впервые зафиксировал в письменной форме особые доктрины жентонга. Эта школа процветала примерно в течение трехсот лет, до тех пор, пока в семнадцатом веке почти все монастыри и институты Джонангпа не были насильно закрыты (или же обращены в монастыри Гелугпа).

В дальнейшем линия Джонангпа продолжала передавать свои учения через мастеров школ Нингма, Кагью и Сакья. Так, в линии Кагью последователями жентонг были, например, третий Кармапа Раджунг Дордже, седьмой Кармапа Чедраг Гьямцо, восьмой Кармапа Микьё Дордже и Джамгон Конгтрул Лодрё Тхае.

Важнейшее отличие мадхьямика-жентонг от мадхьямика-рангтонг заключается в том, что в ней даётся позитивное описание абсолютной реальности. В качестве таковой выступает Природа Будды, представляющая собой истинную самосознающую сущность ума, недвойственную неконцептуальную джняну, неразделимость пустоты и осознания или пустоты и ясности. При этом в рамках традиции жентонг пустоту рассматривают как пространство явлений (*chos dbyings*), а ясность — как мудрость Будды (*ye shes*).

Считается, что Природа Будды изначально присутствует в умах

<sup>27</sup> Согласно Кхенпо Цульtrim Гьямцо следует различать сутрический и тантрический жентонг. Тантрический жентонг опирается в первую очередь на различные методы тантрической йогической практики, и для него различного рода умозаключения носят вторичный характер. К тому же в тантрическом жентонге используется описание состояний сознания, переживаемых лишь в йогическом опыте, и без такового весьма трудно понять, о чём идёт речь в соответствующих текстах.

всех живых существ. Именно она является истинной причиной достижения состояния Будды. Но важно понимать, что когда говорится о Природе Будды как причине, а о состоянии Будды как результате, то здесь не идёт речь об обычном отношении причины и следствия, в котором при появлении результата причина исчезает. Природа Будды и состояние Будды — это не две разные вещи, а одна и та же сущность. Состояние Будды — это та же самая природа Будды, с которой убраны завесы, мешающие существам её видеть. Можно сказать, что Природа Будды в умах обычных существ подобна небу, скрытому облаками. Когда облака исчезают, небо становится доступным для непосредственного видения, но это всё то же самое небо.

Одним из синонимов Природы Будды, пребывающей в умах живых существ, является Татхагатагарбха. Именно она является сущностью и потенциальностью всех просветлённых качеств, и таким образом представляет собой основу, на которой развиваются все качества бодхисаттвы при его движении по Пути. Причём развитие этих благих качеств заключается не в том, что они возникают и развиваются как результат деятельности по накоплению заслуг и мудрости, а в том, что с них снимаются завесы. Это подобно тому, как происходит выделение золота из руды. В данном примере золото символизирует Татхагатагарбху, а различные примеси, от которых очищается золото — завесы клеш и всеведения. По мере осуществления процесса очищения качества золота проявляются всё в большей степени. И когда процесс завершается, мы имеем совершенно чистое золото, проявляющее всю полноту своих качеств. Подобным образом потенциал Татхагатагарбхи по завершению процесса очищения ума от завес полностью проявляется, и мы имеем уже Дхармакаю — дхармовое тело Будды, из которого ради блага существ далее эмануируют два тела формы — Самбхогакая и Нирманакая.

Здесь ещё раз важно отметить, что в рамках традиции жентонг все три тела Будды не есть нечто, возникающее в результате деятельности существ на Пути. Они изначально присутствуют в существах подобно семени, которое по завершению Пути проявляется как Дхармакая и два тела формы.

В связи с этим интересно рассмотреть этимологию слова «Татхагатагарбха». «Татхагата» — это «так приходящий» или Будда. Слово же «гарбха» имеет два значения: «семя», «зародыш» и «лоно», «матка». Двойное значение этого слова хорошо отражает смысл термина «татхагатагарбха». С одной стороны, мы его рассматриваем как семя, зародыш, потенциал Будды, имеющийся изначально во всех существах.

С другой стороны, Татхагатагарбха выступает как то лоно, в котором возвращается этот зародыш. Последнее характеризует тот аспект Татхагатагарбхи, который является основой Пути Бодхисаттв и через который проявляется спонтанная и непрерывная активность всех Будд, возвращающая семя просветлённости в умах существ<sup>28</sup>. Когда же потенциал (семя) полностью проявился, реализовался, мы говорим, что существо обрело (проявило) Дхармакаю.

Как мы помним, в рамках учения рангтонг Дхармакая определялась как полная реализация прямого видения пустоты, то есть отсутствия самосущего, истинного существования личности и явлений, цепляния за «я» и «моё». Мы имеем здесь чисто негативное определение Дхармакаи. Как отмечает восьмой Кармапа, определив Дхармакаю как пустоту, свободу от любых крайностей, рангтонгпа полностью упускают аспект ясности, в результате чего становится совершенно непонятным, каким образом из неё проявляются тела формы, приносящие благо живым существам. Жентонгпа акцентируют взгляд на ясности Дхармакаи, неотделимой от пустоты. Именно её ясность является источником всех просветлённых качеств и активности Будд.

Таким образом, Дхармакая в учении жентонг — это не только пустота, но и ясность, потенциальность всех благих качеств. Также подчёркивается, что состояние сознания, реализующее это тело Будды, не зависит от концептуальных конструкций и является по своей природе самосознающим.

Важно отметить, что Татхагатагарбха является источником не только просветлённых качеств, но и всех качеств вообще. Считается, что и самсара с восемью видами сознания, и нирвана с её мудростями возникают из Природы Будды. Поэтому все качества самсары и нирваны держатся на ней, и она является их основой.

Теперь остановимся на смысле слова «жентонг», который можно передать двояко: как «пустота другим» и как «пустота другого». Смысл фразы «пустота другим» хорошо передаётся в поэме Карма Тхринлепы (1456-1539), ученика седьмого Кармапы:

«Сущность ума свободна от западания в  
ограниченные крайности,  
Являясь по природе Ясным Светом —  
неразделимостью пространства и осознания.

<sup>28</sup> Также эти два аспекта Татхагатагарбхи — зародыш и лоно — говорят о сыновьем и материнском ясном свете.

Природа Великой Сферы обыкновенного  
сознания никоим образом не изменяется,  
И с той точки зрения, что, очистившись от  
временных загрязнений, она превращается в Будду,  
Эту природу называют «пустой другим».  
В своей изначальной основе она не загрязнена  
завесами — в этом смысле высказывания «пуста другим».  
...Поскольку они (загрязнения)  
могут быть отделены от сущности этой основы,  
Истинная природа пуста  
такими завесами и называется «пустой другим<sup>29</sup>».

Как мы видим, здесь идёт речь о природе ума, которая «пуста другим», и это другое представляет из себя различные временные загрязнения. Выделяется три аспекта пустоты природы ума от загрязнений:

- во-первых, природа ума в сознании живых существ может быть очищена от загрязнений;
- во-вторых, в своей изначальной основе природа ума не является загрязнённой, то есть она изначально по своей сущности чиста от загрязнений;
- в-третьих, именно потому, что сущность природы ума является изначально чистой, загрязнения являются случайными, инородными по отношению к ней и в силу этого могут быть отделены от неё.

Далее в поэме говорится, что в природе ума имеются просветлённые качества, которые нельзя отделить от её сущности; эти качества имманентны ей. И в силу наличия у природы ума имманентного ей позитивного содержания, которое не является ей иным, говорится, что она «пуста другим», но не собой.

Теперь рассмотрим смысл жентонга как «пустоты другого», используя пример драгоценного камня, покрытого грязью. Когда мы опустим этот камень в воду, то увидим, что грязь растворяется в воде. И то, что грязь растворяется, прекращая своё существование, символизирует тот факт, что мирские дхармы, всё то, что мы наблюдаем в рамках феноменального, самсарического существования, пусто от своей собственной сущности. Но мы также видим, что драгоценный камень не растворяется в воде. Это символизирует Природу Будды,

<sup>29</sup> Перевод с тибетского Славы Ермолина

Дхармакаю, которая не пуста от своей собственной сущности. Таким образом, «пустота другого» означает, что всё, отличное от абсолютного (парамартхасатъя) и относящееся к мирскому (самвритисатъя), пусто от своей собственной сущности.

Может показаться, что здесь имеется противопоставление мирского и сверхмирского, и тем самым нирвана противопоставляется самсаре. Если же это так, то тогда мы отходим от фундаментального положения махаяны: «самсара есть нирвана». Но при более глубоком рассмотрении вопроса мы можем увидеть, что такой опасности на самом деле не существует. «Пустота другого» вовсе не означает, что действительно существует Абсолютная Реальность и отличный от неё, иной ей феноменальный мир. Здесь идёт речь о том, что те формы феноменального мира, которые воспринимают обычные существа, не имеют собственной сущности и носят иллюзорный характер. Пустым и отличным от Природы Будды является не сам мир, а то, как мы этот мир воспринимаем через призму двойственности. На самом же деле истинной сущностью видимых нами феноменальных проявлений является Природа Будды. Но в силу своего неведения мы не видим её такой, какой она является на самом деле, и поэтому она нам является в виде иллюзорных форм, пустых от собственной сущности. Они пусты от собственной сущности, потому что таковой, отличной от Природы Будды, у них нет, а в то же время мы их видим так, как будто каждая из них обладает собственными характеристиками и независимым бытием.

Единственное, что отлично от Природы Будды, — это неведение, двойственность, порождающее иллюзорный характер нашего восприятия реальности. Но про него мы не можем сказать, что оно обладает реальным независимым существованием, что у него имеется собственная сущность, особая субстанция зла, так как нигде не сможем найти эту субстанцию. Если сущность Природы Будды можно непосредственно познать в прямом йогическом восприятии, в чистом, незамутнённом неведении виде, то неведение как таковое без всякого присутствия Природы Будды — источника всех проявлений, — мы познать не можем. Поэтому источником всяческого существования как на уровне самсары, так и нирваны является Природа Будды, а неведение проявляется лишь как фактор, искажающий видение существами Абсолютной Реальности, и по своей природе оно пусто.

О взаимоотношении абсолютного и мирского весьма ясно и глубоко пишет Долпола<sup>30</sup>, опираясь на *Махапаринирванасутру*. Он

<sup>30</sup> См. «The Buddha Within», Library Karmapa International Buddhist Institute

говорит, что каждая скандха и каждая деталь видимого мира имеет чистый, не состоящий из частей двойник в Татхагатагарбхе, называемый в тантрах «пустой формой, имеющей все высшие аспекты». Этот двойник, являющийся фактически прообразом и истинной сущностью своего мирского отражения, представляет собой нераздельные качества без воспринимаемого и воспринимающего, без качества и обладающего качеством и т.д. То есть здесь речь идёт о том, что всё, воспринимаемое нами, на самом деле есть проявление Татхагатагарбхи, которая и составляет их истинную сущность.

Итак, мы в общих чертах обрисовали основные идеи учения жентонг. Теперь перейдём к обсуждению смысла и причин того противостояния, которое имело место между жентонг и рангтонг. Это необходимо в первую очередь для того, чтобы глубже понять идеи, стоявшие за прасангикой, являющейся, как мы уже отмечали, сущностью рангтонг. Ведь, как мы помним, прасангики весьма неохотно говорят о своих собственных взглядах, и поэтому судить о них мы можем в основном по тем дискуссиям, которые они вели с другими школами. Их спор с жентонгпа носил наиболее сущностный характер, и по этой причине представляет для нас весьма большой интерес.

### Проблема противостояния жентонг и рангтонг. Вопрос о возможности позитивного описания реальности

Отношения между жентонг и рангтонг в Тибете имели весьма напряжённый характер, причём особую непримиримость со взглядами оппонентов демонстрировали рангтонгпа. В целом можно сказать, что школа жентонг обвиняла рангтонг в склонности к нигилизму, а рангтонгпа обвиняли жентонгпа в этернализме.

Рассмотрим вначале те основания, исходя из которых рангтонгпа обвиняли жентонгпа в этернализме. Как мы помним, в жентонге абсолютная реальность считалась истинно существующей, «пустой другим», но не от своей собственной сущности. Такого рода утверждений с точки зрения прасангиков<sup>31</sup> вполне достаточно, чтобы обвинить их авторов в вере в самосущее, независимое существование, то есть в приверженности этернализму.

<sup>31</sup> Учитывая, что в Тибете основным оппонентом жентонгпа была гелуг, придерживающаяся прасангики, мы далее слова рангтонгпа и прасангики вполне можем в данном контексте рассматривать как синонимы.

Жентонгпа на это возражают, что критика рангтонгпа на самом деле не затрагивает сути их учений. Ведь абсолютная реальность с точки зрения последних — это полная свобода от концептуального мышления, выход за его пределы. Пустым же, согласно прасангикам, является то, что не может быть обнаружено посредством абсолютного анализа. Но абсолютный анализ по самой своей природе является анализом лишь концептуальных построений; то, что выходит за рамки концепций, не может быть ему подвергнуто, и, следовательно, не может быть объявлено пустым. Более того, жентонгпа вполне согласны с позицией прасангиков по отношению ко всему, что имеет концептуальное происхождение. Они говорят, что Абсолютная Реальность является пустой от всяких концептуальных измышлений, и это отражается в том, что она «пуста другим». Фактически её истинная неконцептуальная суть проявляется тогда, когда она очищена от всяческих измышлений нашего рассудка, и это очищение вполне может быть проведено посредством абсолютного анализа прасангики.

Также жентонгпа говорят, что следует отличать низшую пустоту от высшей<sup>32</sup>. Низшая пустота — это пустота всего того, что находится в сфере концептуального мышления. Именно её обнаруживает абсолютный анализ прасангики, вполне правомочно утверждая отсутствие истинного существования и собственной сущности у всего, что имеет отношение к рассудку. Но имеется ещё и высшая пустота Абсолютной Реальности. Она есть то, что остаётся после применения абсолютного анализа, и представляет собой пустоту Природы Ума от концепций. Можно сказать, что посредством абсолютного анализа и сопряжённой с ним медитативной практики мы отрицаем концепции, происходящие из двойственного видения, и далее на основе прямого йогического восприятия в этой пустоте от концепций утверждаем неконцептуальную сущность Природы Ума. Это подобно тому, как после промывки алмаза, сокрытого грязью, одновременно устраняется (отрицается) грязь и проявляется (утверждается) алмаз, который вода очищения уже не способна растворить (то есть отрицать).

Следует отметить ещё один весьма существенный аспект в понимании высшей пустоты. Когда говорится, что Абсолютная Сущность пуста, то это означает, что она в принципе не может быть рассмотрена в качестве объекта, некоей ограниченной вещи. В переводах текстов часто пишут, что эта сущность пуста от субстанции. Но здесь следует рассматривать контекст, в котором употребляется термин суб-

<sup>32</sup> См. «The Buddha Within», Library Karmapa International Buddhist Institute



станция. Так, для пояснения смысла пустоты Абсолютной Сущности иногда приводят пример с прозрачным кристаллом. Кхенчен Трангу Ринпоче пишет по этому поводу: «Представьте кристалл, который совершенно незапятнан и безупречен, прозрачен и идеально чист. Если взглянуть внутрь такого кристалла, невозможно обнаружить никакой сущности. Он абсолютно прозрачен. Этот пример часто используется как символ, чтобы показать истинную природу ума в посвятельном ритуале. Назовем ли мы это взглядом Мадхьямики или же «указанием пустой сути ума», факт, что эта сущность полностью лишена любой конкретной субстанции, подобно незапятнанному ясному кристаллу<sup>33</sup>». Мы видим, что понятие субстанции здесь фактически тождественно понятию вещи, то есть чего-то ограниченного, непрозрачного для ума. Поэтому пустота от субстанции — это пустота от «вещности», ограниченности, гностической непрозрачности. Этот аспект высшей пустоты неразрывно связан с принципиально неконцептуальным характером Абсолютной Реальности, так как лишь то, что не является вещью, чем-то ограниченным, не может быть схвачено концептуальным умом<sup>34</sup>. Также хотелось бы отметить, что прозрачность кристалла в данном примере указывает на связь, неразделимость пустоты и ясности, представляющей собой суть Природы Ума. Ведь именно благодаря прозрачности Абсолютной Реальности свет самосознания её полностью охватывает и проникает, становясь неотделимым от пустоты.

Теперь остановимся на следующем важном моменте, касающемся смысла истинного существования Абсолютной Реальности. Когда нечто является истинно существующим, — это значит, что оно воспринимается также, как и существует. Как мы помним, всё, что мы воспринимаем на относительном уровне, согласно прасангикам не может быть истинно существующим, так как кажется имеющим собственные характеристики, в то время как на самом деле оно таковых не имеет. Но невозможность истинного существования следует лишь для той сферы бытия, которая воспринимается в рамках нашего двойственного видения. Когда же мы выходим за эти рамки, то невозможность адекватно увидеть истинную сущность вещей над нами больше не довлеет. Абсолютная Реальность в жентонге воспринимается и удостоверяется недвойственной неконцептуальной джняной, которая ви-

<sup>33</sup> Комментарии к «Песня Лодре Тхае» Джамгона Конгтрула. Готовится к изданию.

<sup>34</sup> Ведь концептуальный ум, рассудок принципиально конечен, ограничен и способен оперировать лишь с конечными объектами.

дит её так, как она существует. Именно в этом контексте и говорится об истинном существовании Абсолютной Реальности.

При рассмотрении позиций жентонгпа возникает интересный вопрос: когда они говорят, что абсолютная реальность, пустая от концепций, истинно существует, то значит ли это, что она является самосущей, независимой ни от чего другого? Для рассмотрения данного вопроса обратимся к одному из двух аспектов смысла термина «жентонг» — «пустота другим». Одна из его интерпретаций заключается в том, что нет ничего иного абсолютной реальности, она является «неиной» всему. Здесь не говорится, что ничего другого, кроме абсолютной реальности, не существует. Ведь когда мы находимся на уровне недвойственной джняны, то для нас нет ничего иного, другого, поэтому здесь не может быть даже поставлен вопрос о том, существует ли это другое, зависит ли Природа Ума от чего-либо иного ей. То есть на абсолютном уровне в рамках учения жентонг вопрос о том, является ли природа ума самосущей, независимой от чего-либо другого, не имеет смысла. Ведь для того, чтобы этот вопрос задать, требуется наличие такой категории как «другое». Но когда мы восходим к природе ума, всё становится «неинным», категория «другое», «иное» там просто перестаёт действовать.

Именно по той причине, что Природу Ума можно рассматривать как «неиное», она и представляет собой абсолютное знание — неконцептуальную джняну — способную напрямую знать всё. Между этим знанием и его объектом как бы нет промежутка — ведь они неинные друг другу, и поэтому возможно прямое, непосредственное знание всего сущего. Но «неиное» не означает «тождественное», это две разных категории, и поэтому знание не есть объект; оно есть просто знание, неинное объекту. Мы здесь имеем не ситуацию тождества, единства, а то, что в буддизме принято называть «недвойственностью».

Итак, мы в общих чертах обрисовали как обвинения рангтонг в адрес жентонг, так и ответ последних на эти обвинения. Теперь рассмотрим, следуя восьмому Кармапе<sup>35</sup>, какие основания были у жентонгпа утверждать, что рангтонгпа склонны к нигилизму.

Так, например, рангтонгпа утверждают, что Дхармакая пуста, являясь взаимозависимым возникновением также, как и все остальные явления. Жентонгпа говорят, что такое воззрение — это падение в крайность нигилизма. Ведь если Дхармакая не существу-

<sup>35</sup> Текст «Светоч анализа традиции, утверждающую мадхьямику пустоты другого», написанный 8-м Кармапой Микьё Дордже. Трактат переводился и комментировался в ходе обучения KIVI, Элиста, 2001

ет, то как же она будет эманировать из себя тела формы, откуда возьмётся мудрость Будды.

На это рангтонгпа могли бы ответить: уважаемые, мы вовсе не утверждаем, что Дхармакая не существует, мы просто отрицаем её самосущее существование. Отсутствие самосущего существования и просто отсутствие существования — это не одно и то же. Поэтому мы не впадаем в крайность нигилизма.

В качестве другого примера возьмём отношение рангтонгпа к дхарме прекращения, представлявших её следующим образом: сознание обычных существ, анализируя природу явлений, не находит там ничего истинно существующего. Это ненахождение и есть дхарма прекращения. То есть чистое отрицание любых концептуальных конструкций без утверждения чего-либо взамен согласно рангтонгу представляет собой абсолютную истину или дхарму прекращения.

Жентонгпа говорят, что здесь мы снова видим проявление нигилистической позиции. Достижение реализации происходит посредством отрицания, причём на основе умозаключений, делаемых обычными существами. Эти обычные существа, анализируя, просто приходят к выводу о том, что они не могут прийти ни к какому выводу относительно того, возникает ли нечто из себя или из другого, или то и другое вместе, или ни то и не другое. Получается, что пребывание в таком состоянии полного непонимания, каково реальное положение вещей, рангтонгпа называют абсолютной истиной или дхармой прекращения. Но это — чисто концептуальное видение абсолютной истины. Настоящая абсолютная истина невыразима в словах, и поэтому попытки её найти с помощью умозаключений не могут привести ни к чему другому, как просто к состоянию неприхождения ни к какому выводу. Естественно, такое чисто нигилистическое состояние сознания не может быть настоящей абсолютной истиной или дхармой прекращения. К познанию абсолютной истины может привести лишь прямое йогическое постижение, а не различного рода рассуждения.

Здесь мы видим примитивизацию и искажение позиции рангтонгпа. Так, посредством умозаключений согласно их воззрениям можно понять лишь номинальную абсолютную истину, и не более того. Но даже понимание номинальной абсолютной истины не представляет собой состояние неуверенности. Тот, кто полноценно применил абсолютный анализ, имеет уверенность в отсутствии самосущего в чём бы то ни было. Неноминальная абсолютная истина в соответствии с традицией рангтонг познаётся посредством прямого йогического видения

на основе единства шаматхи и випашьяны, а не рассуждениями обычных существ. Познав же абсолютную истину, существа не отрицают проявления, впадая в нигилистическое состояние сознания, так как согласно прасангике пустота и проявления взаимно предполагают друг друга. Так что и это обвинение в нигилизме не достигает своей цели.

Имеется ещё много других доводов в пользу нигилизма рангтонпа, но в виду ограниченности объёма данной работы мы их не будем рассматривать. Ситуация и так ясна. Рассматривая ход дискуссии, мы можем с уверенностью утверждать, что как у рангтонпа нет желания понимать реальную позицию жентонпа, так и жентонпа не желают понимать суть доктрины своих оппонентов. Как уже отмечалось выше, это вполне нормальная ситуация в рамках индотибетской традиции проведения философских диспутов.

Хотелось бы отметить, что вряд ли такие личности как Кармапа или же Цонкапа и другие представители данных двух школ не могли разобраться в позициях своих оппонентов. Учитывая их высочайший уровень сознания, можно с уверенностью сказать, что они всё прекрасно понимали. Но по неким причинам, которые мы частично на экзотерическом уровне проанализировали выше, в разделе о дискуссиях, они не хотели в ходе диспута вскрывать и ясно формулировать истинные противоречия между собой, а также задавать друг другу реальные вопросы и адекватно на них отвечать. Вполне возможно, это также связано с тем, что перевод диспута на качественно более высокий уровень вынудил бы обе стороны поднимать такие вопросы и говорить на такие темы, которые не было принято выносить за рамки узкого круга посвящённых. Поэтому понять истинную суть разногласий между этими двумя школами весьма не просто. На основании анализа их доктрин и хода дискуссий мы можем высказать наши предположения по этому поводу, но не более того.

В первую очередь хотелось бы остановиться на одной весьма распространённой среди тибетологов точки зрения, согласно которой причины весьма жёсткого противостояния рангтонга и жентонга носят главным образом политический, а не философский характер. Конечно, те предельно жёсткие формы<sup>36</sup>, которых достигло это противостояние в Тибете, были, вне всякого сомнения, связаны с борьбой за власть и богатство. Но мы не можем согласиться, что это было основным мотивом противостояния двух школ. Если проанализировать характер дискуссий, то мы можем увидеть, что между их позици-

<sup>36</sup> Так, мы выше уже писали о факте закрытия монастырей, следующих жентонгу, со стороны гелуг.

ями явно имеются непримиримые противоречия. Особенно ярко это проявляется в отношении рангтонгпа к женгтонгпа. Если женгтонгпа готовы пойти на некий компромисс со своими оппонентами<sup>37</sup>, то рангтонгпа в гораздо большей степени непримиримы. Также важно отметить, что это неприятие представителями рангтонга своих оппонентов имело место не только в Тибете с его сложными политическими проблемами, но и в Индии, где таковых не имелось. Так, это весьма ярко проявляется в отношении прасангиков к читтаматринам, являвшихся предтечами женгтонга. Они их фактически обвиняют в отходе от пути Будды, то есть в том, что в европейской традиции было принято называть ересью. Конечно, прасангики весьма жёстко высказывались по отношению ко всем другим школам. Но наивысшая непримиримость в их высказываниях чувствуется, когда речь начинает касаться читтаматры<sup>38</sup>. Такая агрессивность прасангиков может показаться странной, так как для буддистов не было характерным обвинять своих буддийских оппонентов в ереси. Для сравнения можно изучить дискуссии, которые велись в раннем буддизме между вайбхашиками и саутрантиками. Это был чисто философский спор, в котором ни одна из сторон не оспаривала право другой стороны называться буддистами. Возникает вопрос: в чём причина такой непримиримости отношения рангтонгпа, и в первую очередь прасангиков, к читтаматринам в Индии и к женгтонгпа в Тибете? Такого рода непримиримость обычно возникает в том случае, если реализация в обществе позиций одной из сторон исключает возможность реализации взглядов другой стороны. Учитывая, что женгтонгпа готовы были идти на компромисс, а рангтонгпа нет, это означает, что в том случае, если бы подход женгтонгпа к описанию реальности получил бы своё полноценное развитие, то позиция прасангиков была бы поставлена под угрозу. Это может показаться весьма странным. Ведь в буддизме имелись весьма разные воззрения по тем или иным философским позициям, и они прекрасно уживались друг с другом. Более того, буддисты в принципе исходили из того, что в силу наличия бесчисленного множества существ с раз-

<sup>37</sup> Так, во многих трактатах представителей женгтонг предлагается такой вариант разграничения сфер деятельности двух школ: рангтонг делает основной упор на пустоте, пространстве, а женгтонг — на ясности, осознании.

<sup>38</sup> См., например, строфу 6.80 «Введения в мадхьямику», относящуюся к тому разделу трактата, в котором критикуется позиция читтаматры. Здесь пишется, что незнающие верного различения двух истин, читтаматрины и пр., из-за своих неверных концепций оказываются на ложном пути и отходят от пути, провозглашённого Буддой. Это, фактически, является обвинением в ереси.

личными способами видения должно существовать множество ориентированных на них разновидностей буддийских учений.

Из всего этого можно сделать вывод, что в конфликте между рангтонгом и жентонгом речь идёт не о тех или иных особенностях чисто философских построений. Разногласия, судя по всему, касаются того, исходя из каких методологических принципов будет осуществляться построение буддийского учения уже не как просто духовного учения, а как религиозной системы, ориентированной на весьма широкие слои населения<sup>39</sup>. Чтобы понять, против чего в доктрине жентонга выступали рангтонга, вернёмся вновь к дискуссии между ними.

Как мы видели, рангтонга обвиняли жентонг в этернализме, в вере в истинное существование, которое, с точки зрения рангтонга, является иллюзией, так как не в состоянии выдержать абсолютный анализ прасангики. Жентонга на это вполне логично отвечали, что абсолютный анализ применим лишь к концепциям, а не к тому, что выходит за их пределы. Казалось бы, вполне логичный ответ, к которому вряд ли можно придраться. Также понятно, что прасангики не могли, находясь в здравом уме, не понять ответа жентонга. Но они упорно продолжали вести дискуссию, игнорируя неконцептуальный характер Природы Ума в жентонге. Что же стоит за этим?

Вполне логичным будет предположить, что прасангики выступали не против йогических переживаний Природы Ума, а против её позитивного описания посредством слов. Они как бы говорят жентонга: «Уважаемые! Мы не спорим с тем, имели ли вы прямые переживания Ясносветной Природы Ума или нет, мы спорим с теми словами, посредством которых вы нам о них рассказываете. Ведь даже если ваши переживания были за пределами концепций, то уж ваши слова явно находятся в сфере действия рассудочного мышления».

Но, более тщательно проанализировав это предположение, мы увидим, что имеется множество фактов, не подтверждающих его. Начнём с того, что самому Нагарджуне приписывается ряд поэтических

<sup>39</sup> Так, читая текст «Введение в мадхьямику», мы можем увидеть, что прасангики вообще проявляют весьма большую заботу о состоянии сознания обычных людей, обвиняя других школы, и особенно читтаматринов, что они ставят под угрозу обывденный уровень существования и возможность спасения обычных существ. Так, в строфе 6.79 прасангики, критикуя зависимую природу читтаматринов, говорят: «Учения Будды относительного уровня необходимы для того, чтобы обычные существа могли понять абсолютную реальность. Вот почему для развития обычных существ вредно смешивать две эти истины», подразумеваемая под этим смешением зависимую природу читтаматринов.

текстов, в которых встречаются позитивные суждения об Абсолютной Реальности<sup>40</sup>. Также не подвергались критике и песни великих индийских сиддхов, в которых фактически описывалась Ясносветная Природа Ума. Не следует забывать и тот факт, что практически все известные рангтонгпа Тибета были тантрическими практикующими и написали множество трактатов, в которых излагали учения Тантры. Также и перу самого Чандракирти принадлежат работы по тантрической тематике. Естественно, в этих трактатах говорилось о ясном свете, о божественных формах Самбхогакаи и т.д., то есть давалось позитивное описание в словах процессов, явно выходящих за рамки обыденного мирского сознания и его критериев достоверности. Но тут важно отметить: тексты по тантре не относились к классу философских. Мы не можем сказать, что в рамках рангтонга имелась последовательная философия, полноценно обосновывающая тантрический путь. Всё это означает, что рангтонгпа выступали не против позитивного описания посредством слов йогических переживаний Ясного Света и т.п., а против применения по отношению к ним философской рефлексии. Спор между жентонгом и рангтонгом касался проблемы места и роли философского знания в буддийском учении, а не вопросов о том, можно ли неконцептуальным умом пережить Ясный Свет или нет и т.п.

Здесь следует отметить позицию Чандракирти касательно философского знания. Он фактически утверждал, что философия должна заниматься теми вопросами, которые не выходят за рамки опыта обычных людей. В споре с читгаматринами Чандракирти апеллирует к обыденному опыту, говоря своим оппонентам: «Если вы настолько уверены в верности своих взглядов, тогда устройте диспут с обычными людьми, а мы последуем за победителем»<sup>41</sup>. Естественно, это не означает, что согласно прасангикам обыденное сознание верно воспринимает действительность. Просто в том, что касается относительной реальности, прасангики не желают создавать философские конструкции, выходящие за рамки общепринятого и позитивно описывающие реальность. Как мы помним, единственное ограничение прасангиков на мирское видение — это отрицание самосущего, истинного существования как чувственно воспринимаемого, так и концепций, возникающих на его основе.

Такой подход к описанию реальности фактически означает, что те феномены, которые недоступны чувственному восприятию и под-

<sup>40</sup> Это в первую очередь текст «Двадцать строф о великой колеснице» и четыре гимна Будде.

<sup>41</sup> «Введение в мадхьямику», строфа 6.83

держивающему его категориальному аппарату, не являются объектами философского изучения. Но в то же время, как мы уже отмечали, такого рода феномены (ясный свет, каналы, чакры, бинду и т.п.) описывались рангтонпа в их тантрических трактатах, не относящимися к классу философских. Возникает естественный вопрос: так в чём же особенность философского знания, из-за которой на него накладываются столь жёсткие ограничения?

Дело в том, что философия в рамках буддийской традиции неразрывно связывается с *теорией верного познания*. В каком-то смысле она рассматривалась, говоря современным языком, в качестве точной науки. Тибетские ламы весьма часто заявляют, что одной из важнейших особенностей буддийского учения по сравнению с другими философскими системами является то, что все имеющиеся в нём положения должны проверяться на достоверность посредством логики, теории верного познания. И именно здесь при попытке выхода за рамки обычного опыта возникают проблемы.

В теории верного познания обычно выделяют прямое верное познание и дедуктивное верное познание. Прямое верное познание носит неконцептуальный характер, причём имеется несколько видов прямого верного познания, из которых здесь стоит остановиться на двух: прямое восприятие на основе органов чувств и прямое йогическое восприятие<sup>42</sup>. Дедуктивное верное познание имеет отношение к концептуальному сознанию и следует законам логики. Не вдаваясь в различного рода тонкости, суть проблемы можно сформулировать следующим образом.

Дедуктивное верное познание неразрывно связано с прямым чувственным верным познанием и ограничено его сферой функционирования. Можно выделить два аспекта этой связи:

- во-первых, концептуальное мышление опирается на представления единичных объектов. Последние воспринимаются чувственным восприятием, а затем на основе воспринятого возникает их ментальная копия — представление. Как отмечал Щербатской<sup>43</sup>, в теории познания Дхармакирти говорится о наличии специфической корреляции — «сходственности» — меж-

<sup>42</sup> Сакья Пандита выделяет ещё прямое ментальное восприятие и самоосознающее прямое восприятие. Но они не имеют прямого отношения к рассматриваемой нами сейчас проблеме, а также с наличием самоосознающего прямого восприятия вряд ли могли бы согласиться представители рангтонг.

<sup>43</sup> Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», Санкт-Петербург, 1995



ду концептуальным знанием об объекте — то есть его представлением, — и самим объектом, данным в чувственном восприятии;

- во-вторых, весь категориальный аппарат, лежащий в основе деятельности нашего рассудка и обеспечивающий способность суждения, ориентирован на организацию сферы нашего чувственного опыта как в аспекте восприятия, так и действия.

В силу такого рода связи дедуктивного верного познания с прямым чувственным верным познанием возникает вопрос: если мы выйдем за пределы сферы деятельности органов чувств, обратившись к прямому йогическому восприятию, то каким образом мы сможем отразить его результаты на концептуальном уровне посредством дедуктивного верного познания? Причём в данном вопросе можно выделить два подвопроса:

- во-первых, каким образом сущности, воспринятые прямым йогическим восприятием, смогут отразиться в представлениях?
- во-вторых, каким образом в нашем концептуальном мышлении, основанном на формальной логике, смогут отразиться не двойственные отношения между воспринятыми прямым йогическим восприятием сущностями?

На эти вопросы весьма не просто ответить, так как ясно, что нет никаких причин у нашего обычного рассудочного мышления, ориентированного на чувственный опыт, обладать способностью адекватно отражать в себе опыт сверхчувственный. Поэтому, казалось бы, позиция рангтонпа по отношению к месту философии в буддийском учении вполне логична и обоснованна. Для ясности более чётко определим её:

- во-первых, философия практически неотделима от теории верного познания;
- во-вторых, философия должна обосновывать и организовывать достоверное познание и адекватную практическую деятельность людей на их обыденном уровне существования;
- в-третьих, философия в её аспекте теории верного познания должна обеспечивать адекватное прочтение священных и авторитетных текстов буддийской традиции;
- в-четвёртых, философия должна обладать способностью к саморефлексии, то есть знать те пределы, в рамках которых она достоверна;

- в-пятых, философия должна иметь аппарат, способный вывести сознание за пределы её ограничений, и, фактически, за пределы концептуального мышления в целом. Таковым аппаратом является негативная диалектика прасангики.

Можно сказать, что жентонгпа вполне согласны, что все перечисленные функции философии вполне адекватны и заслуживают всяческого уважения. Но они, судя по всему, не согласны с тем, что к ним сводится вся роль философского знания. Жентонгпа полагают, что имеется возможность создания позитивной философии, объектом описания которой является сверхчувственная реальность. Но на чём основываются они при этом? Ведь ясно, что обычный рассудок не способен создать такую философию. Очевидно, что единственным основанием для веры в позитивную философию, описывающую сверхчувственную реальность, является наличие некоего высшего интеллекта, изначально опирающегося не на чувственное восприятие, а на прямое йогическое восприятие. По этому поводу Винитадева, комментируя Дхармакирти, пишет: «Существует два вида всеведения Будды: высшее непосредственное знание, подобное зеркалу, и высшее рассудочное знание. Посредством первого Будда познаёт единую истинную сущность всех вещей. Посредством второго он познаёт каждую вещь в отдельности. Из них первое знание совершенно свободно от рассудочного мышления, различающего объект и субъект, оно знает скрытую природу всех явлений, их сущность; такое всеведение есть действительно абсолютное знание; это есть разум, не имеющий ничего общего с эмпирическим. Высшее рассудочное знание достигается вслед за достижением абсолютного знания. Оно различает объект и субъект. Оно познаёт во всех отношениях все явления феноменального мира, вещи бесконечно малые, скрытые и удалённые, ибо, хотя оно и достигается после знания абсолютного, однако по существу своему оно есть знание эмпирическое. Поэтому тот вид всеведения, который принадлежит высшему рассудочному знанию, не содержит в себе ничего противоречивого. Мы признаём, что оно различает субъект и объект, тем не менее оно не ложно, так как Будда видит его иллюзорность. Есть еще два вида всеведения Будды, но они сводятся к двум предыдущим<sup>44</sup>».

Таким образом, вера жентонгпа в возможности позитивного философского описания явлений, выходящих за рамки мирской достоверности, также имеет глубокие основания. Если сравнивать низший и высший рассудок, то между ними можно выделить два фундаментальных отличия:

- во-первых, высший рассудок опирается не на прямое чувственное восприятие, подобно низшему, а на прямое йогическое восприятие;
- во-вторых, высший рассудок функционирует не на основе формальной логики, подобно низшему, а на основе диалектической логики, как позитивной, так и негативной. Причем диалектическая логика является естественной формой его мышления, благодаря которой он способен отображать в себе недвойственные отношения между сущностями, воспринимаемыми прямым йогическим познанием.

Если обратиться к европейской традиции, то в западной философии ещё со времён античности можно найти в чём-то аналогичную ситуацию. А именно, выделялись два подхода к описанию реальности: подходы Аристотеля и Платона. Аристотель исходил из интуиции обыденного человеческого опыта, подвергнув его всесторонней философской рефлексии. Платон же изначально использовал высший аспект разума, который опирался на сверхчувственное знание природы вещей, и создал весьма абстрактную философию природы, не находящую, казалось бы, подтверждения в обыденности. Но, как показывают современные исследования в области истории философии и естествознания<sup>45</sup>, прогресс в современной теоретической физике, математике и т.д. был неразрывно связан с отходом западной мысли от Аристотеля к Платону. Ведь теперь совершенно очевидно, что концепции, лежащие в основе современной науки, в высшей степени ненаглядны и принципиально выходят за рамки обыденности. Но они находят своё подтверждение в практике, ибо именно благодаря им за столь короткий срок западная цивилизация достигла столь впечатляющего технологического могущества. Возникает вопрос: благодаря каким способностям нашего разума были разработаны концепции, объекты которых выходят,

<sup>44</sup> Дхармакирти, Обоснование чужой одушевлённости, перевод с тибетского Ф.И.Щербатского, Петербург, 1922 г. Следует отметить, что об этом также ясно пишет третий Кармапа Раджунг Дордже в трактате «Шастра о различении сознания и мудрости» (тиб «Намце Еше»). Кроме абсолютной зеркалоподобной мудрости как Дхармакайи им выделяется две мудрости как Самбхогакайя — мудрость равенности и мудрость различения, постигающая индивидуальное, а также мудрость осуществления как Нирманакайя. В приведённой выше цитате как раз шла речь о мудрости различения, которая постигает познаваемое, сколько бы его не было, не смешивая одно с другим.

<sup>45</sup> см., например, А.Н.Павленко, Европейская космология: основания эпистемологического поворота. — М.: Институт философии РАН — Интрада. 1977.

казалось бы, за сферу его применимости? Достижения современной науки в определённом смысле подтверждают подход жентонгпа, ибо показывают, что у нашего интеллекта есть аспекты, выходящие за рамки обыденности, причём адекватность их функционирования удостоверяется практической деятельностью современного человечества в научной и технологической сферах<sup>46</sup>.

Когда мы обращаемся к позиции рангтонгпа, то возникает впечатление, что она на самом деле не совсем соответствует реальным воззрениям их высшей духовной элиты. Это связано с тем, что совершенно непонятно, каким образом представители данной школы писали свои тантрические трактаты. Ведь в этих трактатах используются понятия и концептуальные конструкции, относящиеся не к сфере поэтического мышления на основе метафор, а к тому, что принято называть позитивной диалектикой или же высшей метафизикой. Такие конструкты спонтанно не возникают, они предполагают наличие достаточно продуманной философской системы. К тому же цена ошибок, допущенных в тантрических сочинениях, слишком велика, откуда следует необходимость наличия критериев достоверности на этом уровне познания. Всё это заставляет нас предполагать, что на самом деле истинные держатели линии рангтонг имели позитивную философию, описывающую сферу сверхчувственного опыта, но она у них не выходила за рамки узкого круга посвящённых<sup>47</sup>. Если это так, то тогда получается, что истинным предметом спора между рангтонг и жентонг является вопрос о том, где должна проходить линия раздела между эзотерическим и экзотерическим знанием.

Мы возьмём на себя смелость следующим образом обрисовать истинную позицию рангтонгпа. Они считали, что тот способ мышления, который связан с высшим рассудком, должен быть сокрытым в рамках узкого круга посвящённых. Это не было связано с эгоистическим желанием что-либо утаить или же присвоить только себе. Ведь не следует забывать, что истинная духовная элита рангтонгпа состояла из существ, далеко продвинувшихся по Пути Бодхисаттвы. Поэтому у них в принципе не могло быть никаких эгоистических намерений.

<sup>46</sup> Естественно, мы не хотим сказать, что создатели квантовой физики и т.д. достигли просветления и использовали соответствующие просветлённому сознанию мудрости. Мы здесь просто хотим сказать, что интеллект, которым обладает человек, имеет гораздо больший потенциал постижения реальности, чем тот, что проявляется в обыденной жизни. И когда этот потенциал начинают целенаправленно использовать, достигаются совершенно удивительные результаты, не укладывающиеся в те представления о разуме, которые пропагандируют прасангики.

Они имели веские основания занять ту позицию, которую занимали. И одно из этих оснований было связано с тем фактом, что, как мы видели выше, высшее рассудочное знание приобретается вслед за достижением абсолютного знания. Это значит, что те существа, которые не достигли абсолютного знания, не способны в действительности иметь высшее рассудочное знание. Именно это накладывало ограничения на круг посвящённых: в него могли входить лишь те, кто уже достиг абсолютного знания и в силу этого актуализировал свой высший рассудок. Тех же, кто этого уровня ещё не достиг, опасно обучать методам и результатам мышления высшего рассудка, так как они не способны их адекватно воспринять и использовать.

Если обратиться к позиции жентонгпа, то они полагали, что определённые аспекты деятельности высшего рассудка имеет смысл демонстрировать существам уже на начальных этапах обучения, благодаря чему возможно значительное ускорение процесса их духовного развития. Естественно, это в первую очередь касалось отдельных личностей с большими способностями, которые в прошлых воплощениях уже смогли достичь прямого переживания абсолютного знания. Это подтверждается тем фактом, что многие учителя жентонга считали своё учение тайным и опирающимся на устные наставления, без которых оно вряд ли может быть адекватно понято.

Но имелась и другая точка зрения, согласно которой столь элитарный подход в эпоху кали-юги не соответствует реальным жизненным обстоятельствам. Линии передачи склонны нарушаться, всё труднее встретиться ученику с учителем. Более того, имеется весьма распространённая точка зрения, особенно в такой школе как нингма, что в современную эпоху лишь высшие учения способны помочь существам

<sup>47</sup> Возникает вопрос, какова истинная философия рантонга и чем она отличается от таковой у жентонгпа. По косвенным данным можно предположить, что рантонгпа, принадлежащие школе гелуг, гораздо больший упор делали на пустоту, проявляющуюся как зависимость от другого, чем как на самосознающий ясный свет природы ума жентонгпа. Под этим другим могут пониматься самые различные сущности, начиная от обозначающего рассудка на относительном уровне. На более высоких уровнях, выходящих за рамки мирского, это может быть, например, зависимость праджни от метода и т.д. Как отмечают представители жентонга, гелугинское объяснение тонкого и субъективно-ясного света ума в тантрах звучит подозрительно похоже на поток чистых моментов зависимо-возникающей осознанности Самврити-Читтаматры. Однако Гелугпа не принимает то, что моменты осознания имеют ту же субстанцию (*rdzas*), что и объект. Подтверждают они это подозрение или нет, требуется очень тщательное исследование. (см. . «The Buddha Within», Library of Tibetan Buddhist Literature)

достичь реализации. Всё это означает, что особенности современной эпохи требует экстраординарных мер для сохранения линий передач и поддержания пути спасения. И были мастера (а также они есть и активно действуют на благо существ в настоящее время), которые из великого сострадания к существам были готовы выйти за пределы традиционных ограничений и принять все меры, чтобы и в эпоху калюги — время упадка дхармы — не была утеряна нить спасения. Именно эти мастера постарались оставить для будущих поколений тексты учений, которые теперь, когда традиционная дхарма приходит в упадок, помогут идущим по пути вспомнить себя и в новых условиях восстановить Путь. Но чтобы восстановить Путь, требуется вся полнота знания, а не его лишь начальные фрагменты. Постепенное развитие уместно тогда, когда функционирует вся традиционная система обучения в рамках традиционного уклада жизни. Но время, в которое мы сейчас живём, не даёт никаких гарантий, что эти условия будут обеспечены. Мы не знаем, сможем ли мы через несколько лет получить завершающие фрагменты духовного знания, которые нам обещают дать в рамках постепенного пути. Мир сейчас слишком быстро меняется. Единственная гарантия того, что у нас есть шанс достичь реализации в этой жизни — это уже с самого начала обладать хотя бы в общих чертах всей полнотой духовного знания. А это возможно лишь в рамках непостепенного пути, метафизическая суть которого имеет глубокие связи с таким учением как жентонг.

Завершая введение, нам хотелось бы заметить, что методы прасангики, которым посвящена предлагаемая читателю книга «Введение в мадхьямику», имеют высочайшую ценность независимо от того учения, последователем которого считает себя читатель. Идём ли мы по пути тантры, махамудры или дзогчена, тем не менее всегда имеется угроза при выполнении практик потерять видение пустоты и принять построения нашего низшего рассудка за проявления высшей мудрости, а чисто психические видения — за результаты прямого йогического восприятия. Если не иметь четкого и ясного понимания на интеллектуальном уровне, какова природа пустоты личности и феноменов, мы не сможет увидеть и исправить ошибки своей практики. Чтобы увидеть Ясный Свет во всей его чистоте, сначала требуется очистить свой ум от всяческих измышлений, цепляющихся за самосущее. И именно этой цели служит негативная диалектика прасангики, разработанная для блага существ великими буддийскими мастерами Индии и Тибета.