

А. М. ДОНЕЦ

УЧЕНИЕ О ВЕРНОМ ПОЗНАНИИ

в философии мадхьямики-прасангики



**Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН**

А. М. Донец

**Учение о верном познании
в философии мадхьямики-прасангики**

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2006

УДК 571.54
ББК 87+86
Д672

Ответственный редактор
д-р филос. наук, проф. *С. Ю. Лепехов*

Рецензенты
д-р филос. наук, проф. *Л. Е. Янгутов*
д-р ист. наук, проф. *Л. В. Курас*
д-р филос. наук, проф. *Н. А. Абрамова*

А. М. Донец
Д672 **Учение о верном познании в философии мадхьямики-
прасангики.** – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 251 с.

В книге рассматриваются особенности двух стилей срединного философствования, основные положения теории верного познания (праманы) и система главных доказательств школы мадхьямика-прасангики центральноазиатской традиции Гелуг.

Работа может быть полезна буддологам, философам, религиоведам и всем тем, кто интересуется буддизмом и проблемами познания.

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 06-03-00441.

УДК 571.54
ББК 87+86

© А. М. Донец, 2006
© ИМБТ СО РАН, 2006
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2006

ВВЕДЕНИЕ

Наличие способности к познанию является одной из важнейших особенностей, присущих живым существам. При этом познавательные способности людей в значительной степени превосходят имеющиеся у животных и отличаются от них, определяя такие фундаментальные (по М. Шелеру, Г. Э. Хенгстенбергу, Э. Корету и другим ведущим западным антропологам XX в.) характеристики человека, как «открытость миру» (выход за пределы «экологического мира», или «со-мира» животного, к действительно существующему) и объективность (способность беспристрастного оценивания). Особенно большого развития у людей достигает одна из форм познания, а именно – осмысляющее сущее понимание, которое полагают преобладающей у человека *«универсальной формой освоения действительности»* [Семенов, 2001, с. 14] и главным инструментом возведения величественного здания культуры.

Познавательная деятельность человека, замечает Ст. Тулмин, ориентирована на достижение двух основных целей: 1) постижение сущего вообще; 2) постижение самого познания и его форм [Тулмин, 1984, с. 23]. Вопрос о том, как именно происходит познание, занимал, очевидно, умы людей еще в глубокой древности. Однако в те далекие времена их больше интересовала утилитарная сторона данной проблемы, результатом чего, указывает А. Косарев, было создание разнообразных технологий погружения в трансовые состояния и разработка целого ряда универсальных принципов, методов, приемов и правил познавательной деятельности [Косарев, 2000, с. 84]. С наступлением «осевого времени» (по К. Ясперсу, VII–IV вв. до н. э.) в ряде регионов земного шара резко возрастает интерес к проблемам истинности традиционных мировоззрений и достоверности знаний вообще, что привело к формированию великих философских, мистических и религиозных систем (эллинской философии в Европе, буддизма и джайнизма в Индии, зороастризма на Ближнем Востоке, даосизма и кофуцианства в Китае), положивших начало современной цивилизации.

Не ослабевал интерес к проблемам познания и в дальнейшем. При этом, констатирует К. К. Жоль, выявились три основных направления развития осмысления данной тематики, а именно – европейское, китайское и индийское [Жоль, 1981, с. 21]. На Западе основное

внимание уделялось изучению логики и диалектики, проблемам взаимоотношения между мышлением и бытием, верой и знанием, теоретическим знанием и эмпирическим, между теологией, философией и наукой. Постепенно оформилась в качестве относительно самостоятельной отрасли знания теория познания (гносеология, эпистемология), предметом которой стали познавательные процессы и их результат – знание. Традиционно же гносеология считается разделом философии.

Философия – одна из древнейших форм осознания человеком самого себя и мира, в котором он живет. *«Она актуализирует, тематизирует и проблематизирует мировоззренчески мироотношенческие сюжеты, центральные среди которых – Мир, Человек и их взаимоотношение»* [Хамидов, 2002, с. 129]. Различие в подходах к решению кардинальных философских проблем, обусловленное в значительной степени многообразием исторических, социокультурных, этнических и иных реалий, привело не только к возникновению множества отличающихся друг от друга систем, но и к большому размаху спектра определений самого предмета философии. К настоящему времени насчитывают уже несколько десятков только основных типов дефиниций философии [Филатов, 1996, с. 7–9].

«Сам акт познания, – поясняет М. К. Мамардашвили, – имплицитно какие-то акты, независимо от того, знаем ли мы об этом или не знаем» [Мамардашвили, 1990, с. 5]. Эту совокупность философских операций, имплицитированных внутри познавательных процессов, он называет реальной или натуральной философией. Подобная реальная философия является неким мысленным, духовным полем, в котором совершаются акты обыденного и научного познания. А философия учений и систем – это способ экспликации реальной философии, единого философского поля посредством понятий, которые являются способом осознания и выявления некоторой субъект-объектной ситуации. Эта ситуация представляется по-разному в различных условиях и меняется исторически, во времени. Поэтому единое поле реальной философии по-разному эксплицируется в различных философских системах [Там же, с. 5–9].

Имеются также разные подходы к пониманию религии и ее отношения к философии. Н. А. Бердяев полагает, что *«философия отвлеченная, существующая сама по себе, из себя черпающая мудрость,*

прекращает свое существование» [Бердяев, 1989, с. 25], ибо «религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием» [Там же, с. 20]. Поэтому «философия должна быть органической функцией религиозной жизни Философия, которая будет искать пищи в религиозном опыте, не только не будет схоластической, но именно она будет противоположна всякой схоластике» [Там же, с. 26], понимаемой как оторванное от жизни философствование. Однако имеются и диаметрально противоположные квалификации отношения между философией и религией.

Гносеология играет важную роль в философии. Кант даже превратил теорию познания в основу своей философской системы [Теория познания, 1991, с. 64]. Соглашаясь с тем, что «без гносеологии не может быть философии и никогда не было», Н. А. Бердяев высказывает иное мнение, отрицая верховенство гносеологии, поскольку она «не может строиться без предпосылок, она подчинена, она вторична» [Бердяев, 1989, с. 29].

В настоящее время гносеология западной традиции занимается исследованием проблем познаваемости мира, границ познания, его сущности, природы, форм, источников и историко-культурного контекста возникновения, критериев истинности, особенностей развития знаний и взаимодействия познающих субъектов с уже наличным, объективированным знанием, приобретенным и опредмеченным предшествующими поколениями людей [Теория познания, 1991, с. 11–16]. Это делает понятным интерес западной гносеологии к теориям познания, разработанным в иных традициях. Данный интерес подогревается и серьезными проблемами теории познания, с особой остротой выявившимися в период постнеканонической науки. В частности, констатирует Г. Кюнг, «современные мыслители ломают голову не столько над возможностью того, что, вероятно, ни одна из наших теорий не соответствует действительности, сколько над тем обстоятельством, что так много теорий вполне, пожалуй, ей соответствует» [Кюнг, 1992, с. 48]. Здесь имеется в виду наличие альтернативных теорий, которые по своей структуре неприводимо различны и одновременно равнозначны. Согласно же традиционному пониманию истины только одна из этих теорий должна быть признана верной [Там же, с. 49–50]. Кроме того, нередко утверждают, что за-

падная философия пришла к своему концу, поскольку выдвигаемые теперь новые идеи являются вариациями старых.

В восточных традициях логика и эпистемология обычно не разграничиваются. Самобытная китайская логика мин-бянь («искусство спора») основное внимание сосредотачивала на процедурах «исправления имен» (чжэн мин), включающих анализ понятий (мин), суждений (цы), умозаключений (шо) и доказательств (бянь). Дэн Си и Конфуций сформулировали проблему соотношения имени (понятия) и реальности, Гунсунь Лун и Сюнь Цзы создали логическое учение, нацеленное на реализацию этой программы чжэн мин, а разработка и обобщение идей относительно суждения, умозаключения и доказательства были осуществлены в логике мо бянь (мо цзин) Мо-цзы. Но впоследствии в силу ряда обстоятельств интерес к мин бянь постепенно угас [Чжоу Юньчжи, 1993, с. 161]. Немалую роль в развитии мин бянь сыграл институт философского спора, процветавший в Китае еще задолго до нашей эры [Кроль, 1985, с. 49]. Особым отличием древней китайской логики считается то, что философы не оперировали понятием противоречия, без чего невозможна диалектика как таковая, хотя они и располагали понятиями двух видов противоположности – «обратности» (фань) и «супротивности» (дуй) [Кобзев, 1987, с. 29]. Привлекают внимание и некоторые высказывания типа известного тезиса Гунсунь Луна «Белая лошадь – не лошадь», анализу которого посвящена не одна работа [Крушинский, 1985; Кобзев, 1984].

В Индии наблюдается несколько иная картина. *«Индийские логики, – констатирует К. К. Жоль, – получили, несомненно, довольно весомые результаты на поприще совершенствования логической рефлексии. Их способы логического конструирования настолько подчас самобытны и оригинальны, что ставят европейских исследователей перед весьма сложными проблемами, одной из которых является проблема интерпретации их наследия в терминах европейской логической культуры»* [Жоль, 1981, с. 22]. Индийская «логика», помимо собственно логики, содержит также теорию познания, элементы психологии и онтологии. В буддийской традиции она именуется хетувидьей (учением об основаниях), прамана-видьей (учением об источниках верного познания) и самьякджняна-вьютпаданой (исследованием истинного познания) [Щербатской, 1988, с. 54–55]. Для удобства будем называть ее праманой, поскольку в тибетской традиции она

обычно именуется термином *tshad ma* – эквивалентом санскритской праманы.

Формирование системы праманы было теснейшим образом связано со становлением и развитием института диспута. Истоки возникновения этого института в Индии можно усмотреть в особой «священной игре» в загадки, которая была, очевидно, связана с вопросно-ответной формой изложения в некоторых ведах (Ригведа, X; Атхарва-веда, X) и включалась в ритуал новогоднего торжественного жертвоприношения [Шохин, 1997, с. 15–17]. Хотя подобное разгадывание загадок, по мнению Йохана Хейзинги, имело явно культовую функцию и совершалось для того, чтобы «вынудить богов» осуществить желаемое, однако такие вопросы-загадки прямо привели к «*глубоко-мысленнейшим суждениям упанишад*» [Хейзинга, 1992, с. 128] VII–VI вв. до н. э., а сама форма «священной игры» (публичность, разделение на две партии, вопрос-ответ, награждение победителей) оказалась вполне подходящей для ритуаловедческих диспутов, возникновение которых было связано с необходимостью согласования всех указаний священных текстов и преданий о порядке проведения обрядов, так как, по распространенному тогда мнению, только абсолютно правильное совершение церемоний могло привести к должному результату.

В этих диспутах, нашедших свое отражение в литературных памятниках поздневедийской эпохи (брахманах, араньяках, упанишадах), замечает В. К. Шохин, наряду с доводами здравого смысла, мифологическими толкованиями и магическими ассоциациями между объектами, выдвигается и чисто логическая «внеконтекстная» аргументация [Шохин, 1997, с. 24], а в шраманский период (рубеж VI–V вв. – рубеж V–IV вв. до н. э.) рефлексивные методы обоснования своих утверждений во время диспута применяются уже и к мировоззренческим проблемам, что, очевидно, свидетельствует о появлении философии в собственном смысле этого слова [Там же, с. 34]. В это время выделяется в качестве отдельной дисциплины *локаята*, или искусство убеждения других, большой популярностью пользуются *паривраджаки* – странствующие «распространители знаний» и софисты, увлекающиеся шумными дискуссиями. Вследствие различия в подходах к решению мировоззренческой проблематики формируются че-

тыре главные религиозно-философские системы: брахманизм, адживизм, джайнизм и буддизм.

Первым систематическим трактатом по прамане считается «Ньяя-сутра» Готамы, содержащая описание правил ведения диспута и учебник логики [Бонгард-Левин, 1980, с. 194]. Самыми ранними буддийскими трудами по этому предмету полагают «Виграха-вьевартани» (Опровержение возражений) и «Вайдаля-сутру» (Детальный анализ) основателя философской школы мадхьямика Нагарджуны (I–II вв.), которые обнаруживают знакомство автора с идеями «Ньяя-сутры» и, по словам Ф. И. Щербатского, содержат изложение и обоснование единственного в своем роде метода ведения диспута, состоящего не в доказательстве чего-то позитивного, а в применении критерия относительности к любому положительному тезису оппонента и в диалектическом его опровержении [Щербатской, 1988, с. 81].

В «Виграха-вьевартани» Нагарджуна, давая отповедь на критику своей системы со стороны последователей ньяи и хинаянских философов, обосновывает собственное понимание фундаментального для буддизма принципа срединности как равнозначности шуньяты – лишности собственного бытия – и зависимости [Нагарджуна, 2, ст. 72], доказывая, как считает известный тибетский философ Гедун Тендар (1493–1568), что только для следующих данному принципу будет логически приемлемым и непротиворечивым выдвигать какие-либо утверждения или отрицания [Гедун Тендар, 1, л. 3А]. В «Вайдаля-сутре» Нагарджуна подвергает последовательной критике шестнадцать категорий (падартха) ньяи. В китайском переводе сохранилась еще одна работа Нагарджуны по этому предмету – «Упая хридая шастра» (Трактат о сущности метода), в которой рассматриваются проблемы ведения диспута, достоверности познания, силлогистики и проч. [Андросов, 1990, с. 117]. Ф. И. Щербатской считает этот трактат поддельным [Щербатской, 1988, с. 81].

Основатель философской школы виджнянавада Асанга (V в.) ввел в практику буддийских ученых кругов использование пятичленного силлогизма ньяи и составил правила ведения диспута, аналогичные предписываемым сторонниками ньяи. Его брат Васубандху, автор фундаментального труда по Абхидхарме – «Абхидхармакоши», был знаменитым учителем логики и написал три трактата по этому

предмету, из них сохранился только неполный перевод на китайский язык одного – «Вада видхи» (Искусство ведения диспута), в котором он, как полагает Ф. И. Щербатской, довольно близко следует фундаментальному тексту ньяи [Там же, с. 82–83]. Две другие его работы по логике («Вада видхана» и «Вада хридая») не обнаружены.

Буддисты традиционно относят хету-видью, или праману (вместе с языкознанием, медициной и искусством), к категории «внешних» (phyi) наук, которые, в отличие от «внутренней» (pang), считаются мирскими и не имеющими прямой связи с реализацией сотериологических целей. Поэтому в течение длительного времени они не уделяли этому предмету особого внимания. Однако в V в., указывает Дж. Дрейфус, индийские философы обратились к интенсивной разработке логико-эпистемологической проблематики для того, чтобы отстаивать свои доктрины на основе приемлемой аргументации. В результате проведения изысканий в данном направлении был создан специфический метод праманы, суть которого состояла в том, что *«все заявления о мире и наших, способах его познания должны покоиться на некоторых достоверных формах познания, таких как восприятие и умозаключение. Никто не может просто прокламировать истину, но должен быть способен обосновать утверждения посредством приведения их эпистемологических обоснований»* [Дрейфус, 1997, с. 47]. Метод праманы стал ядром «индийской эпистемологической установки», которая широко принималась, обеспечивая межтрадиционные стандарты валидности. Это создало относительно нейтральные рамки, внутри которых могли вступать в контакт представители разных школ и рассматривать философские идеи безотносительно к их религиозной и идеологической принадлежности.

Не остались в стороне от этого движения индийской мысли и буддисты. Дигнага (480–540), ученик Васубандху, для исправления ошибочных дефиниций некомпетентных логиков написал ряд трактатов по данному предмету, а затем свел их воедино в своем фундаментальном труде «Праманасамуччая» (Компендиум праманы), в котором первым из буддийских философов представил эксплицитно целостную логико-эпистемологическую систему. Эта система подверглась критике со стороны последователей минансы, ньяи и других школ. Отражая их нападки, Дхармакирти (600–660) в своих работах не столько удачно эксплицировал и развил многие идеи Дигнаги, что

возникшую в результате этого систему стали называть логико-эпистемологической традицией Дигнаги-Дхармакирти, а их самих включили в число «шести украшений Джамбудвипы» – выдающихся мыслителей Индии. Подобная система оказала огромное влияние на другие школы – и буддийские, и небуддийские. В частности, констатирует Дж. Дрейфус, *«фактически может быть доказано, что после Дхармакирти использование эпистемологических категорий широко распространилось среди мадхьямиков и в Индии, и в Тибете»* [Там же, с. 456].

Известный буддийский мыслитель Праджнякара Гупта (IX в.) полагал вполне приемлемым трактовать систему Дхармакирти с позиций школы мадхьямики-пранангики [Щербатской, 1988, с. 98]. Однако Чандракирти, считающийся одним из трех создателей школы пранангики (два другие – Буддхапалита и Шантидева), в своих комментариях на «Основы мадхьямики» (Праджнямула) Нагарджуны и «Четырехсотенную» (Чатухшатака) Арьядевы подверг эту систему серьезной критике, вскрывая множество ее противоречий и отстаивая основные положения отцов – основателей мадхьямики (Нагарджуны и Арьядевы) в отношении праманы. Но его идеи не пользовались особой популярностью у буддистов Индии еще в течение нескольких веков.

В период первоначального распространения буддизма в Тибете происходила рецепция и логико-эпистемологических воззрений индийских буддистов, чему, вероятно, в немалой степени способствовал один из самых видных миссионеров того времени, основатель философской школы йогачара-мадхьямика Шантиракшита (725–783), который уделял особое внимание теории праманы и внес большой вклад в развитие этой области знания. Сформировавшийся в этот период комплекс представлений о прамане стали впоследствии называть старой эпистемологией (*tshad ma rnying ma*). Начало же новой эпистемологии (*tshad ma gsar ba*), замечает Ш. Онода, связывают с появлением перевода на тибетский язык «Праманавинишчай» Дхармакирти в XI в., что послужило своеобразным толчком к возникновению в тибетской философской литературе нового жанра *summagu (bsdus pa)* [Онода, 1992, с. 69]. Специфической особенностью сочинений этого жанра служит то, что в них оригинально осмысливается и систематизи-

руется творческое наследие индийских буддистов по конкретной тематике.

Первые работы по прамане в этом жанре были написаны Чабой Чойкьи Сэнгэ (phywa pa chos kyī seng ge, 1109–1169), который восемнадцать лет был настоятелем монастыря Санпу (gsang phu sne'u thog, осн. 1073) – известнейшего центра учености тех времен, ставшего прототипом для возникших впоследствии образовательных учреждений в традициях Сакья и Гелуг. От Чабы пошла традиция «реалистического» (по определению Дж. Дрейфуса) истолкования творческого наследия Дигнаги и Дхармакирти, которая затем была воспринята и своеобразно развита в Гелуг. Он также известен тем, что разработал и ввел в учебный процесс особую форму диспута, которая получила большое распространение в монастырских учебных центрах Центральной Азии.

Один из пяти верховных сакьяских иерархов Сакья-пандита (kun dga' gyal mtshan, 1182–1251) был учеником известного индийского пандита Шакья Шрибхадры (1127–1225), под руководством которого стал изучать труды Дхармакирти в оригинале и пришел к выводу о наличии множества ошибок в трактовке Чабой этой системы. Он привлек внимание тибетских философов к «Праманаварттике» Дхармакирти, ставшей со временем главным источником по изучению данной системы. От Сакья-пандиты пошла традиция «антиреалистического» (по определению Дж. Дрейфуса) истолкования системы Дигнаги-Дхармакирти, представителями которой стали такие знаменитые мыслители, как Шакья Чогдэн (gser mdog pan chen shākyā mchog ldan, 1428–1507) и Горамба Соднам Сэнгэ (go rams pa bsod nams seng ge, 1429–1489).

Дж. Дрейфус предполагает, что прославленный индийский миссионер Атиша (982–1054), основатель тибетской традиции Кадампа, считал систему Дигнаги-Дхармакирти чисто интеллектуальной, не имеющей никакого отношения к религиозной практике и полезной только для защиты доктрины буддизма от нападок иноверцев. Этот взгляд получил большое распространение среди тибетцев и пользуется популярностью даже сейчас. Хотя в Тибете и не было особой необходимости в отстаивании доктрины буддизма от критики представителей иных конфессий на уровне интеллектуальных дискуссий, однако обнаружился большой интерес к проблемам праманы. Одной из

главных причин подобного феномена является следующее. Буддийские ученые обычно рассматривают философские проблемы в форме комментариев на некоторые базовые тексты своей традиции или в связи с ними. Истина, по их мнению, уже установлена Буддой и его святыми последователями. Поэтому ее надо просто открыть, изучая и анализируя проповеданное ими. Логика же и эпистемология могут оказать в этом деле неоценимые услуги.

Дигнага и Дхармакирти считаются авторитетами в вопросах праманы. Это предполагает не только то, что все сказанное ими является верным, но и то, что все являющееся верным в области праманы уже содержится в их работах. Такова сила авторитета. Поэтому сторонники Гелуг, предлагая свои интерпретации Дхармакирти, полагали, что должна быть конгруэнтность между его текстами и истиной в логико-эпистемологической сфере. Хотя у Дхармакирти больше всего обнаруживается соответствие взглядам школ саутрантики и виджнянавады, а его тибетские комментаторы были прасангиками, но последние легко устраняли это противоречие, утверждая, что в действительности Дхармакирти – мадхьямик, идеи же других школ он излагал для того, чтобы постепенно подготовить к восприятию труднопостижимой прасангики.

Основоположник «желтошапочной» традиции Гелуг Цонкапа (1357–1419) считал прасангику вершиной буддийской философской мысли и уделял большое внимание разъяснению ее положений в своей проповеднической и литературной деятельности. Однако, опираясь на идеи «Светоча пути Просветления» Атиши, он выступил с масштабной программой интегрирования всех теоретических и практических учений буддизма в единую систему. Это нашло свое отражение в особом построении учебных программ в центрах монастырской системы духовного образования, в соответствии с которым, уточняет известный тибетский историк религии Туган (1737–1802), взгляды различных буддийских школ изучались в определенной последовательности (от простого к сложному), постепенно подготавливая умы студентов к правильному восприятию идей прасангики [Туган, с. 46]. В результате объяснений Цонкапы праману стали относить к числу «внутренних» наук [Там же, с. 285].

К изучению праманы традиции Дигнаги-Дхармакирти (в трактовке Гелуг) приступали сразу же при поступлении на религиозно-

философские факультеты (mtshan nyid grwa tshang) – базовые в системе духовного образования Гелуг, получившей большое распространение в Центральной Азии. Сначала проходили три предмета – bsdus grwa («онтология»), blo rig («эпистемология»), rtags rig («логика»), знакомясь с основными категориями и положениями системы Дигнаги-Дхармакирти, что, с одной стороны, позволяло перейти впоследствии к детальному изучению «Праманаварттики» и ее исследований тибетскими авторами, а с другой – наделяло стандартной терминологией, используемой при объяснении других учебных предметов и написании тибетоязычных работ по различным разделам буддийской философии [Онода, 1992, с. 59; Дрейфус, 1997, с. 19–20].

Праманой в широком смысле тибетские буддисты обычно называют первый из пяти главных предметов, изучаемых на религиозно-философских факультетах (прамана, парамита, мадхьямика, абхидхарма, виная). Эта прамана включает три указанных выше вводных предмета и «Праманаварттику». В более узком смысле праманой именуют один из разделов blo rig (теории познания), в котором объясняются необманивающееся, верное познание и его виды. Прасангиковская концепция праманы как «верного познания» представлена в учебной литературе очень кратко в отдельных разделах исследовательских работ (spyi don, mtha' dpyod) тибетских авторов по «Введению в мадхьямику» Чандракирти [Гедун Тендар, 1, л. 136–140; Чжамьян Шепа, 1, л. 398–402] и сиддхант (grub mtha') – трудов, посвященных изложению воззрений разных философских школ и систем [Чжамьян Шепа, 2, л. 210–215; Агван Нима, 2, с. 654–665]. Объяснениям праманы системы Дигнаги-Дхармакирти в учебной литературе прасангики традиции Гелуг уделяют значительно больше внимания, чем разъяснению своей собственной (прасангиковской) концепции праманы.

Аналогичную картину можно наблюдать и в литературе, не относящейся к обязательной учебной. У самого Цонкапы по прамане есть только одна небольшая работа – лекции, записанные Гьялцабом (rgyal tshab chos rje'i drung du gsan pa'i tshad ma'i brjed byang chen mo). У его ближайших учеников – Гьялцаба (rgyal tshab, 1364–1432), Кедруба Чже (mkhas grub rje, 1385–1438) и Гедундуба (dge 'dun grub, 1391–1438) – имеются солидные труды по прамане системы Дигнаги-Дхармакирти. У многих последующих ученых традиции Гелуг тоже есть

аналогичные работы. Однако с изложением и объяснением чисто прасангикивской концепции праманы дела обстоят у них значительно хуже.

Кедруб Чже, очевидно, собирался написать отдельную работу по этому предмету и даже составил развернутый план-конспект ряда мест из «Прасаннапада» (Разъяснение слов) Чандракирти, на который хотел опираться [Кедруб Чже, 2]. Эта работа иногда называется малым тонтуном (stong thun). Через много лет по этому плану было написано сочинение основателем монастыря Лавран в Амдо Чжамьяном Шепой ('jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje, 1648–1722), известным среди буддистов Центральной Азии философом, по книгам которого до сих пор учатся в монастырских учебных заведениях, следующих программе факультета Гоман (sgo mang). Это «Устраняющее мрак в сердцах счастливых, сияющее сотнями лучей света верного познания, освещающее все глубокое и обширное, объяснение [концепции] верного познания, [опирающееся на сочинение Кедруба Чже] «Краткое изложение содержания «Разъяснения слов» [Чандракирти]» [Чжамьян Шепа, 3]. Фактически же данная работа в значительной мере опирается на автокомментарий Нагарджуны к «Опровержению возражений» (Виграха-вьявартани), а также на комментарии Чандракирти к «Основам мадхьямики», «Доказательствам» (Юктишаштика) Нагарджуны и «Четырехсотенной» Арьядевы. У других авторов тоже встречаются объяснения прасангикивской концепции праманы, но, как правило, очень краткие и сделанные, так сказать, «по ходу дела».

Традиционная для буддийских философов ориентация на авторитеты и соответствующая ей цитатно-комментирующая форма философствования обуславливают то, что изложения разными авторами, принадлежащими к одной школе, некоей конкретной концепции обычно представляют собой вариации, версии, варианты и аранжировки некоторой архетипной концепции, обнаруживаемой в трудах авторитетного для данной системы мыслителя. Это можно наблюдать и при рассмотрении репрезентации прасангикивской теории праманы в трудах ученых монахов традиции Гелуг. В качестве архетипа здесь фигурирует преимущественно разъяснение позиции прасангики по данному вопросу в «Прасаннападе» Чандракирти [Чандракирти, 2, с. 53–64] с некоторыми пояснениями Цонкапы [Цонкапа, 1, л. 161А–164Б] и Кедруба Чже [Кедруб Чже, 1, л. 235А–241Б; 2], которые были развер-

путы Чжамьяном Шепой [Чжамьян Шепа, 3]. Все остальное, написанное на эту тему, представляет собой краткое повторение архетипной модели и ее отдельных моментов с различными вариациями и той или иной степенью полноты.

Присущий таким работам комментаторский характер, их вариативность, фрагментарность и нелинейность изложения, неполнота и отсутствие увязывания отдельных элементов друг с другом и иными концепциями крайне затрудняют адекватное уяснение с приемлемой полнотой их содержания и выдвигают задачу эксплицирования и реконструирования прасангикивской теории праманы в традиции Гелуг. Важность и актуальность решения данной задачи в значительной степени обуславливаются тем, что прасангикивские идеи традиции Гелуг в течение нескольких веков доминировали в духовном пространстве буддийской культуры Центральной Азии, во многом определяя мировоззрение и стиль мышления монахов и мирян, а в настоящее время, когда в России происходит возрождение традиционных форм буддизма (преимущественно линии Гелуг) и большую популярность в мире завоевал Далай Лама, почитаемый желтошапочниками в качестве своего верховного иерарха, интерес к этим идеям возрастает все больше и больше.

Данную тему уже затрагивали в своих исследованиях некоторые ученые. Однако одни из этих сочинений носят преимущественно описательный характер, а в связи с другими возникает проблема критерия допустимой интерпретативности при описании и объяснении инокультурных феноменов. *«Тенденция к приспособлению, укладыванию непонятого в жесткие рамки привычных представлений, – констатирует М. Т. Степанянц, – универсальная человеческая слабость, проявляющаяся постоянно и повсеместно, на уровне высокого интеллекта и обыденного сознания»* [Степанянц, 2001, с. 4]. Следствием высокого уровня интерпретации в системе координат западной ментальности было, в частности, то, что *«принципиально новое и инокультурное содержание буддийских памятников оставалось по-прежнему в значительной степени скрытым и неявным. А это вызывало порой недоумения и непозволительную европеизацию буддийской мысли»* [Торчинов, 2000, с. 213]. Против этой тенденции выступили многие ученые [Конрад, 1966, с. 29–30; Мьяль, 2002, с. 81; Полинг, 1990, с. 5; Умпелев, 2002, с. 60]. Хотя для преодоления указанной тенденции в

последнее время было сделано немало, однако не все здесь еще идет гладко [Дамьен Кесун, 2001], привычка оказалась настолько сильной, что в университетах на Западе восточная философия по-прежнему изучается *«главным образом в рамках западной ментальности с преобладанием рационалистического подхода»* [Мамлеев, 1992, с. 78].

Из-за глубоко укоренившихся западных стереотипов мышления очень трудно понять, как мыслят представители иных этнокультурных типов, и еще труднее так описать уясненное самим, чтобы оно стало более или менее доступным пониманию западного ума. Поэтому любая новая работа, даже по исследовавшейся другими теме, представляет определенную ценность, если в ней стараются достичь оптимального баланса между, с одной стороны, введением буддийского феномена в западную культуру и, с другой стороны, введением западного ума в буддийскую культуру в рамках присущих только ей особенностей ментальности.

Прасангики обычно приходят к принятию тех или иных идей на основе критического исследования концепций представителей других школ. Поэтому в основной части данной работы (гл. 2) благодаря интегрированию отдельных фрагментов, выявленных путем сравнительного критического анализа текстового материала, восстанавливается ход мысли прасангики, приводящий к отвержению одних положений и выдвиганию других. Однако различные высказывания прасангики Гелуг оказалось возможным объединить в стройную, целостную систему только тогда, когда, отрешившись от традиционного западного оценивания, удалось эксплицировать оригинальную трактовку дхармы как сложноструктурированного многомерного и многозначного онтогностического образования, выявить специфическую роль категории достоверности в структурировании поля дискурса, установить наличие двух сторон фундаментального для мадхьямики принципа срединности и определить характерные особенности опирающихся на них двух стилей срединного философствования. Поэтому эти вопросы кратко рассматриваются в первой части работы (гл. 1).

Кроме того, поскольку основной задачей праманы в философии полагают установление безусловно истинного путем выявления и опровержения ложных идей, то в третьей части работы (гл. 3) производится в рамках прасангикинской концепции «объекта отрицания» реконструирование системы главных доказательств, критически обос-

повывающих логическую приемлемость трактовки прасангиками Гелуг абсолютной истины как лишенности истинности наличия. Подобный подход позволяет уяснить с достаточной полнотой теорию праманы прасангиков Гелуг в общем контексте их «философского говорения».

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ И ПРИНЦИПЫ ПРАСАНГИКИ

1. Прасангиковская трактовка философии, ее необходимости и возможности

При изложении системы воззрений философской школы прасангика (thal 'gyur ba) центральноазиатские ученые-прасангики в своих сиддхантах (трудах по философским системам) обычно уделяют некоторое внимание и рассмотрению концепции праманы этой школы [Чжамьян Шепа-второй, с. 151–152; Агван Нима, 2, с. 657–666]. Это приводит к мысли, что они считают праману разделом (частью) своей философской системы. Буддисты воспринимают свое Учение вообще и философию, в частности, в измерении целостности. Взаимоотношение же между подобным целым и его частями может быть охарактеризовано с известной точки зрения как взаимоопределение и взаимообусловливание [Донец, 2004, 1; 2004, 2]. Следовательно, прасангиковская концепция праманы должна отражать общетеоретические установки этой школы и сама в известной степени определять их. Это представляется вполне естественным, ибо осмысление фундаментальных философских вопросов невозможно без соответствующего уяснения познавательных процессов, рассмотрение же последних производится не в каком-то ментальном вакууме, а в поле и рамках общего философствования. Поэтому для адекватного понимания прасангиковской концепции праманы традиции Гелуг необходимо установить, каким именно образом прасангики понимают философию и ее отношение к религии, в чем видят специфические особенности своей собственной системы?

В своем подходе к определению философии (siddhanta; grub mtha')¹ прасангики Гелуг обычно исходят из одного высказывания

Будды, приведенного в «Ланкаватара-Сутре»², и истолкования значения термина «сиддханта» в «Разъяснении слов» (Прасаннапада) Чандракирти³ Философия, по их мнению, – это исследовательская деятельность, которая относится к области теоретического познания, опирается на строго аргументированные доказательства и имеет своей фундаментальной целью установление достоверного в существенно важных для человека вопросах⁴ Необходимость философствования как особого рода опосредованного – «опирающегося на аргумент» – познания (анумана) обусловлена, по мнению ученых монахов Гелуг, ограниченностью непосредственного чувственного и умственного восприятия (пратьякша), а также вводящим в заблуждение характером некоторых феноменов. Философское же познание позволяет преодолевать ограниченность восприятия обычных существ и проникать сквозь внешнюю сторону явлений в самую суть вещей⁵ Эпистемологическая оценка различных видов познания обычного существа (so so skye bo) служит основой данного определения философии и ее необходимости.

Хотя философия и является, по мнению прасангиков Гелуг, совершенно самостоятельной областью теоретического познания, однако она может включаться в ту или иную религиозную систему, приобретая статус философии религиозной. В буддизме философия предстает в качестве специфической формы Учения (dharma; chos), которая предназначена для особой категории лиц – йогинов (rnal 'byor pa) – и существует наряду с вероучением (śāsana; bstan pa), излагаемым для «простаков», или профанов (byis pa, букв. «ребенок»), погруженных в мирскую жизнь, и обычных существ (so so'i skye bo), несведущих в книжной премудрости и имеющих весьма смутное представление об искусстве доказательств.

В качестве религии, претендующей на общечеловеческую значимость, буддизм в четырех истинах святого – базовой доктрине своего вероучения – формулирует фундаментальную проблему всех живых существ (противоречие между неискоренимой устремленностью к блаженству и неизбежностью страдания, неотъемлемо присущего самому феноменальному бытию – сансаре), указывает причины ее возникновения (карма и клеши), обосновывает возможность ее кардинального разрешения и предлагает свой путь, ведущий к этому. В качестве органичной составляющей данной религиозной системы буд-

дийская философия должна доказательно обосновать верность указанных истин. Однако это окажется ей не по силам, если она будет оставаться в рамках исходного понимания философии как «сферы доказанного логически», ибо в силу ряда обстоятельств познавательные возможности подобной философии несколько ограничены и устанавливаемое ею не может претендовать на абсолютную достоверность, свидетельством чего могут служить разнообразие мнений и бесконечные споры между философами. Поэтому буддийский философ с неизбежностью должен признать возможность высшей формы познания, которая обладает всеохватывающим характером и конечной достоверностью, и ввести в систему философствования приемлемость доказательства справедливости тех или иных утверждений на основе довода свидетельства авторитетных лиц – тех, кто обрел указанное постижение⁶ Это позволяет ему, с одной стороны, избежать некоторой ограниченности своего философствования в отношении его границ и достоверности, а с другой – оставаться в рамках «сферы доказанного».

Кроме того, сотериологическая ориентация религиозной системы обуславливает то, что в фокусе внимания философии оказывается не только ее главная проблематика (gzhi, «основа») – установление того, что есть, – но и путь (lam) совершенствования вместе со средствами его практической реализации (lta sgom sruod, «взгляд, созерцание, действие») и плодом ('bras bu) – спасением. Поэтому прасангики религиозной *«философией называют элемент прихода к окончательному для своего ума решению после доказательного исследования концепций «основы, пути и плода» или «взгляда, созерцания и деяния»: «В этом – истина». А условно философией называют слова, объясняющие это»* [Чанкья, 4, с. 805].

В буддизме философия используется не только для логического обоснования верности положений Учения, но и – в большинстве традиций – играет важную роль в реализации продвижения по пути совершенствования. Усваивание буддийского Учения обычно начинается со «слушания» (thos pa) – ознакомления с содержанием излагаемого в канонической литературе, затем путем обдумывания (bsam pa), опирающегося на строгие логические доказательства, добиваются убежденности (nges shes) в истинности «услышанного»⁷, после чего благодаря созерцанию (sgom pa) истин, установленных при размыш-

лении, постепенно усовершенствуются в практике трансовых состояний (самапатти) и в итоге обретают непосредственное видение истины – высшую форму познания, которая называется непосредственным йогическим постижением, поскольку обычно достигается йогинами – опирающимися на специфическое состояние самадхи слитых воедино транса (шаматхи) и «высшего видения» (випашьяны). В момент обретения подобного познания, по распространенному среди буддистов мнению, становятся святыми ('phags pa), но всей полнотой видения истины обладает только Будда. Поскольку философствование стадии обдумывания служит необходимым условием последующего йогического постижения истины, то и говорится, что философия предназначена для йогинов. Именно непосредственное трансовое видение истины считается главной причиной освобождения и обретения положения Будды⁸

Эпистемологическое оценивание форм познания обычного существа приводит к осмыслению необходимости философствования как обладающего большей достоверностью по сравнению с обычным чувственным познанием, а обнаружение некоторых недостатков опосредованного познания, присущего философствованию, стремление радикально решить фундаментальную проблему обретения неиссякаемого счастья и наличие трансцендентального опыта выдающихся мистиков закономерно вызывают формирование систем религиозной философии, в которых инсайты вероучителей (тиртханкар) оказывают значительное влияние на идейное содержание и эпистемологические установки.

Имея дело с огромным массивом литературы, претендовавшей на статус буддийской, буддийские философы столкнулись с проблемой идентификации Слова Будды. Для решения этой проблемы прасангики разработали систему критериев, на основании соответствия которым данный текст признавался содержащим Слово Будды и, следовательно, авторитетным (āgama; lung). Подобный текст, поясняет Чжамьян Шепа, должен обладать тремя специфическими особенностями (khyad choṣ): 1) дошел до нас через вызывающих доверие существ, отвергнувших все пороки; 2) передает знание истинного; 3) побуждает к движению по пути к Нирване⁹ Кроме того, подобный текст должен быть корректным с точки зрения «трех исследований» (dpyad gsum gyis dag pa, букв. «очищен посредством трех исследова-

ний»): излагаемые в нем идеи не должны опровергаться непосредственным и опосредованным «верным познанием», а также противоречить утверждаемому в других текстах, которые уже были признаны Словом Будды [Чжамьян Шепа, 3, л. 59А–62А]. Авторитетными прасангики Гелуг также считают произведения великих буддийских святых и мудрецов, удовлетворяющие указанным требованиям¹⁰

Ознакомление с проповедями Будды привело буддийских философов к обнаружению ряда представляющихся несовместимыми и противоречащими друг другу идей и еще при жизни Будды выдвинуло проблему объяснения этого факта (ибо Будда, в качестве высшего авторитета, обладающего всеведением и правдивостью, должен вещать только истину) и подвигло к разработке соответствующих герменевтических методик, позволяющих установить конечную истину путем интерпретации ('grel ba). Наличие противоречий объяснил еще сам Будда, указав, что всегда поучает в соответствии со способностями, особенностями помыслов и кармы конкретной категории слушателей, желая привести последних к Просветлению наиболее подходящим и коротким для них путем¹¹

Разнообразие подходов к истолкованию привело к формированию различных философских школ и разногласиям между ними¹² В своей собственной концепции герменевтики прасангики Гелуг исходят из правила четырех полаганий (rton pa), или поучений (ston pa)¹³, и выделяют два основных способа (tshul) истолкования – обычный (thun mong pa) и специфический (thun mongt ma yin pa). Согласно первому, непосредственный смысл высказывания оценивался как условный, а подлинный смысл – в качестве «подлежащего установлению» (drang don), если обнаруживалось его соответствие трем критериям признания имени условным (ming btags) и одному из восьми видов «несоответствия звуку» (sgra ji bzhin ma yin pa), концепцию которых изложил Майтрея в «Сутраланкаре». Согласно же второму, смысл высказывания объявлялся «установленным» (nges don), или подлинным, когда оно прямо объясняло абсолютную истину, а если оно излагало относительную истину, то его непосредственный смысл считался условным, подлинный же – «подлежащим установлению»¹⁴

Применяя свою герменевтическую методику, прасангики Гелуг пришли к заключению, что истолкование содержания махаянского Канона может привести к формированию только двух основных фи-

лософских систем – мадхьямики и виджнянавады. Поскольку же доказательная база мадхьямики выглядит значительно внушительнее, то именно ее трактовка должна быть признана «конечной мыслью» (dḡongs mthar) Будды, подлинной истиной.

Буддистом становятся благодаря искреннему прибеганию к Будде, Учению и Общине [Чжамьян Шепа-второй, с. 118]. Однако, если философ становится буддистом или буддист философом, то достаточно ли этого для того, что именовать его буддийским философом? Нет, отвечают прасангики, ибо из-за ошибочного истолкования Канона он может прийти к еретическим взглядам. Как такого назовешь буддийским философом? Очевидно, буддийским будет только тот философ, который является буддистом и, кроме того, путем доказательного исследования пришел к убежденности в истинности идей буддийской философии как особой формы Учения. Но какие именно идеи считать подлинно буддийскими?

Буддийские философы нередко ссылаются на проповеданный Буддой принцип срединности, используя его в качестве критерия для квалификации своих воззрений как истинно буддийских. Однако различие в подходах к пониманию этого принципа приводит к значительным расхождениям во взглядах. Анализируя подобные взгляды, прасангики Гелуг приходят к заключению, что общими для всех школ можно признать только четыре идеи¹⁵: 1) все феноменальное (санскрита) непостоянно; 2) все наделенное порочностью (zag bcas)¹⁶ мучительно; 3) все дхармы не имеют Я; 4) Нирвана – успокоение [Чанкья, 1, л. 8]¹⁷ Однако следует констатировать, что достижение философской убежденности в истинности этих идей в значительной степени должно опираться на авторитет.

На основании изложенного можно эксплицировать прасангиковское понимание буддийской философии следующим образом: буддийская философия – это исследовательская деятельность, которая относится к области теоретического познания, опирается на строго аргументированные доказательства и должным образом истолкованные свидетельства авторитетных личностей – Будды, буддийских святых и мудрецов, – имеет своей непосредственной целью установление истины в отношении «основы, пути и плода», а главной – обнаружение имеющего место истинно (абсолютно) для его последующего непосредственного постижения.

Философия, по мнению прасангикив Гелуг, может иметь место совершенно независимо от религии в качестве особого рода теоретико-познавательной деятельности, или «говорения», которое может быть зафиксировано письменно и представлено в виде отдельной системы (lugs). Буддийская же философия – это особая форма изложения Учения, а также теоретическое познание истинности декларируемого Учением на основе свидетельств авторитетов и логических доказательств. Хотя буддизм и содержит в себе философию, но философствование не является непременным условием для того, чтобы быть буддистом или обрести конечный плод следования буддийскому пути (например, в Мантраяне)¹⁸

В соответствии с Сутрой «Царь самадхи», «Доказательствами (в) шестидесяти строфах» (Юктишаштика) Нагарджуны, «Четырехсотенной» Арьядевы, «Введением в мадхьямику» Чандракирти и рядом других пользующихся авторитетом текстов прасангики Гелуг полагают фундаментальным качеством настоящего философа совершенно беспристрастное (ma chags pa, chags med) отношение к идеям. Ведь из-за личных предпочтений могут держаться ложных идей и отвергать истинные. А специфической особенностью верного понимания (праджни) в буддизме считается именно беспристрастность [Суви-кранта-викрамин, л. 67А; Чандракирти, 1, с. 317]. Кроме того, *«если не исследовать с умом нейтральным, отвергая впадение в приверженность своим идеям и неприязненность к чужим, – пишет Цонкапа, – то в результате подобных занятий философией только крепче привязываются к круговороту феноменального существования (сансаре)»* [Цонкапа, 1, л. 195Б]¹⁹

Беспристрастное же философствование, полагает Чандракирти, приводит к быстрому обретению освобождения [Чандракирти, 1, с. 232], поскольку благодаря ему, с одной стороны, реализуется непривязанность (chags bral) – «противоядие» (gnyen) от «жажды»²⁰, а с другой – устанавливается на концептуальном уровне истина, что делает возможным ее последующее непосредственное постижение в трансовом состоянии, считающееся главной причиной спасения. Пристрастность же наиболее интенсивно дает о себе знать в ситуации спора с оппонентом, когда следует отстаивать верность своих идей и доказывать ошибочность идей противника. Поэтому именно при ведении диспута лучше всего заниматься реализацией беспристрастно-

сти. В соответствии с этим прасангики Гелуг ввели в свою систему духовного образования и сделали основной формой обучения диспут, во время которого также передавался по традиции и особый стиль срединного философствования²¹

Однако у философов Гелуг обнаруживается двойственное отношение к концептуальному (rtog pa) – философскому познанию. С одной стороны, концептуальное следует отвергать, ибо во многих текстах оно называется неведением, причиной клеш²² Кроме того, даже при отсутствии клеш наличие концептуального в потенциальном состоянии не позволяет уму окончательно и безраздельно слиться с абсолютным, обретя положение Будды, вследствие чего Цонкапа и его последователи полагают неизбежным применение на последнем этапе совершенствования особых тантрийских методов для полного устранения этих энергий (пран), актуализирующих концептуальность [Чжамьян Шепа, 2, л. 86Б и далее; л. 98Б–102А]. С другой стороны, без концептуального не обойтись при объяснении истины, оно необходимо и для реализации непосредственного видения истины.

Выход из создавшегося положения Цонкапа усматривает в подразделении концептуального на два вида, от одного из которых следует избавляться всеми доступными способами, а второй может эффективно использоваться на определенном этапе пути совершенствования. К первому виду относятся концептуальные «приписывания»²³ ложного объектам рассмотрения. Главными из них являются представление, признающее истинность наличия (bden grub 'dzin) чего бы то ни было, и представления, признающие «крайности» (mthar 'dzin) [Цонкапа, 1, л. 194А].

Изложенное приводит к заключению, что прасангики Гелуг признают необходимость и возможность философии, опирающейся на доказывающее концептуальное мышление, которое должно обнаружить ложное и установить истинное. Важнейшую задачу философии они усматривают в опровержении идеи истинности наличия и установлении срединности – лишенности крайностей. Поскольку признание отсутствия истинности наличия вещей является важнейшим положением прасангики онтологии, без учета которой, по словам Дж. Дрейфуса, все эпистемологические изыскания «зависают в воздухе» [Дрейфус, 1997, с. 48], а срединность прасангики полагают фундаментальным принципом и разворачивают его во всех областях тео-

ретического исследования и практической реализации, то следует обратиться к рассмотрению этих вопросов.

2. Два лика принципа срединности

Буддисты полагают, что Будда указал верный путь, ведущий к достижению конечной цели всех существ – блаженству Нирваны. Основной характеристикой этого пути они считают срединность – равную удаленность от крайностей. Срединный путь (*madhyama pratipad; dbu ma'i lam*) – это путь, равно далекий от крайностей потворства желаниям и их подавления посредством аскетизма. Поскольку же деятельность, а стало быть, и движение по тому или иному пути опираются на взгляды, то идея срединности переносится в область воззрения и принимает форму среднего взгляда (*madhyamadrsti; dbu ma'i lta ba*). В буддизме акцент делается на обретении верного видения сущего в процессе движения по пути совершенствования. Поэтому термины «срединный путь» и «средний взгляд» нередко употребляются как синонимы²⁴

Прасангики Гелуг обычно уподобляют крайность (*anta; mtha'*, букв. «край, конец, предел») очень опасному месту на краю пропасти, пребывание на котором чревато падением в бездну, или даже самой этой пропасти, а срединность (*madhyanta; dbu ma nyid*) – безопасному месту между двумя пропастями [Кедруб Чже, 1, л. 54Б]. «*Крайностью называется то, чего держится (признает) человек, который падает в пропасть дурного (ngan) взгляда и разбивается*» [Гедун Тендар, 1, л. 56А]. Следовательно, крайность – это то, признание чего неизбежно приводит к страданию. «Держаться крайности» – признавать крайнее (*mthar 'dzin*), впадать в крайность (*mtha' la ltung*). Признание крайнего обычно полагают имеющим место (в виде представления), а крайность может и отсутствовать (или не определяться в терминах «существование-несуществование»). Крайний взгляд (*antagrāhadrsti; mthar lta*) – признающий крайнее – должен быть отнесен к категории ложных взглядов, ибо ложное не соответствует действительному, поэтому опора на него не может привести к достижению желаемой цели неизменного блаженства – и чревата фрустрациями и мучениями.

В своей концепции крайностей прасангики Гелуг особое внимание уделяют рассмотрению трех пар крайностей – существования (*yod pa*) и несуществования (*med pa*), постоянства (*rtag pa*) и прерыв-

ности (chad pa), приписывания (sgro 'dogs) и отрицания (skur 'debs), полагая их настолько тесно связанными, что они фактически являются одной парой крайностей, каждый член которой содержит несколько элементов²⁵ Конкретная же трактовка этих крайностей производится философами Гелуг в контексте их концепции двух истин (относительной и абсолютной) [Цонкапа, 1, л. 194Б; Кедруб Чже, 1, л. 54–55; Гедун Тендар, 1, л. 54–56].

Хотя все буддийские философы, отмечает Чжамьян Шепа-второй, считают свои воззрения срединными на том основании, что в той или иной форме отвергают базовую пару крайностей (постоянства и прерванности), однако, по мнению мадхьямиков, в других школах концепции срединности отличаются противоречивостью и неполнотой, и только у мадхьямиков система воззрений построена в полном соответствии с неуклонно проводящимся принципом срединности [Чжамьян Шепа-второй, с. 125]. Мадхьямика подразделяется на две основные школы – прасангику и сватантрику. Странники первой считают, что только они наиболее последовательно разворачивают принцип срединности, и поскольку данный принцип является самым фундаментальным в буддизме, а следование ему обеспечивает полную непротиворечивость, то именно прасангика должна быть признана наивысшей системой (gong ma) – вершиной развития буддийской мысли [Туган, с. 352].

В буддийской канонической литературе упоминается множество крайностей (сансара и Нирвана, чистота и нечистота, явление и пустотность и проч.) [Встреча, л. 71Б–72А]. Поэтому совокупность крайностей не исчерпывается указанными выше тремя парами. Специфическим критерием, на основании которого производится отнесение к категории крайностей, как показывает анализ, служит то, что опирающаяся на их признание деятельность влечет за собой страдание или не приводит к достижению желаемого результата. Отношение между членами одной пары крайностей определяется как прямая «несовместимость взаимного отвержения» (phan tshun spangs 'gal dngos)²⁶ Что характерно для такого отношения?

Некоторая конкретная дхарма может определяться двояко: в плане отрицания (dgag phyogs nas; «не является тем-то и тем-то») и в плане утверждения (sgrub phyogs nas; «является тем-то и тем-то»). Две дхармы А и Б признаются обладающими указанным видом несо-

иместимости при соответствии следующему условию: если нечто определяется в плане отрицания одной из них, то в плане утверждения с необходимостью определяется другой [Агван Таши, с. 308]. Из этого следует, что в отношении этих дхарм невозможен «третий вариант» (phung gsum pa), когда нечто является А и Б одновременно. Существование и несуществование характеризуются как несовместимые подобным образом, ибо если стол является существующим, то не является несуществующим, и если заячьи рога являются несуществующими, то не являются существующими, и невозможно указать вещь, которая была бы и существующей, и несуществующей. Кедруб Чже предлагает необходимым дополнить «третий вариант» следующим положением: не является не являющимся ни А, ни Б [Кедруб Чже, 1, п. 226А]. Невозможность «третьего варианта» в данной версии означает, что любая дхарма неизбежно должна определяться в плане утверждения и отрицания двумя дхармами, отношение между которыми квалифицируется как прямая несовместимость взаимного отвержения (например, как существующая или несуществующая). Следовательно, при отсутствии одного члена пары с необходимостью будет отсутствовать и другой, что позволят охарактеризовать отношение между ними как определенный вид связи ('brel ba)²⁷

Идея срединности, согласно обычной трактовке, состоит в том, что вещи неопределимы в терминах крайностей. Поэтому «впадение в крайность» является признанием ложного, а постижение срединности устраняет принятие ложного и приводит к освобождению²⁸ Однако подобная трактовка принципа срединности делает дхармы неопределимыми в положительном смысле, следствием чего окажется невозможным и само философствование, необходимость которого признается прасангиками. Кроме того, дхарма «крайность» противопоставляется дхарме «срединность», каковая в таком случае тоже должна быть отнесена к категории «крайность» и в данном своем качестве подлежать отвержению. В соответствии с этим в Сутре «Царь самадхи» утверждается:

*Мудрый, отвергнув две крайности,
Совершенно не пребывает и в середине*
[Чжамьян Шепа, 2, л. 3Б].

В Сутре «Вопросов Сувикранта-викрамина» тоже говорится: «(Святой) Бодхисаттва не практикует крайность и не-крайность»

[Сувикранта-викрамин, л. 74Б]. «Срединность» противопоставляется «крайности» и в соответствии с собой должна сама себя отрицать. Устанавливаемая при этом новая срединность тоже отвергается аналогичным образом, затем опять выдвигается срединность. В итоге срединность оказывается чем-то совершенно неуловимым. Однако, если бы срединность была абсолютно неуловимой, то невозможно было бы реализовать средний взгляд, имеющий ее своим объектом. Кроме того, средний взгляд характеризуется не только указанным объектом, но и вполне определенной позицией ума. Прасангики утверждают, что в срединности ум должен «пребывать не пребывая» (mi gnas pa'i tshul gyis gnas, «пребывать по способу непребывания»)²⁹

Подобное срединное пребывание ума в срединности реализуется благодаря описанному выше качеству беспристрастности, некоторому дистанцированию и невовлеченности ума в идеи и само мышление. Отметим, что срединность позиции ума в данном случае трактуется уже не отрицательно (не является одной крайностью, не является другой крайностью), а утвердительно (и пребывает, и не пребывает). Такая позиция ума формирует весьма специфический срединный стиль философствования, который может представать в двух ипостасях, определяемых двоякой трактовкой срединности: с одной стороны, срединность берется в плане отрицания как лишенность крайностей, неопределимость вещей в терминах крайностей, а с другой – в качестве члена пары крайностей «срединность – крайность» – она отрицается принципом срединности, что с неизбежностью выдвигает косвенно ее противоположность, причем противоположностью здесь будет не «крайность», отвергаемая той же срединностью, но срединность в утвердительном плане, рассматриваемая как наделенность крайностями, то есть недвойственность (gnyis med) (является и одной крайностью, и другой крайностью).

Две ипостаси срединного мышления проявляются в двух конкретных линиях философствования, которые обычно очень тесно переплетаются, но могут быть выделены путем анализа. Согласно первой, все феноменальное (санскрита) квалифицируется как обманывающее и вводящее в заблуждение, ибо его явление не соответствует тому, как оно пребывает в действительности³⁰ Поэтому чувственное восприятие следует признать ложным. Концептуальное (философское) мышление, занимаясь определением дхарм, устанавливает у

дхармы сущность и особенности [Истинное объяснение, л. 22А], то есть всегда мыслит свой объект как обладающий сущностью и признакам. Однако анализ приводит прасангики к заключению, что вещи лишены сущности и признаков. Поэтому то, что видит концептуальное мышление, называется парикальпитой (kun brtags) – «полностью признаваемым», то есть существующим только умозрительно, а не действительно. Следовательно, парикальпита не имеет места истинно [Чжамьян Шепа-второй, с. 139], а концептуальное мышление является в принципе ложным. Это полностью подтверждается свидетельством Сутр³¹

То, что существует в действительности (дхармата), неопишимо в терминах концептуального ума. Оно постигается непосредственно только святыми в состоянии трансового погружения (самахиты). Выйдя из этого состояния и испытывая сострадание к существам, впавшим в принятие ложного, святые стараются направить их на путь истинный, используя для этого термины концептуального ума [Истинное объяснение, гл. 1]. При этом они особое внимание уделяют тому, чтобы существа поняли свои заблуждения. Для этого они применяют особый вид умозаключения – прасангу (thal 'gyur), в которой вскрывают внутреннюю противоречивость и абсурдность идей обычных существ, опираясь только на признаваемое теми индивидами, ибо сами они ничего подобного не признают [Чжамьян Шепа, 3, л. 7–9]. Вскрывая, в частности, невозможность определения вещей в терминах крайностей, они не отрицают конкретные крайности, ибо отрицание определения вещи одной крайностью с неизбежностью должно по законам логики выдвинуть ее определение другой крайностью. Поэтому, вводя в понимание срединности, святые отрицают не крайности как таковые, а лишь приемлемость их признания оппонентами с точки зрения законов логики³²

Эта линия философствования с блеском была продемонстрирована в «Основах мадхьямики» (Праджнямула) и других аналогичных работах Нагарджуны, послужив образцом для его последователей. Она была четко осмыслена Чандракирти в «Разъяснении слов» (Прасаннападе) и заняла доминирующее положение в основанной Буддхалитой подшколе мадхьямики, получившей в силу этого даже свое название «прасангика».

Однако срединное философствование не исчерпывается только этой линией, ибо ее строгое соблюдение оказывается односторонним следованием принципу срединности, опровергается свидетельством Сутр, практическим опытом. Так, в Сутре «Вопросов Сувикранта-викрамина» говорится: *«Сувикранта-викрамин, концептуальная мыслимость [дхарм] – одна крайность, а [их] немислимость – другая крайность»* [Сувикранта-викрамин, л. 74Б, 93Б]. Концептуальная немислимость дхарм здесь фигурирует в качестве крайности, подлежащей отвержению в соответствии с принципом срединности. Кроме того, если концептуальное мышление является ошибочным безоговорочно, то будет ошибочным и осознание ординарным индивидом ложности своих идей с помощью прасанг святого, вследствие чего окажется бесполезной деятельность святых и невозможным установление в срединности. Более того, поскольку практическая деятельность в значительной мере опирается на концептуальное познание, а оно признается ложным и поэтому неспособным служить надежной опорой, то окажется невозможной любая деятельность, в том числе и реализация пути спасения.

Осмысление изложенного привело к выделению (наряду с описанной «чисто прасангиковской» линией) и более, так сказать, философской линии, которая в силу ряда причин оказалась представленной в более разработанном виде в традиции Гелуг. Эта линия опирается на трактовку срединности в утвердительном плане (и одной крайностью является, и другой крайностью является), понимание срединности как недвойственности³³ В частности, как уже было указано, она зафиксирована в срединной позиции ума (пребывать, не пребывая), характерной для среднего взгляда. Для уяснения логической приемлемости трактовки дхарм в соответствии с данным пониманием принципа срединности необходимо эксплицировать прасангиковскую концепцию структуры дхарм, которая разворачивается на двух уровнях (эмпирическом и конечном) в виде двух истин (относительной и абсолютной), постигаемых двумя типами исследований, опирающихся на два вида достоверности.

В силу своих особенностей ум – концептуальный вообще и философский, в частности – стремится к достижению наибольшей четкости и ясности в осмыслении предметов его рассмотрения. Выделяя конкретный предмет, такой ум всегда мыслит его как нечто особое,

тождественное себе и отдельное от других предметов, отличное и наличествующее (хотя бы только умозрительно). В соответствии с этим буддийские философы выделяют у предмета мысли (rig bua, gzhal bua) три основных момента, а именно: 1) момент особости и самостоятельности, 2) момент отличия, 3) момент наличия. Поскольку каждый из этих моментов может квалифицироваться как отдельный предмет мысли, то они получают особые наименования – сущность (ngo bo), признак (mtshan nyid), бытие (rang bzhin) – и рассматриваются в качестве основных структурных элементов, конституирующих «предмет мысли», или дхарму, понимаемую в широком смысле. Если сущность, признак и бытие являются особыми предметами мысли, то с необходимостью возникает вопрос об отношениях между ними и тем, что они конституируют.

Буддийские философы категорически отрицают трактовку вещей как постоянных (rtag), элементарно-единичных (cha med gyi gcig bu) и независимых (rang dbang can) субстанций (rdzes), обладающих атрибутами (yon tan). Поэтому дхарма (предмет мысли) не полагается подобной субстанцией, принципиально отличной от своего признака, вследствие чего она определяется, например, как «держатель-носитель» (dzin pa) собственного признака (вайбхашики) или собственной сущности (саутрантики). Это означает, что дхарма не может рассматриваться как нечто отдельное и отличное (tha dad pa) от ее сущности, признака и бытия.

Однако дхарма не может быть признана и тождественной (gcig pa) им, ибо «дхарма», «сущность», «признак» и «бытие» являются разными предметами мысли, признаки которых не совпадают. Следовательно, дхарма не является тождественной или отличной от своих структурных элементов. Поскольку тождество и различие считаются несовместимыми ('gal ba) категориями (крайностями), то это выдвигает на первый план в качестве фундаментального при оценке дхарм принцип срединности (в отрицательной форме).

С другой стороны, поскольку дхарма и ее составляющие обладают разными признаками, то их следует признать различными. Так как говорят о «сущности дхармы», «признаке дхармы», «собственном бытии дхармы», то из этого следует, что дхарма рассматривается и как обладающая сущностью, признаком и бытием. Различие между этими четырьмя предметами мысли делает возможным то, что один из них

характеризуется как обладающий тремя другими – его составляющими, или обладаемым (*nyer len*). Чандракирти во «Введении в мадхьямику» говорит о двух видах обладания. Девадатта обладает коровой и ухом. В первом случае обладаемое является только отличным от обладающего, а во втором оно также будет в известном смысле и тождественным ему. Поэтому, когда у человека возникает заболевание уха, то, констатирует Чжамьян Шепа, он может сказать: «Я болен» [Чжамьян Шепа, 1, л. 169А]. Поскольку идея дхармы как постоянной субстанции, принципиально отличной от ее атрибутов, категорически отвергается, то, очевидно, дхарма обладает сущностью по второму типу. Поэтому сущность, признак и бытие являются конституирующими составляющими дхармы, инкорпорированными в нее так, что образуют органичное целое, отдельные моменты которого могут быть выделены только путем абстрагирования. С этой точки зрения отношение между ними определяется категорией тождества.

Признание тождества подтверждается следующим. Термин «сущность» нередко употребляется в текстах как эквивалент «дхармы», что подразумевает тождество дхармы и ее сущности. Прошлую вещь называют «прошлым», будущую – «будущим», пребывающую в настоящее время – «настоящим» [Агван Таши, гл. 18; Чжамьян Шепа, 1, л. 299А–308А]. В традиции Дигнаги-Дхармакирти непосредственно воспринимаемую вещь именуют «собственным признаком». Это свидетельствует о том, что дхарма мыслится буддийскими философами как в известном смысле тождественная своему признаку³⁴ В базовой системе категорий, представленной в работах по «Собранию тем» (*bsdus grwa*), категория «тождества по сущности» считается равнозначной категории «тождества по бытию» [Агван Таши, с. 78]. Термины «собственная сущность» и «собственное бытие» частенько употребляются как синонимы. Поскольку же дхарма тождественна своей сущности, то оказывается тождественной и собственному бытию.

Таким образом, дхарма и тождественна своим составляющим, и отлична от них. Это соответствует принципу срединности утвердительной форме, то есть принципу недвойственности, согласно которому вещь определима в терминах крайностей, причем рассматривается как одновременно являющаяся и одной крайностью, и другой. Логическая приемлемость подобного основывается на том, что тождество и различие имеют разные виды, в силу чего две вещи, тожде-

ственные с точки зрения одного вида тождества, могут квалифицироваться как не являющиеся тождественными с точки зрения другого вида тождества. В Сутре «Истинного объяснения мысли» доказывається, что абсолютное и относительное (сансара) не являются ни тождественными, ни отличными [Истинное объяснение, гл. 3]. Анализируя этот текст, прасангики Гелуг в своей концепции двух истин приходят к выводу, что отношение между абсолютной и относительной истинами следует охарактеризовать как «тождество по сущности» (ngo bo gcig) и различие по «обратно тождественному себе» (rang ldog tha dad)³⁵ [Кедруб Чже, 1, л. 230]. Причем подобная оценка не отрицает предшествующую, ибо оперирует тождеством по «обратно тождественному» себе и различием по сущности.

Аналогичным образом оценивается также отношение между дхармой и ее составляющими. При этом, поскольку тождество по сущности является тождеством, а различие по «обратно тождественному» себе является различием, то в известном смысле будет приемлемым указать, что дхарма и ее составляющие являются и тождественными, и различными. И поскольку тождество по «обратно тождественному» себе является тождеством, а различие по сущности является различием, то будет приемлемым утверждать, что дхарма и ее составляющие не являются ни тождественными, ни различными. Поэтому данное отношение соответствует принципу срединности в двух его ипостасях. Логическая приемлемость подобных рассуждений становится более понятной при детальном рассмотрении структуры дхармы и способов ее осмысления философами.

3. Проблема совместимости крайностей

Дхарма обычно мыслится буддийскими философами как нечто простое и однородное, обладающее (в качестве определяемого – mtshon bya) единичным признаком. Признак дхармы «вещь» (dngos po) – способность выполнять функцию (don byed nus pa) [Агван Таши, с. 56]. Однако дхарма может рассматриваться и как «основа признака» (mtshan gzhi) – то, что помимо своего специфического признака обладает и другим признаком, «основой» (или опорой, вместилищем) которого она является. Дхарма «вещь», помимо указанного выше своего специфического признака, обладает и второстепенными признаками, а именно: признаком «существующего» (устанавливаемость

«верным познанием»), признаком не-Я (неустанавливаемость в качестве Я индивида или обладающего им), признаками мгновенности, сотворенности, непостоянства. Специфический признак называется также собственным признаком (*rang mtshan*), а второстепенный – общим (*spyi mtshan*), ибо имеется у многих дхарм, является общим для них. При этом один и тот же признак может оцениваться как собственный или общий в зависимости от того, по отношению к какой дхарме он рассматривается. Так, «способность выполнять функцию» является собственным признаком дхармы «вещь» и общим признаком дхарм «столб», «кувшин».

Весь комплекс признаков дхармы входит в органичное целое, именуемое «дхармой», причем – в силу тождества дхармы ее признаку – он может мыслиться имплицитно, в неявном виде, или же может делаться акцент на более явном сознании того или иного признака (даже в ущерб специфическому). Эту признаковую структуру дхармы будет легче уяснить на примере «школьной» модели атома. Специфический признак служит «ядром» дхармы (атома). Вокруг него на «орбитах» располагаются второстепенные признаки («электроны»). Чем менее существенным для дхармы является признак, тем на более дальней «орбите» он располагается. Если второстепенными признаками являются равнозначные дхармы (*don gcig*)³⁶, то они находятся на одной орбите. Две равнозначные дхармы располагаются на «орбитах» друг у друга и на одной «орбите» любой иной дхармы, второстепенными признаками которой они являются. Например, «сотворенное» и «непостоянное» равнозначные дхармы. При этом «сотворенное» имеет своим второстепенным признаком «непостоянное» (сотворенное является непостоянным), и наоборот (непостоянное является сотворенным). Оба они в качестве второстепенных признаков находятся на «орбитах» у таких дхарм, как «звук», «кувшин», «психическое».

Хотя в силу органического единства элементов дхармы все (или, по крайней мере, многие) эти признаки обычно мыслятся имплицитно³⁷, однако структурные особенности дхармы и специфика отношений дхармы и ее составляющих (тождество-различие) позволяют также отождествлять дхарму только с некой группой признаков или только с одним из них – специфическим либо второстепенным, абстрагируясь (вследствие отличия) от всех других. При этом то, с чем именно отождествляется дхарма, рассматривается как полноправная

репрезентация всей дхармы или мыслится как особая дхарма. Это соответствует тому, что обычно происходит в процессе мышления, когда оказывающееся в фокусе внимания представляет собой лишь «вершину айсберга» мыслимого периферически-имплицитно и даже находящегося в подсознании. Это определяет некоторые специфические особенности философского говорения буддийских мыслителей, сталкиваясь с которыми ученые западной традиции нередко приходят в недоумение, полагая их нарушением логики, следствием отсутствия четкого разграничения понятий.

В своем признаковом измерении дхарма может принимать разные значения – в зависимости от того, что именно выделяет и фиксирует ум. Вследствие своей признаковой многозначности дхарма подобна многозначному слову, которое выступает в том или ином значении в зависимости от мыслимого говорящим контекста. Указанная особенность вносит элемент неопределенности в понимание дхармы, вследствие чего она предстает как срединная по параметрам «определенность-неопределенность», что позволяет квалифицировать ее в качестве условно определенной.

Изложенное позволяет подвести базу под приведенное выше рассуждение о тождестве, различии и их видах. Дхарма «тождество по сущности» может рассматриваться двояко: как тождественная своему специфическому признаку (это отношение между двумя дхармами, для которого характерно то, что если нечто является одной из них, то с необходимостью является и другой) или своему второстепенному признаку «тождество» (неявляемость разными). В соответствии с этим могут быть выделены две разные однозначные дхармы («тождество по сущности» и «тождество»), отношение между которыми определяется как тождество по сущности (если является «тождеством по сущности», то с необходимостью является тождеством)³⁸ и которые в то же время являются значениями, или моментами, одной и той же дхармы «тождество по сущности». Аналогичные значения, или моменты, дхармы можно выделить у дхармы «различие по обратному тождественному себе».

В таком случае дхарма «тождество по сущности», взятая в своем моменте «тождество» и рассматриваемая как дхарма «тождество», будет несовместимой с дхармой «различие по обратному тождественному себе», взятой в своем моменте «различие» и рассматриваемой как

дхарма «различие». Эта же дхарма «тождество по сущности», взятая в своем моменте специфического признака и рассматриваемая в этом качестве как особая дхарма, будет совместимой с дхармой «различие по обратному тождественному себе», взятой в своем моменте специфического признака и рассматриваемой в этом качестве как особая дхарма. Поэтому оказываются логически приемлемыми три утверждения: 1) отношение между двумя истинами или дхармой и ее составляющими не является ни тождеством, ни различием, 2) является тождеством по сущности и различием по «обратно тождественному себе», 3) является и тождеством, и различием. Иными словами, данное отношение соответствует принципу срединности в двух его формах.

Несовместимостью (*virūddha*; 'gal ba) называют отношение между такими дхармами, которые являются отличными (*tha dad pa*) и не могут иметь «общей основы» (*samānādhikara*; *gzhi mthun*)³⁹, то есть нельзя указать дхармы являющейся одновременно и одной из этих дхарм, и другой [Агван Таши, с. 133]. Например, «существующее» и «несуществующее» несовместимы, ибо они отличны и невозможно указать дхарму, которая являлась бы и существующей, и несуществующей. Обычно выделяют два вида несовместимости, а именно: «несовместимость взаимного отвержения» (*anyānyaparīhara virūddha*; *phan tshun spangs 'gal*) и «несовместимость непребывания вместе» (*ekatrāsthita-virūddha*; *lhan cig mi gnas 'gal*)⁴⁰, которые в известном смысле можно рассматривать как аналоги противоречия и противоположности. Подлинной несовместимостью считается только первая из двух указанных. Отношение между двумя дхармами квалифицируется как несовместимость взаимного отвержения при выполнении следующего условия: если (нечто) является одной из них, то с необходимостью не является другой [Муге Самтэн, с. 356].

Этот вид несовместимости имеет две трактовки. Согласно первой, несовместимыми оказываются все дхармы⁴¹, если каждая из них рассматривается как тождественная только своему специфическому признаку или только всему комплексу своих признаков сразу. Столб и кувшин несовместимы, ибо они отличны и невозможно указать их «общей основы» – того, что являлось бы и столбом, и кувшином. Согласно второй трактовке несовместимыми будут не все дхармы, а только некоторые из них. Здесь дхарма берется как тождественная своему специфическому признаку (прямая несовместимость) или вто-

ростепенному признаку (непрямая, косвенная несовместимость). Выделенные подобным образом дхармы будут несовместимыми, если они не включаются в структуру друг друга или невозможно указать дхармы (их «общей основы»), в которую бы они входили в качестве второстепенных признаков, то есть определяли бы ее в плане утверждения. Таковы «существующее» и «несуществующее», «вещь» (как тождественная «непостоянному» – своему второстепенному признаку) и «постоянное», «кувшин» (как тождественный «непостоянному» своему второстепенному признаку) и «пространство» (как тождественное «постоянному» – своему второстепенному признаку).

Непрямая несовместимость здесь опирается на прямую, которая, очевидно, имеет своим основанием то, что признаки прямо несовместимых дхарм, а значит, и они сами являются отрицанием друг друга. Существующее – являющееся устанавливаемым «верным познанием», а «несуществующее» – не являющееся устанавливаемым «верным познанием» [Агван Нима, 2, с. 100]. Тогда две несовместимые дхармы А и Б можно определить так: А есть не-Б, Б есть не-А. Если А расположена на «орбите» некоторой третьей дхармы В, то можно утверждать, что В есть А. И поскольку А есть не-Б, то и В есть не-Б, а это значит, что В не есть Б. Если Б тоже присутствует на «орбите» В, то будет верным, что В есть Б. Тогда В будет и являться и не являться Б, стало быть, полностью потеряет свою качественную (признаковую) определенность, вследствие чего перестанет быть дхармой. Поэтому несовместимые подобным образом дхармы не могут пребывать друг в друге или располагаться вместе на «орбитах» любых иных дхарм. Поскольку такие дхармы представляют собой отрицание друг друга, то могут иметь место только попарно: дхарма является несовместимой прямо только с одной другой дхармой – своим отрицанием. Поэтому можно указать, что каждая из них определяется через отрицание другой.

Если некая дхарма А определяется дхармой Б, прямо несовместимой с дхармой В, то обратное ($\log pa$) А (не являющееся А) будет определяться дхармой В, ибо не являющееся А есть отрицание А, стало быть, и отрицание Б, а оно есть В. Поэтому прямо несовместимые дхармы обладают всеохватывающим (*khyab byed*) характером: нет такой дхармы, которая бы не определялась утвердительно одной из них и отрицательно – другой.

Крайности относятся к категории прямо несовместимых дхарм. Поэтому обладают всеми их характеристиками. Следовательно, никакая дхарма не может одновременно определяться крайностями утвердительно или же отрицательно. Второе отвергает логическую приемлемость принципа срединности в отрицательной форме и выдвигает принцип недвойственности, который отвергается первым. Однако дхармы имеют сложную признаковую структуру и могут осмысляться по-разному. Крайности обладают признаком дхармы и, согласно базовой системе категорий, представленной в работах по «Собранию тем», признаком не-Я. Поэтому каждая крайность – в силу тождества признаку – может трактоваться как дхарма и не-Я. Если одна крайность берется как дхарма, а другая как не-Я, тогда они могут входить в структуру любой дхармы, причем все их остальные признаки тоже будут присутствовать, но в неявном виде. Это делает логически приемлемым принцип недвойственности – одновременной определенности дхармы крайностями в утвердительной форме. Если же дхармы берутся только как тождественные своим специфическим признакам, тогда они не могут определяться никакими другими признаками. С этой точки зрения дхармы оказываются определяемыми крайностями в отрицательной форме, что делает логически приемлемым принцип срединности как лишения крайностей.

Анализ дхармы как предмета мысли концептуального ума в признаковом измерении приводит к признанию срединности ее базовым принципом. С одной стороны, дхарма не является ни единичной, ни множеством, ни простой, ни сложной, ни определенной, ни неопределенной, а с другой – является и простой, и сложной, и определенной, и неопределенной. Осмысление дхармы в соответствии с данным принципом позволяет гибко осуществлять концептуальное познание, не нарушая законов логики и не прибегая к выдвиганию идеи типа единства противоположностей.

Признаковое измерение не является единственным у дхармы. Ведь у нее имеются еще сущность и бытие. Предмет мысли (дхарма) относится и к категории «объект» (yul; то, что оценивается «верным познанием»), которая полагается равнозначной категории «существующее» (yod pa) [Агван Таши, с. 105]. Предмет мысли (дхарма) является «существующим», то есть обладает бытием. И поскольку быть существующим значит быть объектом, то обладание бытием означает

бытие объектом. В данном ракурсе дхарма предстает в измерении своего бытия как объект. Буддийские философы Центральной Азии выделяют четыре главных вида объектов.

«Являющийся объект» (*abhāsāvisaya*; *snang yul*) – то, что познается при его явлении уму [Муге Самтэн, с. 344]. Поскольку являться уму объект может при чувственном или умственном восприятии, то выделяют два вида этих объектов. При чувственном восприятии «являющимися объектами» будут цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое, а при умственном – концепты, или представления (*don spyi*, *sgra spyi*).

«Воспринимаемый объект» (*grāhyavisaya*; *gzung yul*) – то, что воспринимается при его ясном явлении уму [Там же]. В случае чувственного восприятия этот объект, по мнению философов Гелуг, совпадает с «являющимся», а при умственном не совпадает, ибо, хотя уму непосредственно является представление о кувшине, но ум полагает, что воспринимает кувшин. Это осуществляется благодаря умственной операции «приписывания» (*sgro 'dogs*), благодаря которой ум воспринимает представление о кувшине как не являющееся иным, нежели кувшин.

«Действительный объект» (*grāhakavisaya*; *'dzin stangs kyī yul*, букв. «объект способа восприятия-признавания») – то, что, как полагают, имеет место в действительности, или именно так, как является. Когда из-за некоторых атмосферных процессов видят на небе две луны, то они будут «являющимся объектом» и «воспринимаемым объектом», а «действительным объектом» будет одна луна. «Признаваемый объект» (*abhiniveśavisaya*; *zhen yul*) – то, что ведается (*rig bya*) посредством признавания (*zhen pa*). Этот вид объектов устанавливается обычно только для умственного восприятия. При умственном восприятии кувшина «признаваемым объектом» будет кувшин, ибо здесь ум воспринимает кувшин через признавание, а именно: хотя непосредственно воспринимается только представление о кувшине, но вследствие «приписывания» ум отождествляет его с самим кувшином и признает подобный кувшин как бы существующим в действительности. Этот объект обычно совпадает с «воспринимаемым объектом», но не всегда совпадает с «действительным объектом», ибо тот может просто отсутствовать. Заячьи рога являются «воспринимаемым объектом» и «признаваемым объектом», но не являются «действи-

тельным объектом», поскольку помимо умозрительного признания они не существуют⁴²

В соответствии с этим собственное бытие дхармы или сама дхарма, тождественная ему, может иметь место и мыслиться как в качестве одного, нескольких или всех этих объектов. Это определяет многозначность дхармы в бытийном измерении. При этом все объекты, в качестве которых имеет место дхарма, могут восприниматься и мыслиться как совпадающие и составляющие один объект, или же может делаться акцент только на одном либо некоторых из них. При чувственном восприятии кувшина акцент обычно делается на «действительном объекте», а то, что в это время дхарма «кувшин» имеет место также в качестве «являющегося объекта» и «воспринимаемого объекта», не осознается или же осознается в неявном виде, на периферии сознания.

Дхарма может иметь место в качестве разных объектов, хотя при этом она может восприниматься и мыслиться как нечто одно. Это создает эффект известной неопределенности в осмыслении дхармы и соответствует принципу срединности: дхарма в измерении своего бытия (как объект) не является ни единичной, ни представляющей собой множество, ни простой, ни сложной, ни тождественной объекту, ни отличной от него. При этом, поскольку дхарма является и признаком, и объектом, которые тождественны по сущности, то она может рассматриваться как тот или иной объект (объекты), обладающий тем либо иным признаком (признаками), или же как тот либо иной признак (признаки), являющийся тем либо иным объектом (объектами). Это означает, что дхарма каждый раз мыслится как нечто, занимающее определенное положение в системе двух координат: признаковой и бытийно-объектной. При этом она может мыслиться в этой системе как «точка» («признаваемый объект» и специфический признак), «линия» («являющийся объект» и «воспринимаемый объект», специфический признак) или некоторая «плоская фигура».

Каждой фиксации дхармы в виде «точки» и т. д. будет соответствовать определенное значение дхармы в измерении сущности. Однако в этом измерении у дхармы имеются два основных значения – относительной и абсолютной истины, которые определяют два уровня рассмотрения дхармы, а вместе с двумя другими измерениями позво-

ляют оценивать и мыслить дхарму в трехмерном онтогностическом пространстве.

Подобная трактовка дхармы является, очевидно, единственно возможным фундаментом для адекватного понимания высказываний прасангики и всей их системы в целом. Мадхьямики категорически отрицают наличие у вещи сущности даже в плане относительной истины. Однако Цонкапа утверждает: *«Невозможна дхарма, не имеющая сущности Хотя бы и приняли существование сущности, но [это] не противоречит отсутствию сущности ...»* [Цонкапа, 1, л. 95Б–96А]. Дхарма характеризуется и как наделенная сущностью, и как лишенная сущности. Это соответствует принципу недвойственности, который будет пустой декларацией, пока не обретет свою плоть в концепции трехмерной многозначной дхармы. Если дхарма берется в бытийном измерении и рассматривается в значении «действительного объекта», то она будет лишена сущности, ибо отсутствует в качестве такого объекта. А если она берется в значении «признаваемого объекта», то будет наделена сущностью. Одна и та же дхарма является и обладающей сущностью, и не имеющей сущности. Стандартная ошибка ряда буддологов состоит в том, что они две указанные несовместимые оценки дхармы в плане обладания сущностью относят к разным предметам – структурной единице потока психической жизни и условной единице языка описания психофизического опыта [Введение, 1999, с. 40; Торчинов, 2000, с. 80], в то время как прасангики относят их к одной и той же дхарме, полагая это ее срединной характеристикой. Аналогичным образом, без концепции трехмерной многозначной дхармы «зависают в воздухе» и многие другие срединные высказывания прасангики.

4. Истина и достоверность

Предметом философии, по распространенному мнению, является установление истины – того, что есть [Соловьев, 1990, с. 598, 768]. Основным же критерием действительного существования чего бы то ни было для философа, опирающегося на концептуальное мышление, которое действует в соответствии с законами логики, является непротиворечивость. Нагарджуна неоднократно утверждает в «Опровержении возражений» (Виграха-вьявартани): *«Если в том противоречие, то [оно] невозможно»*. В соответствии с этим С. Радхакришнан кон-

статирует, что для мадхьямиков «непротиворечивость служит критерием реальности» [Радхакришнан, 1956, с. 598]. Используя этот критерий, прасангики в своих двенадцати главных доказательствах (см. гл. 3) обосновывают логически идею лишенности истинности наличия (bden stong) у вещей. Далее, оставаясь в рамках философского дискурса, они делают вывод, что эта лишенность истинности наличия является фундаментальным признаком всех дхарм (дхарматой). Принципиальная возможность существования вещей, лишенных истинности наличия, может быть продемонстрирована примерами иллюзии, миража, сновидения. Поскольку этот признак имеется у всех дхарм и является неизменным (поэтому не может быть пересмотрен и не может измениться), то его следует охарактеризовать как абсолютный признак (don dam pa'i mtshan nyid).

Буддисты полагают, что во время своих поисков базовой причины страдания и пути ее коренного устранения Будда обнаружил особое трансное состояние «самахита» (mnyam gzhas), которое еще не было открыто никем из великих созерцателей Индии до него. Характерной особенностью самахиты было то, что при вхождении в нее исчезала феноменальная явленность – *прапаньча* (spros pa). Открывающееся непосредственному восприятию в самахите было названо Дхармовым пространством (дхармадхату), абсолютным, абсолютной истиной, дхарматой. Созерцание абсолютного устраняло неведение и опирающиеся на него клеши, что в итоге приводило в обретению освобождения от сансары, Просветлению, Нирване. Методы реализации самахиты были преподаны Буддой его последователям, которые, как полагают, в результате их практики обретали это трансное состояние, становясь святыми и продвигаясь к Просветлению.

Поскольку воспринимаемое в обычном состоянии и самахите отличается коренным образом, и постижение абсолютное давало освобождение («видящий истину полностью освобождается»), то подлинным бытием и истиной было признано увиденное в самахите⁴³. Однако при этом не отвергалось и существование феноменального, ибо «мудрецы признают все эти дхармы за имеющие бытие, несуществующее истинно» [Золотой свет, л. 89А]. Осмысление обыденного опыта и опыта мистического привело к разработыванию представленной в Махаяне концепции двух истин – абсолютной и относительной. В Сутре «Встречи отца и сына» сказано:

*Мудрец мира (Будда), не услышав (об этом) от других,
Объясняет посредством двух истин,
Каковы относительная и абсолютная.
Никакой третьей истины нет*

[Агван Нима, 2, с. 665].

В соответствии с этим прасангики считают, что все истины могут быть сведены к этим двум. Что же прасангики Гелуг понимают под истиной, *сатьей* (bden pa)? Хотя они и не дают определения истины как таковой, однако анализ литературы позволяет выделить четыре признака, которые связываются ими с истиной, а именно: 1) существование [Чжамьян Шепа, 1, л. 286]; 2) необманиваемость [Цонкапа, 1, л. 118Б; Чжамьян Шепа, 2, л. 124Б]; 3) обладание соответствием [Гелун Тендар, 3, л. 67А]; 4) постоянство [Чжамьян Шепа, 2, л. 73Б].

Истина – то, что есть. Однако одного только факта существования чего-то еще недостаточно для его признания истиной⁴⁴. Наличие таких феноменов, как иллюзия, мираж, приводит философа-прасангики к необходимости полагания у каждой вещи двух сторон, а именно: стороны явления (snang ngo) и стороны пребывания (gnas ngo), которые могут соответствовать (mthun) или не соответствовать (mi mthun) друг другу. Вода в озере является как вода и пребывает (существует) как вода, вследствие чего ее можно пить. А вода озера, увиденного в мираже, является как вода, но не пребывает (не существует) как вода, поэтому ее невозможно пить. Следовательно, существующей, существующей действительно, можно назвать только первую.

«Та дхарма, – говорится в Сутре, – не является так, как она есть. То, что не является таким, как воспринимается, должно называться ложным ...» [Сувикранта-викрамин, л. 74А]. Здесь речь идет о несоответствии двух сторон дхармы, или «способов» ее явления и пребывания. Та дхарма, разъясняет Чжамьян Шепа, у которой способ явления (snang tshul) – то, как она является, – не соответствует способу пребывания (gnas tshul) – тому, как она пребывает, – называется обманивающей (slu ba). Поскольку она вводит в заблуждение, то, подобно лжецу, является лживой (rdzun pa). Ее следует признать не истиной, а ложью. Это согласуется с такими словами Нагарджуны: *«Та дхарма, которая обманивает, [является] ложью»* [Нагарджуна, 1, гл. 13, ст. 1].

Признаком лжи прасангики полагают введение в заблуждение, обман. Поскольку истина противопоставляется лжи, то ее признаком

должна быть необманиваемость, *авитатха* (mi bslu ba)⁴⁵ В соответствии с этим Чжамьян Шепа констатирует: *«Так как не обманывает, то [является] истиной»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 124Б].

Дхарма не обманывает только при наличии соответствия между двумя ее сторонами, или способами. Поэтому признаком истины называют соответствие (mthun) между способом явления и способом пребывания. *«Поскольку имеет место при соответствии способа явления и способа пребывания, – заключает Гедун Тендар, – то [является] истиной»* [Гедун Тендар, 3, л. 67А].

Ложь – обманывающая миражная вода – не существует, ее нет, а истина – необманывающая вода в обычном озере – существует, она есть. Поэтому истиной является существующее⁴⁶ *«Слово «истина», – полагает Чжамьян Шепа, – относится к имеющему место и существующему»* [Чжамьян Шепа, 1, л. 286Б]. Именно поэтому, например, истиной страдания (первой из четырех истин святого) называют три вида страдания или «нечистый» мир вместе с обитающими в нем «нечистыми» существами [Гедун Тендар, 3, л. 69А–70Б].

Знание истины – гарант успешности деятельности. Если же истина будет непостоянной, изменчивой, то это до крайности затруднит и даже сделает невозможной деятельность. Поэтому *«истиной называют также постоянное. «Сатья» – постоянное»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 73Б]⁴⁷

Истина – это то существующее постоянно(е), которое, пребывая именно так, как является, не обманывает. «Истина» – это особая дхарма, которой в качестве своего второстепенного признака могут обладать другие дхармы. Каждая такая дхарма будет называться истинной или – в силу тождества дхармы ее признаку – истиной. Прансангики Гелуг считают, что признаком истины обладает только абсолютное, или дхармата (лишенность истинности наличия), ибо лишь у этой дхармы обнаруживаются все признаки истины. Так, абсолютное является существующим, поскольку устанавливается «верным познанием» (это признак существующего)⁴⁸ Оно должно быть признано неизменным, постоянным, так как невозможно указать время, когда бы дхармы не обладали лишенностью истинности наличия⁴⁹ При непосредственном восприятии абсолютного в самахите, отмечает Кедруб Чже, оно является именно так, как пребывает, не обманывает

[Кедруб Чже, 1, л. 227Б]. Поэтому абсолютное обладает соответствием и необманиваемостью.

Воспринимаемое святыми вне самахиты и обычными людьми является как имеющее место истинно (*bden snang*), однако в действительности, констатирует Чжамьян Шепа, оно лишено истинности наличия [Чжамьян Шепа, 2, л. 182], поэтому не обладает соответствием, обманывает и – подобно миражной воде – не существует. Кроме того, все феноменальные вещи мгновенны, изменчивы, непостоянны. Поэтому они обладают признаками лжи и в качестве таковых противоплагаются истине. В связи с этим Нагарджуна утверждает:

Все сансары (феноменальное) – обманывающие дхармы.

Поэтому они являются ложными

[Нагарджуна, 1, гл. 13, ст. 1].

Однако ложь не является чем-то совершенно отсутствующим, подобно заячьим рогам. Поэтому философ должен считаться с ней и конкретизировать свое понимание лжи.

Итак, каждая вещь, с одной стороны, обладает признаком лжи, а с другой – поскольку имеет своим признаком отсутствие истинности наличия, полагаемое истиной, – должна быть признана истиной. Однако отношение между ложью и истиной характеризуется как прямая несовместимость взаимного отвержения [Кедруб Чже, 1, л. 226А]. Поэтому они не могут иметь места одновременно у одной и той же дхармы. Эта несовместимость находит свое подтверждение в том, что, по мнению прасангиков, обычные существа видят только «ложь», а святые не могут воспринимать «истину» и «ложь» вещи одновременно [Чандракирти, 1, с. 108; Кедруб Чже, 1, л. 243А]. Если бы не было «лжи», то существа видели бы только «истину». В этом ракурсе «ложь» предстает как то, что «закрывает истину», делая невозможным – в силу несовместимости – ее видение.

Тибетский термин *kun gzob*, который обычно переводят как «относительное», буквально означает «полная тьма» и употребляется в значении «затемняющее все». Санскритский эквивалент этого слова – *самврити* («окутывание, затруднение, препятствие» [Кочергина, 1987, с. 668]) – истолковывается прасангиками Гелуг как «полностью окутывающее и закрывающее действительное, истинное» [Чжамьян Шена, 1, л. 285; 2, л. 181Б]⁵⁰

Вещь как «ложь» называют относительным. Это относительное ряд буддийских философов подразделяет на истинное (yang dag pa) – столб, кувшин и другие обычные вещи – и ложное (log pa) – увиденное во сне, мираже. Однако прасангики полагают это неприемлемым, ибо разделение «лжи» (относительного) на «истину» и «ложь» содержит противоречие. *«Если является относительным, – утверждает Кедруб Чже, – то с необходимостью обладает дхармой обмана даже в чисто эмпирическом плане»* [Кедруб Чже, 1, л. 232А]⁵¹ Различие же между «истинным относительным» и «ложным относительным» состоит в том, что у первого есть «основа явления» (snang gzhi), а у второго она отсутствует. *«Имя «истина», говорит Чжамьян Шепа, – получает то, что существует в относительном плане при наличии фактора «основы явления»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 73Б]. Что это за «основа явления»?

Поскольку «ложь» не существует (по крайней мере, со стороны пребывания), то она не может иметь места в качестве «действительного объекта». Однако у «истинного относительного» есть такой объект – «основа явления». Хотя колесница и не существует как таковая, но есть «основа признавания» (gdags gzhi) колесницы – колеса, ось, в связи и по отношению к которым признается колесница, ее условное существование (btags yod). Эта «основа признавания» и служит «основой явления». А у миражного озера нет «основы явления» – совокупности капелек воды, в связи и по отношению к которым признается условное существование озера.

В ситуации познания выделяют познаваемый предмет и познающий ум. Хотя бы сам по себе этот предмет и не был истиной, поясняет Цонкапа, однако он может быть признан истиной в связи и по отношению к познающему уму [Цонкапа, 1, л. 104Б]. Увиденное во сне лишено истинности само по себе, но является истиной для спящего и не является ею для бодрствующего ума. Аналогично, хотя само по себе относительное и не является истиной, однако оно может быть истинным для относительного ума (blo kun rdzob) – ума обычного человека (blo rang dga' ba), который находится под влиянием врожденного неведения в форме признания истинности наличия вещей, и ума святого, находящегося вне транса самахиты⁵²

Приведенное объяснение является несколько односторонним и даже «зависает в воздухе», если рассматривается вне рамок средин-

ной концепции дхармы как многомерного и многозначного образования. Так, в Сутре «Встречи отца и сына» говорится: «*[Дхармата] не является истиной, не является ложью*» [Встреча, л. 52Б]. Это прямо указывает на необходимость срединного подхода при оценивании вещей как «истины» и «лжи». Поэтому относительная истина должна обладать признаками истины и сама по себе.

Если ложное, отмечает Буддхапалита, полностью отсутствует, то не сможет обманывать, поэтому оно должно существовать [Буддхапалита, л. 218А]. У каждой вещи есть две стороны – сторона явления и сторона пребывания, которые можно охарактеризовать как «являющийся объект» и «действительный объект». При этом вещь в известном смысле является тождественной им и отличной от них (принцип срединности). В качестве «лжи» вещь отсутствует со стороны пребывания и наличествует со стороны явления, иначе она просто не сможет обманывать. Поскольку вещь тождественна стороне пребывания, то она должна быть признана отсутствующей. И так как эта отсутствующая вещь тождественна и стороне явления, то можно указать, что вещь как «ложь» отсутствует целиком и полностью.

С другой стороны, «верное познание» устанавливает явление вещи. Поскольку вещь тождественна стороне явления, то ее следует признать существующей в качестве «являющегося объекта». Но так как вещь тождественна стороне пребывания, то она должна быть названа существующей и в качестве «действительного объекта» (хотя бы как «основы явления»). Поэтому «ложь» существует. А существование – признак истины.

Срединное увязывание этих двух подходов приводит прасангикив Гелуг к квалификации вещи как пустого явления (*snang stong*), лишённой самой являющейся вещи, но, в отличие от миража, имеющего «основу явления» (в качестве «действительного объекта») [Чжамьян Шепа, 2, л. 73Б]. Если «ложь», рассматриваемая в определенном ракурсе, обладает существованием и имеет место со стороны пребывания в качестве «основы явления», то у нее следует признать и наличие некоторого соответствия между способом явления и способом пребывания. Поэтому в известном смысле она не является и обманывающей.

Хотя вещи и изменчивы, но если их рассматривать в качестве предметов познания (*jñeya*; *shes bya*) (признаковое измерение) и «при-

знаваемых объектов» (бытийное измерение)⁵³, то их следует квалифицировать как обладающих постоянством.

В таком случае «ложь» можно признать обладающей в известном смысле всеми признаками истины. Это делает правомерным употребление термина «истина» в отношении феноменального и соответствует идее прасангиков, что на две истины подразделяют не дхармы вообще и не истину, а предметы познания [Кедруб Чже, 1, л. 225], для обоснования чего приводятся следующие слова из Сутры «Встречи отца и сына»: *«Итак, Татхагата (Будда) ведаёт два – относительное и абсолютное. Предметы познания исчерпываются в этом – истине относительной и абсолютной»* [Цонкапа, 1, л. 97А]. С другой стороны, утверждается, что благодаря своему всеведению Будда ведаёт одновременно все дхармы, относящиеся к двум истинам. На основании этого можно сделать вывод, что подразделение на две истины производится в отношении дхарм, рассматриваемых в качестве «предметов познания» и «признаваемых объектов». Подобный предмет в этом качестве характеризуется как обладающий существованием, постоянством и достоверностью (tshad mas grub pa), то есть необманиваемостью, ибо в рамках базовой системы категорий он относится к категории «постоянного» и считается равнозначным «дхарме», «существующему» и «наличной основе» (gzhi grub), признаком которой является достоверность [Агван Таши, с. 56].

Таким образом, «предмет познания», рассматриваемый в данном ракурсе с учетом его второстепенных признаков, обладает всеми признаками истины. Однако он может рассматриваться и иначе, и тогда может быть признан «ложью».

Итак, каждая вещь предстает в двух ипостасях – как относительная и абсолютная истины. Первая – это самая обычная, знакомая всем вещь, а вторая – та же самая вещь, но воспринимаемая в самахите. Поскольку эти истины в качестве «истины» и «лжи» несовместимы, то не могут иметь места у одной и той же вещи. Проблема решается благодаря многозначности дхармы в измерении сущности. Чандракирти прямо указывает, что абсолютная и относительная истины – это две разные сущности одной и той же вещи⁵⁴

В качестве особого предмета мысли дхарма имеет только одну сущность (А). Но в измерении сущности она может принимать значения двух сущностей – относительной и абсолютной истин (Б и В). Эти

две сущности (Б и В) могут рассматриваться как отдельные предметы мысли, поэтому они вполне могут оказаться и несовместимыми. Поскольку же дхарма тождественна своей сущности (или сущностям), то отношение между двумя истинами определяется и категорией тождества по сущности. Цонкапа говорит: *«Здесь же указывается одна и та же сущность роста как две истины ...»* [Цонкапа, 1, л. 95Б]. Несовместимость – частный случай различия. Поэтому прасангики Гелуг определяют отношение между двумя истинами как тождество по сущности и различие по «обратно тождественному» себе [Кедруб Чже, 1, л. 230А]⁵⁵

Совместимость двух истин, по мнению философов Гелуг, подтверждается тем, что Будда видит их одновременно [Чжамьян Шепа, 1, л. 296]. Кроме того, относительное может трактоваться не только в плане собственных признаков вещей (краснота, сладость), но и с точки зрения их общих признаков. Одним из фундаментальных признаков дхарм мадхьямики считают зависимость (rten 'brel)⁵⁶ Так, дхармы возникают в зависимости от своих причин и условий, имеют место в зависимости от своих частей или от того, в связи с чем и по отношению к чему они признаются (длинное – в связи с коротким) [Далай Лама XIV, 2001, с. 43–44]⁵⁷

Независимое подобно цветку в небе.

Поэтому нет не [являющегося] зависимым
[Цонкапа, 3, с. 41].

Зависимое же не может быть признано абсолютным, ибо оно имеет место *в связи и по отношению* к другому⁵⁸ Поэтому Чандракирти говорит в «Разъяснении слов»: *«Поскольку взаимозависимо, то [является] относительным. Называется так из-за взаимозависимости»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 182А]. Зависимое, по мнению прасангикиков, может иметь место только в том случае, если является «пустым» (шуньята) – лишенным истинности наличия [Цонкапа, 3, с. 42]. Абсолютное (лишенность истинности наличия) служит неизменным условием существования относительного, стало быть, и вполне совместимо с ним. Возможность подобного может быть продемонстрирована примером. Так, миражное озеро возникает в зависимости от причин (лучей солнечного света, песка), но оно «пусто» – лишено озера как такового. Поэтому признаком иллюзии полагают сочетание двух – явления и пустоты (snang stong gnyis tshogs). Аналогично, относи-

тельное является как вещь, но – в силу отсутствия истинности наличия – лишено вещи, имеющей место истинно⁵⁹ Следовательно, абсолютное и относительное совместимы и тождественны по сущности – у них одна и та же общая сущность вещи, ипостасями которой они являются⁶⁰

Если у абсолютного есть свой собственный признак (лишенность истинности наличия) и собственная сущность, то будет приемлемым признать у него и собственное бытие. Абсолютное предстает как особая дхарма – другая ипостась, или «другая сторона» (pha rol), вещи, которая также имеет «эту сторону» (tshu rol) – свою ипостась относительного⁶¹

Итак, хотя дхарма А мыслится как нечто единичное и простое, однако в силу наличия у нее двух сторон, или значений в измерении сущности, она может быть представлена и как две отдельные дхармы – относительная истина Б и абсолютная истина В, каждая из которых имеет свою сущность, признак и бытие. Детальное рассмотрение каждого из трех основных структурных элементов у Б и В в отдельности, сравнение однотипных элементов этих дхарм и уяснение их интегрального варианта в качестве элемента дхармы А представляются вполне уместными. Однако, поскольку это займет много места и больше относится к онтологии, то более приемлемым будет перейти сразу к анализу эпистемологических следствий из теории двух истин.

Обнаружение у вещи сторон явления и пребывания, которые могут совпадать или не совпадать, вследствие чего она оказывается «истиной» либо «ложью», поставило задачу проведения строгого исследования (rigs pas dpyod pa) – свободного от влияния внешних и внутренних случайных причин ошибочности (gnas skabs kyī rgyu 'khrul ba). Главным предметом установления при таком исследовании служит принцип пребывания вещи (gnas lugs) – интегральная характеристика вещи, что рассматривается в качестве особой дхармы.

Строгость исследования полагают гарантом того, что при его проведении познание будет необманиваемым, верным (праманой). Поэтому такое познание именуют достоверным (rigs shes). Поскольку же у каждой вещи имеются две ипостаси – относительная и абсолютная, – характеристики которых разнятся, то следует признать наличие у вещи и двух принципов пребывания – относительного и абсолютно-го, – и познание одного из них не является познанием другого. В со-

ответствии с этим строгое исследование подразделяют на два вида: конечное исследование, проводимое в абсолютном плане (mthar thug don dam pa'i dpyod pa), и эмпирическое исследование, проводимое в плане относительном (kun rdzob tu tha snyad pa'i dpyod pa). Предметом установления первого служит абсолютный принцип пребывания (don dam pa'i gnas lugs), или конечный принцип пребывания (mthar thug gi gnas lugs), а второго – относительный принцип пребывания (kun rdzob ky'i gnas lugs), или эмпирический принцип пребывания (tha snyad pa'i gnas lugs) [Гунтан, 2, л. 1Б–2А; Кедруб Чже, 1, л. 137А].

В соответствии с этим выделяют конечное «верное познание» (mthar thug gi tshad ma) и эмпирическое «верное познание» (tha snyad pa'i tshad ma). Так, поясняет Цонкапа, при эмпирическом исследовании опосредованное «верное познание», опирающееся на авторитет, устанавливает относительный принцип пребывания деяний, который состоит в том, что греховные деяния порождают страдания, а благие – блаженство. При проведении же конечного исследования устанавливается неприемлемость дхармы «рождение» в качестве имеющей место истинно, на основании чего определяют абсолютный «принцип пребывания» деяний – их нерожденность и непорождение [Цонкапа, 2, л. 42Б]. Эти виды познания могут быть непосредственными и опосредованными, концептуальными и неконцептуальными, опирающимися на «слушание», обдумывание и созерцание [Агван Нима, 2, с. 414, 418].

Обнаруживаемое (rnyed don) при конечном исследовании называют абсолютной истиной, а при эмпирическом – истиной относительной [Кедруб Чже, 1, л. 231А]. Из этого следует, что дхарма «абсолютная истина» является равнозначной дхарме «абсолютный принцип пребывания», а дхарма «относительная истина» – дхарме «относительный принцип пребывания». Определение двух истин производится с точки зрения вида исследовательского познания, обнаруживающего истину.

В связи с рассмотрением проблемы исследования употребляется термин «приемлемое строгим исследованием», или «принимаемое строгим исследованием» ([rigs pas] dpyad bzod). Конечное исследование должно обнаружить то, что есть в действительности, истину, имеющую место истинно. Поэтому в результате такого исследования нечто должно быть принято как имеющее место истинно, или, иными

словами, должна быть признана приемлемость истинности наличия чего-то. Поэтому, очевидно, обнаруживаемое исследованием и приемлемое исследованием должны быть одним и тем же. Однако буддийские философы, констатирует Туган, не имеют единого мнения о том, что именно должно приниматься конечным исследованием, и это приводит к различию в установлении ими границ (sa mtshams) такого исследования, определяющих относящиеся к нему, приемлемое для него [Туган, с. 36 и далее].

Цонкапа полагает, что подобное исследование не обнаруживает ничего, имеющего место истинно, и именно это следует признать приемлемым для конечного исследования [Цонкапа, 2, л. 104Б]. Хотя обнаруживаемое отсутствие истинности наличия и является истинным, однако оно не имеет места истинно. Поскольку эта идея содержит противоречие, то подвергается критике со стороны представителей других школ [Чжамьян Шепа, 2, л. 123]. Так, отмечает Туган, сватантрики полагают, что если в результате исследования не устанавливается имеющее место истинно, то подобное исследование нельзя отнести к категории конечного, имеющего целью именно это, оно будет эмпирическим [Туган, с. 36].

Цонкапа опровергает это следующим образом. Когда в результате конечного исследования обнаруживается, что «росток является не имеющим места истинно», то «утверждаемым» (bsgrub bya) здесь будет «росток, лишенный истинности наличия». С точки зрения теории аргумента (rtags rig) неприемлемо говорить, что здесь утверждается «лишенность истинности наличия». Следовательно, нельзя признать, что именно эта «лишенность» является обнаруживаемой конечным исследованием и поэтому должна иметь место истинно [Цонкапа, 2, л. 111]. Не может быть признанным имеющим место истинно и «росток, лишенный истинности наличия», ибо его существование является зависимым, а зависимое не имеет места истинно [Чжамьян Шепа, 3, л. 6Б]. Следовательно, конечное исследование не обнаруживает ничего, имеющего место истинно.

Однако прасангики Гелуг также нередко утверждают, что подобное исследование обнаруживает именно «лишенность истинности наличия». Основанием этого является, очевидно, то, что дхарма «росток» – в силу ее тождества своему признаку («лишенности истинности наличия») – может быть определена и как «лишенность истинно-

сти наличия». Поскольку же истинность наличия этой лишенности истинности наличия уже была опровергнута ранее, то и в данном случае обнаруживаемое конечным исследованием не может быть признано имеющим место истинно.

Благодаря изложенному, очевидно, устанавливается соответствие принципу срединности: «лишенность истинности наличия» не является обнаруживаемой конечным исследованием, ибо оно обнаруживает «росток, лишенный истинности наличия»; не является она и необнаруживаемой, так как в силу тождества дхармы ее признаку может быть признана обнаруживаемой; не является имеющей место истинно, поскольку не она устанавливается этим исследованием; не является и не имеющей места истинно, так как с определенной точки зрения полагается ею. Следует отметить, что прасангики Гелуг в данном случае не формулируют и не решают проблему в терминах своей концепции срединности, а просто следуют срединному стилю философствования, ориентируясь преимущественно на практический результат – установление и концептуальное обоснование лишенности истинности наличия, полагаемого ими главным объектом теоретического отрицания (*rigs pa'i dgaḡ bya gtso bo*).

В связи с выделением двух видов исследования и устанавливаемых ими «принципов пребывания», истин и дхармат возникает серьезная проблема: если поле философского дискурса жестко подразделяется на две части – область конечного исследования и область исследования эмпирического, то посредством какого исследования устанавливается взаимоотношение между двумя истинами? Сами прасангики Гелуг, занимаясь рассмотрением отношения между двумя истинами, обычно не указывают, к какому именно виду относится их исследование. В связи с этим можно предположить, что в данном случае они следуют своей старой схеме, согласно которой конкретная дхарма может рассматриваться совершенно независимо от ее видов («тождество» безотносительно к «тождеству по сущности»): они проводят «строгое исследование» вообще, безотносительно к его видам – конечному и эмпирическому исследованиям. Именно поэтому и не требуется указывать, к какому виду относится подобное исследование.

Хотя прасангики и подразделяют поле философского дискурса на области конечного и эмпирического исследования, которые очень

четко и жестко разделяются границей, проводимой между «истиной» и «ложью», однако они находят для себя приемлемым действовать на всем этом поле, игнорируя границу. Но при этом возникает проблема установления того, что именно должно обнаружить подобное «общее» исследование. Ведь прасангики полагают, что «истина» не служит «основой подразделения» (dbye gzhi) на две истины, то есть тем, при подразделении чего получаются два его вида – абсолютная и относительная истины, ибо только абсолютную считают истиной, а относительную признают ложью [Кедруб Чже, 1, л. 225–226]. Поэтому нельзя указать, что «строгое исследование» вообще устанавливает истину, а два его вида – две истины. Известное осмысление этой проблемы, очевидно, и привело прасангиков Гелуг к созданию своеобразной теории достоверного.

Познание при строгом исследовании характеризуется как верное – необманиваемое в своем объекте. Поэтому обнаруживаемое им должно обладать признаком необманиваемости, а значит, и быть заслуживающим доверия, достоверным (tshad mas grub pa). Дхарму «достоверное» можно отнести в качестве признака и к познанию, и к его объекту. Если объект является именно так, как пребывает, то его следует признать необманивающим, достоверным. То, что является именно так, как пребывает, способно выполнять функцию того, в качестве чего оно является. Иллюзорный огонь не может сжечь, а настоящий может. На этом основании, замечает Чжамьян Шепа, многие буддийские философы полагают признаком достоверного способность выполнять функцию [Чжамьян Шепа, 2, л. 45А]. Однако недостоверное тоже может выполнять функцию. Когда в полумраке воспринимают свернутую кольцом пеструю веревку как змею, то подобная «змея» может порождать страх. Когда же, одолев страх, подходят ближе к ней, то убеждаются, что это только веревка. Недостоверность «змеи» была установлена путем опровержения одного познания другим, полагаемым верным. Следовательно, констатирует Чжамьян Шепа, будет более приемлемым признать признаком достоверного неопровергаемость «верным признанием» [Там же, л. 45Б].

Другие философы, отмечает Гунтан, считают признаком достоверного просто способность порождать нечто. Так, «сын бесплодной женщины» не может сделать стол, а заячьи рога – нанести рану, ибо они недостоверны. Однако порождающее, согласно распространен-

ному среди буддийских философов мнению, с необходимостью является и порождаемым [Агван Таши, с. 84]. Поэтому оно имеет место в зависимости от своих причин и условий. Зависимое же лишено собственного бытия, следовательно, не может иметь места истинно. Хотя зависимые вещи и являются как имеющие место истинно, но не имеют места истинно, поэтому они вводят в заблуждение, обманывают и в таком случае не обладают признаком достоверности – необманываемостью. Из этого следует, что способность порождать нечто тоже не может служить признаком достоверного [Гунтан, 2, л. 3А].

Большой популярностью среди буддийских философов, полагает Чжамьян Шепа, пользуется идея достоверного как «имеющего место прочно» (tshugs thub tu grub pa). Ведь достоверное – это необманывающее, установленное «верным познанием». А то, что устанавливается «верным познанием», должно иметь место «прочно» [Чжамьян Шепа, 2, л. 42А]. Здесь признаком достоверного называют прочность наличия, то есть неизменность и постоянство. Закон кармы является достоверным, ибо имеет место всегда и неизменно. При выдвигании идей способности выполнять функцию и порождать нечто как признака достоверного ориентировались на такой признак истины, как соответствие способа явления способу пребывания, в данном же случае – на другой признак истины, а именно – неизменность и постоянство. Однако тогда, считает Чжамьян Шепа, дхарма «рождение», которую устанавливают в мире феноменального, должна быть неизменной и «прочной». Но она сама возникает зависимо, а зависимое никак не может иметь места «прочно». Следовательно, «прочность наличия» нельзя охарактеризовать как признак достоверного [Там же, л. 42А-Б].

Проблемы в связи с определением признака достоверного возникают, очевидно, вследствие того, что при этом ориентируются на тот или иной признак истины. Постоянство и соответствие способа пребывания способу явления были отвергнуты самими прасангиками в качестве признаков достоверного. «Существование» же они крайне редко включают в число признаков истины. Остается только необманываемость. Но и она может быть опровергнута аналогичным образом.

Если исходить из необманываемости как базового признака достоверного, то прасангики должны признать достоверным только аб-

солютное и его непосредственное познание, ибо лишь они не обманывают. В таком случае недостоверным будет любое философское познание. Но с этим прасангики, будучи философами, не могут согласиться. С другой стороны, если достоверным признать только познание при конечном исследовании на том основании, что оно устанавливает соответствие между явлением и пребыванием, а эмпирическое – между явлением и «основой явления», то недостоверным окажется все относительное. И тогда нужно будет отвергнуть закон кармы и многое другое, полагаемое относительной истиной. Это тоже неприемлемо для прасангиков, считающих, что абсолютное постигается и реализуется только на основе относительного⁶²

Из этого следует, что необманиваемость нельзя признать существенным признаком достоверного. Однако и без него не обойтись при определении достоверного: какое же это будет достоверное, если оно не является необманивающим? Для решения этой проблемы нужно вывести «необманиваемость» из «ядра» дхармы «достоверное» на «орбиту» – в класс второстепенных признаков. Желаемое достигается, когда существенным признаком достоверного полагают «неопровергаемость верным познанием». Поскольку «верное познание» и установленное им обладают необманиваемостью, то когда нечто полагается неопровергаемым «верным познанием», оно косвенно признается необманивающим. Это позволяет рассматривать дхарму «достоверное» как обладающую признаком необманиваемости (если она полагается тождественной своему второстепенному признаку – необманиваемости) или не обладающую им (если она осмысливается как тождественная своему специфическому признаку). Поэтому достоверное можно охарактеризовать срединно – как лишенное крайностей обманываемости и необманиваемости.

Итак, прасангики Гелуг называют признаком достоверного неопровергаемость «верным познанием», а в соответствии с двумя видами «верного познания» выделяют два вида достоверного: конечное достоверное (*mthar thug gi tshad mas grub pa*), или достоверное абсолютно (*don dam du tshad grub*), – неопровергаемое конечным «верным познанием», и достоверное эмпирически (*tha snyad du tshad grub*), или достоверное относительно (*kun rdzob tu tshad grub*), – неопровергаемое эмпирическим «верным познанием».

Достоинством определения достоверного как неопровергаемого «верным познанием», по мнению Цонкапы, является то, что эти два вида достоверного не опровергают друг друга, а являются вполне совместимыми и даже могут служить друг для друга опорой. Так, поясняет Чжамьян Шепа, непосредственное чувственное познание кувшина при его восприятии в ситуации отсутствия случайных причин ошибочности является эмпирически достоверным, ибо оно не опровергается другим эмпирическим «верным познанием». В результате конечного исследования приходят к заключению, что кувшин является не имеющим места истинно. Это, по мнению прасангиков Гелуг, является отрицанием типа «не существует» (*med dgag*), для которого характерно то, что попутно с прямым отрицанием «объекта отрицания» (*dgag bya*) – истинности наличия в отношении «основы отрицания» (*dgag gzhi*) – кувшина не выдвигается никакая другая дхарма – утверждение (существует кувшин, не имеющий места истинно) или отрицание (не существует никакого кувшина). Вывод конечного исследования можно переформулировать и так: «Не обнаружено никакого кувшина, имеющего место истинно». Необнаружение подобного кувшина никоим образом не может свидетельствовать о несуществовании кувшина вообще или о существовании кувшина, не имеющего места истинно. На основании необнаружения глиняного кувшина в некотором доме нельзя делать вывод о существовании или несуществовании каких-либо кувшинов. В таком случае непосредственное чувственное познание кувшина не опровергается и конечным «верным познанием». Из этого следует, что подобное познание является достоверным не только эмпирически, но и вообще [Цонкапа, 2, л. 84Б; Чжамьян Шепа, 2, л. 214Б–215А].

Аналогично, обнаруживаемая при конечном исследовании лишенность истинности наличия кувшина является достоверной абсолютно, поскольку не опровергается другими видами конечного познания – непосредственным (в самахите) и опосредованным (умозаключением). Является она и достоверной вообще, ибо не только не опровергается эмпирическим познанием, но и служит необходимым условием, благодаря которому становится возможным само это познание. Непосредственное чувственное познание при восприятии кувшина возникает в зависимости от совокупности своих причин и условий, а зависимым может быть только лишенное истинности наличия.

Поскольку достоверное имеет своим второстепенным признаком необманиваемость, полагаемую прасангиками главным признаком истины, то – в силу тождества дхармы ее признаку – оно может рассматриваться как истина и соответственно считаться истиной относительной или абсолютной, каждая из которых обнаруживается своим особым видом исследования. Поскольку же достоверное может рассматриваться и как тождественное только своему существенному признаку (неопровергаемости «верным познанием»), то в этом качестве оно может полагаться предметом обнаружения «строгого исследования» вообще, безотносительно к виду исследования.

Предметом обнаружения «строгого исследования» служит достоверное, которое также может рассматриваться как абсолютная или относительная истина. Подобный подход к пониманию предмета, обнаруживаемого «строгим исследованием», с одной стороны, очерчивает общее поле философского дискурса, в рамках которого оказывается вполне приемлемым рассмотрение отношения между двумя истинами, а с другой – позволяет выделить в этом поле области двух видов исследований, истин, достоверного. Кроме того, он полностью соответствует принципу срединности в двух его ипостасях, а также интегративно включает в себя все разнообразие подходов к философствованию в доктринальных рамках прасангики.

Глава 2

КРИТИЧЕСКОЕ ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ ПРАМАНЫ

Специфический срединный стиль мышления, проявляющийся, как уже было показано ранее, в двух тесно переплетающихся линиях философствования, одна из которых, в соответствии с принципом срединности в его отрицательной ипостаси (лишенности крайностей), ориентирована на категорическое опровержение любых признаний и реализуется преимущественно в виде «выведения» – прасанги, а вторая, в согласии с принципом недвойственности, разворачивается в срединном построении срединной системы, привел тибетских прасангиков к разработке особой формы изложения своих мыслей по кон-

кретной тематике⁶³ Специфика этой формы состоит в том, что изложение подразделяется на отдельные блоки, состоящие из трех частей: 1) критики ошибочных идей других (gzhan lugs ltar snang bkag pa), которой иногда может предшествовать изложение этих идей (phyogs snga ma brjod pa), 2) объяснения своей точки зрения по данному вопросу (rang lugs bzhang pa), 3) опровержения возражений (rtsod spong), выдвигаемых против нее. Иногда может отсутствовать вторая или третья часть. Первая и третья части имеют форму диспута и насыщены специфической терминологией. Больше всего места занимает первая часть.

Это дало толчок к возникновению комментариев особого типа – исследовательских работ, которые были полностью или частично написаны в такой форме⁶⁴ Поскольку же подобная «критическая-диалектическая» (Г. Ц. Цыбиков, Б. Б. Барадин) форма «философского говорения» крепко-накрепко усваивалась в процессе обучения на религиозно-философских факультетах (mtshan nyid kyi grwa tshang), являющихся базовыми для системы духовного образования в буддийских монастырях Центральной Азии, то ее отпечаток носили в той или иной мере практически все сочинения буддийских мыслителей этого региона.

Поэтому в трудах или их разделах, посвященных рассмотрению прасангикинской концепции праманы, явно преобладает критический анализ эпистемологических воззрений представителей других философских школ. Причем главное внимание уделяется критике логико-эпистемологической системы Дигнаги-Дхармакирти, так как она пользовалась наибольшей популярностью среди буддийских философов. Поэтому представляется вполне уместным сначала изложить вкратце основные положения этой системы в том виде, в каком они предстают в работах последователей Гелуг (то есть в их трактовке), а затем уже перейти к рассмотрению их критики со стороны прасангикистов.

«Верное познание» (pramāna; tshad ma) – это «необманывающееся познание объекта в первый раз» [Чанкья, 2, л. 29Б]. Оно подразделяется на непосредственное и опосредованное. Непосредственное «верное познание» (pratyaksapramāna; mngon sum tshad ma) – «необманывающееся неконцептуальное (rtog med) первопознание» [Агван Таши,

с. 108]. Оно имеет четыре вида: чувственное, умственное, самопознание, йогическое.

Непосредственное чувственное (*indriyapratyaksa*; *dbang [po'i] mngon [sum]*) – это «необманывающееся неконцептуальное первопознание, возникающее благодаря имеющемуся у «обладателя формы» органу чувств как своему специфическому (*thun tong min*) «хозяин-условию» (*bdag rkyen*)»⁶⁵ [Чжамьян Шепа, 4, с. 67]. С точки зрения того, какой именно орган чувств служит специфическим «хозяин-условием» его возникновения (глаз, ухо, нос, язык, тело), оно подразделяется на пять видов – воспринимающее цветоформу, звук, запах, вкус, осязаемое.

Непосредственное умственное (*manaspratyaksa*; *yid [kyi] mngon [sum]*) – это безошибочное неконцептуальное познание, которое возникает на второй момент после вызывающего его непосредственного чувственного познания и воспринимает уже воспринятую тем данность (*bzung don*) [Там же, с. 68]. Когда глаза вступили в контакт с кувшином, то возникает его репрезентация (*gnam pa, gzugs bmyan*) – «сознание (видимого) глазом» в виде кувшина. Этот перцептивный образ существует только мгновение и сразу же исчезает. Но после него может возникнуть «сознание умственного»⁶⁶ в виде того же кувшина. Это восприятие уже воспринятой данности и называют непосредственным умственным познанием.

Непосредственное самопознание (*svasamvedapratyaksa*; *rang rig mngon sum*) – это необманывающееся неконцептуальное первопознание, являющееся «видом воспринимающего» (*'dzin gnam*) [Агван Нима, 2, с. 119]. При восприятии синего сознание принимает «вид воспринимаемого» (*gzung gnam*), формируя перцептивный образ. Кроме того, оно принимает тогда и «вид воспринимающего», то есть самого сознания, постигающего объект. Поскольку сознание обладает свойством прояснения, то одновременно проясняет-осознает и объект, и себя. Это осознание самого себя как постигающего данный объект, то есть как «вид воспринимающего», и называют непосредственным самопознанием. Самопознающим полагают не только сознание (читта), но и все психические элементы (чайтта)⁶⁷

Непосредственное йогическое (*yogipratyaksa*; *gnal 'byor mngon sum*) – это «необманывающееся неконцептуальное ведание (*mkhyen pa*) истинного смысла (*yang dag pa'i don*) своего объекта, возникающее благодаря тренированности в самадхи слитых воедино «состоя-

ния успокоенности» (*śamatha*; *zhi gnas*) и «высшего видения» (*virāṣyanā*; *lhag mthong*) – его специфического «хозяин-условия» [Агван Пима, 2, с. 120]. Таким является непосредственное постижение отсутствия Я индивида. В этой системе полагают, что оно имеется только у святых – Шраваков, Пратьекабудд, Бодхисаттв и Будд [Чанкья, 4, с. 1000].

Опосредованное верное познание (*anupānapratimāna*; *rjes drag tshad ma*) – это «необманывающееся первопознание скрытого объекта, которое опирается на истинный аргумент и может сочетать смысл со словом (*sgra don 'dres du 'dzin pa*)»⁶⁸ [Агван Таши, с. 109]. Здесь выделяют опосредованное познание для себя, для других, подлинной силы, доверия, признания⁶⁹

Ученые монахи Гелуг также считают, что в системе Дигнаги-Дхармакирти имеется подразделение «верного познания» на прямое (*dnegos*), не прямое (*shugs*) и косвенное (*brgyud*). Непрямое – это имплицитное, которое может выявиться благодаря простому обращению ума к не прямому объекту, а для обнаружения устанавливаемого косвенно объекта требуется особый акт познания. Когда в поисках кувшина смотрят на пустой стол, то пустой стол познается прямо, отсутствие на нем кувшина – не прямо, так как может быть выявлено путем обращения внимания на это, а наличие кувшина в другом месте познается косвенно, ибо устанавливается благодаря особому умозаключению.

Соответственно прасангики Гелуг подвергают критическому рассмотрению такие предметы, как познание, его функция, необманываемость и безошибочность, первопознаваемость, объект познания, непосредственность и концептуальность, самопознание.

1. Познание и его функция

Термин *pratimāna*, как полагают обычно, образован от корня *tā* (мерить, измерять, соизмерять, достигать) путем добавления префикса *pra* (первое, начальное, лучшее, превосходное, совершенное) и суффикса *ana*, превращающего глагол в имя существительное, которое обозначает действие (измерение и проч.) или инструмент, орудие этого действия (мерило, мерка и др.). Тибетский эквивалент данного термина *tshad ma* получен путем добавления к имени *tshad* (мера,

размер, величина) частицы *ta*, которая указывает на то, что это слово употребляется в специфическом значении.

Двоякая функция указанного суффикса в санскритском термине делает возможными две трактовки значения «праманы». При этом буддийские философы, отмечает Дж. Дрейфус, понимают праману как валидное, верное, правильное, истинное познание, а последователи большинства других школ Индии более склонны истолковывать ее как валидное средство познания, надежный источник знания [Дрейфус, 1997, с. 47, 289]. Причиной буддийской интерпретации, возможно, служит то, что термин «средство познания» косвенно указывает на того, кто использует данное средство, на познающего субъекта, атмана – Я (*bdag*), существование которого буддисты решительно отвергают⁷⁰ Кроме того, такие значения префикса, как «первое, начальное», ясно указывают на то, что здесь имеется в виду не некий источник знания, а именно познание, являющееся первичным по отношению к получаемому благодаря ему знанию.

В тибетоязычных работах по «Собранию тем» (*bsdus grwa*) представлена система категорий, которую ученые монахи Гелуг полагают соответствующей традиции Дигнаги-Дхармакирти и школе «саутрантиков, следующих доказательству»⁷¹ К изучению этой системы приступают с самого начала при поступлении на религиозно-философский факультет. Поскольку ознакомление с ней является основой для уяснения излагаемых впоследствии учебных предметов и снабжает базовым словарем, ключевые термины которого используются центральноазиатскими учеными при написании исследовательских работ по разным разделам буддийской философии, то будет приемлемым называть ее базовой системой категорий.

Ключевой для базовой системы является дхарма-категория «не-Я индивида» (*gang zag gi bdag med*, «не имеющее Я индивида, отсутствие Я индивида»). Поскольку Я индивида не существует, то любой предмет мысли может быть охарактеризован как не-Я индивида, не являющийся Я индивида, не имеющий Я индивида. Подобное не-Я подразделяют на существующее (*yod pa*) и несуществующее (*med pa*), а существующее – на вещь (*dnegos po*) и постоянное (*rtag pa*). Вещь, в свою очередь, делится на материальное, или чувственное (*gzugs*), психическое (*shes pa*) и випраюкта-сансары (*ldan min 'du byed*), или элементы-соединители, не связанные с сознанием (сюда относят рож-

дение, время). Слово «психическое» в данном случае означает «психическое-сознание-познание». Поэтому, вероятно, будет более приемлемым здесь использовать его санскритский эквивалент «джняна».

Прамана, будучи познанием, является джняной. В качестве второстепенных джняна имеет признаки не-Я (неустанавливаемость «верным познанием» как являющееся или обладающее Я индивида), существующего (устанавливаемость «верным познанием»), вещи (способность выполнять функцию), а также признаки равнозначных им предметов мысли – дхармы (держатель-носитель собственной сущности), объекта (yul; оцениваемое «верным познанием»), предмета познания (shes bya; возможное в качестве объекта ума), наличной основы (gzhi grub; доказанное «верным познанием»), мгновенности, сотворенности, непостоянства [Агван Таши]. Специфическим же признаком джняны называют ее нетелесность (bem po ma yin pa), ясность-прояснение (gsal ba) и ведание (rig pa).

Если джняна берется в качестве объекта и рассматривается в связи со своим внутренним (субъективным) содержанием, то она подразделяется на сознание – читту (sems nyid) и психические элементы – чайтту (sems byung), которые всегда ясны для индивида. Когда же джняна рассматривается в связи со своим внешним (объективным) содержанием – объектами, которые сами по себе, в отличие от психического, не обладают ясностью для ума, – она именуется сознанием-виджняной (gnam shes) и характеризуется как проясняющая указанные объекты путем прямого их восприятия⁷² или же через посредство репрезентации (gzugs brnyan, gnam pa, rjes byed), уподобляясь и принимая их вид.

Джняна относится к категории «вещь». Все дхармы, определяемые этой категорией, трактуются, с одной стороны, как возникающие в зависимости от своих причин и условий, а с другой – как выполняющие некоторые функции, то есть порождающие другие дхармы – «вещи»⁷³ На основании зависимого возникновения вещей (в том числе и джняны) мадхьямики-прасангики делают вывод об отсутствии у них собственного бытия, полагая это вполне совместимым с их способностью выполнять функции⁷⁴ Оппоненты же мадхьямиков-прасангики считают это совершенно неприемлемым, ибо не имеющее собственного бытия не может быть признано существующим, а отсутствующее неспособно выполнять функцию⁷⁵ В значительной степени

подобное расхождение во мнениях связано, на наш взгляд, с трактовкой термина «собственное бытие» (svabhāva, «собственное бытие, существование, возникновение, становление»; gang bzhin, «собственное лицо»). Анализ мадхьямиковской тибетоязычной литературы – как оригинальной тибетской (более широко – центральноазиатской), так и переводной с санскрита – в связи с рассмотрением данного вопроса позволяет установить следующее. Обычно употребляется только термин «собственное бытие» и фактически отсутствует термин «бытие» или его аналог. Из этого следует, что идея бытия вообще, бытия самого по себе, не принадлежащего никому и ничему, представляется немыслимой и неприемлемой⁷⁶, ибо оно не воспринимается и не устанавливается путем умозаключения. Поэтому предметом рассмотрения может быть только собственное бытие чего-то, принадлежащее чему-то.

Поскольку собственное бытие – это бытие, и бытие противопоставляется небытию, или отсутствию, то обладающее собственным бытием является существующим, а существующее наделено собственным бытием. Следовательно, лишённое собственного бытия просто не существует⁷⁷. Кроме того, слово «собственное» позволяет трактовать термин «собственное бытие» трояко. Во-первых, это бытие, имеющееся у вещи. С данной точки зрения собственным бытием обладают все вещи, воспринимаемые или устанавливаемые благодаря умозаключению. Во-вторых, это бытие именно данной вещи, а не какой-то другой. Миражная вода обладает собственным бытием в первом значении, ибо в ее бытии убеждаются благодаря восприятию, но это ее бытие будет бытием миража, а не бытием именно воды, вследствие чего подобную «воду» нельзя использовать для утоления жажды. Поэтому такая вода обладает собственным бытием миража, но лишена собственного бытия воды. А в реке и озере вода обладает собственным бытием именно воды, что делает возможным ее использование для практических нужд.

Однако вода в озере или реке возникает в зависимости от некоторых причин и условий, имеет место в зависимости от своих частей (атомов, капелек). При отсутствии этих причин и частей будет отсутствовать и сама вода⁷⁸. Поэтому ее бытие нельзя признать подлинно ее собственным, принадлежащим ей, неотъемлемым от нее бытием, ибо она получает его от другого. Если некто дал какому-то человеку

поносить свой халат, то хотя не знающие об этом посторонние люди и могут подумать, что халат является собственностью носящего его, но в действительности эта вещь ему не принадлежит. Поэтому третья трактовка термина «собственное бытие» подразумевает неотъемлемость бытия от того, кто или что им обладает⁷⁹ С этой точки зрения все зависимое оказывается лишенным собственного бытия⁸⁰

У дхармы «собственное бытие» обнаруживаются четыре признака, или, точнее, четыре значения в признаковом измерении, а именно: 1) существование, 2) принадлежность конкретной дхарме, 3) присутствие именно ей, 4) неотъемлемость от нее. Описанная выше специфика отношений дхармы с ее признаками позволяет мыслить дхарму «собственное бытие» в разных признаковых значениях. Буддхапалита считает, что *«собственное бытие должно являться неизменным, постоянным»* [Буддхапалита, л. 226А]⁸¹, а Чандракирти – в соответствии с Нагарджуной⁸² – полагает его несотворенным (bcos min) и независимым от другого (gzhan la bltos med) [Чандракирти, 1, с. 305]⁸³ Здесь прасангики явно исходят из трактовки дхармы «собственное бытие» как тождественной признаку неотъемлемости.

С этой точки зрения все дхармы, будучи в той или иной форме зависимыми, признаются лишенным собственного бытия. Поскольку же дхарма «собственное бытие» тождественна также первому своему признаку (существованию), то все дхармы полагаются несуществующими. Таким образом отвергается крайность существования. Но в качестве несуществующих дхармы отсутствуют, поэтому оказываются неспособны выполнять функции. Однако это противоречит опыту. Чтобы обладать способностью выполнять функции, дхармы должны быть существующими. Хотя прасангики обычно и ссылаются на лишенность собственного бытия как на необходимое условие зависимого, включающего и зависимое возникновение, связанное с причинным порождением, то есть с выполнением функций⁸⁴, однако несколько односторонняя трактовка собственного бытия и следующие из нее выводы, противоречащие опыту, вынуждают их внести соответствующие коррективы и утвердиться в традиционной срединности⁸⁵ путем выдвижения идей подлинного собственного бытия, условного существования, разграничения существования и существования благодаря собственному бытию.

Опыт свидетельствует о том, что дхармы способны выполнять функции. И так как совершенно отсутствующее не может ни познаваться, ни выполнять функции, то следует признать дхармы наличествующими, существующими. Поскольку же существование – признак дхармы «собственное бытие» и дхарма тождественна своему признаку, то можно принять, что вещи обладают собственным бытием. Избежать противоречия с отрицанием собственного бытия позволяет сложноструктурированность дхарм.

Прасангики принимают идею подлинного собственного бытия, приписывая его наличие абсолютному⁸⁶ и противопоставляя его отрицаемому ими собственному бытию вещей. Этим ясно указывается на то, что в данном случае дхарма «собственное бытие» рассматривается в плоскости значения «абсолютное» ее сущностного измерения. Абсолютное (лишенность истинности наличия) устанавливается прама-ной. Следовательно, оно является существующим и, как уже было отмечено ранее, обладает неизменностью и постоянством. Поэтому – в силу тождества дхармы ее бытию – собственное бытие абсолютного можно охарактеризовать как неизменное и постоянное. Постоянное же, указывает Агван Таши, не зависит от причин и условий, не является сотворенным [Агван Таши, с. 84]. Независимость от причин и условий – один из видов независимости. Поэтому – в силу тождества дхармы и ее вида – постоянное может быть названо независимым вообще. В таком случае бытие абсолютного будет обладать двумя главными признаками собственного бытия – постоянством и независимостью (в основе которых лежит неотъемлемость), поэтому должно быть признано подлинным собственным бытием⁸⁷ Наличие у дхармы собственного бытия делает приемлемым ее существование, а значит, и способность выполнять функцию.

Кроме того, собственное бытие признается прасангиками и в плоскости значения «относительное» сущностного измерения вещей. Поскольку вещь признается отсутствующей в силу описанного выше отрицания у нее наличия собственного бытия, то она не имеет места в качестве «действительного объекта», поэтому не может являться и восприниматься, то есть быть «являющимся объектом» и «воспринимаемым объектом». Однако это не препятствует тому, что вещь – подобно заячьим рогам – может быть «признаваемым объектом» и в качестве такового обладать собственным бытием. Если вещь рассматри-

вается как «признаваемый объект», обладающий в качестве признака дхармой «предмет познания», и эта ипостась вещи квалифицируется как обладающая особой сущностью, стало быть – как отдельная дхарма, то бытие данной вещи в качестве этой дхармы будет обладать признаками собственного бытия – постоянством и независимостью. Это делает понятным следующее утверждение Гедун Тендара: «*Дхарма, лишённая своего собственного бытия, просто невозможна*» [Гедун Тендар, 1, л. 56А].

И поскольку вещь обладает собственным бытием, то она должна быть признана существующей. Это разъясняет одну из фундаментальных идей прасангики, согласно которой все вещи полагаются только в качестве признаваемых концептуально, умозрительно (rtog pas btags pa tsam bzhang) [Агван Нима, 2, с. 713], то есть полагаются существующими только в силу концептуального признания, но отсутствуют «со своей стороны». Кроме того, если нет никаких дхарм «со своей стороны» (то есть как «действительных объектов»), то от дхарм остается «пустой звук», имя⁸⁸ Поэтому прасангики Гелуг считают вещи «полагаемыми только в силу наименования именем и термином» (ming brdas btags pa tsam bzhang). Эти две оценки иногда объединяют: дхармы полагаются (устанавливаются) только в силу признаваемости концептуально (умозрительно) и именуемости вербально (sgra rtog pas btags pa tsam bzhang), а помимо этого они не имеют места [Гедун Тендар, 1, л. 61]. Это, по мнению прасангики, служит базовым критерием (tshad) относительного [Агван Нима, 2, с. 712–713; Чжамьян Шепа, 1, л. 194Б, 199].

В силу тождества «признаваемому объекту» вещь в своей ипостаси относительного полагается обладающей собственным бытием, а вследствие ее тождества трем другим видам объекта должны быть признаны обладающими собственным бытием и эти объекты. Однако подобное собственное бытие, возможно, должно отличаться от подлинного собственного бытия. Цонкапа характеризует такое бытие, как «не имеющее места благодаря собственному признаку» [Цонкапа, 2, л. 68А], что в данном контексте, вероятно, можно трактовать как отсутствие у бытия всех признаков собственного бытия.

Признание наличия собственного бытия у трех первых видов объектов позволяет отграничить «действительную» относительную вещь от несуществующего, иллюзорного и визуализируемого при ме-

дитации. Заячьи рога имеют место в качестве «признаваемого объекта», но отсутствуют в качестве трех других видов объектов. Миражная вода отсутствует как «действительный объект», но имеет место в качестве трех других видов объектов чувственного познания. Визуализируемое йогом при медитации отсутствует как «действительный» и «являющийся» объекты, но имеет место в качестве «признаваемого» и «воспринимаемого». Обычные же вещи устанавливаются «верным познанием» в качестве всех четырех видов объектов, причем «действительный объект» предстает как «основа явления» (snang gzhi) вещи.

Поскольку существование вещей в качестве указанных объектов устанавливается праманой, но их собственное бытие, как было указано ранее, отвергается, то прасангики Гелуг утверждают, что их существование «не имеет места благодаря собственному бытию» (rang bzhin gyis ma grub). В соответствии с этим они проводят разграничение между существованием и существованием благодаря собственному бытию⁸⁹ Хотя вещи и существуют, но не благодаря собственному бытию. Это, очевидно, должно означать, что вещи – в силу их зависимости – имеют место благодаря бытию другого⁹⁰ Существование таких вещей устанавливается не само по себе, а в связи и по отношению (brten nas btags pa) к другому – их «основе признания» (gdags gzhi). Существование леса устанавливается в связи и по отношению к деревьям – его «основе признания», и не может быть обнаружено иначе. Поэтому подобное существование называют условным существованием (prañaptisat; btags yod). Прасангики считают существующими условно все вещи [Чандракирти, 1, с. 224–226]⁹¹ Наличие же у вещей существования делает возможным выполнение ими функций.

Изложенное немного раскрывает подспудный ход мысли прасангиков, следующих срединному стилю философствования, и позволяет хотя бы отчасти уяснить обоснованность и непротиворечивость их фундаментальных положений с точки зрения принципа срединности и сложноструктурированности дхарм.

Все вещи лишены собственного бытия, но существуют, существуют условно, характеризуясь сочетанием зависимости и пустотности. Именно равнозначность понятий «зависимое» и «пустое» считается Нагарджуной квинтэссенцией проповеданного Буддой срединного воззрения⁹², а бескомпромиссное и последовательное разворачива-

ние этой идеи полагается Цонкапой и его сторонниками главной особенностью прасангики⁹³

В соответствии с этим джняна, рассматриваемая как объект, признается лишенной собственного бытия, но способной выполнять функцию в качестве имеющего место независимо и существующего условно. Функция джняны состоит в том, что она проясняет и ведает свой объект. Отсутствие у объекта собственного бытия является условием его независимого, условного существования. Поскольку объект существует указанным образом, то джняна может выполнять свою функцию по отношению к нему.

Рассматриваемая в качестве «обладателя объекта» (*visayin, yul can*)⁹⁴, джняна предстает как сознание-познание. В традиционной тибетской теории познания выделяют две ипостаси подобной джняны, а именно: сознание (*shes pa*), проясняющее свой объект, и ум (*buddhi; blo*), ведающий объект, делающий его явным (*snang byed*) [Чжамьян Шепа, 4, с. 9]. Сама же теория познания, как явствует из ее тибетского именованья (*blo rig* – «ведение ума»), занимается, в основном, исследованием ума, его видов и деятельности.

Прамана трактуется буддийскими философами как познание, а дхарма «познание» рассматривается в качестве равнозначной дхармам «ведение», «просвещение», «ум» [Там же]. Ум занимается тем, что ведает (*rig*), познает (*shes pa*), постигает (*rtogs*), измеряет и оценивает (*'jal*) свой объект, то есть устанавливает и определяет (*nges pa*)⁹⁵ объект своего рассмотрения (*gzhal bya*), делая его установленным и определенным, а себя – знающим определенное и убежденным (*nges shes*) в правильности проведенной идентификации. Так, поясняет Дж. Дрейфус, я вижу кувшин, и это восприятие делает меня способным правильно идентифицировать объект как то, что он есть (кувшин). Я знаю, что этот объект – кувшин, и не имею сомнений в отношении этого факта [Дрейфус, 1997, с. 288].

В связи с данной трактовкой ведения как измеряющего, оценивающего и определяющего Чаба Чойкьи Сэнгэ установил в традиционной тибетской эпистемологии категорию «ума постигающего» (*rtogs pa'i blo*), признаком которого является способность достижения определенности (*nges pa 'dren pa*) в отношении некой дхармы благодаря собственному действию [Чжамьян Шепа, 4, с. 12]. При установлении определенности происходит (эксплицитно или имплицитно)

устранение несовместимого с ней элемента «приписывания» (sama-gōra; sgro 'dogs) ложного (например, «данный объект не является некувшином»), без чего невозможна реализация определения и идентификации объекта («это – кувшин»)⁹⁶

Наличие определения (установления), рассуждает Чжамьян Шепа в своем трактате по прамане, предполагает, что ему предшествует неопределение (ma nges pa). Определение порождается познанием, которое может быть верным (праманой) или не являющимся таковым. Результатом действия этих двух видов познания будет определение истинное (nges pa yang dag) и определение ложное (nges pa phyin ci log). Поскольку последнее не является плодом «ума постигающего», устраняющего «приписывание» ложного, то его нельзя признать подлинным определением, или определением-установлением объекта как таковым. Поэтому подобное «определение» следует квалифицировать как неопределение объекта.

Отношение между определением и неопределением может быть охарактеризовано как «прямая несовместимость непребывания вместе» (lhan cig mi gnas pa'i 'gal dngos), поскольку они несовместимы, и определение является устраняющим неопределение, а неопределение выступает в качестве устраняемого определением, вследствие чего они не могут пребывать вместе в одном уме в отношении одной и той же дхармы. Устраняющее и устраняемое имеют место взаимозависимо (подобно длинному и короткому): когда есть устраняющее, то должно быть и устраняемое, а если есть устраняемое, то с необходимостью будет и устраняющее.

Зависимое «получает» свое бытие от другого – того, от чего оно зависит. Поэтому не обладает своим собственным бытием, присущим ему и неотъемлемым от него. Не имеющее собственного бытия не может быть признано имеющим место истинно, существующим в абсолютном смысле – в плане абсолютной истины. Более того, не имеющее места истинно не может быть в действительности даже зависимым. Длинное и короткое являются взаимозависимыми, однако длинные и короткие рога осла не имеют места взаимозависимо, ибо вообще не существуют. Следовательно, с точки зрения абсолютной истины определение и неопределение не существуют [Чжамьян Шепа, 3, л. 4Б–6Б].

Кроме того, если признак, или функция, праманы, рассматриваемой в качестве «ума постигающего», заключается в определении объекта, которое устраняет «приписывание» в его отношении ложного и, следовательно, устанавливает истину, или его истинность, то чем устанавливается истинность самой праманы? Очевидно, что здесь возможны только три варианта ответа на данный вопрос: истинность праманы устанавливается ее объектом (prameya; gzhal bya), другой праманой или ею самой. Первое неприемлемо, ибо тогда объект будет обладать признаком праманы, а значит, и перестанет быть объектом – определяемым. Если же данная прамана устанавливается какой-то другой праманой, то и та другая должна будет устанавливаться третьей праманой, а та – четвертой и так далее. Поскольку в этой цепи невозможно установить конечное звено – праману, которая уже не определяется другой праманой, то оказываются неопределенными все они. Неприемлем и последний вариант, потому что прамана не может определять саму себя. Меч не рубит себя, и кончик пальца не касается самого себя. Представляется абсурдной и идея взаимоопределения праманой и ее объектом друг друга, ибо при этом они потеряют свою качественную определенность, так как каждое будет обладать признаками и праманы, и объекта. Следовательно, с абсолютной точки зрения определение невозможно. А то, что невозможно, не существует. Поэтому в плане абсолютной истины определение, а вместе с ним и неопределение просто не существуют. Ничего не определяющая прамана – nonsense (don med), поэтому следует признать несуществующей и ее [Нагарджуна, 2, л. 129–132; Чжамьян Шепа, 3, л. 10, 13–14]⁹⁷

Что не существует в абсолютном смысле (don dam du), то не существует вообще, а в частности – в относительном смысле (kun rdzob tu), ибо абсолютное имеет место всегда, везде, во всех отношениях. Следовательно, определение, а вместе с ним и прамана отсутствуют целиком и полностью.

Если прасангики отрицают существование праманы, то почему же они тогда разработали свою концепцию «верного познания», в которой указывают его виды, дают их определения, приводят примеры? Дело в том, поясняет Чжамьян Шепа, что, как свидетельствует опыт буддийских мистиков, истину непосредственно ведают лишь святые и только в особом состоянии трансового погружения – самахите

(mnyam gzhaḡ), во время пребывания в котором исчезает все относительное, феноменальная явленность (pḡaraiḡsa; spros pa), и взору мудреца открывается абсолютное – беспредельное Дхармовое пространство (chos kyī dbyings). Это состояние характеризуется отсутствием сознания (читты) и психических элементов (чайтты). Ум становится абсолютным, принимая форму мудрости (ye shes), и погружается в эту неизмеримую сферу абсолютного, сливаясь с ней. Для него тогда не существует таких понятий, как установление и неустановление, верно и неверно, доказано и не доказано, приемлемо и неприемлемо (rigs ma rigs, grub ma grub, 'thad mi 'thad).

Подтверждением того, что именно святые видят истину, может служить то, что только они обретают освобождение от сансары, а ведь древняя мудрость гласит: «Видение неистинного связывает, видение истинного освобождает». Выйдя из самахиты, святые испытывают глубокое сострадание к существам, запутавшимся в тенетах своих ложных представлений и ошибочных философских построений. Поэтому святые, стараясь помочь несчастным существам, приводят множество доказательств, вскрывающих всю противоречивость и абсурдность принимаемого теми за истину. При этом они в своем аргументировании опираются только на признаваемое другими существами, ибо сами сознают конечную ошибочность признания чего бы то ни было. Ярким примером подобной деятельности могут служить труды по мадхьямике Нагарджуны, Арьядевы, Буддхапалиты, Чандракирти, Шантидевы и др. [Чжамьян Шепа, 1, л. 7А–9А].

Благодаря приводимым святыми доказательствам обычные существа могут обнаружить на уровне концептуального мышления несостоятельность своих идей и убедиться в том, что фундаментальным абсолютным признаком всего сущего является отсутствие истинности наличия (bden grub stong). Сосредотачиваясь на представлении (don sruī) об этом отсутствии истинности наличия и постепенно углубляясь в его созерцание, они могут в итоге достичь непосредственного видения абсолютного и, как следствие, обрести освобождение.

Представители других школ (непрасангики) заявляют, что разрабатывают свои концепции праманы для того, чтобы опровергнуть ошибочные измышления и установить истинное в данном вопросе. Однако установление истинного здесь, как и всякое другое определение праманой своего объекта, констатируют прасангики, является

пустым, бессмысленным и бесполезным делом (don med) [Чандракирти, 2, с. 53; Чжамьян Шепа, 3, л. 10]. В своей же собственной системе прасангики, по их словам, просто суммируют обычный мирской опыт познания, или мирскую систему познания (jig rten pa'i shes pa), полагая это вполне достаточным для достижения сотериологических целей.

Приводя свои рассуждения по данному вопросу в труде по прамане, Чжамьян Шепа подразделяет их на две следующие друг за другом части, опровергая сначала приемлемость наличия определяющего познания, а затем – его неприемлемость. Здесь он следует стандартной мадхьямиковской процедуре установления срединности через последовательное опровержение крайностей. При этом Чжамьян Шепа, как и большинство прасангиков вообще, использует, в основном, описанный выше стиль «чисто прасангиковского срединного философствования», который в силу своей односторонности – без учета стиля «недвойственного срединного философствования» – приводит в итоге к ряду накладок. В частности, представляется крайне запутанным вопрос о том, как именно прасангики трактуют взаимоотношение между их концепцией праманы и мирской системой познания. С одной стороны, они заявляют, что для достижения сотериологических целей вполне достаточно мирской системы познания, с другой же – вносят в эту систему существенные коррективы, а именно: вводят подразделение познания на постигающее относительную истину и абсолютную истину (опираясь на отсутствующий у мирян опыт), отвергают мирское деление относительного на истинное и ложное. Здесь они, очевидно, интуитивно следуют срединному стилю, в результате чего эта теория познания не является ни тождественной мирской системе познания, ни отличной от нее.

Согласно прасангикам Гелуг, прамана относится к категории джняны и в этом своем качестве обладает всеми признаками последней. Рассматриваемая как объект, джняна трактуется срединно, что дает большой спектр ее срединных оценок. Самой существенной из них прасангики (исходя, очевидно, из доминирующей сотериологической ориентации) полагают оценку праманы как лишенной собственного бытия, но способной выполнять функцию. Рассматриваемая в качестве «обладателя объекта», джняна предстает в ипостаси «ума постигающего», функция которого состоит в определении-установ-

лении объекта, исключаящем «приписывание» ложного. Эта функция (определение-установление) тоже трактуется срединно, причем с явным преобладанием стиля «чисто прасангиковского философствования». Внося некоторые коррективы в соответствии с аналогичными рассмотрениями прасангиками других предметов, можно указать, что они признают условное существование определения функции праманы. Однако при этом следует оговориться, что главной задачей праманы на уровне концептуального мышления они полагают установление ошибочности всех определений, которое считают ключом к достижению конечной цели праманы – непосредственному постижению абсолютной истины. Для решения данной задачи будет вполне достаточным принять мирскую систему познания, внося в нее некоторые коррективы в соответствии с принципом срединности.

2. Необманываемость и безошибочность

Буддийские философы обычно полагают главной специфической особенностью праманы ее необманываемость (*avisamvādanam; mi slu ba*): прамана – это необманывающееся (по)знание (*avisamvādi jñāna; mi slu ba'i shes pa*), или (по)знание действительное, (по)знание действительного (*samyagjñāna; yang dag pa'i shes pa*)⁹⁸ Однако все феноменальное (санскары)⁹⁹ в Сутрах называется обманывающим. Нагарджуна, резюмируя излагаемое в Сутрах по этому вопросу, констатирует в «Основах мадхьямики»:

Бхагаван (Будда) говорит так:

«Та дхарма, которая обманывает, ложна».

Все санскары – обманывающие дхармы.

Поэтому они являются ложными

[Нагарджуна, 1, гл. 13, ст. 1].

Поскольку к этой категории дхарм относятся также познание вообще и всеведение Будды, в частности, то ложным, очевидно, следует признать любое познание. На этом основании, отмечает Чжамьян Шепа, известный тибетский переводчик и ученый Тагло (*stag lo*) и ряд других философов, величающих себя прасангиками, отрицают возможность праманы [Чжамьян Шепа, 3, л. 2Б–3А]. Однако эти мыслители должны принять возможность праманы, ибо если их рассуждение верное, то не обманываются в своем объекте, а если оно ошибочное, то тем самым отрицается справедливость слов цитаты. Кроме

того, указывает Кедруб Чже, лживыми и обманывающими здесь называются дхармы, рассматриваемые в качестве относящихся к категории «объект» (visaya; yul). В этом ракурсе приемлемо оценивать и познание. Тогда его обманываемость означает то, что оно пребывает совсем не так, как является. Однако оно может быть отнесено и к категории «обладатель объекта» (visayin; yul can). И в этом случае его необманываемость состоит в том, что оно не обманывается в предмете своего рассмотрения (gzhal bya), устанавливая его именно таким, каким он имеет место. Поэтому обманываемость праманы как объекта вполне совместима с ее необманываемостью в качестве «обладателя объекта» [Кедруб Чже, 1, л. 235Б]¹⁰⁰ Иными словами, прамана фальшива онтологически и правдива гносеологически.

Возможность праманы, по мнению прасангиков Гелуг, обосновывается свидетельствами авторитетных текстов и чисто логическими доказательствами. В Сутре «Трех разделов» (Трискандхака) Будда называется авторитетным, верно знающим (tshad mar gyur pa), причем это относится к познанию не только абсолютного, но и относительно – помыслов, кармы, способностей всех существ [Трискандхака, л. 2А]. В Сутре «Ратнакута» сказано: *«Те глубокие дхармы, «дно» которых не измерит этот ум, только Татхагата (Будда) делает [объектом своей] праманы»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 68Б]. В Сутре «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) при объяснении «доказательства, утверждающего (логически) приемлемое» (‘thad pa’i sgrub pa’i rigs) – одного из группы «четырёх доказательств» (rigs bzhi) – упоминаются четыре вида праманы, признаваемые и прасангиками [Истинное объяснение, л. 80Б–82А]. В «Избранных местах из [разных] Сутр» (Сутрасамуччая) Нагарджуна, задавая вопрос, откуда известна та или иная идея, которая декларируется им в качестве истинной, говорит: *«Известно из многих разделов Сутр, являющихся авторитетными»* [Нагарджуна, 3, л. 148Б]. Слово «авторитетный» (tshad mar gyur pa) здесь обозначает также «содержащий верное познание».

Без праманы, констатируют ученые монахи Гелуг, невозможна никакая практика Учения. Чжамьян Шепа указывает, что на стадии Порождения (utpattikrama; bskyed rim) Ануттара-йога-тантры происходит опосредованное «верное познание» своего тела как Тела Божества, а на стадии Завершения (sampannakrama; rdzogs rim) реализуется непосредственное «верное познание» – чувственное, умственное и

йогическое [Чжамьян Шепа, 2, л. 69А–70А]. Кроме того, поскольку всеведение, благодаря реализации которого обретается положение Будды, определяются как непосредственное «верное познание», то отрицание праманы делает невозможным становление Буддой, а значит, приводит к отрицанию буддийского Учения и указываемого им пути [Там же, л. 74Б]. А также отсутствие праманы сделает бесплодной любую деятельность вообще, ибо именно необманиваемость «верного познания» служит гарантом прагматической успешности. Следовательно, делают вывод прасангики Гелуг, необманиваемое познание, возможно, и имеет место.

Кедруб Чже полагает, что все буддийские школы, исключая прасангику, признают праману безошибочной (*abhrānta*; *ma 'khrul pa*). Однако прасангики Гелуг считают, что это не всегда имеет место [Кедруб Чже, 1, л. 235Б]. Гедун Тендар поясняет, когда обычный человек познает непостоянство вещей опосредованно (на основе умозаключения), а святой – непосредственно, то эти виды познания следует охарактеризовать как необманивающиеся в их объекте, ибо вещи действительно являются непостоянными. Но поскольку вещи не имеют места истинно – точно так же, как рога зайца, к которым неприемлемо относить характеристики остроты, величины, ветвистости, то их определение как постоянных либо непостоянных будет ложным с точки зрения абсолютной, подлинной истины. Поэтому подобное познание никак нельзя назвать безошибочным [Гедун Тендар, 1, л. 136А].

Ошибочным познанием (*bhrāntajñāna*; *'khrul ba'i shes pa*), как правило, именуют обманивающееся познание, неверность которого вызывается некой причиной. Муге Самтэн разъясняет, что заячьи уши могут восприниматься как рога по причине своего относительно большого размера и дальности расстояния [Муге Самтэн, с. 370]. Обычно любое обманивающееся познание полагают ошибочным¹⁰¹ Когда же хотят рассмотреть такое обманивающееся познание с точки зрения причины, вызывающей его ошибку, то говорят об ошибочном познании.

Чандракирти подразделяет эти причины на вызывающие ошибочность действия органов чувств и ума, а с точки зрения их местонахождения – на существующие снаружи и внутри. К числу внешних причин, вызывающих ошибку органов чувств, он относит воду, пеще-

ру, песок и солнце, порождающие соответственно отражение, эхо и мираж. Существующие внутри дефект зрения и желтуха – причины видения волосков, мушек и белой раковины как желтой. К вызывающим ошибку ума он относит эти причины, а также сон, идеи плохой философской школы, неверное построение умозаключения [Чандракирти, 1, с. 104–105].

Согласно другой классификации, принятой в традиции Дигнаги-Дхармакирти, выделяют причины ошибочности, существующие в объекте (при восприятии миража), в «опоре» (когда плывут в лодке и видят находящиеся на берегу деревья как движущиеся), в «сразу-иосле-того-условии» (при восприятии земли как красной после смотра на красное), в «хозяин-условии»¹⁰² (когда из-за дефекта зрения видят волоски, мушек, пчелок и прочее, отсутствующее в действительности) [Гедун Тендар, 1, л. 92А; Дрейфус, 1997, с. 349–350]. Данная классификация причин ошибочности принимается и прасангиками Гелуг.

При отсутствии этих причин познание считается безошибочным. Основанием подобного утверждения, очевидно, служит то, что признаками познания называют прояснение и ведание, вследствие чего при отсутствии причин ошибочности познание проясняет и ведаёт свой «действительный объект». Прасангики Гелуг именуют все перечисленные выше причины случайными (phral), или преходящими (glorbur), причинами ошибочности ('khrul rgyu), полагая, что кроме них имеются еще «пришедшие с безначальности причины ошибочности» (lhog med nas 'ongs pa'i 'khrul rgyu), то есть врожденные (lhan skyes), которые также характеризуются как причины ошибки в сущности (ngo bo nyid ky'i 'khrul ba)¹⁰³

Кедруб Чже указывает, что прамана постигает три – объект, явление объекта и явление объекта как имеющего место истинно, но последнее обычно ускользает от оценивания [Кедруб Чже, 1, л. 235Б]. Это означает, что ум познаёт объект по явлению, постигая его «принцип пребывания» – то, как он пребывает в действительности. Если при этом обнаруживается соответствие между способами явления и пребывания объекта, то его полагают существующим и «со своей стороны», обладающим сущностью и собственным бытием, а его явление признают истинным. Непосредственное чувственное восприятие такого объекта при отсутствии случайных причин ошибочности будет

«верным познанием». Если же явление объекта не соответствует тому, как он пребывает, то непосредственное познание подобного объекта не будет верным. Прасангики Гелуг полагают, что здесь фактически устанавливается соответствие-несоответствие не между тем, как объект пребывает и как он является, а между «являющимся объектом» и «основой явления» (*ābhāsavastu; snang gzhi*), поскольку конечным «принципом пребывания» служит отсутствие объекта «со своей стороны», лишенность сущности и собственного бытия. Поэтому познание будет необманивающимся в отношении «основы явления», но ошибающимся в отношении конечного «принципа пребывания».

Прасангики Гелуг квалифицируют сознание-познание в качестве ошибающегося у всех существ, ум которых находится под влиянием врожденного ложного представления, признающего истинность существования, или следа (*bag chags*), оставшегося в сознании (и индивиду) после его устранения. Это относится ко всем обычным существам и святым, не пребывающим в состоянии трансового погружения (самахиты), поскольку только в этом состоянии явление объекта познания (абсолютной истины) полностью совпадает с тем, как он пребывает. И так как подобное состояние оценивается буддийскими философами в качестве безусловно непорочного (*zag med*), то это дало прасангикам Гелуг повод для построения в общетеоретических рамках своей системы особой концепции, согласно которой «порочное» и «ошибающееся» квалифицируются как равнозначные понятия.

По распространенному среди буддийских философов мнению, порочными являются клеши и все, что порождается ими (деяния, скандхи). Поэтому сознание-познание святого, полностью избавившись от клеш, не считается порочным в любых состояниях – трансовых и обычных, – ибо оно свободно от клеш и не порождается ими. Прасангики же признают непорочным только ум Будды и пребывающего в самахите святого. Чандракирти говорит во «Введении в мадхьямику»: *«Те следы, [оставшиеся в сознании после избавления от] неведения, страсти и других [клеш], будут уничтожены только у всеведущего Будды, а у других – нет. Поэтому то беспрепятственное во всех отношениях ведание Буддами уничтоженности всех без исключения следов клеш и уничтоженности связанного со следами клеш*

определяется как сила ведая истощенности порочности» [Чандракирти, 1, с. 393–394].

Здесь, по мнению Гедуна Тендара, ясно указывается, что непорочный ум – это ум, не находящийся под влиянием клеш и их следов. Центральное место среди клеш занимает ложное представление, признающее истинность существующего, а среди их следов – след этого представления. Поскольку ум, находящийся под влиянием подобного представления или его следа, всегда будет ошибающимся (признавая в грубой или тонкой форме истинность наличия), то порочное и ошибающееся сознание-познание квалифицируются как одно и то же [Гедун Тендар, 2, л. 19]. Это считается философами Гелуг одной из специфических особенностей прасангики.

Философы Гелуг подвергают соответственно критике и ту трактовку порочности, которая дается в «Абхидхармакоше» Васубандху, а именно:

Наделенные порочностью [и] не имеющие порочности дхармы.

Санскрита [– дхармы], кроме [истины] пути,

Наделены порочностью, поскольку при них

Будет полностью развиваться порочное

[Раздел 1, ст. 4].

В своем комментарии Васубандху поясняет, что наделенным порочностью (zag bcas) является все, вызывающее развитие (rgyas) порочного (zag pa). Истина пути, то есть относящееся к практике пути совершенствования, определяется как не имеющая прочности (zag med), поскольку не вызывает развития порочного. Этой трактовке порочности придерживаются многие буддийские философы. Прасангики же Гелуг, исходя из своей оценки признания истинности наличия, полагают неприемлемым считать наделенным порочностью способное возвращать порочное, а не имеющим порочности – неспособное это делать, поскольку в таком случае даже непорочное во всех отношениях Явленное Тело Будды (Нирманакая) окажется наделенным порочностью, способным возвращать порочное, когда обычный человек воспринимает его как имеющее место истинно, укрепляясь в своем заблуждении. Условно же непорочными ученые монахи Гелуг называют деяния практики пути совершенствования, поскольку, хотя они и обусловлены в конечном итоге признанием истинности существования или его следом, но не вызывают нового рождения, а ведут к

полному освобождению от сансары и уничтожению порочности вообще¹⁰⁴ [Суматишилабhadра, л. 9–10].

В связи с анализом данной проблемы Чжамьян Шепа приводит следующие слова из Сутры «Вопросов Дхаранишварараджи»: «У Татхагаты (Будды) высшая истощенность порочности. Почему же это? У него нет следа деяния, следа клеши, следа ошибочного пути деяния» [Чжамьян Шепа, 1, л. 71Б]. «Следом (bag chags)¹⁰⁵ деяния» здесь называется накопленная (отрицательная) карма, «следом клеши» – семя клеши или оставшийся после его удаления отпечаток, а «следом ошибочного пути деяния» – привычка действовать ошибочно телом, речью и умом. Поскольку в данной цитате говорится о наличии у Будды высшей непорочности, то это предполагает существование и других видов непорочности, не являющихся высшими. Это подтверждается следующими словами Чандракирти: «Истощенность порочности у Шраваков имеет меру, [так как у них] не уничтожены истинно «следы». Истощенность порочности у Пратьекабудд¹⁰⁶ имеет меру, [так как они] лишены великого сострадания, лишены отваги [героя, принимающего решение пребывать долгое время в сансаре со всеми ее тяготами ради спасения всех существ]. Истощенность порочности у Татхагаты (Будды) наивысшая, [так как он] истинно уничтожил все, связанное со «следами» [Чандракирти, 1, с. 394].

Чжамьян Шепа указывает три вида порочности – порочность деяния, клеши и следа клеши [Чжамьян Шепа, 1, л. 71Б]. Порочность деяния состоит в том, что оно порождает истину страдания (первую из четырех истин святого) – новое существование (рождение) и связанные с ним мучения. Порочность клеш характеризуется тем, что они вызывают совершение деяний и являются «совместно действующим условием»¹⁰⁷, без которого деяния (карма) не могут породить новое существование. Деяния и клеши считаются истиной возникновения всякого страдания (второй из четырех истин святого), причиной страдания. Порочность следов клеш проявляется в том, что они порождают феноменальную явленность (spros pa), которая характеризуется как ошибочная, поскольку вещи являются как имеющие место истинно и в качестве подразделяемых на объект и «обладателя объекта» (сознание-познание, индивид), хотя в действительности они и не таковы. У Архатов¹⁰⁸ двух типов – Шраваков и Пратьекабудд, а также у

Бодхисаттв трех высших ступеней святости отсутствуют клеши, но есть их следы и накопленная прежде отрицательная карма. Кроме того, клеши подразделяются на приобретенные при жизни и врожденные, на относящиеся к Миру Желаний, Миру Форм, Миру Бесформенного и так далее. Они обычно устраняются не все сразу, а последовательно и по частям. На основании этого можно сделать вывод о наличии разных уровней по параметру «порочность-непорочность». И поскольку среди клеш центральное место занимает ложное представление, признающее истинность наличия, а среди следов клеш – его след, и именно эти факторы, в основном, определяют ошибочность сознания-познания, то, делают вывод прасангики Гелуг, порочное сознание-познание и ошибающееся сознание-познание следует признать равнозначными дхармами.

Философы Гелуг, как уже было указано ранее, выделяют у каждой вещи две сущности, или ипостаси, а именно – относительную и абсолютную. В соответствии с этим сущее подразделяется на феноменальную явленность (*spros pa*), или относительное (*kun rdzob, tha snyad*), и трансцендентальное, абсолютное (*don dam*). Доступ к последнему имеют только святые в состоянии особого трансового погружения (самахиты). При этом объект является уму святого и постигается им недвойственно. Это означает, что явление объекта совпадает с тем, как он пребывает, а «обладатель объекта» (познание в форме непорочной мудрости) сливается с объектом подобно тому, как вода смешивается с водою, и тогда уже невозможно различить, где объект и где «обладатель объекта». Видение объекта в этом состоянии Будда уподобляет видению пустого пространства: нельзя сказать, что видят нечто конкретное, но нет и отсутствия видения. Такое познание будет необманивающимся и безошибочным, поскольку явление объекта совпадает с его пребыванием, а «обладатель объекта» – с объектом, в силу чего у двух этих пар имеется полное соответствие (*mthun*).

По выходе из состояния самахиты – в период «послеобретения» (*prstalabdha; rjes thob*) – оказываются в мире, который называют сферой «ошибочной двойственной явленности» (*gnyis snang 'khrul ba*). Это мир «двойственной явленности», ибо сущее является в виде подразделяемого на два – объект и «обладателя объекта», – и каждая вещь предстает в двух ипостасях – явления и того, что является («основы явления»). Это мир ошибочной явленности, ибо явление сущего

как имеющего место истинно, «со своей стороны», и в качестве истинно подразделяемого на объект и «обладателя объекта» не соответствует его действительному пребыванию. В действительности же вещи таковы, какими обнаруживаются святыми в самахите, а именно – лишённые собственного бытия и неразделимые на объект и «обладателя объекта».

Хотя познание существующего феноменально в ситуации раздвоения сущего на объект и «обладателя объекта» с необходимостью является ошибающимся, но оно может оказаться и необманивающимся, если правильно устанавливает свой объект. Выше уже говорилось о подразделении объектов на четыре вида – являющиеся, воспринимаемые, признаваемые и действительные. Познание может иметь дело непосредственно только с «являющимися объектами». Характерной особенностью таких объектов служит то, что они «являют свой вид» (nam pa shar ba) «обладателю объекта». Поэтому их и называют явными (mngon gyur). При обращенности (mngon du phyogs) индрии (органа чувств или ума) к подобному объекту он становится «воспринимаемым объектом». В качестве таких объектов могут выступать внешние предметы (объекты пяти органов чувств) и внутренние факторы (концепты, представления – объекты ума).

Познание «являющегося объекта» называют непосредственным. Поскольку двойственное познание, функционирующее вне периода пребывания в самахите, имеет дело непосредственно только с «являющимися объектами», то оно с необходимостью должно быть признано непосредственным познанием «являющегося объекта»¹⁰⁹ При восприятии такого объекта сознание, по мнению Чандракирти и многих других буддийских философов, уподобляется (rjes byed) ему, принимая его вид (nam pa) [Чандракирти, 1, с. 358]. Очевидно, что подобное познание будет необманивающимся. Следовательно, любое двойственное познание должно признать непосредственным «верным познанием» своего «являющегося объекта»¹¹⁰

С этой точки зрения неконцептуальное ложное познание двух лун и концептуальное ложное познание постоянства звука будут непосредственными «верными познаниями» их «являющихся объектов» (явления двух лун и явления представления о постоянстве звука), поскольку они не обманываются в явных – «являющихся объектах». Однако при таком подходе будет отсутствовать различие между лож-

ным познанием и праманой. В связи с этим еще саутрантики, отмечает Гедун Тендар, выдвинули идею, согласно которой истинность и ложность следует устанавливать не в отношении явления, а в отношении главного предмета рассмотрения (gzhal bya'i gtso bo) [Гедун Тендар, 1, л. 137Б]. В соответствии с этим прасангики Гелуг считают необходимым устанавливать необманиваемость познания в отношении главного предмета рассмотрения. Восприятие двух лун, имеющее место при определенных атмосферных явлениях, будет «верным познанием» в отношении «являющегося объекта» – обычного предмета рассмотрения, но не может быть квалифицировано как прама на в отношении главного предмета рассмотрения – одной луны.

Приемлемость подобного выделения обычного и главного предмета рассмотрения опирается на обнаружение у каждой вещи двух сторон – стороны явления и стороны пребывания, которые могут совпадать или не совпадать. Прасангики отрицают наличие у вещей собственного бытия. Поэтому «со своей стороны» вещи отсутствуют целиком и полностью. Однако отрицание на этом основании бытия вещей вообще противоречит принципу срединности и наличию у вещей стороны явления. Кроме того, подобное отрицание делает невозможным разграничение между «обычными» вещами и феноменами типа миража, что противоречит опыту. Поэтому прасангики принимают идею наличия у обычной вещи «со своей стороны» некой «основы явления», выступающей в качестве «основы признавания» (gdags rjzhi), в связи и по отношению к которой признается условное существование вещи. Миражная вода и аналогичные феномены не имеют «со своей стороны» такой «основы явления», которая бы соответствовала явлению.

При этом явление самой вещи (rang snang) предстает как «являющийся объект» (snang yul) и обычный предмет рассмотрения, а пребывание вещи «со своей стороны» – как то, что является (snang yul nyid), главный «являющийся объект» (snang yul gyi gtso bo) и главный предмет рассмотрения, каковым прасангики Гелуг считают «основу явления». Наличие соответствия между явлением и пребыванием вещи служит главным признаком истины. Поэтому истинная вещь, устанавливаемая необманиваемой праманой, выступает в качестве обычного и главного предмета рассмотрения праманы. У ложной вещи явление и пребывание не совпадают. Поэтому она предстает по-

разному в качестве обычного и главного предметов рассмотрения. Следовательно, хотя познание подобной вещи как обычного предмета рассмотрения и является верным, но оказывается обманывающимся в отношении вещи как главного предмета рассмотрения, который также называется «действительным объектом» ('dzin stangs kyi yul).

В случае концептуального познания вещи «являющимся объектом» служит представление (don spyi) о ней, а главным объектом – «признаваемый объект», с которым ум идентифицирует представление путем «приписывания». Хотя непосредственно является и воспринимается представление о вещи, но ум считает (признает), что является и воспринимается сама вещь. Когда во время созерцания сосредотачиваются на представлении о пустотности, то полагают, что созерцают именно пустотность, а не представление о ней. Поэтому говорят, что концептуальный ум ошибается в «являющемся объекте» (то есть ошибочно принимает представление о вещи за саму вещь).

Истинность в данной ситуации определяется путем установления соответствия уже не между явлением и «основой явления», а между «признаваемым объектом» (главным объектом) и «действительным объектом», который полагают главным предметом рассмотрения. При ложном концептуальном сознании Я индивида «являющимся объектом» будет представление, признающее истинность существования Я индивида «со своей стороны», а главным объектом – «признаваемый объект», который в то же время является и «воспринимаемым объектом». Это сознание-познание будет верным в отношении «являющегося объекта», ибо не обманывается в представлении – правильно сознает его. Но оно оказывается ложным в отношении «действительного объекта», полагаемого главным предметом рассмотрения, а именно – Я индивида, поскольку это Я, будучи фактором, условное существование которого признается в связи и по отношению к скандхам (составляющим индивида), не пребывает именно так, как воспринимается – имеющим место «со своей стороны», существующим независимо. Хотя концептуальное познание и ошибается в отношении своего «являющегося объекта», но может оказаться безошибочным в отношении «признаваемого объекта», если тот будет соответствовать «действительному объекту».

Изложенное делает понятным, почему прасангики Гелуг полагают, что в общем случае при определении истинности и ложности сле-

дует устанавливать наличие или отсутствие соответствия между объектом (являющимся или признаваемым) и главным предметом рассмотрения, в качестве которого выступает «действительный объект». Поэтому при определении праманы они относят необманиваемость к «главному предмету рассмотрения, являющемуся ее действительным объектом» (rang gi 'dzin stangs kyī yul gyi gzhal bya'i gtso bo). При этом слово «главный» нередко опускается, но подразумевается.

Тибетский термин 'dzin stangs kyī yul, который здесь переводится как «действительный объект», буквально означает «объект способа восприятия – признания». Здесь, очевидно, имеется в виду то, что подобный объект не служит «являющимся объектом» для двойственного познания и устанавливается через посредство некоторого способа. Гедун Тендар указывает, что если было проведено исследование объекта и установлено истинное в его отношении, то восприятие объекта именно так, как было установлено, характеризует способ признания объекта [Гедун Тендар, 1, л. 138Б]. Наличие определенного «способа восприятия-признания», утверждает Кедруб Чже, обнаруживается не только у концептуального познания (в виде «способа признания» – zhen tshul, zhen stangs), но и у неконцептуального (в виде «способа восприятия» – 'dzin tshul, 'dzin stangs)¹¹¹ Так, один и тот же объект – Я индивида – воспринимается по-разному праджней, непосредственно постигающей его лишенность истинности наличия, и неведением, видящим его как имеющий место истинно. Эти два способа восприятия несовместимы¹¹², поэтому не могут одновременно наличествовать в уме одного и того же индивида, что полностью соответствует опыту. Если бы у двух этих видов познания Я не было разных способов восприятия данного объекта, то стало бы невозможной базовая религиозная практика, ибо постижение Я праджней не устранило бы задействие ложного представления о Я [Кедруб Чже, 1, л. 239Б].

Прасангики Гелуг утверждают, что вещи являются двойственному уму как имеющие место истинно. При этом обычные существа воспринимают и признают их таковыми, Архаты и святые Бодхисаттвы семи первых ступеней святости тоже воспринимают их таковыми, но уже не признают, а Бодхисаттвы трех высших ступеней святости даже воспринимают вещи как подобные иллюзии¹¹³ Из этого следует приемлемость наличия различных способов признания и воспри-

ятия. Однако все эти восприятия и признания следует отнести к категории ошибочного познания, поскольку, отмечает Кедруб Чже, при непосредственном постижении подлинной (абсолютной) истины в состоянии трансового погружения (самахиты) вещи не предстают перед умом ни как имеющие место истинно, ни как подобные иллюзии [Кедруб Чже, 2, л. 258Б]. Ошибочным будет даже концептуальное познание абсолютной истины – лишенности истинности наличия, поскольку оно не может не мыслить свой предмет как нечто особое, тождественное себе, отличное от другого и наличествующее, то есть как обладающий собственными сущностью, признаком и бытием, хотя в действительности все дхармы и лишены их.

Но означает ли это, что необманиваемым будет только безошибочное познание? Прасангики Гелуг отрицают это. Чжамьян Шепа утверждает: *«Прамана – установление истинности (или определенности) (nges 'dren) в отношении предмета рассмотрения, так как не обманывается в том, лишенном возражений (опровержений) со стороны другого. Ошибается, но нет противоречия, [ибо] не обманывает в качестве праманы»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 214Б]. Здесь признаком необманиваемости служит отсутствие возражений, то есть неопровергаемость другими праманами. А эта неопровергаемость уже раньше была указана как признак достоверности. Прасангиковская трактовка необманиваемости оказывается напрямую связанной с их идеей достоверности.

В первой главе говорилось о том, что в связи с пониманием относительной истины как лжи и выделением двух сфер исследования (конечного и эмпирического) у прасангиков Гелуг возникли определенные затруднения, в поисках выхода из которых они вместо категории «истины» выдвинули в качестве ключевой категорию «достоверного». Это, в частности, позволило им провести разграничение между понятиями «безошибочности» и «необманиваемости», которые обычно полагаются равнозначными. Безошибочным будет только непосредственное познание подлинной (абсолютной) истины в состоянии трансового погружения (самахиты), поскольку лишь подобная истина является истиной как таковой и именно в самахите отсутствует действие причин ошибочности – как случайных, так и «пришедших с безначальности», вызывающих явление сущего как имеющего место истинно и в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объек-

та». Достоверное же познание охватывает и эту сферу, и область ошибающегося познания – имеющего место при действии причин ошибочности, «пришедших с базначальности». Достоверное – заслуживающее доверия. Следовательно, достоверное познание – это познание, не обманывающееся в своем объекте. Поэтому признак безошибочного познания – отсутствие действия любых причин ошибочности, а признак необманывающегося – отсутствие его опровержения другими познаниями.

Изложенное делает понятным, почему Кедруб Чже и Гедун Тендар полагают признаком ложного (обманывающегося) познания не наличие установления объекта, несовместимого с объектом данного познания по способу явления (*snang stangs, snang tshul*) (изредка наблюдаемый феномен явления двух лун опровергается воспринимаемым обычно явлением одной луны), или установление ошибочности «объекта признавания» (путем умозаключений можно установить ошибочность такого «объекта признавания», как Я индивида, трактуемого в качестве вечного, единичного и независимого), а обнаружение праманы, которая по «способу восприятия-признавания» оказывается прямо несовместимой с этим познанием, то есть опровергает его [Кедруб Чже, 1, л. 239Б; Гедун Тендар, 1, л. 138Б]. Это позволяет трактовать праману не столько как устанавливающую истину, сколько как устанавливающую достоверное, одним из видов которого является истина (подлинная, абсолютная).

Проблема необманываемости познания рассматривается прасангиками и в чисто сотериологической плоскости. Исходным пунктом здесь служит тезис, согласно которому постижение истины дает освобождение. В связи с этим Чандракирти говорит во «Введении в мадхьямику»:

*Если мир познает верно, то,
Раз мир видит истинную суть,
Какая необходимость в другом – святом?
Что сделаешь [тогда] посредством пути своего?
Глупец же не годится в авторитеты*

[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 30].

Если мирское – двойственное – познание является необманывающимся, верным, то оно устанавливает истинную суть – подлинную истину. И тогда нет никакой необходимости становиться на путь

обретения святости благодаря постижению этой истины, дающей освобождение. Однако наличие такого пути постулируется на основании авторитета слов Будды. Поэтому двойственное познание с необходимостью следует признать обманывающимся.

Но отрицание двойственного «верного познания» привело бы к отвержению относительной истины, а это неприемлемо, ибо Будда проповедовал две истины – относительную и абсолютную. В связи с этим Чжамьян Шепа говорит следующее: *«Необманывающееся познание рассматривают в мире как праману. Отрицание же относительной необманывающей истины является отрицанием Учения – Слова Будды, закона кармы. Поэтому наименование истины получает то, что существует в относительном плане, имеющее «основу явления»* [Чжамьян Шепа, 2, л. 73А]. Кроме того, если двойственное познание квалифицировать как обманывающееся целиком и полностью, то окажется невозможной реализация необманывающегося познания святого, так как для этого необходимо применение соответствующих методов и объяснений в рамках двойственного познания.

«Обманываемость» и «необманываемость» здесь предстают как крайние (прямо несовместимые) определения «верного познания», по отношению к которым оказывается приемлемым использование двух традиционных стилей срединного мышления. Согласно «чисто прасангиковскому стилю срединного философствования», любая двойственная прамана, с одной стороны, не является необманывающейся, в силу чего она не дает освобождения. А с другой стороны – она не является и обманывающейся, ибо ее использование позволяет святым наставить обычных существ на путь, ведущий к постижению истины и освобождению. Непосредственное же постижение конечной истины – в силу его недвойственности и трансцендентности – является неопишуемым в терминах, поэтому не может быть охарактеризовано ни как обманывающееся, ни как необманывающееся.

Согласно «недвойственному стилю срединного философствования», прамана двойственного ума является и обманывающейся, и необманывающейся: она обманывается в «действительном объекте» как являющейся вещи, которая целиком и полностью отсутствует, но не обманывается в «действительном объекте» как «основе явления», в связи и по отношению к которой признается условное существование вещи. Поскольку подобный обман является следствием действия при-

чины ошибочности, «пришедшей с безначальности», то эту обманываемость трактуют как ошибочность, благодаря чему производится разграничение понятий «необманываемости» и «безошибочности», и прамана двойственного ума квалифицируется как необманывающаяся, но ошибающаяся.

Хотя непосредственное постижение конечной истины, указывает Гедун Тендар, и не может быть описано пережившим его именно так, как оно было, но все-таки может быть описано и даже в известном смысле понято другими. Если некто из-за дефекта глаз видит в рисовой каше волосы, то человек со здоровыми глазами может объяснить ему, что там нет никаких волосков, а тот способен это понять [Гедун Тендар, 1, л. 105]. На основании подобных описаний может быть установлено отсутствие действия причин ошибочности при непосредственном постижении конечной истины, вследствие чего познание здесь квалифицируется как безошибочное. И поскольку безошибочность обычно считается необманываемостью, то указанное познание будет необманывающимся, праманой. Однако необманываемость устанавливается для ситуации познания двойственным умом – при наличии явления и являющегося, объекта и «обладателя объекта». В ситуации же непосредственного ведания истины явление сливается с являющимся, а объект с «обладателем объекта» таким образом, что невозможно их различить. Поэтому подобное познание нельзя признать необманывающимся. Тогда его следует квалифицировать как обманывающееся. Следовательно, непосредственное ведание абсолютной истины будет и необманывающимся, и обманывающимся. Поэтому его полагают подобным иллюзии. Естественно, что это оценивание производится в рамках двойственного ума и весьма слабо описывает трансцендентальный опыт.

3. Непосредственность

Буддийские философы обычно выделяют два основных вида познания – непосредственное (*pratyaksa*; *mngon sum*) и опосредованное (*anumāna*; *rjes drag*), хотя и используют разные подходы к их пониманию. Чтобы установить истину в отношении этих видов познания, считают ученые монахи Гелуг, беспристрастный философ должен исследовать, что в действительности является непосредственным и почему именно. Ведь можно привести много случаев, когда нечто на-

зывается неким термином условно¹¹⁴ или же некоторое наименование используется безо всяких на то оснований. Так, «праджняпарамитой» именуется мудрость, непосредственно ведающая абсолютное, а условно «Праджняпарамитой» называют книгу, в которой эта мудрость объясняется. Последователи брахманистской традиции вполне серьезно употребляют термин «атман» (bdag po, «Я», субстанциональное начало), хотя, как показывают изыскания буддийских исследователей, никакого атмана в природе вещей просто не существует. Соответственно, хотя слово «непосредственное» и относят обычно к одному из видов познания в качестве его характеристики, однако может оказаться и так, что данное познание именуется «непосредственным» условно – в связи с его объектом, который в таком случае и будет подлинным непосредственным, – или же безо всяких на то оснований.

На основании изложенного прасангики почли необходимым рассмотреть ситуацию познания в целом, выделив в ней два основных элемента – объект и познание («обладатель объекта») – и поставив вопрос: является ли настоящим непосредственным хотя бы один из них? При этом обнаружилось, что есть две группы лиц, которые дают диаметрально противоположные ответы на данный вопрос.

Так, мирские существа¹¹⁵ и ряд философов (вайбхашики)¹¹⁶ считают, что непосредственным (mngon sum) является именно объект, поскольку он делается явным (mngon gyur), непосредственно доступным для познания, когда обращен (mngon du phyogs) к индрии (dbang po) – одному из пяти органов чувств или уму. Если кувшин (объект) не «обращен» к глазу (индрии), а скрыт за стеной, то сколько бы человек ни напрягал свои познавательные способности, не сможет увидеть его. Следовательно, познание называется «непосредственным» условно – в связи с его объектом.

Другие мыслители (сватантрики) полагают непосредственным познание, ибо только оно имеет своим признаком прояснение (gsal ba), поэтому, когда познание «входит» ('jug) через посредство индрии в объект, то делает его явным (mngon du byed pa). Хотя бы пресловутый кувшин и находился перед глазами, но если сознание-познание не обратит на него свое внимание и не «войдет» в него, то не будет никакого непосредственного познания кувшина [Чжамьян Шепа, 3, л. 32А].

Как видно, оба эти подхода имеют свои резоны и опираются на достоверные данные опыта, так что прасангикам, казалось бы, надо было бы просто объединить их и признать действительно непосредственными познание и его объект. Однако прасангики никогда не делают скоропалительных выводов, а проводят основательное исследование, которое, по их мнению, только и может служить надежным гарантом правильности итогового заключения. Поэтому просто последуем за этими оригинальными мыслителями в их критическом анализе указанных позиций, отметив для себя, что общим для описанных позиций является явность-ясность объекта, представшего перед сознанием-познанием, а отличия определяются различной оценкой того, чем именно эта явность-ясность обусловлена – самим объектом или же его познанием. Данное замечание позволяет, очевидно, указать главную особенность непосредственного познания, а именно – итоговую явность-ясность объекта, представшего перед сознанием-познанием.

Если настоящим непосредственным является объект, то какой же именно непосредственный объект видят при восприятии кувшина? Единственное, что тогда видят, так это только составляющие (пуер леп) кувшина – цвет и форму, или его части (ча) – горлышко, ножку и прочее, а не сам кувшин. Поскольку и кувшин, и каждая из его составляющих, и их совокупность, и каждая из частей, и их совокупность являются отдельными предметами мысли (дхармами), то каждый из этих предметов имеет свои собственные сущность, признак и бытие, несводимые к другим. И в качестве особой дхармы кувшин определяется как обладатель частей (ча сан) и «общее совокупное»¹¹⁷ по отношению к этим частям и составляющим. Поэтому кувшин не может быть признан тождественным этим составляющим, частям или их совокупностям. В таком случае, если непосредственно видят только эти составляющие или части, то это совсем не означает, что видят непосредственно и сам кувшин.

«Обладатель частей», по распространенному среди буддийских философов мнению, не воспринимается отдельно от своих частей. Человеческое тело не воспринимается отдельно от его частей – рук, ног, головы и туловища. В таком случае, утверждают сторонники идеи непосредственности объекта, поскольку части предстают в восприятии непосредственно, то будет непосредственным и восприни-

маемый вместе с ними кувшин. Однако, возражают прасангики, если кувшин не воспринимается отдельно от своих частей, а в восприятии являются непосредственно только части, то кувшин окажется фикцией, подобной рогам, в качестве которых воспринимаются длинные ослиные уши: хотя воспринимают фактически лишь уши, но думают, что видят рога; аналогично, хотя видят только части, но полагают, что воспринимают кувшин. И подобно тому, как к таким ослиным рогам будет неправомерным относить характеристики размера, остроты, цвета, точно так же неприемлемым будет относить к кувшину характеристику непосредственности и называть его непосредственным объектом познания. Кедруб Чже сжато формулирует изложенное следующим образом: *«Нельзя называть непосредственным кувшин, поскольку при исследовательском поиске он не обнаруживается¹¹⁸, а ослиные «рога», например, не называют острыми»* [Кедруб Чже, 2, л. 258А].

Если кувшин нельзя признать настоящим непосредственным объектом, то можно ли называть его так условно? Говорят: *«Кувшин [может быть назван] непосредственным с точки зрения его составляющих. Так, например, поскольку появление Будды является причиной блаженства, то говорят, что появление Будды является блаженством. Аналогично и здесь: кувшин, имеющий [своей] причиной явное – синее и так далее, называется термином «непосредственный» в качестве плода»* [Чжамьян Шепа, 3, л. 27Б]. Обычные люди и мыслители нередко называют нечто именем его причины или плода условно. Появление Будды в мире некоторые называют в условном смысле блаженством, поскольку оно является причиной возникновения у многих существ блаженства в результате практической реализации проповеданного им. Составляющие (цвет, форма) или части (горлышко, носик и др.) являются причинами существования кувшина, ибо без них он будет отсутствовать. И поскольку эти причины кувшина являются непосредственными объектами, то представляется вполне приемлемым условно именовать непосредственным и их плод – кувшин.

Однако, констатируют прасангики, подобное условное название чего-либо именем его причины или плода не всегда можно признать уместным. В данном случае *«появление Будды в мире воспринимается как отличное от блаженства, поскольку возникновение блажен-*

ства благодаря появлению Будды является зависимым, обусловленным причинами, а пребывание Будды у древа Просветления имеет причиной много трудных деяний – отдачу тысячи голов и так далее, что не является блаженством» [Кедруб Чже, 2, л. 257Б]. Появление Будды в мире и его плод – блаженство существ – воспринимаются и имеют место как отличные и разновременные факторы, а кувшин воспринимается как одно со своими составляющими и частями, одновременно с их восприятием. Поэтому – в силу отсутствия соответствия у существенных элементов рассматриваемых ситуаций – приведение данного примера нельзя признать уместным.

Кроме того, обретение Буддой нирванистического блаженства под древом Просветления было обусловлено совершением множества подвигов в прежних жизнях, а именно – многократным отдаванием просителям своих рук, глаз, головы и тому подобного, что было связано с претерпеванием сильных мучений. В таком случае следует признать, что эти страдания являются в известном смысле причиной блаженства Будды и соответственно его последователей. Но как можно, хотя бы и условно, называть блаженство именем его причины – страдания, или страдание именем его плода – блаженства? Если приведенный пример неуместен, а условное именование плода по его причине не всегда представляется приемлемым, то, очевидно, идею условного названия вещей «непосредственными» объектами нельзя признать обоснованной¹¹⁹

А также, указывает Чжамьян Шепа, «когда глаз видит цвет и форму кувшина, то видит не весь кувшин, а только какую-то одну сторону. Это относится и к другим аятанам (*skye mched*) – звуку, запаху, вкусу и осязаемому» [Чжамьян Шепа, 3, л. 29Б]. В ситуации зрительного восприятия кувшина видят только часть его составляющих – то, что обращено к глазам, – но не воспринимают другие части, а также те составляющие (аятаны), которые обнаруживаются иными органами чувств – осязанием и так далее. Поскольку же кувшин полагают неотделимым от его частей, а его восприятие – от их восприятия, то подобное восприятие только части его составляющих нельзя признать восприятием кувшина. И так как кувшин не воспринимается, то неприемлемо считать его непосредственным объектом восприятия.

Кроме того, «если исследовать кувшин, столб и так далее, то [они] не признаются воспринимаемыми непосредственно в отдельно-

сти от восьми субстанций» [Там же, л. 29А]. Кувшин, столб и другие аналогичные вещи относятся тибетскими философами к категории «большого телесного» (bem po rags pa), состоящего из атомов (параману), которые считаются образованными из восьми субстанций (rdzes brgyad) или, точнее, из четырех субстанций (земли, воды, огня, воздуха) и четырех частиц (rdul) (земли, воды, огня, воздуха) [Муге Самтэн, с. 347]¹²⁰ Но эти атомы и субстанции невоспринимаемы. Следовательно, если «обладатель частей» не воспринимается отдельно от восприятия его частей, а эти части невоспринимаемы, то кувшин, столб и другие обыденные вещи не могут быть признаны воспринимаемыми, а значит, и непосредственными объектами.

На основании изложенного ученые монахи Гелуг приходят к выводу, что вещи не могут быть названы непосредственными объектами восприятия даже условно. В таком случае, говорят их оппоненты, непосредственными объектами восприятия, очевидно, следует признать цвет, форму, звук, запах, вкус и осязаемое, которые относятся к категории «внешнего материального» (phyi'i gzugs). Однако *«синее и так далее тоже не признаются воспринимаемыми непосредственно, поскольку они не существуют отдельно от четырех первоэлементов (махабхут), а те не могут быть объектами глаза и других [органов чувств]»* [Там же]. Согласно распространенному среди буддийских философов мнению, причиной «непосредственно воспринимаемых» цвета, формы являются четыре первоэлемента – земля, вода, огонь и воздух, которые сами по себе совершенно не воспринимаются. Если использовать правило условного наименования по причине или плоду, то эти первоэлементы могут быть названы непосредственными объектами восприятия, ибо таковыми считаются их плоды – цвет, форма, а цвет, форму можно назвать невоспринимаемыми, поскольку таковыми являются их причины – первоэлементы. Абсурдность же подобного именованья не вызывает никаких сомнений. Кроме того, если цвет, форма образованы из первоэлементов, и «обладатель частей» не воспринимается отдельно от его частей, а первоэлементы невоспринимаемы, то цвет, форма не могут быть признаны воспринимаемыми, стало быть, и непосредственными объектами восприятия¹²¹

Хотя хинаянские философы и полагают, что святые могут воспринимать атомы и тому подобное непосредственно, а мыслители Махаяны признают наличие у Будды всеведения, которое видит непо-

средственно все целиком и полностью, но поскольку этого не бывает у обычных существ, то неприемлемо считать кувшин, цветоформу непосредственными объектами восприятия вообще. Приведенные рассуждения относятся к сфере исследования в плане относительной истины. Однако к аналогичным выводам можно прийти и путем конечного исследования в плане абсолютной истины. При постижении абсолютного в состоянии трансового погружения (самахита) не видят кувшина и других вещей, цветов, форм и прочих аятан, атомов, первоэлементов и субстанций. А детальный анализ не устанавливает наличия у них собственной сущности, признака и бытия. Поэтому с точки зрения абсолютной истины они должны быть признаны отсутствующими, а отсутствующее никоим образом невозможно квалифицировать в качестве непосредственного объекта.

Итак, поскольку непосредственность внешних объектов восприятия опровергается с точки зрения двух истин – относительной и абсолютной, – то ее следует признать логически неприемлемой и недостоверной.

Этот вывод, очевидно, следует отнести и к внутренним объектам – воспроизводимым с помощью памяти образом внешних объектов. Среди буддийских философов принято считать, что подобные объекты существуют в виде отдельных моментов (кшана), длящихся только мгновение. Такие моменты – в силу их кратковременности – полагают невоспринимаемыми. Нельзя признать воспринимаемыми и потоки (сантана) однородных моментов, следующих друг за другом непрерывно. Так, указывают прасангики, если взять песчинку, в число признаков которой входит то, что из нее невозможно получить масло, тогда нельзя будет получить масло даже из большой кучи песчинок. Аналогично, если у одного момента нет признака воспринимаемости, то откуда ему взяться у потока моментов? Кроме того, поскольку моменты квалифицируются как части потока, а поток – как «обладатель частей», то к ним можно отнести приведенные выше рассуждения и сделанный на их основе вывод о неприемлемости и недостоверности непосредственности объекта восприятия.

При исследовании идеи непосредственного в рамках обычного и философского понимания объекта безотносительно к элементу «познание» прасангиками было установлено, что *«невозможно признать объект непосредственным даже условно»* [Кедруб Чже, 2, л. 258А].

Следовательно, сам объект не может являться непосредственно и представлять явно перед сознанием-познанием. В таком случае, может быть, правы те философы, которые полагают непосредственным только познание, «входящее» в объект и делающее его явным-ясным? Однако анализ воззрений этих философов приводит прасангики к неутешительному выводу, что и здесь не обнаруживается ничего логически приемлемого и достоверного.

Сватантрики, логики (tshad ma pa) и ряд других мыслителей, по мнению Чжамьяна Шепы, считают, что термин «пратьякша» («непосредственное») относится к познанию и имеет три значения: 1) входящее в отдельную индрию; 2) входящее в объект, опираясь на индрию; 3) пребывающее в индрии.

Дхарма «познание» относится к категории «обладателя объекта», признаком которого полагают то, что он «входит» (’jug pa) в объект. Поскольку индрия тоже относится к данной категории, то познание не может входить в нее. Поэтому «вхождение в отдельную индрию» является условным высказыванием, которое означает «вхождение сознания-познания в объект, опираясь на индрию» и употребляется для того, чтобы легче было понять специфическую особенность непосредственного познания – опирающегося на индрию, а не на опосредующий элемент концептуального. Хотя чувственное познание и невозможно при отсутствии объекта или органа чувств (индрии), но говорят о «сознании-познании (видимого) глазом», а не о сознании-познании цветоформы, и делается это с точки зрения специфической причины этого сознания-познания – индрии. Поскольку сознание-познание, которое «входит» таким образом в объект, делает – в силу своего существенного признака (прояснения) – этот объект явным (mngon du byed pa), то и называется непосредственным (mngon sum). Кроме того, термин «непосредственное» относят к четырем видам познания – чувственному, умственному, самопознанию и йогическому, однако в трех последних случаях нет опоры на пять первых индрий (органы чувств) [Чжамьян Шепа, 3, л. 32Б–34А].

Прасангики считают такой подход в корне неверным. Ведь шесть видов сознания, а именно – сознание (видимого) глазом, (слышимого) ухом, (обоняемого) носом, (вкушаемого) языком, (осязаемого) телом и (мыслимого) умом – называют по именам их специфических «хозяйин-условий» (то есть индрий) только для того, чтобы сразу было по-

нятно, о каком именно сознании (познании) идет речь. Сознание (мыслимого) умом может иметь один объект с сознанием (видимого) глазом – цветоформу. И если будут говорить о сознании (познании) цветоформы, то не будет понятно, какое сознание (познание) имеется в виду. Кроме того, нет никакой необходимости называть сознание-познание с использованием имени его специфической причины для того, чтобы поняли отличие непосредственного познания от опосредованного, ибо на это отличие указывают сами философы уже в своем определении непосредственного познания, характеризуя его как неконцептуальное [Там же, л. 34Б–35А; Агван Таши, с. 109].

Если сознание-познание действительно «входит» в объект, опираясь на индрию, то следует указать, каким именно образом это происходит. Полагают, что объект входит в соприкосновение (спарша) с органом чувств (индрией), в результате чего возникает соответствующее сознание-познание, принимающее вид данного объекта. Хотя эти три элемента (объект, индрия и сознание) возникают только на мгновение и тут же исчезают, и один момент сознания-познания опирается на индрию, то есть порождается ею, следовательно, он никак не может «войти» в тот объект, но поскольку имеются серии (потоки) следующих без перерыва друг за другом моментов объекта, индрии и сознания-познания, то, очевидно, нужно признать, что поток моментов сознания-познания может «войти» в поток моментов объекта, опираясь на поток моментов индрии.

«Опоры» (rten) пяти видов сознания-познания – органы чувств и их объект, каковым является телесное (материальное) большого размера, – представляют собой совокупности, или соединения (bsags pa) атомов. Хотя отдельный атом и нельзя воспринять, но в отношении их достаточно большой совокупности это возможно. Хотя и нельзя увидеть отдельный волосок на некотором расстоянии, однако можно увидеть множество волосков, собранных вместе. Это же следует отнести и к моментам: хотя один момент и невоспринимаем, но поток моментов можно воспринять. Хотя одну капельку дождя и нельзя заметить на некотором расстоянии, но во время ливня они сливаются в дождевые потоки, которые все могут видеть.

Хотя обычные существа и не могут совершать несколько действий за «предельно малое мгновение» (thung mtha'i skad cig ma)¹²², но святые Бодхисаттвы способны в течение такого мгновения совершить

неимоверное количество деяний. Значит, подобное мгновение должно содержать множество еще более кратких мгновений. В таком случае за время этого мгновения сознание-познание вполне может «войти» в объект, опираясь на индрию [Дхарматара, 1995, с. 111–112; Чжамьян Шепа, 3, л. 37А–40А].

Прасангики находят эти объяснения совершенно неудовлетворительными. Так, если сознание-познание возникает одновременно с порождающими его объектом и органом чувств, то его нельзя признать их плодом, ибо одновременность причины и плода представляется сущей нелепицей. Почему бы в таком случае не предположить, что именно сознание-познание является причиной объекта и органа чувств, раз они возникают одновременно? А если сознание-познание возникает только в следующий момент, когда породившая его причина – момент объекта и момент органа чувств – уже исчезла, то нельзя будет признать, что это сознание-познание ведаёт данный объект непосредственно: когда нет объекта, что оно постигает, во что «входит», делая явным?

Если у отдельного атома или момента нет признака восприимчивости, то откуда ему взяться в результате соединения атомов в совокупность материального большого размера, а моментов – в поток? Если в одной песчинке нет масла, то его не получишь и от миллиона песчинок. А если в одном зернышке кунжута есть масло, то его можно получить и от мерки этих зерен.

А также, если один момент сознания-познания возникает и исчезает одновременно с моментом объекта и моментом органа чувств, то не может за это время «войти» в орган чувств или объект, опираясь на орган чувств. Момент длится только мгновение – время, за которое может быть совершено лишь одно действие. Поэтому «войти» в объект сознание-познание могло бы лишь на второе мгновение своего существования. Но к этому времени оно уже исчезает. А если бы и не исчезло, то «вошло» бы не в породивший его момент объекта, а в следующий. Хотя святой Бодхисаттва и может совершить за мгновение неимоверное количество деяний, но обычное существо неспособно на это. Поэтому будет неправомерным говорить о множестве действий сознания-познания обычного существа за одно мгновение.

Не выдерживает критики и сама идея существования единичных атомов и моментов, полагаемых не имеющими частей (*cha med*). Так,

если большое материальное образовано путем соединения атомов, то эти атомы, очевидно, соприкасаются таким образом, что между ними нет промежутков, иначе не было бы никаких оснований говорить о наличии у них связи, объединяющей их в соединения. При этом атомы могут соприкасаться полностью или частично. В первом случае два соприкасающихся атома будут занимать в пространстве одно и то же место, поэтому их следует признать одним атомом, а не двумя. Во втором же случае их следует признать обладающими частями. Следовательно, идея единичного атома, не имеющего частей, неприемлема. Если взять два момента одного потока, первый из которых является непосредственной причиной следующего, то между ними может или не может вклиниться третий момент. Если вклинивается, то первый момент уже нельзя будет считать непосредственной причиной второго, но это противоречит начальному условию. Если не вклинивается, то эти дхармы-моменты будут соприкасаться во времени полностью либо частично. В первом случае будет одна дхарма, а не две. Во втором у них придется признать наличие частей [Гедун Тендар, 3, л. 15].

Поскольку атомы и их соединения, моменты и их потоки относятся к категории «обладателя частей», то не имеют места истинно в плане абсолютной истины (см. доказательство на основе довода лишённости единичности и множественности в гл. 3). Поток называют совокупность следующих друг за другом моментов, где каждый предшествующий момент служит причиной каждого последующего, то есть из любой пары соседствующих во времени моментов первый порождает второй. Прасангики отрицают действительное существование дхармы «рождение» даже в рамках относительной истины. Поэтому ими отвергается приемлемость потока в этих рамках [Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 59–61]. В таком случае оказывается неприемлемой и идея «вхождения» потока моментов сознания-познания в поток моментов объекта, опираясь на поток моментов индрии. Если сознание-познание не «входит» в объект ни в виде отдельного момента, ни в форме потока, то оно и не может его прояснять – делать явным. Следовательно, непосредственность познания оказывается фикцией двойственного ума.

Итак, аналитическое исследование приводит прасангики к заключению, что непосредственным не может быть назван даже условно ни объект, ни познание. И если каждое из них в отдельности не

является непосредственным, то не могут быть непосредственными и оба вместе. Хотя идея непосредственности отвергается целиком и полностью, однако, поскольку в мирской системе познания эта непосредственность признается, то будет уместным использовать ее в качестве «признаваемого другими» для достижения сотериологических целей.

Здесь заканчиваются рассуждения в «чисто прасангиковском стиле срединного философствования» и прасангики переходят к «недвойственному стилю срединного философствования», в соответствии с которым принимается условное существование вещей «в своей системе» и на первое место выдвигается установление достоверного как неопровергаемого праманами. При этом ученые монахи Гелуг руководствуются идеей, которая была следующим образом сформулирована Чандракирти в «Разъяснении слов»: *«Кроме того, слово «непосредственное» употребляют в значении «не являющегося скрытым».* *Непосредственное – это обращенное к индриям. Сказав здесь: «Поскольку обращено к индриям», [Нагарджуна подразумевает, что] поскольку кувшин, синее и другое, не являющееся скрытым, будет иметь место как непосредственное, а познание, полностью исследующее это, имеет своей причиной непосредственное, то называется непосредственным, подобно травяному и соломенному огню» [Гедун Тендар, 1, л. 139А]. В соответствии с этим Цонкапа утверждает: *«В этой системе (прасангики) цветоформа, звук и другие объекты называются настоящими непосредственными, а «обладатели объекта», воспринимающие их, называются так условно» [Цонкапа, 1, л. 162А].**

Термины «явное» (mngon gyur), «непосредственное» (mngon sum), «объект индрии» (dbang po'i yul), «не являющееся скрытым» (lkoḡ gyur ta yin pa) обычно считаются эквивалентами. Поэтому непосредственное – это, очевидно, не являющееся скрытым для индрии. Из этого, по мнению философов Гелуг, следует, что понятия явного и скрытого должны устанавливаться в связи с индриями. Санскритские эквиваленты этих слов истолковываются Чжамьяном Шепой следующим образом. «Непосредственное» – pratyaksa или pratiaksa. Prati вообще означает «полностью, отдельное, первое» и так далее, а aksa – «индрия». Эквивалентом «объекта индрии» служит indriyakam, означающее «встречающееся с индрией», а эквивалент «не являющегося

непосредственным» – atiindriyam – означает «полностью ушедшее из объектов индрии». Поэтому термин pratyaksa должен означать «опирающееся по отдельности на индрию». «По отдельности» здесь означает, что каждый объект в отдельности опирается на соответствующую ему отдельную индрию. Кувшин, синее и так далее будут непосредственными, если являются не скрытыми, а явными, прямыми объектами индрии. Но это возможно только тогда, когда они обращены (mngon du phyogs pa) к индрии. Кувшин, синее и другие объекты не будут скрытыми и будут иметь место в качестве непосредственных при их обращенности к индрии. «Непосредственность, – делает вывод Чжамьян Шепа, – означает обращенность» [Чжамьян Шепа, 3, л. 30А]. Это соответствует следующему определению Кедруба Чже: «Непосредственное – это нескрытый, явный объект индрии, являющийся благодаря индрии – «хозяин-условию» восприятия объекта – при обращенности (к ней?)» [Кедруб Чже, 2, л. 258Б].

Задачей аналитического исследования тибетские философы считают установление смысла и значения употребляемых обычно терминов (tha snyad btags pa'i don), а конечной целью – обнаружение того, что ими обозначается. Анализ термина pratyaksa и его эквивалентов приводит их к заключению, что его смыслом являются обращенность, явность. Поскольку в ситуации познания выделяют два элемента – объект и «обладателя объекта» (индрии, познание, индивид), то что же будет правомерным назвать явным? Объект может быть явным для всех «обладателей объекта» – индрий, познания и индивида. Но для объекта явными будут только пять индрий – органов чувств. Поэтому если «явное» и «непосредственное» считать равнозначными понятиями, то настоящим непосредственным должен быть признан только объект, причем объект не скрытый, а явный – обращенный к индрии. Познание же в качестве «обладателя объекта» можно называть непосредственным условно – по имени его причины¹²³, поскольку познание возникает благодаря непосредственно являющемуся объекту [Там же, л. 31].

Данная идея соответствует принимаемому в мирской системе познания («При неисследованности в мире говорят: «Для меня кувшин воспринимаемое непосредственно» [Там же, л. 29А]). На этом основании прасангики могут утверждать, что эта идея относится к категории «признаваемого другими». Однако при включении в собственную

систему прасангики она получает существенную поправку: все это полагается существующим условно в качестве признаваемого «в связи и по отношению» и в рамках двойственного ума.

Кедруб Чже отмечает, что настоящим непосредственным может оказаться и познание. Когда некто видит синее, то это синее будет настоящим непосредственным, а его познание – условным. Но если некто воспринимает благодаря особому «сверхпознанию», или абхиджне (*mngon shes*), ум того человека непосредственно, то данное познание в качестве объекта абхиджни окажется настоящим непосредственным [Кедруб Чже, 1, л. 240]. При этом, хотя абхиджня и является непосредственным познанием синего, однако она не постигает его непосредственно. Аналогичным образом, указывает Гедун Тендар, когда некто видит синее, то это является непосредственным познанием, постигающим синее непосредственно (*mngon sum du*). А когда он потом вспоминает синее, то хотя данное познание и является непосредственным, но оно не постигает синее непосредственно, иначе у двух этих непосредственных познаний отсутствовало бы различие в способе постижения объекта (*yul rtogs tshul*) и тогда даже слепой мог бы видеть синее непосредственно [Гедун Тендар, 1, л. 139Б].

Это подразделение непосредственного познания на постигающее непосредственно и не постигающее непосредственно, с одной стороны, свидетельствует в пользу приемлемости идеи условности именования непосредственным познания, а с другой – позволяет включить концептуальное познание (хотя бы частично) в категорию непосредственного, что имеет огромное значение для теоретического обоснования созерцательной практики.

4. Концептуальное

Концептуальное познание (*kalpitajñāna*; *rtog bcas kyl shes pa*) в традиционной тибетской эпистемологии (*blo rig*), опирающейся на идеи Дигнаги-Дхармакирти, определяется как «*познание признаваемого (abhinivesajñāna; zhen rig), при котором смысл может сочетаться со словом (sgra don 'dres rung du 'dzin pa)*» [Чжамьян Шепа, 4, с. 38].

Тибетский термин *rtog pa* (санскр. *kalpana*) означает «представление, понятие, концепт, мысль, концептуальное познание, познающий концептуально ум, дискурсивное познание». Его нередко сочетают с

глаголом 'dzin pa (санскр. graha, dhāra) «воспринимать, признавать, получать, ухватывать, держать, владеть». С этим элементом – кальпаной – связывают концептуальное познание. Объектом познающего концептуально ('dzin pa'i rtog pa) ума считают «признаваемый объект»: хотя концептуальному уму является непосредственно представление (don spyi) о вещи, но благодаря процессу «приписывания» ум проецирует его на «признаваемый объект» и отождествляет с ним, полагая «воспринимаемым объектом». Поэтому концептуальное познание не считается здесь непосредственным, оно – «познание признаваемого». У людей при концептуальном познании представления (смыслы) обычно сочетаются со словами. Но у новорожденных, глухонемых от рождения и животных подобное познание осуществляется без использования слов. Поэтому и считается, что для концептуального познания не является обязательным использование представлений (смыслов) в сочетании со словами.

Приведенное выше определение концептуального познания соответствует данному Дхармакирти в «Праманаварттике». В «Мадхьянта-вибханге» же Майтрея называет концептуальным познанием сознание (читту) и психические элементы (чайтту), причастные к двойственной явленности (gnyis snang) и относящиеся к любому из трех Миров (Камадхату, Рупадхату, Арупадхату), а согласно «Абхидхармакоше» Васубандху – это познание, «входящее» в объект грубым образом и мыслящее неявляющееся действительным. Гедун Тендар полагает, что только первое из них служит определением подлинной кальпаны, а остальные относятся к условно именуемому этим термином [Гедун Тендар, 3, л. 96Б–97А].

Чжамьян Шепа характеризует кальпану как ясное различие ('du shes gyer po), которое приписывает артхе (тиб. don «предмет, смысл») имя и род, то есть связывает с определенным классом вещей. Слово «различие» здесь указывает на способ «вхождения» концептуального ума, а именно: ум «входит» в представление о вещи исключаящее (sel 'jug), воспринимая его как не являющееся иным, нежели вещь, то есть благодаря «приписыванию» ум проецирует представление на «признаваемый» и/или «действительный объект», идентифицируя с ним, исключая все другое. Слово «ясное» указывает на искусственность такого ума в детальном анализе своего объекта. Он познает то, что не постигается непосредственно [Чжамьян Шепа, 3, л. 41].

Философы Гелуг по-своему понимают то, что происходит при концептуальном познании [Чанкья, 2, л. 19Б–22Б]. Центральное место в определении концептуального познания, по их мнению, занимает дхарма «шабда-артха» (тиб. *sgra don*), где «шабда» – «звук, имя, слово», а «артха» – «предмет, смысл, значение, данность, цель». В посвященном прамане разделе «Источника мудрецов» Чанкья дает два определения концептуального познания, одно из которых совпадает с приведенным выше, а согласно второму концептуальным считается познание, воспринимающее *шабда-артху* [Чанкья, 4, с. 993]. Цонкапа полагает, что именно второе было первоначальным определением, данным Дхармакирти. Впоследствии *шабду* стали интерпретировать как представление о слове (звукосочетании) (*sgra spyi*), а *артху* – как представление о вещи, обозначаемой словом, или смысле слова (*don spyi*). Поскольку у взрослого нормального человека при концептуальном познании происходит сочетание этих двух представлений, у младенца они, в основном, функционируют по отдельности, а у глухонемого от рождения есть только второе, то концептуальным стали называть познание признаваемого (то есть имеющего место не в силу явления, а вследствие признания), при котором смысл может сочетаться со словом.

Цонкапа согласен с этим, но только как с одной из возможных интерпретаций, которая не раскрывает содержание категории «концептуальное познание» с исчерпывающей полнотой. При этом он вносит существенные уточнения, критикуя, в частности, тех, которые полагали, что операция сочетания слова и смысла производится всякий раз при вербально-концептуальном мышлении: сначала, мол, ум берет слово и смысл как отдельные факторы, а потом соединяет их. Согласно же Цонкапе, сознательное присоединение обозначения (*brda sbyor ba*) – слова к предмету (смыслу) – осуществляется только один раз, а потом это происходит уже автоматически. Сначала в качестве «основы» (*gzhi*) – того, к чему будет присоединено обозначение, – выделяют ряд признаков как общее (*spyi*) для данного класса объектов. Это осуществляется посредством «исключения другого» (*gzhan sel*) – всего, что не является этим. Единичные объекты одного класса, у которых выделяется общий для них признак, являются «основой признака» и собственным признаком¹²⁴ Общее же рассматривается как состоящее из двух элементов – вещи (*dnegos po*) и не-вещи (*dnegos*

po med pa)¹²⁵ Первое определяется как «исключение другого, относящееся к смыслу» (don rang mtshan gyi gzhan sel), то есть как не являющееся не являющимся самим («кувшин» в «золотом кувшине»), а второе – как «исключение другого, относящееся к уму» (blo'i gzhan sel), то есть как представление о вещи, которое тоже не является не являющимся вещью. Хотя первый из этих элементов является собственным признаком, а второй – общим признаком, они сливаются в одну дхарму общего для данного класса «обладателей признака», служат предметом обозначения и концептуального восприятия. После такого вычленения и формирования дхармы «общее» к нему присоединяется обозначение – слово, и поскольку общим, согласно традиционному определению, является следующее за своими «проясняющими» – видами [Агван Таши, с. 114], то впоследствии не требуется специально присоединять обозначение к представлению, а его – к предмету, обозначаемому данным словом¹²⁶

Термины «шабда» и «артха» здесь понимаются двояко: с одной стороны, шабда – это слово, связываемое с артхой – представлением и/или предметом, а с другой – это комплекс «слово-смысл», связываемый с артхой – предметом. Поэтому полагают, что шабда-артха является целостным образованием, предметно-смысловым значением термина (sgra'i don) или предметом восприятия концептуального познания. Этим предметом является одна дхарма, в которой только путем абстрагирования можно выделить два элемента, а именно: артху – прямой предмет концептуального познания, который полагают собственным признаком, и шабду – представление о предмете, воспринимаемое как не являющееся иным, нежели этот предмет. Оба они являются уму как единое целое, и именно так их воспринимает ум. Поэтому, хотя ум и ошибается в «являющемся объекте» – представлении, воспринимая его как не являющееся отличным от самого предмета, но не ошибается в «признаваемом объекте», ибо для «верного познания» он является и «действительным объектом».

Кроме того, подобное сочетание двух элементов обуславливает возникновение особого феномена: концептуальному уму кажется, что он воспринимает непосредственно не представление о предмете, а сам этот предмет. Поэтому иногда говорят о явлении и восприятии предмета концептуальным умом. Ум ошибается, принимая это за явление предмета, но не ошибается в отношении «признаваемого объекта».

Описанное слияние двух элементов (в двух вариантах) называют «смещением в одно являющегося и признаваемого» (snang btags gcig tu bsres pa). С этой точки зрения неприемлемо говорить о возможности сочетания шабды и артхи, полагая, что оно может иметь или не иметь места, а также считать обязательной сознательную операцию вычленения этих двух элементов с их последующим соединением при каждом акте концептуального восприятия.

Так Чанкья Ролпэ Дорчже описывает воззрения Цонкапы и его ближайших учеников – Гьялцаба и Кедруба Чже – в отношении предмета концептуального восприятия. Употребление терминов «собственный признак» и «общий признак» указывает на то, что данное рассмотрение производится не с позиции прасангики, а в рамках истолкования работ Дхармакирти, где философы Гелуг следовали «реалистической традиции», начало которой в Тибете было положено, очевидно, еще Чабой Чойкьи Сэнгэ. Согласно этой традиции, предмет концептуального познания не является чем-то чисто умозрительным и совершенно эфемерным, а имеет место реально. Следует отметить, что проблема репрезентации объекта при его чувственном и концептуальном восприятии является одной из сложнейших в философии, и в работах индийских и тибетских мыслителей можно обнаружить большой спектр трактовок данного предмета.

В связи с изложенным следует отметить то, что предмет концептуального ума понимается Цонкапой и его последователями как сложное, но единое образование. На наш взгляд, здесь частично эксплицируются воззрения тибетских прасангиков на предмет мысли как сложноструктурированное образование, описанное нами в первой главе.

В системе Дигнаги-Дхармакирти непосредственное познание и опосредованное познание признаются генетически разными: первое является неконцептуальным (rtog med), а второе – концептуальным (rtog bcas). Прасангики же считают, что хотя непосредственное чувственное познание и можно назвать неконцептуальным, но этого нельзя сделать безоговорочно в отношении непосредственного умственного познания. Принципиальное различие между неконцептуальным и концептуальным познаниями устанавливается ими с точки зрения объектов. Чандракирти пишет в своем комментарии на «Четырехсотенную» Арьядевы: *«Два познания не постигают один и тот же*

предмет. Одно, которое рождается первым, оценивает объект прямо (*dnagos su gcod pa*). Второе не является познанием, действующим прямо, а постигает то благодаря чувственному познанию. И когда [оно] рождается, то признается: «Оно познает тот предмет» [Гелун Тендар, 1, л. 136Б].

Чжамьян Шепа поясняет, что непосредственное чувственное сознание-познание рождается при появлении его объекта и прекращается с его исчезновением. Оставшийся после этого в сознании отпечаток (*bag chags*) данного объекта может быть воспроизведен памятью с той или иной степенью ясности в следующий момент либо через некоторое, иногда даже очень продолжительное, время. Это познание отпечатка называется познанием воспоминания (*dran shes*), или познанием вспоминаящим. Поскольку эти познания – чувственное и вспоминаящее – имеют один и тот же явный объект, репрезентации которого у них не отличаются, то их характеризуют как непосредственные. Однако чувственное непосредственное познание «входит» в объект утверждающе (*sgrub 'jug*) и прямо, непосредственно, а умственное «входит» в него не прямо и непосредственно, а благодаря «отпечатку», при этом оно исключает все иное – не являющееся этим объектом – и идентифицирует путем приписывания образа объекта с самим объектом. Поэтому такое непосредственное умственное познание прасангики Гелуг признают концептуальным [Чжамьян Шепа, 3, л. 54].

Философы Гелуг считают, что непосредственное познание необязательно является неконцептуальным. Это подтверждает идею отсутствия генетического различия между непосредственным и опосредованным познаниями, что наносит сокрушительный удар по одному из самых фундаментальных положений системы Дигнаги-Дхармакирти, а также служит обоснованием возможности плавного перехода от концептуального к неконцептуальному постижению абсолютного во время созерцания.

Постижение Учения обычно подразделяют на три этапа: слушание, обдумывание и созерцание. Сначала «слушают» – знакомятся с теми или иными идеями Учения. Во время обдумывания смысла услышанного обретают убежденность в истинности этих идей, а при созерцании сосредотачиваются на том, в чем убедились, и в итоге, как полагают, реализуют непосредственное неконцептуальное постижение. Понимание «слушаемого» осуществляется «умом исследующим»

(uid dpyod)¹²⁷ Во время обдумывания действует уже «ум постигающий», благодаря которому реализуется опосредованное концептуальное познание, опирающееся на истинный аргумент.

В процессе созерцания сначала имеет место непосредственное концептуальное познание, которое в конце концов должно перейти в непосредственное неконцептуальное. Если непосредственное познание считать исключительно неконцептуальным и генетически отличным от опосредованного – концептуального, то будет затруднительно объяснить скачкообразный переход от одного вида познания к другому во время созерцания, в то время как прасангиковская позиция по данному вопросу позволяет более приемлемо понять подобный переход. Непосредственное концептуальное познание во время созерцания «в силу своей концептуальности» связано с концептуальным опосредованным познанием, опирающимся на истинный аргумент, а в силу непосредственности – с непосредственным неконцептуальным, от которого оно отличается только непрямым способом постижения. Это, очевидно, обуславливает принципиальную возможность, а также плавность и естественность перехода от опосредованного концептуального через непосредственное концептуальное к непосредственному неконцептуальному познанию.

Взгляды ученых монахов Гелуг на познание при созерцании абсолютного не отличаются особой ясностью. В своей концепции праманы они обычно ограничиваются обоснованием идеи трактовки концептуального познания внешнего объекта благодаря воспоминанию как непосредственного. Однако при медитативном сосредоточении на абсолютном (шуньяте) возникает весьма специфическое ощущение. Чжамьян Шепа указывает, что «действительным объектом» при таком созерцании является абсолютное. И поскольку, с одной стороны, как уже было упомянуто ранее, предмет концептуального познания образуется путем «слияния» представления об объекте с ним самим, а с другой стороны, утверждают, что при созерцании происходит углубление постижения, то можно предположить, что медитативное сосредоточение постепенно утончает элемент концептуальности (представления), пока он не исчезнет целиком и полностью. Если при этом концептуальное познание не будет непосредственным, то подобное углубление, вероятно, могло бы привести лишь к усилению концептуального. Данное уточнение приводит к тому, что абсолютное «про-

свечивает» через представление, и это проявляется в возникновении и постепенном усилении указанного выше специфического ощущения шуньяты (gsal snang – «ясного явления» шуньяты).

Интересно, что отрицание прасангиками генетического различия непосредственного и опосредованного познаний переключается с их отрицанием принципиального различия между Я индивида и Я дхармы. Если второе отрицание позволяет перейти от постижения отсутствия Я индивида к постижению отсутствия Я дхармы путем простого перенесения фокуса внимания¹²⁸, то первое отрицание позволяет плавно перейти от опосредованного к непосредственному неконцептуальному познанию абсолютного. Кроме того, идея наличия непосредственного концептуального познания используется прасангиками в рамках критики идеи праманы как первопознания.

Поскольку «фра» в слове pramāna имеет значение «первое, начало, новое, высшее, лучшее», отмечает Чжамьян Шепа, то это дало повод трактовать праману как первопознание, или познание в первый момент. Поэтому необманиваемое познание на второй момент своего существования в традиции Дигнаги-Дхармакирти называется уже не праманой, а «послепознанием» (bcad shes) [Чжамьян Шепа, 2, л. 211]. Дхармоттара обосновывает истинность этой идеи тем, что если познание уже имело место (а это происходит в один момент), то *«всякое другое (дальнейшее) познание того же самого объекта не в состоянии чего-либо к нему прибавить. Следовательно, если объект достигнут (познанием, то дальнейшие стадии этого познания, направление внимания и усвоение), не являются (особыми) источниками познания»* [Дхармоттара, 1995, с. 68]. В соответствии с этим полагают, что термин «прамана» означает «познание впервые» (gsar du shes pa).

Ученые монахи Гелуг отрицают такое понимание слова «прамана», поскольку основным критерием праманы, по их мнению и согласно признаваемому в мирской системе познания, служит необманиваемость, а не первопознаваемость, и именно с этой точки зрения следует истолковывать значение данного термина. Необходимость наличия у праманы критерия первопознаваемости не обнаруживается при двух видах исследования – проводимого в плане абсолютной истины и в плане истины относительной. Гедун Тендар указывает, что необходимость понимания праманы как первопознания не устанавли-

вается конечным исследованием, поскольку с абсолютной точки зрения не имеет истинности существования не только первопознание, но и познание вообще. Поэтому необходимость первопознания должна исследоваться в рамках относительной истины. А относительной истиной, согласно прасангикам, является то, что обнаруживает обычный ум, не подверженный действию преходящих причин ошибочности, но находящийся под влиянием врожденной причины ошибочности – привычки признавать истинность существования. Поскольку же такой ум обычно признает праманой только познание, не обманывающееся в своем «действительном объекте», и не полагают нужным считать его первопознанием, то необходимость первопознаваемости не обнаруживается и с точки зрения относительной истины [Гедун Тендар, 1, л. 138А].

Кроме того, отмечает Кедруб Чже, непосредственное умственное познание внешнего (кувшина, столба) нельзя называть первопознанием, ибо оно предваряется непосредственным чувственным познанием этого объекта [Кедруб Чже, 1, л. 240А]. Чжамьян Шепа добавляет, что признание у праманы первопознаваемости является совершенно бесполезным и в практическом отношении, ибо по большей части бывает довольно затруднительным определить, когда нечто было познано впервые даже в этой жизни, не говоря уж о других (прошлых) жизнях, и необманывающееся познание на второй и следующие моменты придется квалифицировать как «не являющееся праманой», а такое наименование будет ассоциироваться с ложным познанием [Чжамьян Шепа, 3, л. 47А].

Поэтому философы Гелуг полагают, что «рга» в слове «ргатāпа» следует брать в значении «высшего, лучшего». Прамана – это оценивание полностью, истинно так, как есть, высшее оценивание высшего, выдающееся оценивание главного. Тогда слово «прамана» будет означать необманывающееся познание главного объекта, что полностью соответствует концепции прасангиков и согласуется со следующими словами Сутры «Вопросов Акшьямати»: *«Праджня полностью познает благие и неблагие дхармы. Праджня истинно раскрывает дхармы. Уясняет дхарму святого. Поэтому праджня является праманой. Полностью познает все скрытое и прервавшее [свое существование] истинно так, как есть»* [Чжамьян Шепа, 3, л. 47Б]. Итак, прамана – это праджня¹²⁹ Хотя бы объект был относительным и лож-

ным, но может быть постигнут истинно, именно таким, каков он в действительности. Поскольку основным признаком праманы является необманиваемость, а значит, и ее способность вызывать доверие, веру, то, на наш взгляд, будет приемлемым переводить термин «прамана» как «верное познание». Верное – значит истинное, правильное, достоверное.

5. Проблема объекта и количества праман

Ключевой идеей системы Дигнаги-Дхармакирти является признание наличия двух генетически разных видов познания – непосредственного (неконцептуального) и опосредованного (концептуального), каждый из которых имеет свой собственный объект, каковым у первого служит собственный признак (*rang gi mtshan nyid*), а у второго – общий признак (*spy'i mtshan nyid*). Собственным признаком вещи обычно называют существенный специфический признак вещи, присущий только ей, а общим признаком – тот, который служит второстепенным признаком у целого ряда вещей. Так, «способность выполнять функцию» – собственный признак дхармы «вещь» (*dnegos po*), а обладание появлением, пребыванием и исчезновением – общий признак всех санскрита-дхарм (феноменального). В системе же Дигнаги-Дхармакирти «собственный признак» и «общий признак», отмечает Дж. Дрейфус, трансформировались в новые технические понятия, отражающие онтологию их школы. Теперь они не относятся к свойствам, а маркируют два основных типа феноменов, постигаемых двумя базовыми видами праманы [Дрейфус, 1997, с. 67–68]. «Собственный признак» – это прямой объект непосредственной праманы, а все другие объекты праманы можно квалифицировать как «общий признак»¹³⁰

Прасангики подвергают эту идею критике. В связи с определением вещей философы выделяют три элемента: 1) определяемое (*mtshon bya*) – то, что определяется признаком; 2) определяющее (*mtshon byed*) – признак; 3) «основу признака» (*mtshan gzhi*) – то, что помимо своего существенного признака обладает и тем признаком, «основой» которого оно именуется. Например, вещь – определяемое, «способность выполнять функцию» – определяющее, признак, а кувшин, столб, гора – «основы признака».

Если эти три элемента, указывает Чжамьян Шепа, существуют истинно – благодаря собственному бытию, то должны быть отличными или тождественными. В первом случае они окажутся независимыми друг от друга, так как тогда они будут обладать собственными сущностями, характеризующимися независимостью, и это будут разные сущности. Тогда «основа признака» не будет зависеть от признака, а значит, и не будет «основой признака», определяемое не будет определяемым, а признак – определяющим. Если они тождественны, то определяемое не будет определяться признаком, признак не будет определяющим, «основа признака» не будет обладать признаком, а признак – тем, чем обладает «основа признака». Следовательно, признак определяемое и «основа признака» не имеют места истинно [Чжамьян Шепа, 3, л. 15–16]. Поэтому неприемлемо говорить, что объектом праманы служит признак.

Кроме того, если признак является определяющим определяемое, рассуждает Чандракирти, то это определяемое существует или не существует. В первом случае это определяемое будет объектом познания, отличным от признака, и тогда данный объект выпадает из системы соотношения объектов и праман, принятой в традиции Дигнаги-Дхармакирти. А если это определяемое не существует, то отсутствующим окажется и сам признак, немислимый без того, чьим он является. Не может признак и определять сам себя, то есть быть признаком самого себя, ибо это логически противоречиво: определяемое и определяющее окажутся одним и тем же [Чандракирти, 2, с. 53–54]. И если даже скажут, что твердость как собственный признак земли может быть особым объектом праманы, то и это неприемлемо, ибо, с одной стороны, эта твердость будет определяться другим признаком («твердость есть то-то и то-то»), а с другой – земля окажется объектом, не включенным в систему «объект-прамана» традиции Дхармакирти.

А также, говорит Чжамьян Шепа, в ситуации познания можно выделить два элемента: деятеля (byed po) – познающий ум, или познание, – и объект (las) – предмет рассмотрения, оценивания. Собственный и общий признаки могут быть деятелем или объектом. Если они являются деятелем, то их объект – определяемое и «основа признака» существуют либо не существуют. В первом случае определяемое и «основа признака» будут лишены признака, так как признаком

является деятель. Во втором случае не будет собственного и общего признаков, поскольку признак невозможен без определяемого и «основы признака» в силу наличия у них взаимозависимости. Если же собственный и общий признаки являются объектом, то познание окажется лишенным собственного признака – способности ведать и прояснять. Когда же познание делает себя предметом рассмотрения (объектом) в процессе «познания другого» (gzhan rig), то надо будет сделать затем предметом рассмотрения и это познание, затем следующее, и так далее. Не может оно познать себя и при непосредственном самопознании, поскольку подобное просто неприемлемо: глаз не видит себя, меч не рубит себя. Кроме того, при самопознании должно иметься сознание-познание, которое воспринимает объект – само себя. При этом, если воспринимающее и воспринимаемое отличны, то будут два сознания-познания, а не одно, и тогда неприемлемо говорить о непосредственном самопознании. Если же они не отличаются, то как сознание-познание будет видеть себя?

В ситуации совершения деяния иногда выделяют три элемента: деятеля (byed ro), орудие действия (byed pa) и объект действия (las). Например, дровосек – деятель, топор – орудие, дерево – объект. Если посредством познания производится постижение объекта – признака, то кто же является деятелем? Обычно полагают, что это сознание-виджняна. Но у сознания и познания разные функции: сознание (читта) видит «только предмет» (don tsam), а познание, относящееся к психическим элементам (чайтта), видит особенности этого предмета (don kyī khyad par). Благодаря видению предмета не осуществляется видение особенности, и наоборот. Поэтому они не объединяются в одно главное действие – постижение предмета. Кроме того, есть еще действие ощущения (веданы) – «вкушение» особенностей предмета и действие различения (санджни) – восприятие отличительных особенностей предмета, но они почему-то не включаются в постижение. Дровосек же ударяет топором по дереву, а топор рассекает дерево, и эти два действия объединяются в одно главное действие – разделение дерева на части. В таком случае, очевидно, будет неприемлемо считать познание орудием, а сознание деятелем [Чжамьян Шепа, 3, л. 17–18].

К изложенному можно добавить также следующее. Буддийские философы, указывает Кедруб Чже, принимают «опосредованное верное познание доверия» (yid ches kyī rjes drag tshad ma), то есть позна-

ние на основе слов лица, пользующегося авторитетом. Однако объект подобного познания нельзя квалифицировать как собственный признак или общий признак [Кедруб Чже, 2, л. 256Б]. Чжамьян Шепа констатирует также наличие множества непосредственных умственных праман, прямо оценивающих общий признак (непосредственное йогическое постижение непостоянства – общего признака всех вещей) и наличие большого числа опосредованных познаний, прямо оценивающих собственный признак (к примеру, цветоформа может быть объектом опосредованного познания) [Чжамьян Шепа, 3, л. 64А].

Итак, признаки не имеют места истинно с точки зрения абсолютной и относительной истины. Это положение фиксируется, в частности, в «трех дверях спасения» (nam thar sgo gsum), то есть идеях, постижение которых дает освобождение, а именно: все дхармы 1) пусты, 2) не имеют признака, 3) не имеют желанья (smon med). Если же анализировать идею квалификации собственного и общего признаков как объектов двух видов праманы в рамках признаваемого существующим условно в плане относительной истины, то она обнаруживает свою противоречивость и несостоятельность. Следовательно, данная идея должна быть отвергнута. Что же в таком случае является, по мнению прасангиков, объектом познания?

Рассматривая в «Опровержении возражений» (Виграха-вьавартани) проблему истинности существования праманы и ее объекта (gzhal bua, предмета рассмотрения), Нагарджуна последовательно опровергает приемлемость идей их независимого существования, существования одного в зависимости от другого, взаимозависимого существования. На основании этого делается вывод об их пустотности – лишенности собственного бытия. Отрицание собственного бытия приводит к заключению о невозможности признания существования праманы и ее объекта. Однако в сотериологических целях в рамках (относительной) «истины наименований» их существование принимается в качестве «признаваемого другими», а не самими. С другой стороны, принимается самими идея их существования в силу зависимости и в качестве зависимых. Это полностью соответствует линиям рассуждений в двух стилях срединного философствования, которые были выявлены и рассмотрены ранее.

Анализируя указанную проблему, прасангики Гелуг приходят к аналогичным выводам. Кедруб Чже говорит: «В нашей системе пра-

мана и [ее объект –] предмет рассмотрения не имеют места благодаря собственной сущности, принимаются только как существующие условно, имеющие место взаимозависимо (*phan tshun ltos grub*). [Чандракирти] говорит в комментарии на «Четырехсотенную» [Арьядевы]: «Они тоже будут иметь место взаимозависимо. Если есть праманы, то будут и предметы [их] рассмотрения, и если есть предметы рассмотрения, то будут и праманы. Но два – прамана и предмет [ее] рассмотрения не имеют места благодаря собственной сущности» [Кедруб Чже, 1, л. 63Б]. Прамана и ее объект признаются в рамках двойственного ума существующими условно, и в качестве таковых их полагают способными выполнять свои функции – познавать и познаваться.

Хотя условное существование праманы и ее объекта обычно устанавливается на основе их взаимозависимости в ситуации познания (оценивающая прамана невозможна без оцениваемого объекта, и наоборот), однако проблема их взаимоотношения может рассматриваться и в рамках теории кармы. Одно из фундаментальных положений буддизма состоит в том, что творцом всего в мире является сознание (читта) живого существа, поскольку именно активность сознания (чечана) проявляется в совершении деяний телом, речью и умом, которое приводит к накоплению кармы, порождающей все сущее. Плод кармы обязательно должен быть «вкушен» (*tyong*) индивидом, причем плод только той кармы, которая была накоплена именно им лично, а не кем-то другим. Поскольку же совершение деяний предполагает наличие чего-то уже существующего (ума, тела, речи), то бытие и сознание оказываются взаимозависимыми: сознание порождает бытие при наличии некоторого бытия, а бытие порождается сознанием, выступая в качестве условия проявления его активности. Сознание может трактоваться как познание, прамана. И так как существующее порождается кармой для того, чтобы быть «вкушенным» (познанным) сознанием, то это объясняет в известном смысле стандартное определение существующего (*yod pa*) как устанавливаемого-воспринимаемого (*dmigs pa*) праманой, а также определение предмета рассмотрения (*gzhal bya*), или объекта, как постигаемого праманой. С данной точки зрения прамана и ее объект предстают и в качестве некоторым образом взаимозависимых по линии причинно-следственной связи.

Взаимозависимость праманы и предмета ее оценивания (прамеи), по всей видимости, должна обуславливать наличие соответствия между их видами. Кто в этом дуэте играет ведущую роль? Прасангики отвергли идею существования двух генетически различных видов праманы – непосредственной и опосредованной. Однако высказывания авторитетов и опыт свидетельствуют о наличии этих видов праманы. И так как между ними нет генетической разницы, то, очевидно, прамана не может играть роль первой скрипки: ее виды определяются видами объектов¹³¹ Выделение собственного признака и общего признака в качестве объектов двух видов праманы было отвергнуто прасангиками. Поэтому перед ними возникла задача такой классификации объектов, которая послужила бы основой для установления видов праманы.

Наиболее распространенным в мирской системе познания является подразделение объектов на явные (*mngon gyur*) и скрытые (*lkog gyur*). Человек видит у холма огонь. Этот огонь для него явен и познается непосредственно. Человек его «вкушает» и оценивает прямо. Кроме того, человек видит, как из-за холма поднимается дым, и делает заключение, что там тоже находится огонь. Однако этот огонь не является для человека явным, не «вкушается» и не оценивается (не устанавливается) прямо, ибо он скрыт за холмом. Подобный объект, очевидно, следует признать скрытым, а его установление – опосредованным использованием умозаключения, опирающегося на аргумент.

Явный объект – это обращенный к индрии, в силу чего он может «вкушаться» и устанавливаться прямо, не требуя использования умозаключения. А скрытый объект не обращен к индрии, поэтому он не «вкушается» и не устанавливается прямо, а требует использования умозаключения¹³² Именно наличие двух этих видов объектов и обуславливает существование двух видов праманы – непосредственной и опосредованной. Изложенное делает понятным, почему подлинным непосредственным прасангики считают явный объект, а прамана называется непосредственной условно.

Выше уже говорилось о том, на основании чего при формулировании определения праманы прасангики относят необманиваемость к главному предмету рассмотрения, являющемуся «действительным объектом». Однако можно указать еще две причины этого. Первая

состоит в том, что прамана и ее объект являются взаимозависимыми, поэтому должны определяться друг по отношению к другу. Данное взаимоопределение проявляется в том, что в дефиниции праманы указываются признаки и познания и его предмета, а именно: познание характеризуется как необманивающееся, а его предмет – как главный, являющийся «действительным объектом». Прамана – это необманивающееся познание главного предмета рассмотрения, являющегося «действительным объектом». Поскольку подразделение праманы на виды производится с точки зрения ее объекта, то можно давать определения видов праманы, указывая только особую характеристику вида ее объекта – явный или скрытый. Так, непосредственная прамана – это необманивающееся познание главного явного, или непосредственного, предмета рассмотрения, являющегося ее «действительным объектом». А опосредованная прамана – это необманивающееся познание главного скрытого предмета рассмотрения, являющегося ее «действительным объектом».

Вторая из упомянутых причин заключается в том, что определение предмета рассмотрения как главного, являющегося «действительным объектом», позволяет сделать понятие праманы более «растяжимым». Поскольку «действительный объект» определяется способом его восприятия-признавания ('dzin stangs), то главным предметом рассмотрения может быть избрана как «основа явления», так и конечный «принцип пребывания» объекта, то есть каким он является в действительности по самому высшему счету, а это обнаруживается только в трансе (самахите) святого. Поэтому праманой можно считать необманивающееся познание и того, и другого главного предмета рассмотрения.

По мнению прасангиков Гелуг, есть два основных вида праманы – непосредственная и опосредованная. В связи с первым обычно полагают, что сознание-познание «входит в объект, опираясь на индрию». Поэтому с точки зрения «обладателя объекта», рассматриваемого как опора, то есть индрии, непосредственную праману подразделяют на шесть видов – опирающуюся на глаза, уши, нос, язык, тело, ум. При этом пять первых индрий объединяют в одну группу и опирающееся на них познание называют непосредственным чувственным (dbang mngon), а опирающееся на индрию ума – непосредственным умственным (yid mngon).

Философы Гелуг тоже считают, что данное подразделение непосредственного познания на чувственное и умственное производится с точки зрения индрий, на которые оно опирается [Чжамьян Шепа, 1, л. 399; Кедруб Чже, 1, л. 240Б]. Однако в данном случае они, очевидно, просто следуют своей традиции, не задумываясь о том, что подобный подход не соответствует их собственному принципу, согласно которому вид праманы определяется видом ее объекта. Кроме того, стандартный подход к подобному подразделению маскирует те затруднения, которые связаны с трактовкой концептуального восприятия уже воспринятого чувственно ранее объекта как непосредственной праманы, постигающей непрямо, поскольку объект такого умственного восприятия считается внешним, и поэтому нельзя производить подразделение на чувственное и умственное с точки зрения определения объекта как внешнего или внутреннего.

Непосредственное умственное познание многие философы подразделяют на умственное, йогическое и самопознание [Дхармоттара, 1995, с. 101–110]. Возможность последнего прасангики напрочь отвергают, а характерной особенностью йогического, отличающей его от «просто умственного», считают наличие у него в качестве специфического условия того вида самадхи, в котором слиты воедино «состояние успокоенности» (шаматха) и «высшее видение» (випашьяна). В традиции Дигнаги-Дхармакирти, констатирует Дж. Дрейфус, описанию йогического познания уделяется мало внимания [Дрейфус, 1997, с. 413]. Как правило, считают, что подобное познание может иметься только у святых, а его объектами являются шестнадцать аспектов четырех истин святого и два вида отсутствия Я. Прасангики Гелуг полагают, что непосредственное йогическое постижение указанных предметов в том виде, в каком они понимаются последователями других буддийских школ, не может привести к обретению святости. Поэтому, говорит Гедун Тендар, оно не является прерогативой исключительно святых, а имеется и у обычных существ [Гедун Тендар, 1, л. 139Б]. Ученые монахи Гелуг считают это одной из главных особенностей прасангики [Чжамьян Шепа, 2, л. 83Б–86А, 204А].

Махаянские философы обычно считают, что непосредственное постижение абсолютного есть только у святого, ибо именно оно дает обретение святости. У прасангики Гелуг имеется собственное мнение по данному вопросу. Ведь непосредственное познание, согласно

их системе, может быть и концептуальным. Поэтому, подчеркивает Гедун Тендар, созерцание шуньяты (абсолютного) путем сосредоточения на ней следует признать непосредственным концептуальным постижением абсолютного, и подобное познание может иметься даже у обычных существ [Гедун Тендар, 2, л. 124Б].

Для непосредственного познания характерно наличие явного объекта. Но как может быть явным абсолютное – пустотность, или отсутствие истинности существования? Когда мы смотрим на пустой стол, поясняет Цонкапа, то постигаем два явных объекта – стол и отсутствие на нем чего бы то ни было. Это отсутствие явное, хотя и не является, подобно столу. Данная мысль перекликается с рассматриваемой Нагарджуной в «Опровержении возражений» идеей об очевидности (то есть явности) отсутствия чего-либо при непосредственном восприятии. Отсутствие истинности существования может быть явным объектом, а его восприятие в качестве являющегося связано с исчезновением феноменальной явленности при вхождении в трансное погружение (самахиту). Когда ветер разгоняет тучи, то открывается небо, и это можно назвать условно явлением неба.

В «Восхвалении Дхармового пространства» Нагарджуна явление абсолютного в процессе продвижения по пути совершенствования уподобляет явлению луны в период от новолуния до полнолуния. Хотя в новолуние луна и закрыта полностью, но все-таки можно наблюдать некоторый свет, исходящий от нее. Философы Гелуг соотносят это с периодом практики, непосредственно предшествующим обретению святости при непосредственном видении абсолютного (краешка луны после новолуния). В это время у обычного существа при созерцании исчезает феноменальная явленность, но данное состояние еще не квалифицируется как самахита. Хотя постижение абсолютного здесь является непосредственным и неконцептуальным, однако, по словам Гунтана, объект и «обладатель объекта» еще не сливаются в нераздельное единое [Гунтан, 1, л. 11]. Последователи Гелуг полагают возможным наличие у обычного существа непосредственного (концептуального и неконцептуального) йогического постижения абсолютного.

Имеются свои собственные представления у прасангиков Гелуг и в отношении пяти видов глаз (телесных, божественных, дхармы, праджни, Будды), пяти «сверхпознаний» (абхиджня) и всеведения

Будды, рассматриваемых как особые виды непосредственной праманы. Однако эти вопросы выходят за пределы концепции праманы как таковой.

Ученые монахи Гелуг в своей теории «верного познания» подразделяют обычно непосредственную праману на два вида – чувственную и умственную, а также на три вида – чувственную, умственную и йогическую. При этом йогическое познание выделяется в особый вид, по словам Кедруба Чже, в связи с его важностью в сотериологическом плане, ибо только благодаря ему можно освободиться от сансары и обрести положение Будды [Кедруб Чже, 1, л. 237А]. А по мнению Чжамьяна Шепы, причиной подобного выделения служит то, что объекты такого познания являются скрытыми для большинства обычных существ [Чжамьян Шепа, 3, л. 55Б].

Переходя к подразделению опосредованного познания (ануманы), прасангики Гелуг обычно ссылаются [Чжамьян Шепа, 1, л. 399А] на Сутру «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочану), где при объяснении доказательства, утверждающего (нечто) в силу приемлемости ('*thad pas sgrub pa'i rigs*) указываются четыре вида праманы, а именно: 1) непосредственная, 2) опосредованная, 3) прамана (на основе вызывающего) доверие авторитета (*gid ches pa'i lung gi tshad ma*), 4) прамана (на основе) присоединения примера (*dpe nye bar sbyar ba*) [Истинное объяснение, л. 80Б–82А]¹³³ Эти же виды праманы указываются Нагарджуной в «Опровержении возражений»¹³⁴ Философы Гелуг считают, что данное подразделение праманы производится с точки зрения видов объектов¹³⁵ и поэтому свидетельствует в пользу их идеи о ведущей роли объекта в системе «познание-объект». Так, непосредственная прамана имеет своим предметом явный объект. Опосредованная прамана (*rjes dpag tshad ma*), или, по терминологии тибетских ученых монахов, опосредованная прамана «подлинной силы» (*dngos stobs kyi rjes dpag tshad ma*), имеет своим предметом немного скрытый объект (*cung zad lkog gyur*), а у праманы (на основе вызывающего) доверие авторитета подобный предмет характеризуется как совершенно скрытый (*shin tu lkog gyur*). Предметом же праманы, (постигающей на основе) присоединения примера, или оценивающей пример (*dpe nyer 'jal gyi tshad ma*), служит скрытый объект, который может быть познан на основе сходства с явным.

Полностью скрытыми считают такие объекты, как форма и размер материков, горы Сумеру, адов, чистых стран Будд (Сукхавати, Абхирати и др.), мера продолжительности жизни существ в разных областях мира и тому подобное. Сюда относится все то, что не может быть познано обычными существами, не обладающими абхиджняй, непосредственно или на основании строгого логического рассуждения, и что является предметом непосредственного постижения только Будд, святых и имеющих абхиджня. Такие объекты Кедруб Чже называет «полностью ушедшими из (числа) объектов шести индрий» [Кедруб Чже, 2, л. 263А]. Однако, отмечает Агван Нима, не всегда представляется возможным отнести нечто к полностью скрытым или немного скрытым объектам. Как можно квалифицировать кувшин, который отсутствует здесь и сейчас, но имеется сейчас в другом месте или был здесь в другое время? Очевидно, это зависит от конкретных условий: на каком расстоянии находится, сколько лет назад был и так далее. И все это следует соотносить с возможностями обычного существа [Агван Нима, 2, с. 664]. Квалификация высказывания или текста в качестве авторитетного, заслуживающего доверия, опирается у прасангигов Гелуг на шесть критериев, которые были указаны ранее. О необходимости и приемлемости праманы, опирающейся на заслуживающий доверия авторитет, тоже было сказано выше.

Немного скрытый объект – это такой скрытый объект, который может быть постигнут концептуальным познанием, опирающимся на истинный аргумент. К третьему виду скрытых объектов относятся те, которые могут быть познаны на основе сходства с каким-либо явным объектом. Человеку, никогда не видевшему дикого быка (гаяла), но знакомому с домашним быком, говорят: «Дикий бык похож на домашнего». Благодаря этому у него возникает познание дикого быка на основе сходства с домашним. Большой эффективностью, по мнению прасангигов, обладают примеры миража, иллюзии, сновидения, используемые для постижения лишенности собственного бытия. Приводят философы Гелуг и другие подразделения опосредованной праманы (см. далее).

Установление сущности тех или иных видов «верного познания» (то есть осознание того, что в данный момент имеет место именно такой-то вид праманы), по мнению прасангигов, производится не путем непосредственного самопознания, возможность которого отверга-

ется, и не посредством другого «верного познания», что привело бы к «дурной бесконечности», а с точки зрения познаваемого объекта. Цонкапа говорит: «В «Разъяснении слов» сказано: «Число праман устанавливается в силу другого – предмета рассмотрения (*gzhal bya*), – и благодаря уподоблению виду предмета рассмотрения устанавливаются сами праманы, обнаруживающие, что существуют сами». Смысл этого [состоит в следующем]. Праманы устанавливаются в силу установления двух предметов рассмотрения. А в силу явления прамане вида предмета рассмотрения устанавливается, что существует сама прамана, осуществляющая оценивание» [Цонкапа, 1, л. 161Б].

Если прамана и ее объект имеют место взаимозависимо, то определенному виду объекта должен соответствовать определенный вид праманы. При познании сознание уподобляется своему объекту, копирует его (*tjes byed*). Например, при восприятии синего сознание принимает вид синего, а осознавая данный объект, оно косвенно (*shugs kyis*) постигает и свое существование, определяет свой вид. Это не является непосредственным самопознанием, ибо установление собственного существования и вида осуществляется благодаря осознанию наличия объекта соответствующего вида.

«Если считают, что прамана [устанавливает свое] наличие благодаря этой же самой прамане, то прамана будет иметь место независимо от предмета рассмотрения. Если признают это, тогда вещи будут иметь место независимо от другого – причин и условий. Поэтому наличие праманы устанавливается косвенно – благодаря наличию предмета рассмотрения. Если так, то восприятие синего устанавливается в качестве имеющего место не благодаря самопознанию, как это полагают другие системы, а благодаря непосредственному чувственному познанию, поскольку его существование постигается благодаря тому же [установлению] наличия предмета рассмотрения посредством восприятия синего. Поэтому [установление] наличия всего, что является праманой, происходит благодаря установлению наличия предмета его рассмотрения» [Там же, л. 162А]. Дело в том, что, по мнению ученых монахов Гелуг, одно и то же познание помимо своего прямого объекта может имплицитно иметь еще два – не прямой и косвенный. Когда, зная, что кувшин может находиться на столе или в шкафу, смотрят на пустой стол, то этот

стол будет прямым объектом познания, отсутствие на нем кувшина – непрямым, а наличие кувшина в шкафу – косвенным. Прямой объект устанавливается сразу, непрямой – путем простого обращения ума к этому предмету, а косвенный – посредством особого познавательного акта умозаключения («кувшин находится в шкафу, поскольку отсутствует на столе»). Следует, правда, отметить, что Цонкапа здесь использует термин *shugs kyis*, который нередко употребляется в двух значениях – «непрямо» и «косвенно».

Подобное установление наличия и вида познания благодаря объекту, отмечает Чжамьян Шепа, имеет место не только у праманы, но и у ложного познания. Неконцептуальное ложное познание явления двух лун и концептуальное ложное познание, признающее истинность существования, тоже могут установить свое собственное наличие точно таким же образом [Чжамьян Шепа, 3, л. 36].

Следует остановиться на рассмотрении еще одного вопроса, связанного с проблемой объекта праманы. В соответствии с мирской системой познания философы Гелуг полагают обыденные вещи (большое материальное, образованное путем соединения частичек) и психические факторы (потоки моментов) существующими, а в своей собственной системе вносят коррекцию в это – признают их существующими условно. Однако буддийские философы традиционно считают все эти предметы непостоянными, изменяющимися в каждое мгновение. Как же в таком случае можно говорить, хотя бы условно, о «верном познании» этих предметов?

Согласно базовой системе категорий, прамана устанавливает существующее. А «существующее», «объект», «предмет рассмотрения», «наличный предмет» (*gzhi grub*) и «предмет познания» считаются равнозначными понятиями. Анализ тибетоязычной философской литературы приводит к заключению, что термин «предмет познания» (*jñeya*; *shes bya*, «познаваемое, то, что познается») обозначает как сам наличествующий конкретный объект познания, который может быть изменчивым и непостоянным, так и его «идеальный образ» («признаваемый объект»), характеризующийся постоянством. Конкретный кувшин может меняться, но в качестве идеального объекта он остается все тем же кувшином. Кедруб Чже, как уже говорилось выше, указывает на наличие «способа восприятия-признавания» (*'dzin stangs*) даже при чувственном познании. Это, в частности, означает, что при

чувственном восприятии производится идентификация объекта: данное кресло воспринимается не просто как некий предмет, а именно как кресло, причем конкретное – мое кресло, то есть осуществляются сверка и совмещение двух сторон «предмета познания» – реального и идеального.

6. Критика идеи непосредственного самопознания

Проблема возможности непосредственного самопознания (*sva-samvedapratyaksā; rang rig mngon sum*) обычно анализируется прасангиками Гелуг в комментаторских (*gnam bshad, 'grel ba*) и исследовательских работах (*spyi don, mtha' dpyod*) при рассмотрении того места «Введения в мадхьямику», где Чандракирти подвергает критике виджнянавадиновскую концепцию существования паратантры, лишенной двойственной явленности (*gnyis snang*) [Чандракирти, 1, с. 166–173]¹³⁶ Опираясь на Сутру «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана), виджнянавадины подразделяют сущее на паратантру, парикальпиту и паринишпанну¹³⁷ Паратантрой (*gzhan [gyi] dbang*, букв. «власть другого») именуют то, что возникает в зависимости от своих причин и условий [Истинное объяснение, л. 22А]. Она обычно подразделяется¹³⁸ на воспринимаемое (*grāhya; gzung*), или объект, внешнее, и воспринимающее (*grāhaka; 'dzin*), или «обладателя объекта», сознание-познание.

Виджнянавадины полагают, что воспринимаемое (внешнее) и воспринимающее (внутреннее) не являются субстанционально отличными (*rdzes gzhan du med pa*). Следовательно, воспринимаемое имеет ту же природу, что и воспринимающее. Значит, в действительности существует только одно, лишенное подразделения на два – воспринимаемое и воспринимающее. Явление же сущего в виде подразделенного на эти два обусловлено особой формой неведения, с одолением которого непосредственно постигают единое, полагаемое сознанием и называемое подлинной паратантрой, или предметом-основой (сущностью) паратантры (*gzhan dbang [ngo bo'i] dngos*).

Чандракирти подвергает эту идею критике следующим образом:

*Если нет воспринимаемого, отсутствует воспринимающий
И существует [только] лишенный [этих] двух предмет –
[основа] паратантры, то*

Кто узнает о его существовании?

О невоспринимаемом нельзя сказать: «Существует»

[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 72].

Сам индивид, поясняет Чандракирти, не может установить существование предмета, ибо он не определяется как воспринимаемое и для его восприятия индивиду пришлось бы выйти за пределы двойственной явленности, где будет отсутствовать и воспринимающее. Не сможет сделать этого и другой индивид, поскольку, хотя благодаря обладанию сверхъестественной способностью абхиджня (*mngos shes*) и считают возможным непосредственное познание мыслей других существ, но эти мысли (или, точнее, ум, содержание ума) квалифицируются как воспринимающее, а не лишённое двойственности сознание [Там же, с. 166].

В качестве контраргумента виджнянавадины выдвигают идею непосредственного самопознания, которое делает возможным установление указанного недвойственного предмета. Для этого наличие подобного самопознания они стараются доказать на уровне и в рамках двойственной явленности.

Прасангики же полагают, что отрицание существования внешней данности и признание ее видом внутреннего – сознания приводит к особой форме реализма, препятствующего обретению освобождения и всеведения. Поэтому они подвергают резкой критике идею непосредственного самопознания, являющуюся, по их мнению, одной из опор концепции существования «только сознания» (*cittamatra*; *sems tsam*). Странники Гелуг придают этому столь большое значение, что включают идею отрицания непосредственного самопознания в число восьми основных специфических особенностей прасангики [Цонкапа, 1, л. 124Б; Гедун Тендар, 1, л. 114].

Странники идеи возможности непосредственного самопознания, очевидно, существовали издревле, о чем свидетельствует то, что ее опровержение можно обнаружить еще в Сутрах («Вопросы Ратначуды», «Ланкаватара») и трактатах Нагарджуны («Основы мадхьямики», «Опровержение возражений»). Впоследствии ее критиковали Бхававивека, Чандракирти и др. Среди буддийских школ, по мнению Чжамьяна Шепы, эту идею отстаивали саутрантики, «следующие авторитету» (*lung gi rjes 'brang*), виджнянавадины, «следующие доказательствам» (*rigs kyi rjes 'brang*), и некоторые, «следующие авторите-

ту», а также большинство йогачара-мадхьямика-сватантриков (Шантиракшита, Камалашила и др.) [Чжамьян Шепа, 1, л. 344А, 356Б]¹³⁹ Разделяется эта идея и в системе Дигнаги-Дхармакирти, которую ученые монахи Гелуг трактуют как соответствующую школе саутрантиков, «следующих доказательству».

Чжамьян Шепа отмечает, что термин *gang rig*, который переводится здесь как «самопознание» и означает также «самосознание», «самоведание», «личное познание», относят обычно к трем предметам: 1) випраюкта-санскаре (*ldan min 'du byed*, «элемент-соединитель, не связанный с сознанием»), 2) сознанию-виджняне (*gnam shes*), 3) сознанию-читте (*sems*) и психическим элементам-чайтте (*sems byung*) [Чжамьян Шепа, 1, л. 357]. Под первым, очевидно, подразумевается не самопознание как таковое, а личное познание каждым в отдельности (*so sor gang gis rig pa*) абсолютной истины и обретение непорочной мудрости. Такое познание реализуется в трансовом состоянии (самапатти) созерцания прекращенности-ниродхи (*'gog pa'i snyoms 'jug*), которое полагают дхармой, включаемой в число випраюкта-санскар [Дандарон, 2, с. 142].

Идею самопознания, относимого к сознанию-виджняне, основатель школы мадхьямика-сватантрика Бхававивека излагает следующим образом: *«Виджнянавадины утверждают, что сознание-виджняна является двояко: является сама и является как объект. Сознание, [которое,] приняв вид внешнего объекта, является в качестве объекта, будет объектом сознания, являющегося [в виде] себя»* [Гедун Тендар, 1, л. 130Б]. Кедруб Чже поясняет, что сознание-виджняна, по мнению виджнянавадинов, является в качестве себя (*gang snang*) и объекта (*yul snang*). Первое принимает вид воспринимающего (*'dzin [pa'i] gnam [pa]*), а второе – вид воспринимаемого (*gzung [gi] gnam [pa]*). Поскольку при познании объекта сознание фактически познает непосредственно только сознание, то имеет место самопознание [Кедруб Чже, 1, л. 219А]. Шантипа же, по словам Чжамьяна Шепы, уточняет, что сознание выступает в качестве трех основных элементов познания, а именно: познающего, познаваемого и средства познания [Чжамьян Шепа, 1, л. 358А]. С этой точки зрения любое познание оказывается самопознанием сознания¹⁴⁰ Однако, когда в качестве особого вида праманы выделяют непосредственное самопознание, то имеется в виду, главным образом, следующее: при познании

внешнего объекта сознание одновременно познает (сознает) себя в качестве познающего тот объект. Это-то непосредственное познание сознанием самого себя в качестве познающего объект и квалифицируется как самопознание.

Кроме того, термин *gang giṅ* относят также к сознанию (*читте*) и психическим элементам (*чайтте*), поскольку они, в качестве психического (*джняны*), обладают ясностью (*gsal ba*), то есть всегда сознаются (познаются) умом. Дхармакирти формулирует это так: «Всякое сознание и всякое психическое явление самосознающи» [Дхармоттара, 1995, с. 105]. Поясняя это утверждение, Дхармоттара приводит в качестве особого примера один из пяти вездесущих (*kun 'gro*) психических элементов¹⁴¹, а именно – ощущение (*vedanā; tshor ba*), которое имеет три вида – блаженство (удовольствие), страдание (неудовольствие), индифферентность – и сопровождает всякое восприятие. При восприятии синего объекта ум может испытывать удовольствие, которое не отождествляется с объектом, и поэтому должно быть признано восприятием не объекта, а самого сознания, воспринимающего этот объект, то есть оно является самопознанием [Там же, с. 107–108].

В соответствии с указанным местом из «Введения в мадхьямику» прасангики Гелуг подразделяют рассмотрение проблемы самопознания на три части, а именно: 1) опровержение доказательств наличия самопознания, 2) опровержение возможности самопознания, 3) объяснение своего понимания механизма воспоминания, к которому добавляют разъяснение – в согласии с «Прасаннападой» Чандракирти – собственной идеи установления существования виджняны в связи с объектом познания, а не благодаря самопознанию. Поскольку их рассмотрение данного предмета отличается известной расплывчатостью структуры, многослойностью и повторениями, то, вероятно, более удобным будет представить все это в форме диспута между прасангиком и его оппонентом, признающим наличие непосредственного самопознания, диспута, протекающего в той последовательности, которая была установлена на основе сравнительного критического анализа тибетоязычных текстов.

Оппонент. Психическое можно подразделить на имеющее вид внешних объектов – цветоформы, звука и др. – и не имеющее этого вида. К первому относится виджняна-сознание видимого, слышимого и др., принявшая вид воспринимаемого – цветоформы, звука, а ко

второму – сознание-читта и психические элементы-чайтта. Одно и то же сознание получает разные наименования в зависимости от того, с какой точки зрения оно рассматривается. Так, виджняна – это сознание с точки зрения его объективного содержания, его полагают – в зависимости от общей концепции школы – имеющим один, шесть или восемь видов. То же самое сознание в отношении своего последующего момента, опорой которого оно является, называется манасом, или умом (yid). Поскольку сознание опирается на материальное, с одной стороны, и свой предшествующий момент, с другой стороны, то виджняна и манас – это сознание, рассматриваемое с точки зрения его опоры. А с точки зрения его внутреннего, или субъективного, содержания сознание именуется читтой и соотносится с сопутствующими ему психическими элементами, его содержанием [Розенберг, 1991, с. 150–152]¹⁴²

При познании объекта, имеющем место при восприятии синего, виджняна – «сознание (видимого) глазом» – «входит» в объект, принимая его вид. Такую виджняну называют восприятием синего (sngon 'dzin) и полагают, что она «вкушает» (myong ba, «испытывает, переживает») свой объект – синее. Однако то же самое сознание при этом познает – «вкушает» и само себя, поскольку его основной характеристикой служат ясность, проясненность. Например:

[У такой вещи,] как хрусталь, синева [зависит от другого – находящегося Рядом синего. А] у синевы [вайдурьи] нет зависимости от другого. Аналогично, видим [кувшин и проч. –] нечто [освещаемое и познаваемое], зависимое от другого [– освещающего и познающего], И видим [огонь и проч.,] не зависящее [от другого. Поэтому ум может воспринимать себя независимо от другого – так же, как может быть видимым и огонь]
[Шантидева, л. 137А].

Если положить хрустальное яйцо на синюю ткань, то оно станет синим. При этом можно выделить два момента: прозрачность яйца самого по себе и его синеву, обусловленную иным – синей тканью. Синева и прозрачность здесь не являются несовместимыми. Драгоценный же камень вайдурья (ляпис-лазурь) является синим от природы. Аналогично, при восприятии синего сознание принимает вид си-

него, оставаясь самим собой – ясным и освещающим (проясняющим). Поэтому оно одновременно проясняет и внешний объект, и самого себя [Гедун Тендар, 2, л. 150А]. Восприятие синего «вкушает» синее и самого себя. Следовательно, непосредственное самопознание существует.

Прасангик. Когда хрустальное яйцо становится синим, то нет не-синей прозрачности. Аналогично, при восприятии синего нет сознания, которое бы не имело вида синего. Сколько бы мы ни исследовали свой ум, не обнаруживаем сознания в виде воспринимающего, есть только сознание в виде воспринимаемого [Чжамьян Шепа, 1, л. 346Б]. Что не обнаруживается, то не является, а неявляющееся не следует именовать каким-либо термином. Поэтому будет неприемлемым употреблять термин «вид воспринимающего» [Гедун Тендар, 1, л. 133А].

Кроме того, в ситуации совершения действия – а познание является таковым – обычно выделяют три элемента: деятеля, орудие действия и объект действия. Если существует непосредственное самопознание, то эти три будут одним и тем же. Но кто признает, что дровосек, топор и дерево являются одним?

*Поскольку деятель, объект действия и [орудие]
действия не являются*

Одним, то восприятие того тем же самым невозможно
[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 76].

Следует также отметить, что невозможно, чтобы порождаемое вещь действие было направлено на саму вещь. Об этом говорится и в «Ланкаватара-Сутре»:

Как меч не рубит свое лезвие [и]

Палец не прикасается к себе,

Так и самопознающее сознание тоже,

Соответственно, [нельзя признать возможным]

[Гедун Тендар, 1, л. 132Б].

Познание – это действие сознания, и оно не может быть направлено на само сознание, иначе пришлось бы в известной мере признать его собственным плодом (ибо действие вещи всегда трактуется как порождающее нечто), а ни одна буддийская школа не полагает такого. Это противоречит и принятому в мире (то есть у мирских существ), поскольку тогда пришлось бы признать, что росток порождает себя – порождаемое [Кедруб Чже, 1, л. 220Б].

Оппонент. Хотя меч и не может рубить себя, а кончик пальца – прикасаться к себе, однако действие, направленное на себя, возможно. Огонь освещает и другие вещи, и самого себя. Действие сознания тоже состоит в том, что оно освещает (gsal byed). Поэтому оно делает видимым и другое, и себя. Значит, непосредственное самопознание возможно [Нагарджуна, 2, л. 129Б].

Прасангик. Этот пример ничего не доказывает, так как он не соответствует рассматриваемой ситуации. Ведь огонь по самой своей природе является освещающим, и поэтому не может существовать без действия освещения. А освещать – значит, устранять темноту. Но огонь не содержит в себе темноты, он всегда светит. Следовательно, огонь не может освещать себя – устранять темноту у себя.

Темноты нет у огня светильника

И [там,] где он находится

[Нагарджуна, 1, гл. 7, ст. 9].

Кроме того, у огня обнаруживается и другое действие, а именно – сжигание (уничтожение). Если его действие будет направлено не только на другое, но и на себя самого, то он должен будет сжигать себя. Однако подобного явления мы нигде не видим [Чжамьян Шепа, 1, л. 362А].

Если бы огонь светильника делал видимым

Себя и другие предметы, то

Мрак, несомненно, тоже покрывал бы

Себя и другие предметы

[Нагарджуна, 1, гл. 7, ст. 12].

Действие мрака состоит в том, что он покрывает, окутывает и, таким образом, делает невидимым. Если действие огня – освещение – направлено и на другое, и на себя, то, аналогично, мрак тоже должен окутывать не только другие вещи, но и самого себя. Поскольку окутывание по сути является закрыванием окутываемого, то оно приводит к тому, что не видят закрываемое. Поэтому мрак должен делать невидимым и другие вещи, и себя. Тогда мы будем ясно видеть кувшин в темной пещере, ибо мрак делает невидимым, стало быть, и отсутствующим самого себя. Но это противоречит опыту. Следовательно, пример с огнем не годится для доказательства возможности непосредственного самопознания [Кедруб Чже, 1, л. 220А].

В Сутре «Вопросов Ратначуды» говорится: *«Поскольку он воистину не видит читты, то размышляет: «От чего возникает читта?» Он думает так: «Читта возникает от существующего объекта». Он думает также так: «Разве тот объект – одно, а та читта другое, или то, что является объектом, является той читтой? Если тот объект – одно, а читта – другое, то та читта будет двумя. Если же то, что является объектом, является и читтой, то как читта будет видеть то? Читта не может видеть читты. Так, например, то лезвие меча не может рубить то самое лезвие меча, и тот кончик пальца не может коснуться того же самого кончика пальца»* [Чжамьян Шепа, 3, л. 14].

Здесь «читта» (sems) означает «сознание, ум, мысль», а «объект» (dmigs pa) – «восприятие, воспринимаемое, представление». Сознание не может видеть себя ни тогда, когда является в виде объекта и «обладателя объекта», поскольку, хотя и видит объект, но не видит «обладателя объекта», а значит, и не видит себя полностью; ни когда оно не является в виде объекта и «обладателя объекта», ибо тогда имеется только одно, а вещь не может действовать на себя – точно так же, как топор не может рубить себя, огонь – сжигать себя, глаз – видеть себя, и даже самый ловкий человек не сможет запрыгнуть на свои собственные плечи [Чжамьян Шепа, 1, л. 363А–364А].

Кроме того, если сознание является в виде объекта и «обладателя объекта», то оно должно быть тождественно обоим. Но поскольку объект отличен от «обладателя объекта», и сознание является в виде самого себя в качестве «обладателя объекта», то невозможно признать объект видом сознания [Там же, л. 362Б–363А].

Оппонент. В связи с чувственным познанием выделяют пять видов виджняны, а именно: сознание (видимого) глазом, сознание (слышимого) ухом, сознание (обоняемого) носом, сознание (вкушаемого) языком, сознание (осязаемого) телом. Они являются друг по отношению к другу разнородными (rigs mi mthun) и поэтому – согласно признаваемому философами правилу – могут возникать одновременно в потоке одного и того же индивида [Истинное объяснение, п. 21]. Однородные же виджняны (rigs mthun) – возникающие, к примеру, при видении синего, зеленого, белого и др. – не могут возникать одновременно, они появляются по очереди, но так быстро, что воспринимаются как одновременные [Чжамьян Шепа, 1, л. 347Б–351Б].

При этом всегда имеется «вкушение» (*myong ba*) – переживание этих виджнян, иначе индивид ничего не знал бы о них. Виджняна может «вкушаться» либо другой виджняной (*gzhan myong*), либо собой (*rang myong*). В первом случае другая виджняна может быть либо одновременной, либо следующей за ней во времени. Однако виджняна не может «вкушаться» одновременной с ней другой виджняной, ибо та, в свою очередь, должна будет «вкушаться» одновременной с ней третьей виджняной и так далее, то есть приходим к бесконечному числу существующих одновременно виджнян, что, очевидно, представляется абсурдным. Кроме того, виджняна не может «вкушаться» и следующей за ней во времени другой виджняной, поскольку и та должна будет «вкушаться» следующей за ней третьей виджняной и так далее, то есть опять приходим к бесконечному числу «вкушающих» виджнян, что тоже представляется неприемлемым, ибо тогда процесс «вкушения» исходной (первой) виджняны (*rtsa shes*) никогда не будет завершен. Нельзя принять также и то, что виджняна в виде восприятия синего «вкушается» возникающей в следующий момент аналогичной виджняной в виде восприятия синего, поскольку тогда вторая виджняна будет «вкушать» только предшествующую ей виджняну и не будет воспринимать синее, ибо неприемлемо ее «вхождение» в далекий объект (внешнее синее), оставив близкий объект (внутреннюю виджняну в виде восприятия синего), а это значит, что она не будет восприятием синего. Если думают, что одновременно возникают две виджняны в виде восприятия синего, одна из которых «вкушает» другую, то и это неприемлемо, так как они однородны и поэтому не могут существовать одновременно. Изложенное неумолимо приводит к заключению, что виджняна не может «вкушаться» другой виджняной, поэтому должна «вкушаться» собой. Следовательно, непосредственное самопознание существует, ибо «вкушение» самого себя есть не что иное, как познание, или ведание, себя [Гедун Тендар, 1, л. 131А–132А].

Прасангик. В первой главе «Основ мадхьямики» Нагарджуны и в шестой главе «Введения в мадхьямику» Чандракирти приведены убедительные доказательства, опровергающие возможность рождения благодаря себе, другому, обоим и без причины с точки зрения абсолютной и относительной истин. Однако в относительном плане – в связи и по отношению к уму, находящемуся под влиянием ложного

представления об истинности наличия вещей, – рождение признается, но только как возникающее в зависимости от совокупности своих причин и условий, а не благодаря себе или другому, существующим действительно. В соответствии с этим принимается и условное существование «вкушения» в относительном плане, но отрицается «вкушение» себя и «вкушение» другого, ибо в первом случае причиной «вкушения» будет сама вещь (виджняна), а во втором – другое. Поэтому «вкушение» мы называем «только вкушением» (myong tsam), подразумевая, что имеется только «вкушение», условное существование которого признается в связи и по отношению к совокупности его причин и условий, но нет никакого действительно «вкушения» себя или «вкушения» другого, имеющих место истинно [Чжамьян Шепа, 1, л. 355А–356А].

Кроме того, нельзя принять, что одна и та же виджняна в виде восприятия синего одновременно воспринимает и объект (синее), и «обладателя объекта» (саму себя), поскольку виджняна, осуществляющая непосредственное чувственное познание, признается «обладателем объекта» только в отношении внешнего, то есть может воспринимать лишь синее, белое, звуки.

Когда [одна виджняна] не воспринимается никакой

[другой виджняной, то и

Самопознающая виджняна не познается

непосредственно другой виджняной.

Поэтому], хотя и можно сказать:

«[Ум] проясняет [себя]», или «Не проясняет»,

Но это так же бессмысленно, как [говорить о грациозности

или неуклюжести] позы сына бесплодной женщины

[Шантидева, л. 137Б].

Оппонент. «Вкушение» себя существует, поскольку без него было бы невозможным воспоминание (dran pa). После того, как было завершено восприятие синего, может возникнуть виджняна, вспоминающая объект: «Видел синее», или вспоминающая «обладателя объекта»: «Синее было увидено мною». Поскольку был «вкушен» объект (синее), то его и можно вспомнить. Поскольку же вспоминается и «обладатель объекта», то он тоже должен быть «вкушен» ранее. И так как он не мог быть «вкушен» другой виджняной, то, очевидно, был «вкушен» самим собой. Наличие «виджняны вспоминающей» (dran

shes) с непреложностью доказывает существование «виджняны вкушающей» (myong shes) [Кедруб Чже, 1, л. 219Б].

Прасангик. При конечном исследовании, проводимом в плане абсолютной истины, не обнаруживается никакое рождение, которое имело бы место истинно. Если нет рождения, то не может возникнуть (родиться) и воспоминание. Поскольку воспоминание не доказано, то неприемлемо на его основе доказывать другое недоказанное, а именно – «вкушение» себя. Если же рассматривать данный вопрос в плане относительной истины, то обнаруживается следующее. Существование «самовкушения» доказывается на основе «аргумента связи» ('brel zla tags)¹⁴³, то есть по наличию плода (виджняны вспоминающей) приходят к заключению о существовании его причины (виджняны «вкушающей»). Но по наличию плода не всегда представляется возможным с уверенностью судить о его причине. Когда мы видим огонь, то не можем с достоверностью утверждать, что он возник в результате трения специальной палочки о дощечку, поскольку причиной его могут быть удар молнии, фокусирование линзой лучей солнечного света в одной точке, высеченная из кремня искра и так далее. Аналогично, если воспоминание и существует, то совсем необязательно, что его причиной является виджняна, «вкушающая» себя [Чандракирти, 1, с. 169–170].

Оппонент. Если при восприятии синего не было «вкушения» виджняной самой себя, то есть не было ее восприятия самой себя, тогда и вспоминаться будет все, что не было воспринято, а именно: виджняна, воспринимающая зеленое, красное и так далее. Если же мы полагаем, что вспоминается именно бывшее в действительности, то причиной воспоминания «обладателя объекта» («Синее было увидено мною») следует признать только то вкушение самой себя виджняны, воспринимающей синее [Чжамьян Шепа, 1, л. 364Б].

Прасангик. Совсем необязательно, чтобы воспоминание имевшего место в действительности «обладателя объекта» возникало по причине «вкушения» виджняной самой себя.

*Если самопознание не является существующим,
Как будет вспоминать виджняна?
Будет вспоминать в связи с «вкушением»
Другого, подобно яду мыши*

[Шантидева, л. 137Б].

В Индии считали, что с укусом мыши в организм человека попадает особый яд, который начинает действовать только при звуках грома весной. Если мышь укусила человека зимой, то яд начнет свое негативное действие не сразу, а только весной, когда зазвучат раскаты грома. Укус мыши зимой – аналог видения синего при восприятии синего, отсутствие действия яда во время укуса мыши – аналог отсутствия «вкушения» виджняной самой себя, а возникновение при «вкушении» действия яда весной воспоминания: «Яд попал в организм во время укуса мыши зимой» – аналог возникновения при воспоминании объекта («Видел синее») и другого воспоминания, а именно – «обладателя объекта» («Синее было увидено мною») [Гедун Тендар, 1, л. 133Б].

Кроме того, при звуке грома весной может в связи с ним возникнуть мысль о том, что подобный звук обычно вызывает действие мышинояда. И тогда человек начинает вспоминать, а не был ли он укушен мышью? И если это происшествие действительно имело место, то вспоминает укус мыши, а в связи с ним и свой страх, что в организм попал яд. Таким образом, воспоминание «обладателя объекта»

виджняны, воспринимающей объект, или сопутствующего психического элемента – страха возникает не вследствие их непосредственного «вкушения» во время восприятия объекта, а в связи с воспоминанием объекта, поскольку объект и «обладатель объекта» неразрывно связаны между собой определенным образом: первое – то, чем обладает второе, а второе – обладающее первым. Поэтому при воспоминании объекта будет вспоминаться не любой «обладатель объекта», а только тот, который был с ним связан.

Оппонент. В воспоминании можно выделить два момента: объект и «обладателя объекта». Когда вспоминают: «Синее было увидено мной», то «обладателем объекта» здесь будет виджняна вспоминающая, а объектом – виджняна «вкушающая». Поток моментов виджняны вспоминающей может воспринимать поток моментов виджняны «вкушающей», ибо они оба принадлежат одному потоку моментов индивидуального существования. Если отвергнуть существование объекта (виджняны «вкушающей»), то как будет иметь место «обладатель объекта» (виджняна вспоминающая)? Что будет тогда вспоминать виджняна? Следовательно, «вкушение» виджняной самой себя, а значит, и самопознание существуют [Чандракирти, 1, с. 168].

Прасангик. Если виджняна вспоминающая и виджняна «вкушающая» имеют место истинно и являются иными друг по отношению к другу, а именно – «обладателем объекта» и объектом, – то они должны быть совершенно независимыми друг от друга, так как невозможно считать имеющее место истинно существующим зависимо. Поэтому первая не может воспринимать вторую. Если Майтрея перевоплотился и стал Упагуптой, то «вкушение» виджняной Майтреи объекта и себя не может вспоминаться виджняной Упагупты, поскольку они взаимно иные и принадлежат разным потокам. Аналогично, поток виджняны вспоминающей является иным по отношению к потоку виджняны «вкушающей», поэтому они независимы и не могут иметь никакой связи, в том числе и связи объекта с «обладателем объекта».

Оппонент. Они принадлежат одному потоку индивидуального существования, поэтому между ними должна иметься причинно-следственная связь: виджняна «вкушающая» порождает виджняну вспоминающую.

Прасангик. Однако момент виджняны вспоминающей является иным по отношению к предшествующему ему моменту виджняны «вкушающей». Поэтому они будут так же независимы друг от друга, как и два разных потока виджняны или виджняны двух разных потоков индивидуального существования [Чандракирти, с. 170–171; Кедруб Чже, 1, л. 220Б].

Фактически объект и «обладатель объекта» при восприятии синего не являются иными по отношению к объекту и «обладателю объекта» при воспоминании. Синее является объектом и при восприятии синего, и при воспоминании: «Видел синее». Если синее было увидено моей виджняной, воспринимающей видимое глазом, то оно, стало быть, было увидено и мной (индивидом). Вспоминается тоже мной. Значит, в обоих случаях имеется и общий «обладатель объекта» – индивид, «Я». Поскольку в ситуации восприятия синего и ситуации воспоминания имеется один и тот же объект (синее) и один и тот же «обладатель объекта» (индивид), то виджняна «вкушающая» не является чем-то принципиально отличным от виджняны вспоминающей. И если виджняну вспоминающую нельзя охарактеризовать как «вкушающую» себя, то и виджняну, «вкушающую» объект в ситуации восприятия, не следует признавать «вкушающей» себя, так как эти две

виджняны не являются отличными. Отсутствие принципиального отличия между двумя этими виджнянами делает возможным их отнесение к одному потоку и определение отношения между ними как причинно-следственного. Кроме того, это позволяет объяснить возникновение воспоминания, не прибегая к идее «самовкушения», так как связующим звеном между виджняной, «вкушающей» объект (синее), и виджняной, вспоминающей: «Видел синее», является индивид. Поскольку именно индивид видел синее и вспоминает синее, то это позволяет ему сказать: «Синее было увидено мною». Однако все это справедливо только в относительном плане [Чандракирти, с. 171–172; Гедун Тендар, 1, л. 133А; Чжамьян Шепа, 1, л. 365Б].

Оппонент. При непосредственном познании имеются объекты, постигаемые прямо, непрямо и косвенно. Если являющийся объект познается прямо, то непрямо при этом может познаваться и «владелец объекта». Следовательно, непосредственное самопознание возможно.

Прасангик. В таком случае при непосредственном постижении святым в состоянии трансового погружения (самахиты) абсолютного – дхарматы – прямо будет познаваться объект – дхармата (лишенность истинности наличия), а непрямо – «владелец объекта», мудрость. Постигаемое прямо можно сформулировать так: «Росток не существует истинно, благодаря собственному бытию». Это является отрицанием (dgag pa). Поскольку же здесь непрямо постигается существование мудрости, то это будет отрицанием типа «не является» (ma yin dgag); которое попутно с прямым отрицанием «объекта отрицания» (существования благодаря собственному бытию) в отношении «основы отрицания» (ростка) выдвигает утверждение или отрицание другого. В таком случае будет также выдвигаться и постигаться существование ростка, лишенное истинности. И подобное существование нужно будет признать обнаруживаемым при познании в плане абсолютной истины. Однако обнаружение такого существования относится к сфере исследования в плане относительной истины, ибо исследование, проводимое в плане абсолютной истины, имеет своей целью установление только существующего истинно. Поэтому неприемлемо относить это отрицание к типу «не является». Значит, оно должно быть отрицанием типа «не существует» (med dgag), не выдвигающим попутно другое – утверждение или отрицание типа «не явля-

ется». Следовательно, при прямом постижении дхарматы и речи не может быть о попутном выдвигании и непрямом постижении существования мудрости («обладателя объекта»). Если непрямого познания «обладателя объекта» нет в данном случае, то его не должно быть и в других случаях, поскольку непосредственное «вкушение» себя сознанием полагают его неотъемлемым свойством [Кедруб Чже, 1, л. 222А–223А].

Оппонент. Постигаемое при трансовом погружении святого формулируется так: «Росток не существует истинно, благодаря собственному бытию». Здесь «росток» – «основа отрицания» (dgag gzhi), а «истинность существования» – «объект отрицания» (dgag bya), или отрицаемое в отношении «основы». Поэтому здесь прямо должна постигаться не лишенность истинности существования ростка, а росток как лишенный истинности существования. Кроме того, если утверждается, что росток не существует истинно, то при этом выдвигается утверждение: «Росток существует неистинно».

Прасангик. Приведенная формулировка устанавливается только на уровне опосредованного познания и фактически служит лишь основой, исходя из которой приходят к установлению и постижению абсолютного – дхарматы. Это значит, что сначала путем умозаключения познают росток в форме такого отрицания, а затем сосредотачиваются только на концепте дхарматы ростка, то есть на лишенности истинности существования. Поэтому постигаемое в плане абсолютной истины следует сформулировать так: «Дхармата – лишенность истинности существования». Здесь в форме суждения указан признак дхарматы, из которого становится ясным, что дхармата является отрицанием типа «не существует», ибо при ее постижении не выдвигается попутно никакое утверждение или отрицание типа «не является». При непосредственном познании абсолютной истины должна постигаться только такая дхармата, а попутное постижение чего-то другого будет лишь выводить ум из сферы абсолютного.

Кроме того, если в состоянии трансового погружения (самахиты) прямо будет постигаться лишенность истинности существования, а непрямо – существование ростка, лишенного истинности наличия, то будут одновременно постигаться две истины – абсолютная и относительная. Но одновременное ведание двух истин возможно только на уровне Будды [Гедун Тендар, 1, л. 134Б–135А]. Следовательно, в са-

махите святым постигается исключительно лишенность истинности наличия и отсутствует постижение существования мудрости и несуществующего истинно. Эти два предмета познают после выхода из самахиты посредством вспоминающей виджняны, которая вспоминает и оценивает их [Кедруб Чже, 1, л. 224А].

Поскольку в состоянии трансового погружения дхармата постигается непосредственно, то она должна являться мудрости. Здесь следует признать существование трех элементов: мудрости, дхарматы и ее явления мудрости. При этом явление дхарматы не может быть прямым объектом мудрости, ибо тогда оно будет отличным от мудрости, а это возможно только при наличии двойственной явленности, которая отсутствует в ситуации трансового погружения. И это противоречит обычному утверждению, что тогда мудрость входит в дхармату, «как вода в воду». Не может явление дхарматы быть и прямым объектом мудрости, поскольку это противоречит признанию постижения дхарматы прямым. Поэтому существования дхарматы, ее явления и мудрости не служат объектами мудрости в трансовом погружении, а устанавливаются вспоминающей виджняной по выходе из этого состояния [Гедун Тендар, 1, л. 135].

Оппонент. В системе прасангики признается «верное познание» непосредственное – чувственное и умственное, а также опосредованное. Если их существование не устанавливается ни другим познанием – ибо для установления существования этого другого познания потребовалось бы третье и так далее, – ни этим же самым познанием, поскольку самопознание отрицается, то будет невозможно установить их существование, а значит, и признать. Поэтому прасангикинская концепция «верного познания», в которой отрицается непосредственное самопознание, содержит внутреннее противоречие. Следовательно, необходимо принять подобное самопознание, благодаря которому существование познания становится самоочевидным [Чжамьян Шепа, 3, л. 13].

Прасангик. Если при восприятии синего виджняна осознает постигает себя благодаря самой себе, то это будет познанием, независимым от объекта, ибо сколько бы мы ни исследовали виджняну, воспринимающую синее, невозможно выделить в ней два элемента – познаваемое и познающее.

*Если прамана имеет место благодаря себе, то
Ваша прамана будет иметь место
Независимо от предметов познания,
Будет здесь иметь место сама, независимо от другого*
[Нагарджуна, 2, ст. 41].

В случае самопознания, когда познаваемое совпадает с познающим, имеется только одно, и оно не может зависеть от самого себя. Поэтому здесь познающее и познаваемое будут одним, существующим независимо, а стало быть и истинно, действительно. Однако обычно познание полагают зависимым, имеющим место в связи и по отношению к познаваемому. Получается так, что в одном отношении познание будет независимым, действительным, а в другом – в то же самое время – не будет таковым. Но неприемлемо относить несовместимые характеристики к одному и тому же. Следовательно, непосредственное самознание нельзя признать особым видом праманы наряду с познанием другого [Цонкапа, 2, л. 81А].

Познание и познаваемое имеют место взаимозависимо. Поэтому можно сказать, что существование познания должно устанавливаться благодаря познаваемому. *«Число праман, – указывает Чандракирти в «Разъяснении слов», – устанавливается с точки зрения познаваемого, а виды праманы устанавливаются на основании видов познаваемого»* [Гедун Тендар, 1, л. 134А]. Следовательно, существование познающего (виджняны) устанавливается не в ситуации непосредственного восприятия объекта виджняной, а потом, когда вспоминающая виджняна устанавливает независимо от другого «верного познания» существование объекта путем воспоминания: «Видел синее», и в связи с этим вспоминает «обладателя объекта»: «Синее было увидено мною», устанавливая благодаря простому обращению ума к этому и существование «обладателя объекта», причем здесь происходит устранение приписывания недвойственности объекту и «обладателю объекта». Это относится не только к «верному познанию», но и к неконцептуальному ложному познанию явления двух лун, волосков, а также к концептуальному ложному познанию постоянства звука, Я индивида, Я дхарм и аналогичных предметов: на основании того, что при воспоминании устанавливается существование познания виджняной объекта, приходят к выводу, что виджняна существует [Кедруб Чже, 1, 224Б].

7. Опосредованное познание

Обычно полагают, что опосредованное верное познание (anupānapramāṇa; rjes dpag tshad ma) осуществляется путем умозаключения (rtags sbyor), опирающегося на аргумент (rtags), или довод (gtan tshigs). Так, Агван Таши определяет его в своем учебнике по «Собранию тем» как «необманывающееся первопознание, которое может сочетать смысл со словом (sgra don 'dres rung du 'dzin pa)» [Агван Таши, с. 109], а Чжамьян Шепа, рассматривая его в трактате по «Теории познания» (blo rig) в качестве вида «ума постигающего» (yid rtogs), указывает, что признаком подобного познания служит устранение «приписывания» (sgro 'dogs) в отношении устанавливаемого объекта благодаря формированию представления (spyi don) о данном объекте через посредство умозаключения [Чжамьян Шепа, 4, с. 15]. Умозаключения же эти, как правило, принимают форму высказываний (ngag), в которых нечто утверждается или отрицается на основе аргумента.

Наибольшей популярностью среди буддийских философов Центральной Азии пользуются так называемые умозаключения «для себя» (rang don), которые содержат минимальное число членов, а именно: тезис (pratijñā; dam bca') и аргумент (hetu, linga; rtags). В тезисе выделяют субъект (dharmin; chos can, «обладатель дхармы») и предикат, или дхарму (chos), между которыми возможно установление двух типов отношений ('god tshul): «является» (yin) и «существует», или имеет(ся) (yod). Если А – субъект, а Б – предикат, то возможны следующие тезисы: 1) А есть (является) Б; 2) А имеет (обладает) Б; 3) Б существует (имеется) в А. Естественно, что «является» и «существует» могут иметь и отрицательные формы («не является», «не существует»). При наличии отрицательного отношения предикат называется отрицаемой (в отношении субъекта) дхармой (pratishedhyadharmā; dgag bya'i chos), а тезис – отрицаемым, или объектом отрицания (pratishedhya; dgag bya). В случае же позитивного отношения они именуется доказываемой дхармой (sadhya; bsgrub bya'i chos) и доказываемым/утверждаемым (sadhya; bsgrub bya). Справедливость тезиса обосновывается аргументом. Полагают, что верность тезиса может доказать только истинный аргумент (samyakhetu; rtags yang dag) – тот, который имеет три характеристики (trilinganya; rtags tshul gsum):

1) соответствует дхарме стороны (paksadharmā; phyogs chos), или субъекту (то есть «А [субъект] является В [аргументом]» или «В существует в А»); 2) обладает прямым охватом (anvayaṅvāpti; rjes khyab, букв. «охват вслед») (то есть В [аргумент] является Б [предикатом] или сосуществует с ним); 3) обладает обратным охватом (vyatirekhanvāpti; ldog khyab) (В [аргумент] с необходимостью не является и не существует с дхармой Г [несоответствующей стороной], которая несовместима (gal ba) с Б [предикатом]) [Тагпа Шедуб, 3, л. 5–6]¹⁴⁴ Несколько более подробно этот предмет будет рассмотрен далее.

В связи с осмыслением проблемы упомянутых выше высказываний в форме утверждения или отрицания возникает комплекс вопросов, настоятельно требующих таких ответов, на достоверность которых можно было бы вполне положиться, иначе под сомнением окажутся все философские рассуждения. Высказывание – это, очевидно, артикулированная и вербализованная форма опосредованного познания. А функцией познания, как уже было указано ранее, служит установление-определение (nges pa) объекта. Поэтому, констатирует Нагарджуна, утверждение и отрицание должны опираться на подобное установление объекта праманой. Однако приемлемость установления опровергается Нагарджуной описанным выше способом (см. первый раздел второй главы). И если нет установления, то неприемлемыми оказываются любые утверждения и отрицания. Поэтому, заключает Нагарджуна, для него не существует (med) никакого тезиса, у него нет (med) никакого тезиса. Да и «как может иметься тезис в отношении всех вещей – пустых, совершенно успокоенных (непроявленных), лишенных бытия?» [Нагарджуна, 2, л. 128Б].

Никакой тезис не может быть принят, поскольку установление, на которое он опирается, оказывается неприемлемым, а его субъект отсутствует в силу лишения собственного бытия. Однако, с другой стороны, Нагарджуна заявляет: «Кроме того, мы не объясняем: «Все вещи пусты», не принимая [относительную истину –] истину наименований (tha snyad gyi bden pa) и не опираясь [на нее, поскольку] невозможно объяснить Учение [и дхармы], не принимая истину наименований» [Там же, л. 128А]. Это, по его словам, соответствует следующему утверждению, которое он сформулировал в «Основах мадхьямики»:

*Не опираясь на именованя,
Не объяснишь абсолютное.
Не опираясь на абсолютное,
Не постигнешь Нирвану*
[Нагарджуна, 1, гл. 24, ст. 10].

Следовательно, принятие некоторых тезисов все-таки допускается, но условно, ибо делается оно исключительно в сотериологических целях – для объяснения абсолютного, включаемого в метод реализации Нирваны. Это вполне соответствует описанному выше «чисто прасангиковскому стилю срединного философствования», согласно которому буддийский святой, обретя непосредственное видение подлинной конечной истины (абсолютного), из сострадания к мучащимся в сансаре живым существам пытается «высечь искру понимания абсолютного» в их умах путем выявления логической противоречивости и неприемлемости их идей на основе признаваемого только ими. Данное выявление, по мнению последователей Гелуг, осуществляется в форме умозаключений двух видов – «признаваемого другими» (*gzhan la grags pa*) и «выведения», или прасанги (*thal 'gyur*). Общим для них является то, что они используют только признаваемое другими, причем аргумент первого должен обладать тремя характеристиками истинности (*rtags tshul gsum*), а для второго это необязательно.

Обычно философы Гелуг называют прасангиком того мадхьямика (держашегося срединности и отвергающего сущность), который не признает собственного бытия (или наличия благодаря собственному признаку) даже в плане относительной истины [Чжамьян Шепа-второй, с. 149]. Однако доминирование идеи опоры на признаваемое другими, обусловленное описанным выше подходом, оказалось столь сильным, что можно встретить, к примеру, такие высказывания: *«Почему же называют прасангиком? Вот почему: поскольку признает, что опосредованное познание, постигающее доказываемое, рождается, опираясь только на «выведение» (прасангу), то и называется так»* [Агван Нима, 2, с. 655]. «Выведение» здесь трактуется как единственное приемлемое средство опосредованного познания, а опора только на него – как существенный признак последователя философской школы прасангики. Но сам основатель прасангики Буддхапалита не делал особого акцента на исключительности «выведения», а его оппонент Бхававивека, положивший основание школе сватантрики, не

считал их расхождение во мнениях по данному предмету самым существенным моментом, определяющим различие двух этих систем. Внимание к «выведению» привлек Чандракирти, который, в своем «Разъяснении слов» (Прасаннападе) утверждает следующее: *«Если является мадхьямиком, то не должен принимать умозаключение, [опирающееся на] признаваемое самим (сватантру) ...»* [Гедун Тендар, 1, л. 75Б].

Подобное использование «чисто прасангиковского срединного стиля философствования» – в силу его известной ограниченности (крайности) – обнаружило определенные недостатки, главным из которых, по мнению Кедруба Чже, является трактовка прасангики как «системы для других» (gzhan la lugs). Поскольку описанный подход отрицает наличие тезисов, признаваемых самими прасангиками, и допускает только применение признаваемого другими ради приведения их к постижению подлинной истины, то из этого с неумолимостью следует то, что весь комплекс идей, выдвигаемых прасангиками, оказывается предназначенным только для других и не принимается ими в своей собственной системе (rang lugs la) [Кедруб Чже, 1, л. 155А]. В соответствии с этим, отмечает Чандракирти, прасангики стали называть всеопровергающими спорщиками (sun ci rhyin du rgol ba ra), не имеющими собственных тезисов и опровергающими тезисы других [Чандракирти, 1, с. 294]. Более того, даже многие философы, считающие себя прасангиками, тоже квалифицировали прасангику исключительно как «систему для других», полагая именно в этом ее специфическую особенность, ибо собственное признание хотя бы одного тезиса с неизбежностью превратило бы прасангику в сватантрику. Подобное оценивание, констатирует Кедруб Чже, создало благодатную почву для распространения в Тибете идей китайского проповедника Махаяна Хэшана, огульно отрицавшего относительную истину и считавшего главным методом реализации Нирваны абсолютное недеяние.

Кедруб Чже категорически не согласен с трактовкой прасангики как «системы для других». Для обоснования верности своей оценки он в своем фундаментальном «Трактате, полностью разъясняющем истинную суть глубокой пустотности» традиционно использует свидетельства авторитетных текстов (lung) и логические доказательства (rigs) [Кедруб Чже, 1, л. 155–176]. Так, он цитирует множество высказы-

званий Нагарджуны, Арьядевы, Буддхапалиты и Чандракирти, из которых явствует, что они все-таки принимали те или иные тезисы. Из группы же доказательств можно выделить три главных.

Первое заключается в выявлении внутреннего противоречия (nang 'gal), содержащегося в высказывании: «Прасангик не должен принимать никаких тезисов», поскольку признание этого фактически является принятием конкретного тезиса. Второе состоит в установлении несовместимости понятий «система для других» и «философская система» (сиддханта), поскольку характерной особенностью философской системы является именно принятие тех или иных тезисов на основе доказательств. Следовательно, если прасангика считается философской системой, то с неизбежностью должна иметь тезисы, которые принимаются в ней самой. Третье доказательство сводится к указанию на несовместимость трактовки прасангики как «системы для других» с ее квалифицированием в качестве буддийской системы, ибо согласно данной трактовке прасангики окажутся буддистами только на словах, не принимающими для себя лично никаких положений вероучения Будды. И в таком случае подобных «прасангиков» следует признать нигилистами, «впавшими в крайность прерывности (chad ra)».

Некоторые тибетские философы, считающие себя сторонниками прасангики, высказывают мнение, что настоящий прасангик принимает те или иные положения только в рамках исследования на уровне относительной истины и ничего не принимает при конечном исследовании. В таком случае, констатирует Кедруб Чже, прасангик не должен принимать и отсутствие собственного бытия, устанавливаемое при конечном исследовании в плане абсолютной истины. Но это абсурдно, ибо признание отсутствия собственного бытия является важнейшим положением прасангики, а его установление и принятие – самой главной целью философа-прасангика.

Критика трактовки прасангики как «системы для других», представленная Кедрубом Чже в указанном трактате, оказалась столь фундаментальной, что впоследствии философы Гелуг в своих произведениях обычно ограничивались лишь весьма краткими и фрагментарными разъяснениями позиции Гелуг в отношении данного вопроса.

Обнаружение в прасангиковской литературе, с одной стороны, довольно откровенных высказываний о необходимости опираться

только на признаваемое другими и не принимать самим никаких тезисов, а с другой – критики, вытекающей из этих высказываний трактовки прасангики как «системы для других» и разворачивания на данной основе комплекса своих собственных концепций, свидетельствует о наличии в прасангике двух описанных выше стилей, или линий, срединного философствования, которые мы назвали «чисто прасангиковским» и «недвойственным». Рассмотрев прасангиковский подход к проблеме высказываний в рамках первого стиля, следует перейти к анализу решения данной проблемы на основе использования второго стиля.

Занимаясь критикой приемлемости идеи истинного рождения, Чандракирти во «Введении в мадхьямику» указывает, в частности, следующее. Если причина действительно порождает свой плод, то она осуществляет это, «встречаясь» (phrad nas) или «не встречаясь» с ним. В первом случае не будет никакого различия между причиной и плодом. Если река впадает в озеро, то в месте встречи их воды смешиваются и сливаются таким образом, что невозможно указать, где вода озера, а где вода реки. Поэтому будет невозможно определить, что порождается чем. Во втором случае данная причина будет порождать все и не будет порождать свой плод, поскольку в равной мере не встречается и со своим плодом, и со всем другим. Раз два эти случая отвергнуты и невозможен «третий вариант» (причина порождает плод и встречаясь с ним, и не встречаясь, или и не встречаясь, и не не встречаясь), то причина в действительности не порождает никакого плода. Поэтому следует признать несуществующими в действительности порождение, плод и саму причину (ибо не может быть причины, ничего не порождающей).

По этой же схеме Чандракирти рассматривает отрицание (sun 'byin pa) и утверждение (sgrub pa), выделяя их основные элементы: отрицающее (sun 'byin pa po) отрицает (sun 'byin byed) отрицаемое (sun dbyung bya), встречаясь с ним или не встречаясь, а утверждающее (sgrub byed pa po) утверждает (sgrub byed) утверждаемое (bsgrub bya), встречаясь с ним или не встречаясь. Поскольку оба случая неприемлемы, а «третий вариант» невозможен, то делается вывод, что отрицание и утверждение вместе со своими элементами не существуют благодаря собственному бытию. Однако это не мешает признать их условное существование в плане относительной истины [Чандракирти, 1, с. 291–296].

Более того, поясняет Цонкапа, именно отсутствие собственного бытия у отрицания и утверждения делает приемлемым их существование, поскольку для лишённого собственного бытия нет никакой необходимости порождать нечто, встречаясь с ним или не встречаясь [Цонкапа, 1, л. 226Б], а наличие собственного бытия сделало бы невозможным само порождение, ибо, как уже было указано ранее, собственное бытие не может порождаться и порождать. Изложенное приводит прасангики к следующему заключению: полное право отрицать или утверждать нечто имеет только тот, кто отвергает идею наличия собственного бытия, а для всех других любое их отрицание или утверждение будут имплицитно заключать в себе внутреннее противоречие. Нагарджуна утверждает в «Опровержении возражений:

*Для кого пустота существует¹⁴⁵,
Для того все предметы существуют.
Для кого пустота не существует,
Для того ничего не существует*
[Нагарджуна, 2, ст. 71].

Подобное сочетание пустоты (отсутствия собственного бытия) и зависимого (условного) существования, трактуемое Нагарджуной как суть «среднего взгляда» [Там же, ст. 72], следует охарактеризовать в качестве устанавливаемого в поле общего философского дискурса, поскольку пустота устанавливается при конечном исследовании, а зависимое существование – при эмпирическом (относительном). Прасангики Гелуг называют это общее поле сферой наименований (*tha snyad tsam*) [Кедруб Чже, 1, л. 163А]. Поскольку же относительную истину они нередко называют «истиной (мирских) наименований», то частенько путают сферу относительной истины с полем общего философского дискурса и не проводят четкого разграничения областей значений этих понятий, что иногда находит свое отражение в высказываниях, представляющихся противоречивыми. Сказанное относится не только к индийским прасангикам, но и к тибетским.

Отсутствие собственного бытия трактуется прасангиками и как несуществование, а условное (зависимое) существование – как существование. Поэтому их сочетание следует охарактеризовать как недвойственность: вещи являются и существующими, и несуществующими. Следовательно, в данном случае мы имеем дело со «стилем недвойственного срединного философствования».

Итак, прасангики полагают вполне приемлемым и даже необходимым принятие тех или иных тезисов в своей собственной системе и отрицание ошибочных, по их мнению, положений (phyogs) сторонников других школ. В связи с этим возникает проблема переосмысления значения «выведения» (прасанги) в новом ракурсе. Анализ «выведения» в данном контексте Цонкапа посвятил большую часть пятого тома своего «Ламкрима» [Цонкапа, 5, с. 156–227]. Уделяли этому предмету некоторое внимание и его последователи [Кедруб Чже, 1, л. 155–175; Агван Нима, 2, с. 736–739; Чжамьян Шепа, 2, л. 102–106].

Ключом к решению проблемы прасанги («выведения») философы Гелуг считают уже частично процитированное нами высказывание Чандракирти, которое теперь следует привести полностью: *«Если является мадхьямиком, – говорит Чандракирти, – то не должен принимать [для применения] умозаключение, [опирающееся на] призываемое самим (сватантру), поскольку не имеет принятия положений других [философских школ]»* [Гедун Тендар, 1, л. 75Б]. Здесь имеется в виду ситуация диспута, в которой один из оппонентов выдвигает некий тезис и обосновывает его аргументом, а другой опровергает его посредством своего умозаключения. Подобное дебатирование можно признать приемлемым только в том случае, когда будет наличествовать известная согласованность (mthun snang du grub pa) в понимании дискутирующими тех предметов, о которых они спорят, а также их достоверности и отношений между элементами правильного умозаключения, иначе окажется, что спорят о разных вещах и по разным правилам. Однако коренное отличие прасангиков от последователей других школ состоит в том, что они полагают вещи не имеющими собственного бытия даже в плане относительной истины. Значит, если прасангик во время диспута будет опираться на признаваемое самим (сватантру), то его понимание не будет согласовываться с пониманием оппонента. Поэтому диспут прасангика с другими философами окажется приемлемым (с точки зрения согласованности понимания) только в том случае, когда он будет опираться на признаваемое его оппонентами. Именно в этом, констатирует Кедруб Чже, и состоит идея прасанги, а не в том, что прасангики ничего не принимают в своей системе [Кедруб Чже, 1, л. 168А]. Даже когда спорят два прасангика, то, поскольку каждый из них полагает вещи не имеющими

собственного бытия, можно сказать, что каждый из них опирается на признаваемое другим [Там же, л. 176Б].

Идея использования во время диспута только прасанги или умозаключения, опирающегося на «признаваемое другим» (*gzhan la grags pa*), имеет в виду исключительно необходимость установления согласованности в оценивании вещей с точки зрения наличия или отсутствия у них собственного бытия. Для прасангика это оказывается вполне приемлемым, ибо соответствует «чисто прасангиковскому стилю срединного философствования». Однако в данном контексте у этой проблемы обнаруживается и другая сторона. Цонкапа и его последователи заявляют, что признают условное существование вещей и условную же приемлемость логических связей между субъектом, предикатом и аргументом в умозаключении. При этом они полагают, что существование может мыслиться тройко: 1) существование, имеющее место благодаря собственному бытию; 2) просто существование; 3) существование, не имеющее места благодаря собственному бытию. Реалисты полагают верным первое, а прасангики – третье. Но в процессе мышления существование обычно мыслится как «просто существование». Кроме того, признаком существования считается устанавливаемость праманой. Реалисты признают «существование» и «существование благодаря собственному бытию» равнозначными понятиями. А прасангики полагают равнозначными понятия «существования» и «существования, не имеющего места благодаря собственному бытию» (или «условного существования»). Но «равнозначные» – это не полностью тождественные. Поэтому можно указать, что реалисты и прасангики одинаково понимают «просто существование». Это делает приемлемым диспут между ними в отношении «просто существующего», целью которого служит отрицание несуществующего. Последнее, отмечает Цонкапа, трактуется прасангиками как несуществующее даже в относительном плане (*tha snyad du*) [Цонкапа, 5, с. 220].

Во время диспута прасангик сочетает опору на признаваемое другим и признаваемое самим. Это соответствует «недвойственному стилю срединного философствования». Однако, поскольку признаваемое самим здесь является и признаваемым другим, то прасангики, находящиеся под сильнейшим влиянием «чисто прасангиковского

стиля срединного философствования», предпочитают говорить, что они опираются на признаваемое другими.

Одной из восьми специфических особенностей прасангики Цонкапа называет отрицание того, что во время спора между реалистом и прасангиком у первого может возникнуть опосредованное познание действительного (*de kho na nyid*, «именно то, [что есть]»), или абсолютной истины (лишенности истинности наличия, отсутствия существования благодаря собственном бытию), благодаря использованию вторым умозаключения, опирающегося на признаваемое самим (*rang rgyud gyi sbyor ba*) [Цонкапа, 1, л. 124]. Поскольку прасангик признает субъект, предикат и аргумент существующими условно, а реалист – существующими благодаря собственному бытию, то логика не опровергает первого и опровергает второе. Поэтому прасангику достаточно указать на противоречие в рассуждениях реалиста [Цонкапа, 5, с. 219].

Когда реалист слушает прасангику, у него возникает понимание того, что говорится. Это понимание относят к особой категории тибетской эпистемологии, а именно – категории «ума исследующего» (*yiḍ dpyod*). Если у реалиста «острые способности» (*dbang rnon*), говорит Агван Нима, то он может сразу же на основе данного понимания обрести концептуальное познание отсутствия истинности наличия и затем уже сам будет пользоваться прасангами. При средних способностях и большой силе признания истинности наличия реалист может на основе указанного понимания признать верность рассуждений прасангики, однако будет испытывать еще и некоторые сомнения в этом отношении. Для преодоления сомнений и обретения полной убежденности ему предлагается комплекс умозаключений (см. гл. 3), которые доказывают отсутствие истинности наличия, опираясь на признаваемое другими (поскольку сам он уже в известном смысле может рассматриваться как прасангик). При этом философы Гелуг считают прасангу более эффективной в порождении у реалиста постижения абсолютной истины, чем обычное умозаключение, опирающееся на признаваемое другими [Агван Нима, 2, с. 730 и далее].

Основной удар по неведению в форме признания истинности наличия прасангики наносят посредством «выведения» во время диспута с реалистом, а затем «подавляют последние очаги сопротивления» благодаря комплексу обычных умозаключений, опирающихся на при-

знаваемое другими. Этот процесс следует квалифицировать как реализацию (у реалиста) опосредованного верного познания, при котором происходит установление объекта, исключающее «приписывание» ложного (признания истинности наличия). Естественно, что подобное познание может реализовываться (хотя и менее эффективно) при изучении соответствующей прасангики литературы, в которой изложение довольно часто имеет форму диспута с использованием «выведений» и умозаключений, опирающихся на признаваемое другими.

Вероятность совершенно самостоятельного познания лишенности истинности наличия прасангики оценивают как весьма низкую на том основании, что врожденное признание истинности наличия обладает очень большой силой, а правильно постичь отсутствие этой истинности крайне трудно. Чандракирти пишет, что для правильного постижения пустоты (лишенности собственного бытия) необходимо положить прочное основание (семя) этому еще в прошлых жизнях [Чандракирти, 1, с. 77]. Соответственно программа обучения в учебных заведениях буддийских монастырей Центральной Азии строится учеными монахами традиции Гелуг таким образом, чтобы постепенно подготовить умы учащихся к правильному восприятию и пониманию прасангики идеи лишенности истинности наличия [Туган, с. 46].

Философы Гелуг полагают, что опосредованное верное познание абсолютной истины может осуществляться только благодаря «выведениям» и умозаключениям, опирающимся на признаваемое другими. Эти две формы умозаключений они обычно используют и при исследовательском познании в плане относительной истины, а также в поле общефилософского дискурса. Приемлемость использования термина «признаваемое другими» в связи с этими видами познания уже была объяснена выше. Помимо всего прочего, его использование имеет и чисто психологический эффект, способствуя некоторому дистанцированию и реализации беспристрастности, поскольку прасангик как бы играет роль нейтрального судьи, оценивающего логическую приемлемость системы идей других.

Ранее уже говорилось, что следование «чисто прасангики стилю философствования» приводит ученых монахов традиции Гелуг к отрицанию необходимости создания особой концепции праманы, к признанию мирской системы познания, вполне достаточной для реа-

лизации сотериологических целей. Однако изложенное здесь свидетельствует о том, что прасангики Гелуг используют также «недвойственный стиль срединного философствования», благодаря которому на основании критического исследования эпистемологических теорий других (признаваемого другими) разрабатывают и свою собственную концепцию праманы (признаваемую самими), вследствие чего ими вносятся существенные коррективы в мирскую систему познания.

В связи с рассмотрением проблемы опосредованного «верного познания» возникает еще один важный вопрос. Дело в том, что отсутствие Я (анатма) считается философами Махаяны главным в сотериологическом плане объектом познания, ибо с его непосредственным постижением они связывают обретение освобождения. В рамках опосредованного познания идея отсутствия Я формулируется в виде следующего тезиса: «Я не является существующим». Данный тезис квалифицируется как отрицание (dgag pa), в котором «основой отрицания» (dgag gzhi) – тем, в отношении чего нечто отрицается, – служит Я, а «объектом отрицания» (dgag bya) – тем, что прямо отрицается (dngos su gcod) в отношении указанной «основы», – служит дхарма «существование». При этом «основа отрицания» обычно полагается существующей, ибо бессмысленно отрицать нечто у несуществующего. С этой точки зрения тезис «Я не является существующим» представляется неприемлемым и невозможным. Кроме того, как указывает Тагпа Шедуб, согласно системе Дигнаги-Дхармакирти, субъект любого правильного умозаключения обязательно должен быть существующим [Тагпа Шедуб, 3, л. 13А]. Чанкья же говорит, что Цонкапа и его ближайшие ученики Гьялцаб и Кедруб Чже на основе детального анализа работ Дигнаги, Дхармакирти, Шантираکشиты и других философов, известных своими трудами в области эпистемологии, пришли к иному выводу, а именно: субъектом в правильном умозаключении (то есть опирающемся на истинный аргумент) может быть и не имеющий места предмет (gzhi ma grub). Их взгляды на данную проблему Чанкья описывает следующим образом [Чанкья, 2, л. 31А–33А].

Субъект в умозаключении с истинным аргументом должен обладать предикатом и аргументом как своими признаками или они должны сосуществовать в нем. Поэтому такой субъект служит опорой (rten) для предиката и аргумента и называется «субъектом – опорой самого (предиката и аргумента)» (rang rten gyi chos can). Поскольку

опорой может быть только существующее (yod pa), то этот субъект обладает наличным бытием (gzhi grub), а значит, и является достоверным – имеющим место в силу доказанности праманой (tshad mas grub). Тезисом в подобном умозаключении служит предмет (don, «смысл, идея»), который представляет собой сочетание (tshogs) субъекта и предиката и тоже полагается достоверным. Если субъектом будет не имеющий места предмет, то он не сможет быть опорой для предиката и тезиса. Поэтому аргумент в таком умозаключении не будет обладать тремя характеристиками истинности, следовательно, будет ошибочным. В таком случае окажется невозможным опосредованное «верное познание» Я в качестве неявляющегося существующим.

Однако еще Дхармакирти полагал предмет опосредованного «верного познания» сложным образованием, введя понятие «объекта вхождения» ('jug yul) – то, во что ум, по его мнению, «входит» при познании. Хотя предмет опосредованной праманы и имеет место чисто умозрительно, но поскольку ум при его познании считает, что «входит» в «действительный объект», то это обеспечивает связь умозрительного с реальным и делает опосредованное познание валидным, относящимся к действительно существующему, а не только к воображаемому.

В соответствии с этим ученые монахи Гелуг выделяют два элемента: 1) «основу явления» (snang gzhi) – полагаемое являющимся в качестве «являющегося объекта» и служащее «основой признавания» условного существования предмета; 2) «обратно тождественное являющемуся» (snang ldog) – представление об этом предмете, которое воспринимается как не являющееся иным, нежели данный предмет. Если в качестве субъекта выдвигают дхарму, имеющую место (gzhi grub), то оба эти элемента (назовем их для удобства предметом и представлением) тоже будут имеющими место. Причем представление служит «непосредственной опорой» (dngos rten) предиката и аргумента, ибо является уму непосредственно, а предмет не будет таковым, потому что не является непосредственно. Данное представление называют также «условным субъектом» (chos can btags pa ba), так как подлинным субъектом полагается только предмет.

«Обратно тождественное» предмету и «обратно тождественное» представлению определяются одинаково как «не являющееся не яв-

ляющимся предметом». Поэтому они признаются тождественными по «обратно тождественному» себе (rang ldog gcig pa). Наличие подобно-го тождества позволяет соединить их в одном субъекте. При этом представление считается постоянным, а предметом может служить и «вещь», то есть непостоянное. Поэтому, когда они относятся к разным видам существующего (постоянному и непостоянному), то субъект как представление не всегда может служить подлинной опорой. Например, в умозаключении «Звук является непостоянным, поскольку является сотворенным», субъект – звук, рассматриваемый как представление, – не является ни сотворенным, ни непостоянным, однако он будет и тем, и другим, если берется в другом своем аспекте – как предмет. Гибкая трактовка субъекта делает приемлемыми подобные умозаключения.

Когда в качестве субъекта выдвигается дхарма, не имеющая места, представление имеет место, а предмет – в силу «приписывания» – тоже предполагается имеющим место. Тезисом в умозаключении с подобным субъектом будет предмет, который представляет собой сочетание субъекта и установления несуществования и полагается достоверным. При этом субъект, взятый как предмет, не имеет места, поэтому он не является «субъектом-опорой» и называется «отдельным субъектом» (chos can 'ba' zhig), то есть рассматривается как нечто отдельное, не являющееся опорой другого. Хотя такой субъект в качестве предмета не имеет места и не является достоверным, но в качестве представления, воспринимаемого как неявляющееся иным, нежели предмет, он имеет место и является достоверным, поэтому может фигурировать в умозаключении, опирающемся на истинный аргумент, и тезис в таком умозаключении будет достоверным. Однако при этом оба эти элемента – предмет и представление – принимаются за одну дхарму – субъект.

Если субъект рассматривать в качестве «воспринимаемого объекта» или «признаваемого объекта», то, по мнению Гьялцаба, «отдельным субъектом» может служить и он, и представление, а, согласно Кедрубу Чже, представление не может быть им, ибо тогда существование будет отрицаться у существующего. Данное разногласие, очевидно, связано с различной трактовкой представления (don spyi) – как имеющего место реально психического фактора или как понятия, имеющего место идеально и умозрительно.

Описанная трактовка субъекта позволяет использовать его как «предмет обсуждения» (rtsod gzhi), который один из дискутирующих, не имеющий ясного представления о нем, желает познать, а другой, уже установивший истину, желает оценить его так, чтобы правильно постиг и первый. С этой точки зрения такой «предмет обсуждения» тоже может быть признан субъектом умозаключения, опирающегося на истинный аргумент.

На основании изложенного делается вывод: *«Если является истинным аргументом, то охватывается (khyab) имеющим место субъектом, который желают познать (shes 'dod chos can), но если [в умозаключении с] истинным аргументом является субъектом, который желают познать, то не охватывается имеющим место»* [Чанкья, 2, л. 32А]. Это означает, что истинный аргумент всегда является признаком имеющего места субъекта, который желают познать, или сосуществует с ним, а сам такой субъект может рассматриваться с определенной точки зрения и как не имеющий места. Подобная трактовка субъекта является очень важной для прасангиков, поскольку, в частности, делает приемлемым опосредованное «верное познание» вещей, отсутствующих «со своей стороны» даже в плане относительной истины. Кроме того, она является одной из «вершин айсберга», имеющейся у них имплицитно концепции дхармы как многомерного и многоуровневого сложноструктурированного образования, которая была частично описана в первой главе.

8. Определения

На основании критического анализа теорий праманы других школ, а также своих изысканий в соответствии с идеями пользующихся авторитетом мыслителей и данными опыта прасангики Гелуг пришли к определенным выводам, которые были зафиксированы ими в форме собственной концепции праманы. Эта концепция обычно излагается ими сжато в форме определений и классификаций во второй части традиционного для них стандартного трехчленного рассмотрения предмета (критика идей других, объяснение собственных, опровержение возражений). Ниже мы приводим эти определения и классификации в стандартной форме, принятой у прасангиков Гелуг, ограничившись лишь самыми необходимыми дополнениями и поясне-

ниями. Изложенное выше сделает понятной подоплеку формулирования именно таких дефиниций и подразделений.

Верное познание (pramāna; tshad ma) – это «необманывающееся познание главного предмета рассмотрения, являющегося его действительным объектом» [Гедун Тендар, 1, л. 136А].

Предмет рассмотрения, или **оценивания** (prameya; gzhal bya), – то, что постигается (rtogs) праманой. **Объект** (visaya; yul) – то, что оценивается (gzhal bar bya ba) праманой. **Действительный объект** (grāhākavisaya; 'dzin stangs kyi yul) – полагаемый двойственным познанием (умом), действительно имеющим место в качестве «основы явления». **Двойственное познание** (ubhyabhāsajñāna; gnyis snang can gyi shes pa) – имеющее место в ситуации наличия двойственной явленности (gnyis snang gi spros pa), а именно – явления сущего в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объекта». **Основа явления** (ābhāsavastu; snang gzhi) – существующий в двойственной явленности объект, полагаемый причиной явления объекта и «основой признавания» (gdags gzhi) – тем, в связи с чем и по отношению к чему признается его условное существование. **Обладатель объекта** (visa-yin; yul can) – то, что «входит» ('jug) в объект, или обладает им. Сюда относят органы чувств, слова членораздельной речи, познание и индивида. **Главный предмет рассмотрения** (prabhānaprameya; gzhal bya'i gtso bo) – тот, который, как полагает ум, постигается в процессе познания. **Необманывающееся познание** (mi bslu ba'i shes pa) – устанавливающее объект своего рассмотрения в ситуации отсутствия действия причин, вызывающих его ошибочность. «Прамана» и «безошибочное познание» не являются равнозначными понятиями, поскольку прамана двойственного ума лишена случайных причин ошибочности, но функционирует в ситуации наличия «пришедших с безначальности причин ошибочности» (признания истинности существования), и только прамана в состоянии трансового погружения (самахита) является безошибочной.

Прамана и ее объект имеют место взаимозависимо, полагаются существующими условно и номинально в ситуации действия двойственного ума. Виды праманы не являются генетически разными, они выделяются в связи с видами предметов ее рассмотрения.

Предметы рассмотрения праманы подразделяются на явные и скрытые. **Явный** (pratyaksa; mngon gyur) – тот, который обращен к

индрии, являет свой вид (nam pa shar ba) «обладателю объекта» и может быть постигнут прямо или непрямо благодаря «вкушению» (myong ba) при обращении к нему, не опираясь на умозаключение с истинным аргументом. «Явное», «непосредственное» (mngon sum), «объект индрии», «нескрытое» (lkog ma gyur) равнозначны. Примеры: звук, цвет, форма. **Скрытый** (paroksa; lkog gyur) – тот, который не являет свой вид «обладателю объекта», и поэтому может быть постигнут только благодаря умозаключению, опирающемуся на истинный аргумент (rtags), довод (rgyu mtshan) или исследование (dpyod pa). «Скрытое», «не являющееся непосредственным» (mngon sum min pa), или явным (mngon ma gyur), «не являющееся объектом индрии» (dbang po'i yul min pa) «объект опосредованного познания» (anumāna-visaya; rjes drag gi yul) равнозначны. Пример: огонь за холмом. В соответствии с двумя этими видами предметов рассмотрения выделяют два вида праманы – непосредственную и опосредованную.

Непосредственное верное познание (pratyksapramāna; mngon sum tshad ma) – это не опирающееся на истинный аргумент необманивающееся познание явного (непосредственного) предмета рассмотрения, являющегося «действительным объектом». Настоящим непосредственным является предмет рассмотрения, а познание называется непосредственным условно – в связи с порождающей его причиной (непосредственным объектом). Поскольку непосредственный объект познается благодаря опоре на индрию, а таких индрий есть шесть, и пять первых из них можно объединить в группу органов чувств, имеющих в полном или неполном составе только у обитателей двух низших из трех Миров, то с точки зрения специфического «хозяйн-условия» (адхипати-пратья)¹⁴⁶ непосредственная прамана подразделяется на два вида – чувственную и умственную.

Непосредственное чувственное верное познание (indriyapratyaksa pramāna; dbang po'i mngon sum tshad ma, dbang mngon) – то, которое рождается, опираясь на органы чувств «обладателя формы» в качестве своего специфического «хозяйн-условия», и не обманывается в своем явном (непосредственном) предмете рассмотрения, являющемся «действительным объектом». «Обладатель формы» (gūrayin; gzugs can) – обитатель Мира Желаний (камадхату) или Мира Форм (рупадхату), то есть имеющий органы чувств.

С точки зрения органов чувств или их объектов данное познание подразделяют на пять видов: непосредственное чувственное верное

познание глазами, ушами, носом, телом, или непосредственное чувственное верное познание цветоформы, звука, запаха, вкуса, осязаемого.

Непосредственное умственное верное познание (manopratyaksā pramāṇa; yid kyi mngon sum tshad ma, yid mngon) – это постижение, которое возникает, опираясь на индрию ума как свое специфическое «хозяин-условие», и не обманывается в главном явном (непосредственном) предмете рассмотрения, являющемся «действительным объектом». Оно подразделяется на обычное и йогическое, которое, в силу его важности в деле спасения и скрытости его объекта для большинства обычных существ, выделяется в особый вид непосредственного познания наряду с чувственным и умственным (обычным).

Определение обычного непосредственного умственного «верного познания» получится, если в приведенную выше формулировку после слов «хозяин-условие» вставить «и не опирается на самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны». Чжамьян Шепа указывает четыре вида такого познания [Чжамьян Шепа, 3, л. 52Б–55Б].

1. Непосредственное умственное верное познание, вызываемое пятью видами чувственного познания – умственное «верное познание», являющееся воспоминанием (dran shes) объекта непосредственного чувственного познания. При контакте объекта и органа чувств возникает виджняна (сознание-познание) чувственного (dbang shes), которая оценивает (yongs su gcod pa) этот объект, принимая его вид. Эта виджняна существует только мгновение и сразу же исчезает. В следующее мгновение может возникнуть другая виджняна, а именно – виджняна умственного (yid shes), или виджняна воспоминания (dran shes), которая порождается оставшимся в сознании отпечатком виджняны чувственной, познает вид этой виджняны и тоже принимает вид того объекта. Чувственное познание постигает объект непосредственно, а умственное – благодаря чувственному познанию и не непосредственно, а вспоминая. Объектом чувственного познания считается «теперешняя» вещь, а умственного – прошлая: хотя объект уже и не существует, но в уме возникает его образ (вид) благодаря отпечатку, оставшемуся в сознании. И такой образ может иметь разную степень ясности. Умственное познание имеет такие отличия от чувственного и полагается концептуальным. Но поскольку объект являет ему свой вид, и оно «вкушает» его, не опираясь на аргумент, то признается непосредственным. Подобное умственное познание может

периодически вклиниваться в поток моментов чувственного познания, возникать и длиться сразу после прекращения потока или в другое время. К этому виду познания относят и имеющее место при воспоминании событий данной и прошлых жизней.

2. Непосредственное умственное познание, имеющее вид «вкушения» внутреннего. Оно не вызывается органами чувств, а постигает путем «вкушения» (myong ba) три вида ощущений – блаженство, страдание и индифферентность. Такое познание является ясным, а его объект – теперешним.

3. Непосредственное умственное познание, имеющее своим объектом аятану дхармы (chos kyi skye mched). Сюда относят ум, воспринимающий Я и Мое без оценки, каким оно является – истинным или ложным. Включают сюда и виджняну вспоминающую, которая устанавливает явление, вызываемое восприятием двух Я (Я дхармы и Я индивида). Имеется здесь восприятие представлений (мыслей), сновидений. Некритическое восприятие Я называется познанием, устанавливающим Я.

4. Непосредственное умственное познание при воспоминании прошлого. Выделяют два его вида – имеющие место при воспоминании внешнего и внутреннего, каждый из которых подразделяется на возникающий сразу после того и по прохождении некоторого времени.

Непосредственное йогическое «верное познание» (yogapratyaksapramāna; rnal 'byor mngon sum tshad ma) – это неконцептуальное постижение, которое рождается, прямо опираясь на самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны в качестве своего специфического «хозяин-условия», и не обманывается в своем явном (непосредственном) предмете рассмотрения – шестнадцати аспектах четырех истин святого или «грубом» и «тонком» отсутствии Я, являющемся «действительным объектом».

Главными предметами постижения в буддизме считаются четыре истины святого, содержание которых представлено в их шестнадцати аспектах, имеющих «грубую» (rags pa, понимаемую относительно легко) и «тонкую» (rpha ba, понимаемую с большим трудом) формы, и отсутствия Я индивида и Я дхармы в «грубой» и «тонкой» формах¹⁴⁷, поскольку с обретением их непосредственного видения связывают реализацию освобождения. Процесс их постижения обычно подразделяется на этапы «слушания» (thos pa), обдумывания (bsam pa) и со-

зерцания (sgom pa): благодаря «слушанию» знакомятся с содержанием этих идей, путем обдумывания обретают убежденность (nges shes) в их истинности, а при созерцании все больше и больше углубляются в их постижение, пока в итоге не реализуют их непосредственное видение, обладающее высшей степенью достоверности.

Согласно традиции Гелуг, сначала применяют «созерцание устанавливающее» ('jog sgom), то есть практикуют сосредоточение на постигаемой идее или ином предмете, в результате которого обретается трансовое состояние шаматхи (zhi gnas, «состояние успокоенности»), знаменующее выход ума за пределы Мира Желаний в высшие Миры (Мир Форм или Мир Бесформенного). Существенной чертой шаматхи является «полная очищенность» (shin sbyangs) – специфическое ощущение легкости и бодрости тела и ума, которое возникает в процессе сосредоточения вследствие ослабления «загрязняющего» сознание действия накопленных грехов и клеш, делая ум и тело полностью готовыми к реализации благого. Так, в Сутре «Истинного объяснения мысли» сказано: *«Шаматхой следует называть полную очищенность тела и полную очищенность ума»* [Истинное объяснение, л. 41А].

Затем переходят к практике «созерцания исследующего» (dpyod sgom), при котором сосредоточение на постигаемой идее периодически перемежается легкими и краткими «прокручиваниями» доказательств истинности созерцаемой идеи. Подобный процесс постижения называют реализацией випашьяны (lhag mtong, «высшее видение»). Ее практика тоже приводит к реализации шаматхи. После этого стараются сочетать данную шаматху с випашьяной таким образом, чтобы они слились в самадхи (ting nge 'dzin) – полном сосредоточении на постигаемом объекте. Именно это самадхи считается условием устранения из познания элемента концептуальности и перехода к непосредственному неконцептуальному видению постигаемого предмета. Поскольку практика подобного самадхи именуется йогой (rnal 'byor), то обретаемое благодаря ему постижение называют непосредственным йогическим «верным познанием» [Цонкапа, 4; 5; Гедун Тендар, 4; Агван Нима, 2, с. 523–527]. Одной из специфических особенностей прасангики, по мнению ученых монахов Гелуг, является признание того, что непосредственная йогическая прамана может быть не только у святых, но даже и у обычных существ (so skye).

Опосредованное верное познание (anumanapramāna; rjes dpag tshad ma) – это постижение, которое рождается, прямо опираясь на безошибочный в отношении тезиса (bsgrub bya) аргумент (rtags), или довод (gtan tshigs), в качестве своей опоры, и не обманывается в своем скрытом предмете рассмотрения, являющемся «действительным объектом». Познание явного объекта осуществляется сразу благодаря его «вкушению», и поэтому не требует умозаключения. Скрытый же объект не может быть постигнут сразу благодаря его «вкушению», поэтому его оценивание (dpag) осуществляется после (rjes) исследования и обдумывания доводов и состоит в утверждении или отрицании некоторого предмета в отношении данного объекта на основании тех или иных аргументов. Поэтому подобное познание именуют «познаанием после» (rjes dpag).

Скрытые объекты подразделяются философами Гелуг на немного скрытые (cung zad lkog gyur), полностью скрытые (shin tu lkog gyur) и скрытые, но сходные с явными или известными. В соответствии с этим выделяют следующие три вида опосредованной праманы.

1. Опосредованное верное познание подлинной силы (vastubalāsamyakhetu; dngos stobs rjes dpag tshad ma) – это постижение, которое рождается, прямо опираясь на безошибочный «аргумент подлинной силы», и не обманывается в своем немного скрытом предмете рассмотрения, являющемся «действительным объектом». Специфической особенностью немного скрытого объекта служит то, что он может быть познан обычным индивидом вполне самостоятельно посредством умозаключения. Используемый в таком умозаключении аргумент называют «аргументом подлинной силы» (dngos stobs kyī rtags). Примером может служить умозаключение, устанавливающее отсутствие истинности рождения на основе использования его зависимого возникновения в качестве аргумента: «Рождение не имеет истинности наличия, поскольку возникает зависимо».

2. Опосредованное верное познание (на основе вызывающего) доверие (pratyayasamyakhetu; yid ches rjes dpag tshad ma), или **верное познание (на основе) авторитета** (āgamapramāna; lung gi tshad ma), – то, которое постигает свой полностью скрытый предмет рассмотрения, являющийся «действительным объектом», прямо опираясь на используемое в качестве безошибочного аргумента авторитетное слово, корректное с точки зрения трех исследований. Пример: «Благие

деяния порождают блаженство, а греховные – страдание, поскольку так сказано Буддой в такой-то Сутре».

Санскритским эквивалентом тибетского термина *lung*, который здесь переводится как «авторитет», или «авторитетное слово», является *āgama*, образованное от глагола *āgam* («подходить, возвращаться, достигать, встречать») и обозначающее «подходящее, приближающееся, источник, начало, происхождение, передачу» [Кочергина, 1987, с. 89]. Опираясь на «Разъяснение слов» Чандракирти, философы Гелуг полагают, что этот термин подразумевает три: 1) пришедшее путем передачи через существ, отвергнувших все пороки ради постижения истины, от вызывающего доверие источника; 2) полностью передающее, сообщающее истинное; 3) опору, благодаря которой мирские существа отворачиваются от сансары и идут в Нирвану [Чжамьян Шепа, 1, л. 401Б]. Поэтому авторитетное слово подразумевает и его источник – авторитетное существо, которому полностью доверяют. Самым авторитетным буддисты считают Будду, который, по их мнению, обладает всеведением и полной правдивостью. Однако авторитетными ученые монахи Гелуг признают также святых, постигших истину непосредственно, и крупных ученых (махапандитов) – великих знатоков буддийского Канона или какого-то его раздела, глубоко проникших в смысл слов Будды.

Для того чтобы некие слова (высказывания, тексты) были признаны авторитетными, должна быть установлена их корректность в качестве вызывающих доверие посредством «очищения» (*dag pa*) тремя видами исследования. Это означает, что нужно провести исследование, устанавливающее, не противоречат ли данные слова прямо или косвенно 1) познаваемому непосредственно, 2) познаваемому опосредованно – путем доказательств – и признаваемому в мире, 3) другим словам, квалифицированным в качестве авторитетных [Чжамьян Шепа, 3, л. 60А].

Специфической особенностью полностью скрытого объекта служит то, что он не может быть постигнут обычным существом самостоятельно. Поскольку же его незнание может послужить препятствием на пути к освобождению, то авторитетное слово признается необходимым в качестве опоры «верного познания».

3. Опосредованное познание (на основе) оценивания близкого (*uramāna anumāna; nyer 'jal rjes drag*), или **верное познание (на осно-**

ве) примера (*udāharana pramāna*; *dpe'i tshad ma*), – это необманиваемое постижение скрытого предмета рассмотрения, являющегося «действительным объектом», опираясь на безошибочный довод сходства с уже постигнутым предметом. Данное постижение содержит два основных элемента: установление сходства и познание предмета на этой основе. Санскритский термин *uramāna* означает «оценивание близкого», то есть сходного с уже известным, выдвигаемого в качестве примера. Говорится, что непосредственное видение абсолютного сходно с видением пустого пространства. Здесь на основе известного (видения пустого пространства) можно получить представление о неизвестном, то есть узнать его некоторым образом. Уместность примера обычно обосновывается путем установления сходства по многим параметрам. Мадхьямики выделяют постижение на основе сходства в отдельный вид опосредованного познания, в частности, и для того, чтобы указать на важность нахождения подходящего примера, поскольку примеры миража, иллюзии оказывают большое содействие в уяснении идеи отсутствия истинности наличия.

Каждый объект, как уже было указано ранее, имеет две ипостаси – относительной и абсолютной истин. В соответствии с этим познание подразделяется на устанавливающее относительную истину и устанавливающее абсолютную истину. В рамках прасангикинской концепции праманы эти виды познания выделяются с точки зрения того, к чему именно обращен ум (*blo kha rhyogs pa*), и называются «постигающим сколько» (*ji snyed pa*), то есть относительное, и «постигающим каково» (*ji lta ba*), то есть абсолютное. Каждая из этих праман, в свою очередь, может иметь место в качестве праманы «подлинной силы», а также основанной на авторитете или сходстве с примером [Чжамьян Шепа, 3, л. 58Б].

Опосредованную праману также подразделяют с точки зрения того, для кого именно она предназначена – для себя или другого. Первая называется опосредованным «верным познанием» периода (реализации) собственного блага (*rang don skabs kyī rjes dpag tshad ma*) и имеет форму обычного умозаключения (*rtags sbyor*), состоящего из трех элементов – субъекта, предиката и аргумента, а вторая – опосредованным «верным познанием» периода (реализации) блага другого (*gzhan don skabs kyī rjes dpag tshad ma*) и имеет форму стандартного пятичленного силлогизма, включающего и приведение примера. По-

лагают, что благодаря первой прамане постигают нечто сами, а благодаря второй – другие. Выделяются также опосредованные праманы, возникающие в результате «слушания» (thos byung) (например, при «слушании» силлогизма периода реализации блага другого) и возникающие в результате обдумывания (bsam byung) [Чжамьян Шепа, 1, л. 400Б].

Кроме того, опосредованную праману подразделяют на реализующуюся посредством «выведения» (thal 'gyur) и умозаключения, опирающегося на истинный аргумент (rtags yang dag), то есть обладающий тремя характеристиками истинного аргумента (tshul gsum pa), а также на опирающуюся на признаваемое другими (gzhan grags) и признаваемое самим (ran grags, rang rgyud) [Там же]. Подробно эти вопросы рассматриваются не в концепции праманы, а в теории аргумента (rtags rig) [Тагпа Шедуб, 3]), куда мы и отсылаем желающих ознакомиться с данным предметом более подробно. Однако, поскольку философы Гелуг уделяют особое внимание «выведению» (prasanga) и его использованию, нелишним будет хотя бы вкратце описать их понимание прасанги.

Выведением (prasanga; thal 'gyur, букв. «придем [к тому, что...]») называется «*относящееся к разряду выдвигающего вывод, «не признающий» утверждения оппонента*» [Агван Таши, с. 318]. Из этого следует, что функция «выведения» состоит в опровержении истинности утверждений оппонента. Выдвигает вывод (thal 'phen) **высказывание выведения** (thal ngag, букв. «речь вывода»). Поскольку вывод – это тезис, обоснованный неким способом, то «высказывание выведения» должно иметь в полном составе все три основных элемента опосредованного познания – субъект, предикат и аргумент. При этом аргумент и предикат должны быть разными дхармами, иначе тезис не будет обоснован. Если «высказывание выведения» не соответствует этим требованиям, то оно называется ошибочным «выведением» (thal 'gyur ltar snang).

Субъект и предикат здесь оцениваются иначе, чем в обычном умозаключении. Так, в умозаключении первый называется субъектом, который желают познать (shes 'dod chos can), а второй – доказываемой дхармой (bsgrub bya). В «выведении» же субъект именуется «предметом обсуждения» (rtsod gzhi), а предикат – «проясняющим» (gsal ba) [Судхипрашака, с. 31], поскольку «выведение» имеет своей целью

вызвать у оппонента сомнение в его правоте, а предикатом может служить дхарма, подлежащая в итоге отрицанию и помогающая оппоненту уяснить его ошибку.

Ошибочному «выведению» (выдвигающему только предикат, или только аргумент, или выдвигающему в качестве предиката и аргумента одну и ту же дхарму) противопоставляется **истинное выведение** (*samyak prasanga*; *thal 'gyur yang dag*), которое не имеет данных ошибок и выдвигает вывод, опровергающий утверждение оппонента [Агван Таши, с. 318]. Истинное «выведение» подразделяют на выдвигающее утверждение и не выдвигающее его. Анализ позволяет дать следующие определения этих видов.

Истинное выведение, не выдвигающее утверждения (*sgrub byed mi 'rhen pa'i thal 'gyur yang dag*), – это имеющее тот же субъект, что и суждение оппонента, «выведение», которое на основании аргумента – дхармы, предположительно признаваемой оппонентом, – доказывает истинность тезиса, предикат которого прямо несовместим с предикатом суждения оппонента. Например, оппонент утверждает: «Звук является постоянным». В ответ прасангик приводит такое «выведение»: «Приходим к тому, что звук является непостоянным, поскольку является сотворенным». Здесь предикатом (непостоянное) служит дхарма, прямо несовместимая с предикатом утверждения оппонента (постоянное), и приводится признаваемый оппонентом аргумент (сотворенное), обосновывающий верность данного тезиса. Аргумент в «выведениях» данного типа обладает тремя характеристиками истинности, как и в обычном умозаключении.

Истинное выведение, выдвигающее утверждение (*sgrub byed 'rhen pa'i*), – это имеющее тот же субъект, что и суждение оппонента, «выведение», которое на основании аргумента – дхармы, служащей предикатом в суждении оппонента, – доказывает истинность тезиса, предикат которого несовместим с предположительно признаваемым оппонентом, а косвенно выдвигает тезис, предикат которого прямо несовместим с предикатом оппонента. Например, оппонент утверждает: «Звук является постоянным». В ответ прасангик приводит такое «выведение»: «Приходим к тому, что звук является несотворенным, поскольку является постоянным». В качестве аргумента (постоянное) здесь выдвигается дхарма, служившая предикатом в суждении оппонента, и на основании подобного аргумента доказывается несотво-

ренность звука, что противоречит очевидному и признаваемому оппонентом, поэтому косвенно выдвигает утверждение: «Следовательно, звук не является постоянным». В данном типе «выведений» аргумент не обладает всеми тремя характеристиками истинного аргумента (ибо здесь ошибочны два суждения: «Звук является несотворенным» и «Звук является постоянным»).

В специальной литературе ученые монахи Гелуг приводят различные многочисленные классификации «выведений», которые обычно выделяются в связи с видами умозаключений, описываемыми в работах по «Теории аргумента» (rtags rig).

Глава 3

СИСТЕМА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ В ПРАСАНГИКЕ

1. Концепция объекта отрицания

Еще в Индии прасангики обвиняли в том, что они являются всеопровергающими спорщиками (sun ci phyin du rgol ba). Только тем, мол, и занимаются, что критикуют других, а сами не могут предложить ничего конструктивного [Чандракирти, 1, с. 298–301]. Однако прасангики не считают свои теоретические исследования и аналитические доказательства пустым и бесплодным времяпрепровождением, полагая их конечной целью спасение всех существ. Большую часть «Введения в мадхьямику» Чандракирти посвятил установлению и детальному анализу логической неприемлемости «объекта отрицания» (pratisedhya dgag bya), который посредством доказательств должен быть опровергнут каждым желающим освобождения.

Этому принципу следуют и прасангики Гелуг. Так, основоположник данной традиции Цонкапа утверждает в «Сущности объяснения превосходного»: *«Все [опирающиеся на] доказательства исследования [проводятся нами] исключительно ради обретения живыми существами полного спасения»* [Цонкапа, 2, л. 102Б]. И в другом месте этого же сочинения он пишет: *«Все доказательства мадхьямики являются составными элементами [метода] давания отпора «способу признавания» (zhen tshul) [вещей, характерному для] неведения – корня сансары»* [Там же, л. 76А].

Основатель прасангики Буддхапалита в самом начале своего комментария на «Основы мадхьямики» (Праджнямула) Нагарджуны провозглашает:

Видение неистинного связывает.

Видение истинного освобождает.

Поскольку же прасангика в качестве философской системы претендует на теоретическое установление истины, то тем самым она органично включается в реализацию буддийского сотериологического проекта. В рамках данного проекта прасангики Гелуг разработали концепцию «объекта отрицания» – того, что подлежит опровержению, отрицанию и прекращению индивидом, устремленным к освобождению.

Подобный «объект отрицания» прасангики подразделяют на два вида, а именно: 1) «объект отрицания», (подлежащий устранению и прекращению благодаря прохождению буддийского) пути (совершенствования) (*lam gyi dgag bya*); 2) «объект отрицания», (подлежащий опровержению и отрицанию посредством) доказательств (*rigs pa'i dgag bya*). Под первым обычно понимают два главных «покрова» (*avarana*; *sgrib pa*), отделяющие индивида от желанной цели: 1) «покров клеш» (*kleśāvarana*; *nyon mong sgrib pa*) – комплекс врожденных (*sahaja*; *lhan skyes*) и приобретенных при жизни (*parikalpita*; *kun btags*) клеш вместе с сопутствующими им факторами, с устранением которых обретается освобождение от сансары; 2) «покров познаваемого» (*jñeyāvarana*; *shes bya'i sgrib pa*) – «следы» (*vāśana*; *bag chags*), оставшиеся в сознании и индивиде после избавления от клеш, некоторые виды помраченности (*gtomgs pa*) и другие элементы, с уничтожением которых реализуется всеведение и достигается положение Будды [Гедун Тендар, 1, л. 96 и далее].

Центральное место в «покрове клеш» занимает неведение (*avidya*; *ma rig pa*), поскольку оно служит той основой, благодаря наличию которой могут возникать и функционировать другие клеши [Суматишилабхадра, л. 4–5]. Прасангики Гелуг выделяют в неведении три составляющие: 1) помрачение (*moḥa*; *gtomgs pa*), блокирующее, подобно мраку, видение действительного; 2) ложные представления (*mithyadrsti*; *log lta*), из-за которых сущее воспринимается неверно; 3) сомнение (*vicikīṭsa*; *the tshom*), ввергающее ум в зыбкую неопределенность и делающее его неспособным принимать правильные реше-

ния [Чжамьян Шепа, 5, л. 14–26]. Если в качестве модели использовать ситуацию зрительного восприятия, то получается следующее: данный объект не может быть четко увиден, если окутан мраком (аналог помрачения), или взгляд направлен на другой объект (аналог ложного представления), или глаза не сфокусированы на нем, вследствие чего перцептивный образ получается расплывчатым (аналог сомнения).

Ложные представления могут и должны быть опровергнуты посредством доказательств, поскольку это служит неперменным условием непосредственного постижения истины и уничтожения данной формы неведения в самых глубинах личности. В соответствии с этим все ложные представления выделяют в особую группу и относят к категории «объекта отрицания», подлежащего опровержению и отрицанию посредством доказательств. Очевидно, что критическое исследование и доказательное опровержение подобного «объекта отрицания» относятся, в основном, к области чистой философии. Поэтому прасангики, в качестве философов, полагают необходимым заниматься, в первую очередь, именно этим.

Каждый «объект отрицания», относящийся к данной категории, в прасангике традиции Гелуг, отмечает Гедун Тендар, подразделяется на объект (yul) и «обладателя объекта» (yul can). Второе – это ложное представление, функционирующее в сознании, а первое – то, что им признается [Гедун Тендар, 1, л. 61 и далее]. Агван Нима поясняет, что *«поскольку признание вещей независимыми от причин и условий («обладатель объекта») и его объект (независимость вещей от причин и условий) неприемлемы и невозможны, то служат «объектом отрицания»* [Агван Нима, 2, с. 712].

С точки зрения значимости в процессе порождения сансары и поддержания ее функционирования эти «объекты отрицания» подразделяются на главные (gtso bo) и второстепенные (yan lag). Главными, констатирует Туган, прасангики считают врожденное признание истинности (bden 'dzin) наличия всего внешнего и внутреннего, а также его объект – истинность наличия (bden grub), ибо именно это ложное представление они полагают конечным корнем сансары [Туган, с. 38].

Доказательства, опровергающие главный «объект отрицания», Цонкапа подразделяет на тонкие (phra ba) и глубокие (zab mo). Тон-

кими он называет те, которые опровергают приемлемость сватантры (rang rgyud) – независимого аргумента, принимаемого самим опровергающим, – поскольку сватантра, по его мнению, возможна лишь при существовании истинности наличия хотя бы только в плане относительном, а это прасангики решительно отвергают [Цонкапа, 2, л. 82Б]. Другие же доказательства Цонкапа именует глубокими, поскольку они вскрывают глубинные слои экзистенции вещей, которые обнаружить очень трудно, и тем самым способствуют формированию «глубокого среднего взгляда».

Главный «объект отрицания» в своей ипостаси объекта (истинность наличия) не существует вообще, подобно заячьим рогам, а в ипостаси «обладателя объекта» (ложное представление, признающее истинность наличия) он существует. На основании этого различия Агван Нима полагает, что должны отличаться и доказательства, опровергающие их. Ссылаясь на мнение таких знатоков логики, как Хайван Чойжун (mkhas dbang chos 'byung) и Таглун Драгна (stag lung brag pa), согласно которым «объект отрицания», опровергаемый посредством истинного аргумента (rtags kyī dgag bya), не существует, иначе подобное отрицание было бы просто невозможным, он выдвигает идею, что «объект отрицания» в ипостаси объекта (истинность наличия) должен опровергаться доказательством, опирающимся на истинный аргумент (rtags yang dag), или истинный довод (gtan tshigs yang dag), а в ипостаси «обладателя объекта» (признание истинности наличия) – путем опосредованного (rjes dpag) достоверного познания (rigs shes) при проведении исследования в плане абсолютной истины [Агван Нима, 2, с. 712]. Формулируя вторую часть своей идеи, он, очевидно, опирался на следующие слова Цонкапы: *«Хотя и не обнаруживается при достоверном познании, но поскольку не является отрицаемым, то называется существующим. В абсолютном смысле не существует, а при неисследованности существует, существует в относительном плане»* [Цонкапа, 2, л. 84Б]. Это требует некоторых пояснений.

Достоверное познание – строгое познание, соответствующее критериям праманы. Оно может быть непосредственным либо опосредованным – опирающимся на аргумент, иметь место при исследовании конечном, проводимом в плане (установления) абсолютной истины, или при исследовании эмпирическом, проводимом в плане (установ-

ления) истины относительной. Конечное исследование заключается в поиске (tshol ba) смысла и значений употребляемых терминов (tha snyad btags pa'i don), оно имеет своей целью обнаружение обозначаемых ими предметов (rnyed don), установление истинности их наличия. Хотя при подобном исследовании «обладателя объекта» (представления, признающего истинность наличия) он и не обнаруживается, однако, по мнению прасангиков Гелуг, это не противоречит его условному существованию в плане относительной истины, признаваемому «при неизученности и неисследованности» (ma brtags ma dpyad).

Следовательно, различие между объектом и «обладателем объекта» состоит в том, что первый отсутствует с точки зрения обеих истин, а второй признается условно существующим в плане истины относительной. Но «объект отрицания», опровергаемый умозаключением, которое опирается на истинный аргумент, должен отсутствовать полностью. Поэтому для отрицания (опровержения, давания отпора, прекращения) «обладателя объекта», признаваемого на уровне относительной истины, прасангики Гелуг полагают необходимым использовать особый вид умозаключения – «выведение» (прасангу), которое, вскрывая абсурдность ложных представлений оппонента, приводит к их исчезновению. При этом «выведение» необязательно должно опираться на истинный аргумент.

Доказательства, опровергающие главный «объект отрицания», не сводятся только к опирающимся на истинный аргумент, но включают и «выведения», для которых опора на подобный аргумент не является строго обязательной. При этом в качестве истинных аргументов прасангики считают необходимым применять только те, которые относятся к категории «признаваемого другими» (gzhan grags). Это соответствует тому, что мы здесь называем «чисто прасангиковской линией срединного философствования». Однако подобные умозаключения философ может использовать только для опровержения ложных представлений других. Но до этого он должен и сам убедиться в их абсурдности. Поэтому на первоначальном этапе усвоения прасангиковского стиля «признаваемое другими» оказывается «признаваемым самим». Это ясно указывает на имплицитное признание и использование прасангиками и другого стиля, в соответствии с которым они иногда бывают вынуждены признать, что имеют свои собственные тезисы. Подобное, очевидно, представляется просто неизбежным, ибо

срединность в обеих своих ипостасях должна выдерживаться также в отношении «признаваемого другими» и «признаваемого самими».

Опровержением «обладателя объекта» в рамках конечного исследования тоже занимаются [Нагарджуна, 1, гл. 23]. Однако на практике, в основном, пользуются доказательствами, опровергающими объект: благодаря изучению и обдумыванию аргументов, опровергающих объект, порождают убежденность (nges shes) в его несуществовании, затем сосредотачиваются на этой идее, достигают трансового состояния шаматхи (zhi gnas), углубляясь в нее и делая все более и более привычной (goms byed). И поскольку наличие этой идеи, убежденность в истинности которой все больше и больше возрастает, оказывается несовместимой с функционированием в сознании ложного представления («обладателя объекта»), то происходит постепенное подавление (gnod pa) данного представления, и оно перестает появляться, а когда постижение отсутствия объекта достигает уровня непосредственного видения в самахите, оно исчезает и на уровне потенции (bag la nyal ba) [Лобсан Чойкьи Гьялцэн, л. 59А–67А]. Отрицание «объекта отрицания», опровергаемого посредством доказательства, перерастает в отрицание «объекта отрицания», отрицаемого посредством прохождения пути совершенствования.

Подобное акцентирование внимания на доказательствах, опровергающих объект, идею которого в отношении такого «объекта отрицания», как Я индивида, сформулировал еще Чандракирти в своем «Введении в мадхьямику» («Сначала опровергают Я. Благодаря его опровержению отвергается «взгляд на совокупность разрушимого», [признающий существование этого Я]» [Чандракирти, 1, с. 234]), Гедун Тендар обосновывает следующим образом: «Из двух [видов] «объекта отрицания» – объекта и «обладателя объекта» – должен отрицаться, главным образом, объект, поскольку нет возможности отвергнуть врожденное признание истинности [наличия], если не опровергли объект врожденного признания истинности [наличия] благодаря объяснению такого опровержения посредством истинного аргумента, ибо, таким образом, достигают убежденности в том, что [объект познания] не существует так, как воспринимается [и признается] из-за врожденного признания истинности [наличия], и, опираясь на постижение обоснования этого и делание [этой] идеи

привычной, отвергают то [признание] вместе с семенем» [Гедун Тендар, 1, л. 60Б].

Это соответствует изложенному выше и может быть в целях пояснения дополнено следующим образом: при непосредственном прямом постижении отсутствия объекта (истинности наличия) в трансовом состоянии (самахите) происходит, по мнению прасангиков Гелуг, не прямое непосредственное постижение отсутствия и «обладателя объекта» (признания истинности наличия), благодаря чему избавляются даже от врожденных форм этого представления вместе с его семенем (sa bon). Именно последнее считается прасангиками основным средством очищения от двух «покровов».

Главным «объектом отрицания» в буддизме признается Я (atman; bdag), которое хинаянисты понимают как Я индивида (gang zag gi bdag), а махаянисты подразделяют на Я индивида и Я дхармы (chos kyī bdag), полагая (кроме прасангиков) их генетически различными, то есть отличными по роду (rigs tha dad), или по признакам. Прасангики же считают, что речь здесь идет об одном и том же Я, а его подразделение на два вида производится с точки зрения объекта – индивида и дхармы, – у которого его наличие признается в силу неведения и отрицается теми, кто непосредственно ведает истину. Подобный объект (индивида, дхарму) они называют «основой опустошения», или «пустой основой» (stong gzhi).

В качестве обоснования справедливости своей точки зрения по данному вопросу прасангики ссылаются на некоторые высказывания ряда Сутр (особенно – относящихся к циклу Праджняпарамиты), где прямо утверждается, что без постижения отсутствия Я дхармы невозможно обрести освобождение от сансары. Между тем хинаянисты декларируют, что они достигают освобождения благодаря постижению только одного отсутствия Я индивида. Эта идея тоже подтверждается свидетельством Сутр. Для разрешения данного противоречия, отмечает Кедруб Чже, прасангики выдвинули идею, согласно которой хинаянисты непосредственно постигают отсутствие Я индивида прямо, а отсутствие Я дхармы – непрямо [Кедруб Чже, 1, л. 121Б]. Но это возможно только в том случае, когда постигаемые подобным образом два Я обладают одними и теми же признаками, то есть являются одним предметом, наличие которого отвергается у объектов разного типа.

При рассмотрении этого Я прасангики Гелуг исходят из его определения, которое приводит Чандракирти в своем комментарии на «Четырехсотенную» (Чатухшатаку) Арьядевы: «Здесь Я – сущность, которая не зависит от другого, собственное бытие» [Чжамьян Шепя, 2, л. 154Б]. Одной из восьми основных особенностей прасангики ученые монахи Гелуг считают принципиальное отрицание независимости (ltoṣ med) не только у относительного, но и у абсолютного [Суматишилабхадра, л. 1–2]. «Независимое, – пишет Цонкапа, – подобно [иллюзорному] цветку в небе» [Цонкапа, 3, с. 41]. Термином «сущность» (ngo bo nyid) в данном контексте именуется самосущее – то, что обладает собственным бытием, существует благодаря себе и не зависит от другого [Буддхапалита, л. 221А–222А, 224А]. Более точно, сущность – это момент особенности и самотождественности вещи, нередко отождествляемый с самой вещью и именно с этой точки зрения рассматриваемый как самосущее с указанными признаками.

Поскольку все вещи зависимы, то каждая из них существует благодаря другой, получает свое бытие от нее, поэтому не обладает своим собственным бытием, присущим ей неотъемлемо. В таком случае вещи лишены собственного бытия, лишены независимой сущности (Я). Здесь употребляется термин stong pa nyid (шуньята) – «лишенность, опустошенность, пустотность, пустота». То, что не имеет собственного бытия и независимой сущности, не может быть признано существующим «со своей стороны», имеющим место истинно (bden grub), действительно (yang dag par). Оно подобно воспринимаемому в сновидении, которое возникает в зависимости от некоторых причин и условий, но отсутствует само по себе, не обладает собственным бытием, в действительности не существует, не имеет места истинно.

Присутствие у вещи собственного бытия и обладание независимой сущностью интегрируются прасангиками в идею истинности ее наличия. Поэтому они полагают «отсутствие Я» и «лишенность истинности наличия» равнозначными понятиями. Именно эту лишенность истинности наличия прасангики Гелуг называют дхарматой (chos nyid) – фундаментальным свойством всех дхарм, их абсолютным признаком.

Если главным «объектом отрицания» служит одно и то же Я, то зачем же тогда прасангики выделяют Я индивида и Я дхармы? В связи с этим вопросом Тагпа Шедуб приводит следующие слова из Сутры «Царь самадхи» (Самадхираджа):

*Как ты рассматриваешь идею Я [индивида,
Точно] так же рассматривай все [дхармы]*
[Тагпа Шедуб, 1, л. 33Б].

Цитирует он и «Сутру-собрание» (Сутрасанчая):

*Каково [твое] Я, таковыми мысли [Я] всех существ.
Каковы [Я] всех существ, таковыми мысли [Я] всех дхарм*
[Там же].

Анализ этих высказываний, указывает Гедун Тендар, приводит Цонкапу к заключению, что здесь имеется в виду различие постижения двух видов Я по параметру трудность-легкость (dka' sla): отсутствие Я индивида постичь значительно легче, чем отсутствие Я дхармы [Гедун Тендар, 2, л. 29А]. Подтверждением этого, очевидно, может служить то, что хиньянисты сравнительно легко обнаруживают отсутствие Я индивида, но не в состоянии ясно и четко установить и признать отсутствие Я дхармы [Гедун Тендар, 1, л. 26А].

С другой стороны, констатирует Гедун Тендар, в «Драгоценных четках» (Ратнавали) Нагарджуна говорит:

*До тех пор, пока имеется признание скандх,
Имеется и их восприятие в качестве Я.*

Это указывает на то, что без постижения отсутствия Я дхармы (скандх) не может быть постигнуто во всей полноте и отсутствие Я индивида [Там же, л. 32]. Прасангики Гелуг выделяют два вида Я на том основании, что постижение отсутствия Я индивида облегчает постижение отсутствия Я дхармы, а без реализации последнего невозможно обретение первого во всей полноте. Для освобождения же от сансары необходимо постижение обоих видов отсутствия Я.

В соответствии с этим прасангики подразделяют доказательства на три группы: 1) опровергающие Я дхармы, 2) опровергающие Я индивида, 3) опровергающие оба. Подобных доказательств имеется много. Прасангики Гелуг выделяют из них двенадцать, которые считают главными, поскольку, как указывает Цонкапа, посредством них можно относительно легко понять «характер несуществования» (med tshul) «объекта отрицания» и обрести благодаря этому «глубокий средний взгляд» [Цонкапа, 2, л. 103Б].

Двенадцать главных доказательств делят на две группы, состоящие из пяти и семи членов. Пять доказательств первой группы – Я дхармы, а семь доказательств второй группы – Я индивида. При этом,

по мнению Чжамьяна Шепы, два доказательства из первой группы (опровергающее на основе аргумента «лишенности единичности и множественности» и опровергающее на основе аргумента «зависимого возникновения») могут использоваться для опровержения обоих видов Я [Чжамьян Шепа, 2, л. 154Б–155А]. Поскольку же на основании тех доказательств, указывает Цонкапа, устанавливается зависимое от причин и условий возникновение индивида и дхарм, их зависимое от своих частей признание, а также их полагание в зависимости от другого (длинное – в зависимости от короткого), то все эти доказательства по сути являются видами доказательства, которое опровергает «объект отрицания» посредством аргумента «зависимого возникновения» или, более широко, «зависимости» вообще [Цонкапа, 2, л. 103Б–104А]. Поэтому прасангики Гелуг считают указанное доказательство самым главным и величают «царем доказательств» (rigs pa'i rgyal po).

Кроме этих доказательств, имеющих форму обычного умозаключения (tags sbyor), есть множество опровержений в форме «выведения», главными из которых, по мнению Агвана Нимы, являются пять видов [Агван Нима, 2, с. 718–719]¹⁴⁸

Установив на основании изложенного место и роль системы доказательств в буддийской философской школе мадхьямики-прасангики традиции Гелуг, можно перейти к детальному рассмотрению главных из глубоких и тонких доказательств.

2. Двенадцать глубоких доказательств

Двенадцать главных глубоких доказательств подразделяются на две группы. Пять доказательств первой группы имеют своей основной целью опровержение Я дхарм. Они были разработаны преимущественно сторонниками школы мадхьямика-сватантрика. Цонкапа говорит в «Сущности объяснения превосходного»: *«Доказательства, опровергающие «объект отрицания» в этой системе, опираются, за некоторым исключением, на аргумент «невосприятости связанного» ('brel ba ti dmigs). В «Украшении мадхьямики» приводится доказательство посредством аргумента «лишенности единичности и множественности», опирающегося на сказанное в [Сутрах] «Ланкаватара» и «Встреча отца и сына». В «Сиянии мадхьямики» излагаются [доказательства посредством доводов] алмазной частицы,*

отрицание рождения существующего и несуществующего, лишенности единичности и множественности, посредством довода зависимо-го возникновения. Это – аргументы «восприятия несовместимого» ('gal dmigs)» [Цонкапа, 2, л. 62А]. И далее он пишет: «Основным доказательством, опровергающим истинность наличия, в «Двух истинах» Джнянагарбхи служит опровержение рождения по тетралемме. Это опровержение, в конечном счете, сходно с [идеями] Шантиракшиты и его последователей» [Там же, л. 63]. Аналогичные утверждения можно встретить в работах других прасангикив Гелуг.

Из сказанного видно, что доказательство посредством довода отрицания рождения по тетралемме было приведено сторонником школы саутрантика-мадхьямика-сватантрика Джнянагарбхой в «Двух истинах» (Сатьядвая, bden gnyis), доказательство посредством довода лишенности единичности и множественности изложено основателем школы йогачара-мадхьямика-сватантрика Шантиракшитой в «Украшении мадхьямики» (Мадхьямакаланкара, dbu ma rgyan). В «Сиянии мадхьямики» (Мадхьямакалока, dbu ma snang ba) Камалашила (ученик и последователь Шантиракшиты) привел четыре указанных доказательства, а по мнению некоторых [Чжамьян Шепа, 2, л. 138А] – все пять. Поскольку работы Шантиракшиты и Камалашилы пользовались в Тибете большим авторитетом, а в дальнейшем эти доказательства были приняты на вооружение Атишей и его последователями, то стали очень популярны среди тибетских философов и «по наследству» перешли к Цонкапе и другим прасангикам Гелуг [Агван Нима, 2, с. 721–729].

Эти доказательства, в основном, носят названия тех доводов (gtan tshigs), посредством которых они опровергают «объект отрицания», а именно:

1) доказательство (посредством довода) лишенности единичности и множественности (gcig du bral);

2) доказательство (посредством довода) алмазной частички (rdo rje gzegs ma);

3) доказательство (посредством довода) отрицания рождения по тетралемме (tu bzhi skye 'gog);

4) доказательство (посредством довода) отрицания рождения существующего и несуществующего (yod med skye 'gog);

5) доказательство (посредством довода) зависимо-го возникновения (rten 'brel).

При этом, отмечает Гедун Тендар, полагают, что истинность первого довода устанавливается при исследовании сущности, второго – при исследовании причины, третьего – причины и плода, четвертого – плода, пятого – рождения [Гедун Тендар, 3, л. 14А–17Б]. Доказательства излагаются по стандартной схеме: сначала «выдвигается аргумент» (tags 'god), а затем приводится его обоснование (tshul sgrub). Это значит, что сначала формулируется умозаключение, в котором «объект отрицания» (истинность наличия) опровергается посредством конкретного аргумента (лишенности единичности и множественности). Обоснование подразделяется на две части: доказательство наличия у аргумента первой характеристики его истинности – «дхармы стороны» (phyogs chos sgrub) и доказательство наличия у него «охвата» (khyab sgrub) – двух других характеристик его истинности.

К каким же видам аргументов относят используемые в этих доказательствах? Тагпа Шедуб считает, что все аргументы, доказывающие отсутствие истинности, являются аргументами «невосприятия», причем это аргументы «невосприятия того, что может явиться» [Тагпа Шедуб, 3, л. 14Б]. В приведенной выше цитате Цонкапа относит аргументы четырех доказательств к категории аргументов «восприятия несовместимого». Приведем оценки прасангиками Гелуг аргументов в каждом из пяти доказательств.

1. Аргумент лишенности единичности и множественности Кедруб Чже и Гедун Тендар полагают аргументом, «утверждающим наименование» [Кедруб Чже, 1, л. 83; Гедун Тендар, 3, л. 18А], Цонкапа – аргументом «восприятия несовместимого», а согласно «Украшению мадхьямики», заключает Тагпа Шедуб, – это аргумент «невосприятия охватывающего» [Тагпа Шедуб, 3, л. 14Б].

2. Аргумент алмазной частички является, по мнению Цонкапы, аргументом «восприятия несовместимого».

3. Аргумент отрицания рождения по тетралемме Агван Нима относит к аргументам «невосприятия связанного» [Агван Нима, 2, с. 726].

4. Аргумент отрицания рождения существующего и несуществующего Цонкапа полагает аргументом «восприятия несовместимого».

5. Аргумент зависимого возникновения обычно относят к той же категории [Гедун Тендар, 3, л. 17Б; Тагпа Шедуб, 3, л. 14Б]¹⁴⁹.

Цонкапа настоятельно рекомендует своим последователям досконально ознакомиться с этими доказательствами: «*Желающий развить ум должен изучить эти доказательства – великие пути доказательств последователей спасителя Нагарджюны*» [Цонкапа, 2, л. 63А]. Однако подобное изучение не является простым упражнением ума, подготавливающим к постижению истины посредством доказательств более высокого уровня. Цонкапа называл пятое доказательство царем доказательств, а многие из этих доказательств используются прасангиками Гелуг на практике при реализации «высшего видения» (випашьяны) и «состояния успокоенности» (шаматхи). Поэтому в работах тибетских прасангиков можно встретить описания указанных доказательств с той или иной степенью полноты. Обычно они приводятся в исследовательских работах (spyi don, mtha' dpyod) по «Абхисамаяланкаре» Майтреи [Гедун Тендар, 3, л. 14А–18А], при изложении воззрений школы мадхьямика-сватантрика [Чжамьян Шепа, 2, л. 136Б–140А; Кедруб Чже, 1, л. 80А–87А] и объяснении своей собственной системы доказательств [Чжамьян Шепа, 2, л. 155–166А; Агван Нима, 2, с. 723–730].

Доказательство на основе довода лишённости единичности и множественности

Данное доказательство, по словам Чжамьяна Шепы, пользуется очень большой популярностью у тибетцев. Полагают, что оно опирается на следующие слова «Ланкаватара-Сутры»:

*Хотя отвергнувшая одно и одинаковость
Цветоформа и является в зеркале,
Но она не существует.
Такова и сущность вещей*

[Чжамьян Шепа, 2, л. 137Б)].

Приводятся в этой связи и такие слова из «Четырёхсотенной» Арьядевы:

*У тех вещей, которые исследовали,
Нет единичности.
Где нет единичности,
Там нет и множественности*

[Там же].

Подобное доказательство также излагается в «Светильнике пути Просветления» Атиши:

*А также, если все дхармы
Исследуем как одно и многое, то
Не устанавливаем сущность. Поэтому
Определяем как не имеющие собственного бытия*
[Атиша, л. 4Б].

Основное умозаключение: все дхармы не существуют истинно, поскольку лишены единичности, имеющей место истинно, и лишены множественности, имеющей место истинно, как отражение лица, являющееся в зеркале:

Доказательство этого умозаключения подразделяют на три части:

- 1) доказательство отсутствия единичности, имеющей место истинно;
- 2) доказательство отсутствия множественности, имеющей место истинно;
- 3) доказательство отсутствия истинности существования.

Два первых доказательства обосновывают наличие у аргумента первой характеристики его истинности («дхармы стороны»), а последнее – «охвата», то есть двух оставшихся характеристик истинного аргумента.

1. *Доказательство отсутствия единичности, имеющей место истинно.*

Умозаключение: дхармы не существуют в качестве единичных, имеющих место истинно, поскольку наделены частями.

Установление истинности этого умозаключения производится посредством трех «верных познаний», а именно:

а) «верного познания», устанавливающего, что все дхармы наделены частями;

б) «верного познания», устанавливающего невозможность наличия «общей основы» (то есть совместимости) у наделенности частями и единичности;

в) «верного познания», устанавливающего то, что отношение между отсутствием в качестве единичного, имеющего место истинно, и наличием в качестве единичного, имеющего место истинно, должно быть квалифицировано как «прямая несовместимость взаимного отвержения»;

а) *«верное познание», устанавливающее, что все дхармы наделены частями.*

Здесь устанавливается «дхарма стороны», то есть наличие у аргумента первой характеристики истинности.

Все дхармы подразделяются на возникающие от причин и условий санскрита-дхармы и не возникающие от них асанскрита-дхармы. К первым относится материальное (gūra; gzugs), или телесное (bem po), и психическое, или сознание (jñāna, vijñāna; rnam shes).

Материальное бывает большим (rags) или маленьким (phra). У большого мы непосредственно видим наличие частей. Когда у тела движется рука, то совсем необязательно, что при этом будет двигаться нога, и наоборот. Это свидетельствует о наличии у тела относительно самостоятельных частей – рук, ног. Итак, большое материальное состоит из частей, которые, в свою очередь, представляют собой соединения (bsags pa) мельчайших атомов (параману). Хинаянские реалисты считают атомы не имеющими частей (cha med). При образовании большого материального тела атомы соприкасаются так, что между ними нет промежутков. Соприкасаться они могут полностью или частично. В первом случае два соприкасающихся атома будут занимать одно и то же место в пространстве, поэтому фактически окажутся одним атомом. Во втором случае их следует признать обладающими частями. Следовательно, материальное наделено частями.

Психическое предстает в виде потока отдельных моментов (кшана). Если взять два момента, один из которых является непосредственной причиной второго, то между ними может вклиниться третий момент или не может. Если может, то приходим к неприемлемости признания первого момента непосредственной причиной второго. А если не может, то эти дхармы-моменты соприкасаются во времени полностью либо частично. В первом случае будет одна дхарма, а не две. Во втором приходим к необходимости признания частей у этих дхарм-моментов.

Кроме материального и психического к санскрита-дхармам относят и випраюкта-санскары (ldan min 'du byed), или элементы-«соединители», не связанные с сознанием. Но в данном доказательстве они не рассматриваются, что, очевидно, объясняется следованием какому-то первоначальному образцу. Однако эта проблема освещается в других работах [Суматишилабхадра, л. 1Б–2А]. Так, указывают, что год состоит из двенадцати месяцев, месяц – из тридцати дней и так далее. Рождение состоит из рождения рождения, пребывания рождения,

уничтожения рождения, каждое из которых, в свою очередь, состоит из рождения, пребывания и уничтожения и так далее. Подобные примеры ясно свидетельствуют о том, что випраюкта-сансары имеют части. Следовательно, все санскрита-дхармы наделены частями.

К независимым от причин и условий асанскрита-дхармам относят истину прекращения (третью из четырех истин святого), или ниродху ('gog ra), пространство и шуньяту. Поскольку говорят о прекращенности признания истинности существования, приобретенного при жизни, и прекращенности врожденного признания истинности существования, то прекращенность не подразделяется на две соответствующие части или подразделяется. В первом случае у пребывающего на махаянском Пути Видения (mthong lam) – третьем из пяти Путей, или этапов пути к Просветлению, – будут прекращены оба эти вида признания истинности существования, что противоречит общепринятому признанию прекращения там только первого. Во втором случае приходим к приемлемости наличия частей у прекращенности.

Пустое пространство в одном кувшине совпадает с пустым пространством в другом или же не совпадает. Если совпадает, то вода, заполнившая пустое пространство первого кувшина, должна была бы заполнить пустое пространство другого кувшина, что противоречит очевидному. Если не совпадает, то у пространства имеются части.

Шуньята столба (его лишенность собственного бытия) является или не является шуньятой кувшина. В первом случае дхармата (истинная суть) столба будет дхарматой кувшина, поэтому столб и кувшин будут одним предметом. Во втором случае приходим к признанию частей у шуньяты. Кроме того, есть часть шуньяты, постигаемая только Буддой, часть шуньяты, постигаемая только на махаянском Пути Видения, и так далее.

Изложенное приводит к заключению о наличии частей у всех дхарм. Доказано, что аргумент обладает первой характеристикой истинности;

б) *«Верное познание», устанавливающее невозможность наличия «общей основы» (совместимости) у наделенности частями и единичности.*

Здесь устанавливается несовместимость аргумента (наделенности частями) и «несоответствующей стороны»¹⁵⁰ (единичности), то есть третья характеристика истинного аргумента – «обратный охват» (ldog khyab).

Если существует нечто, являющееся единичным и наделенным частями, то хотя на уровне явления (snang lugs) части и обладатель частей имеют место как отдельные сущности (то есть мы можем указать: «Это – чайник. Это – носик чайника. Это – ручка чайника. Это – крышка чайника»), но на уровне пребывания (bsdod lugs) (то есть когда вещь рассматривается сама по себе, безотносительно к ее явлению) должна быть только одна сущность, поскольку в противном случае наделенное частями не могло бы быть неким отдельным предметом познания (shes bya). Хотя явление в качестве отдельных сущностей на уровне явления и наличие в качестве одной на уровне пребывания и приемлемо для ложного, или относительного, «принципа пребывания (gnas lugs), но совершенно неприемлемо для истинного, или абсолютного. Наличие же и отсутствие отдельности у частей и обладателя частей являются несовместимыми факторами. Поэтому верным может быть только одно из них. Поскольку же в состоянии трансового погружения (самахиты) святой, непосредственно постигающий истинное, не видит части и наделенное частями как отдельные, то они должны быть одним. Но это неприемлемо, ибо тогда множество будет одним (будет только одна часть), а одно – множеством (будет много обладателей частей). На основании изложенного делается вывод о несовместимости наделенности частями и единичности, имеющей место истинно;

в) *«верное познание», устанавливающее то, что отношение между отсутствием в качестве единичного, имеющего место истинно, и наличием в качестве единичного, имеющего место истинно, должно быть квалифицировано как «прямая несовместимость взаимного отвержения».*

Если некая вещь имеет место в качестве единичного, то с необходимостью не является не имеющей места в качестве единичного, а если является не имеющей места в качестве единичного, то с необходимостью не является имеющей места в качестве единичного. Поэтому отношение между отсутствием в качестве единичного и наличием в качестве единичного следует квалифицировать как «прямую несовместимость взаимного отвержения». Следовательно, здесь невозможен «третий вариант» (phung gsum pa) в двух его версиях: является и имеющей, и не имеющей места в качестве единичного, или не является ни имеющей, ни не имеющей места в качестве единичного.

Итак, поскольку все дхармы наделены частями, и наделенность частями несовместима с единичностью, и существование в качестве единичного прямо несовместимо с несуществованием в качестве единичного, постольку все дхармы не имеют места в качестве единичного ни под каким видом.

2. *Доказательство отсутствия множественности, имеющей место истинно.*

Умозаключение: все дхармы не существуют как множественные, имеющие место истинно, поскольку не существуют как единичные, имеющие место истинно.

Доказательство подразделяется на обоснование наличия «дхармы стороны» и «охвата»;

а) *обоснование наличия «дхармы стороны».*

Это уже было установлено ранее: дхармы не существуют в качестве единичного, имеющего место истинно;

б) *обоснование наличия «охвата».*

Множество представляет собой совокупность единичного. Поэтому при отсутствии единичного не может быть и множества. Следовательно, дхармы не существуют в качестве множества, имеющего место истинно;

3. *Доказательство отсутствия истинности существования.*

Выше уже было установлено наличие «дхармы стороны» у аргумента основного (исходного) умозаключения. Теперь необходимо обосновать наличие «охвата».

Если дхарма имеет место истинно, то должна иметь место в качестве единичного или множественного, поскольку единичность и множественность прямо несовместимы по типу «несовместимости взаимного отвержения»: если является единичным, то с необходимостью не является множеством, а если является множеством, то с неизбежностью не является единичным, и нет дхармы, являющейся и единичной, и множеством, или не являющейся ни единичной, ни множеством. Следовательно, дхармы не существуют истинно, если не имеют места в качестве единичного или множественного.

Пример. В качестве примера приводится отражение лица в зеркале. Хотя лицо в зеркале и имеет место в качестве отражения, но не имеет места в качестве настоящего лица. При несоответствии между тем, как вещь является и как пребывает, она определяется в качестве

не имеющей места истинно. Поэтому можно провести параллель между существованием дхарм и отражением лица в зеркале: хотя дхармы и являются как существующие, но они не имеют места в качестве существующих истинно.

Полагают, что данное доказательство опровергает истинность существования не только дхармы, но и индивида. В некоторых работах оно даже приводится в таком виде: индивид не имеет места истинно, поскольку не существует как истинное единичное или истинное множественное [Кедруб Чже, 1, л. 80А].

Иногда из этого доказательства выделяют особое доказательство отсутствия истинности существования на основе довода наделенности частями. Цонкапа пишет в «Сущности объяснения превосходного»: *«Отсутствие частей невозможно. А если имеет место в качестве обладающего многими частями, то хотя в относительном плане одна дхарма и может иметь много частей, но в абсолютном плане [следует признать, что] если часть и обладатель частей [являются] отличными сущностями, то не будут иметь связи, а если [они являются] одной сущностью, то будет одна часть или много обладателей частей. Поэтому в абсолютном смысле наличие дхармы отрицается»* [Цонкапа, 2, л. 62Б]. Тагпа Шедуб полагает, что здесь используется аргумент «восприятия несовместимого» [Тагпа Шедуб, 3, л. 14Б]. Наделенность дхарм частями несовместима с истинностью их существования, ибо приводит к указанным в цитате несообразностям.

Доказательство на основе довода алмазной частички

Этот довод – отсутствие истинного рождения, устанавливаемое посредством аргумента отсутствия рождения в четырех вариантах. Нагарджуна утверждает в «Основах мадхьямики»:

*Из себя – нет, из другого – нет,
Из двух – нет, без причины – нет,
Нигде никогда рождения нет
Никаких вещей*

[Нагарджуна, 1, гл. 1, ст. 1].

Основное умозаключение: все дхармы не имеют истинности наличия, поскольку не имеют истинного рождения.

Обоснование подразделяется на доказательство «дхармы стороны» и «охвата».

1. Доказательство наличия «дхармы стороны».

Умозаключение: все дхармы не имеют истинного рождения, поскольку не рождаются из себя, другого, обоих и беспричинно.

Обоснование наличия «дхармы стороны» здесь подразделяется на четыре доказательства.

а) дхармы не рождаются из (от) себя, поскольку повторное рождение родившегося не имеет смысла и была бы «дурная бесконечность». Когда вещь уже родилась, то ее повторное рождение не имеет смысла, а если имеет смысл, то будет рождаться снова и снова, поскольку является родившейся. Это доказательство опровергает сторонников системы санкхья, полагающих семя и росток видами пракрити (природы, материи), не имеющей частей. Проблема здесь состоит в том, что отсутствующее до своего рождения не может рождаться, ибо в противном случае будут рождаться и заячьи рога. Поэтому оно уже должно существовать некоторым образом до своего рождения. Однако и существующее тоже не будет рождаться, поскольку оно уже существует или родившееся стало бы рождающимся, которое никогда не достигло уровня родившегося;

б) вещь не может рождаться от (из, посредством) другого, поскольку это приводит ко множеству несообразностей. Так, если вещь рождается от другого, то и от огня будет возникать густой мрак, ибо огонь характеризуется как «другое» по отношению к мраку. Кроме того, если рождаются от другого, то это другое может быть постоянным либо непостоянным. В первом случае будут рождаться постоянно и не будут рождаться друг после друга, поскольку постоянная причина должна и порождать постоянно. Во втором случае будут рождаться от уже не существующего во время наличия или еще существующего. Первое невозможно, так как отсутствующее не может порождать. Второе тоже неприемлемо, ибо причина и плод будут одновременны, и тогда одно не может порождать другое. Сватантрики признают рождение из другого в относительном плане, поскольку в противном случае будет отсутствовать относительная истина, а Будда говорит о двух истинах – относительной и абсолютной. Прасангики же полагают, что подлинной истиной является только абсолютная, а относительная – это та же абсолютная, но при неизученности и неисследованности. Поэтому относительное считают истинным лишь для

ума обычного существа, не занимавшегося исследованием. Значит, и рождение из другого обладает такой же истинностью;

в) вещи не рождаются от (из) обоих – себя и другого, как это полагают джайнисты (глиняный горшок рождается из себя – глины и от другого – горшечника), поскольку оба эти варианта уже были отвергнуты;

г) не могут рождаться вещи и беспричинно, или «от не-причины» (rgyu med las), естественно (ngo bo nyid gyis), как полагали материалисты-чарваки, поскольку это противоречит очевидному и окажутся бессмысленными все начинания, всякая деятельность.

Следовательно, вещи не рождаются из/от себя, другого, обоих и беспричинно.

Очень подробно проблема неприемлемости четырех вариантов рождения рассматривается в первой главе «Основ мадхьямики» Нагарджуны и шестой главе «Введения в мадхьямику» Чандракирти, а также в комментариях на них и исследованиях.

Обоснование «охвата». Если вещи рождаются истинно, то должны рождаться без причины или от причины. Первое уже было опровергнуто. Если же рождаются от причины, то должны рождаться от причины несуществующей или существующей. Первое неприемлемо, ибо отсутствующее не может порождать. Во втором случае вещь может рождаться от причины, которая тождественна ей, или отлична от нее, или является тождественной и отличной. Все это уж было опровергнуто. Поскольку вещи не имеют рождения ни по одному из четырех возможных вариантов, то они не обладают истинным рождением.

2. Доказательство наличия «охвата» у аргумента основного умозаключения.

Если рождение вещи не обладает истинностью, то не имеет истинности и плод рождения – существование вещи. Следовательно, вещи не имеют места истинно.

Самой большой прочностью из всего имеющегося в мире обладает алмаз: его ничто не может сокрушить, а он разрушает все. Довод неприемлемости рождения в четырех вариантах тибетские философы считают настолько убедительным и неопровергаемым никакими критическими высказываниями, что называют его подобным «алмазной частичке», способной сокрушить «гору» ложного признания истинности наличия.

Доказательство посредством довода отрицания рождения по тетралемме

Буддийские реалисты полагают, что рождение существует истинно, поскольку в Сутрах говорится о рождении одного или многих плодов от одной или многих причин. В «Избранных местах из разных Сутр» (Сутрасамуччая), которые составил Нагарджуна, тоже говорится о «забрасывании» одним или многими деяниями в одно или многие рождения, о порождении неизмеримого плода благодаря одному мгновению веры, об отсутствии плода подвижничества и повторения мантр при отвлечении ума на чувственные удовольствия. Опровержение четырех видов рождения служит своеобразным ответом мадхьямиков на признание истинности рождения реалистами.

Основное умозаключение: вещи не имеют места истинно, поскольку не имеют истинного рождения.

Обоснование подразделяется на доказательство наличия «дхармы стороны» и «охвата».

1. Доказательство наличия «дхармы стороны».

Умозаключение: вещи не имеют истинного рождения, поскольку от одной причины не рождается только один плод, от одной причины не рождаются много плодов, от многих причин не рождается один плод, от многих причин не рождаются много плодов.

Джнянагарбха сформулировал это в «Двух истинах» следующим образом:

Множество не создает одну вещь.

Множество не создает множество.

Одно не создает много вещей.

Одно не создает и одну

[Кедруб Чже, 1, л. 85Б].

Доказательство наличия здесь «дхармы стороны» подразделяется на четыре.

а) если одна причина порождает один плод, то один момент глаза, находящегося в контакте с объектом (цветоформой), порождает только второй момент глаза или только один момент сознания в форме перцептивного образа. Первое неприемлемо, ибо тогда все существа не будут ничего видеть, так как глаз не порождает перцептивный образ. Второе тоже неприемлемо, поскольку и тогда все существа окажутся незрячими, ибо один момент глаза не порождает его второй

момент, при отсутствии которого перцептивный образ будет существовать только мгновение, не будучи порождаемым следующими моментами глаз. Следовательно, одна причина не порождает только один плод;

б) если одна причина порождает много плодов, то один момент глаза будет непосредственно порождать второй его момент и перцептивный образ. Но это неприемлемо, ибо тогда между двумя моментами глаза вклинится момент перцептивного образа, стало быть, первый момент глаза уже не будет непосредственной причиной второго момента. Следовательно, одна причина не порождает много плодов;

в) если много причин порождают только один плод, то три причины зрительного восприятия – объект, глаз и прекращенность «сознания умственного» (yid shes), или отсутствие занятости ума другим, – должны порождать только один плод. Но это неприемлемо, поскольку есть три таких плода, а именно: 1) элемент «вкушения» «сознания (видимого) глазом»; 2) элемент возникновения образа объекта; 3) элемент способности воспринимать объект во время прерывания (перцептивный образ, вызываемый непосредственно тремя этими причинами, длится только миг, а в следующее мгновение он имеет место уже как создаваемый умом, после чего снова имеет место образ, созданный тремя причинами, и при этом «сознание видимого глазом» как бы и не прерывается). Следовательно, много причин не порождают только один плод;

г) если много причин порождают много плодов, то три причины зрительного восприятия будут порождать три указанных плода. Тогда эти три плода (1) не являются отличными-отдельными на уровне пребывания, но на уровне явления они являются как отличные-отдельные, или (2) не являются в качестве таковых, либо (3) являются отличными-отдельными на уровне пребывания. В первом случае они будут пребывать не так, как являются, поэтому окажутся ложными и не имеющими места истинно. Во втором случае три причины будут одним, и тогда потеряет силу идея возникновения многих плодов от многих причин. Если верно третье, то пребывающий в трансовом погружении (самахите) святой, постигающий истинное, будет видеть их как отдельные. Но он не видит такого. Поэтому они не имеют места как отличные-отдельные, значит, не представляют собой множества плодов. Следовательно, много причин не порождают плодов.

Подобное относительно подробное объяснение опровержения по тетралемме встретилось только у Кедруба Чже [Кедруб Чже, 1, л. 85Б–86Б]. Другие авторы, как правило, ограничиваются очень краткими пояснениями.

Доказательство наличия «охвата».

Если рождение не имеет места ни по одному из четырех возможных вариантов, то оно не имеет места истинно, поскольку истинное рождение с необходимостью должно иметь место по одному из указанных вариантов.

2. *Доказательство наличия «охвата» у аргумента основного умозаключения.*

Оно такое же, как и в других доказательствах, опирающихся на довод отсутствия истинного рождения.

Следовательно, справедливость тезиса доказана: вещи не имеют места истинно.

Доказательство на основе довода отрицания рождения существующего и несуществующего

Данное доказательство опирается на идею, которая объясняется во многих Сутрах. В Сутре «Золотого света высшего» (Суварнапрабхасоттама) говорится: *«Те пять скандх не рождены причиной и условием. Ведь если имеется рождение от причины и условия, то называется рождением родившегося или рождением неродившегося. Если рождается родившееся, то причины и условия не нужны. Если рождается неродившееся, то рождение невообразимо. Почему так? Дхармы, которые не рождены, не существуют»* [Золотой свет, л. 86А].

Основное умозаключение: все дхармы не имеют места истинно, поскольку не имеют рождения истинно.

Обоснование подразделяется на установление у аргумента наличия «дхармы стороны» и «охвата».

1. *Доказательство наличия «дхармы стороны».*

Здесь должно быть доказано, что все дхармы не имеют рождения истинно.

Умозаключение: все дхармы не имеют рождения истинно, поскольку не рождается существующее во время наличия причины, не рождается несуществующее во время наличия причины, не рождается являющееся и существующим, и несуществующим во время наличия

причины, не рождается неявляющееся ни существующим, ни несуществующим во время наличия причины.

Доказательство «дхармы стороны».

Нагарджуна утверждает в «Доказательствах (в) семидесяти строфах» (Юктишаштика):

Существующее не рождается, поскольку существует.

Несуществующее не [рождается], поскольку не существует.

Существующее и несуществующее не рождаются, поскольку [это] несовместимые дхармы.

Поскольку нет рождения, то нет пребывания и прекращения

[Чжамьян Шепа, 2, л. 158Б];

а) существующее не рождается, поскольку и так уже существует. Кроме того, если нечто обладает существованием истинно, то должно обладать им все время. Поэтому оно будет существовать и во время наличия причины. Следовательно, существующее не порождается причиной;

б) если не существует истинно во время наличия причины, то должно отсутствовать все время, иначе не будет обладать несуществованием истинно. Поэтому оно не может быть порождено;

в) являющееся и существующим, и несуществующим не может рождаться, поскольку существование и несуществование – прямо несовместимые дхармы, поэтому не могут быть одновременно у одной и той же дхармы;

г) не являющееся ни существующим, ни несуществующим тоже не может рождаться, ибо любая дхарма с неизбежностью должна быть либо существующей, либо несуществующей.

Доказательство «охвата».

Если вещи не рождаются по какому-либо из четырех указанных вариантов, то не рождаются истинно, ибо возможны только четыре варианта истинного рождения. Следовательно, вещи не имеют истинного рождения.

2. *Доказательство наличия «охвата» у аргумента основного умозаключения.*

Оно обычно не приводится при объяснении пяти доказательств. Однако на основании анализа цитат и других рассуждений можно представить его в следующем виде.

Что не рождается истинно, то не пребывает истинно. Что не пребывает истинно, то не прекращается истинно. Что не обладает истин-

ными рождением, пребыванием и прекращением, то не имеет места истинно. Это относится не только к санскрита-дхармам, характеризующимся рождением, пребыванием и прекращением, но и к асанскрита-дхармам, поскольку прекращенность (ниродха) и Нирвана порождаются практикой пути совершенствования, и о Буддах в виде Самбхогакаи говорится, что они будут пребывать, пока не прекратит свое существование пространство, а это предполагает его предшествующее порождение. С этой точки зрения представляется очевидным, что истинное существование (пребывание) невозможно без истинного рождения. Поскольку же истинное рождение отсутствует, то дхармы не имеют места истинно.

Поскольку аргумент в основном умозаключении (отсутствие истинного рождения) и «объект отрицания» (истинное существование) являются несовместимыми, то это – аргумент «восприятия несовместимого».

Доказательство на основе довода зависимого возникновения

Это доказательство опирается на идеи, изложенные во многих Сутрах. В Сутре «Вопросов царя нагов Анаватапты» сказано:

Что родилось от условий, то не родилось,

У него нет собственного бытия рождения.

Что зависит от условий, то называется пустым (шуньей).

Кто понимает шуньяту, тот является серьезным

[Агван Нима, 2, с. 728].

Основное умозаключение: все дхармы не имеют места истинно, поскольку являются зависимыми.

Обоснование подразделяется на доказательство наличия «дхармы стороны» и «охвата».

1. Доказательство наличия «дхармы стороны».

Умозаключение: все дхармы являются зависимыми, поскольку возникают в зависимости от своих причин и условий, или признаются в связи и по отношению к своим частям, или полагаются по отношению к своей «соотнесенности».

Анализируя термин «пратитьясамутпада» (тиб. rten cing 'brel bar 'byung ba), Чжамьян Шепа подразделяет его на две части – «пратитья» и «самутпада» – и приходит к выводу, что первое означает «встречу, зависимость, опору» или «связанное с опорой», а второе – «возникновение, рождение, реализацию, наличие, существование» [Чжамьян

Шепа, 5, л. 3–6; 2, л. 161А–165А]. Вайбхашики и саутрантики полагают, что этот термин обозначает зависимое возникновение и относится только к санскрита-дхармам. Виджнянавадины, по мнению Чжамьяна Шепы, тоже относят его к санскрита-дхармам [Чжамьян Шепа, 5, л. 10А]. Сватантрики же, как указывает Пабонгка Ринпоче, считают, что этот термин обозначает также зависимое от своих частей существование составного, но тоже относят его к санскрита-дхармам [Пабонгка, 1988, с. 117]. Прасангики же относят его ко всем дхармам, полагая, что он обозначает зависимость и зависимое.

Зависимость трактуется как связанность с опорой. Зависимое – связанное с опорой. Зависимы все дхармы. Поскольку они подразделяются на санскрита-дхармы и асанскрита-дхармы, то прасангики Гелуг выделяют зависимое-санскриту ('dus byas kyi rten 'brel) и зависимое-асанскриту ('dus ma byas kyi rten 'brel). Первое – то, что возникает в зависимости от своих причин и условий. Второе – то, что наличествует в зависимости от вызывающего признание или полагание при отсутствии зависимого возникновения [Чжамьян Шепа, 5, л. 7]. Кроме того, выделяют еще три вида зависимого: 1) зависимое возникновение от своих причин и условий; 2) зависимое признание по отношению к своим частям; 3) зависимое полагание в связи и по отношению к своей «соотнесенности» (lto sa) [Чандракирти, 1, с. 223–229; Далай Лама XIV, 2001, с. 43].

Все санскрита-дхармы возникают не сами по себе, независимо, а в зависимости от своих причин и условий, которые характеризуются как не имеющие ничего общего с богом-творцом (gyo med), непостоянные (mi rtag pa) и способные (nus pa) породить специфические плоды. Эта идея, по мнению прасангиков, опирается на следующие слова «Вибханга-Сутры»: *«Поскольку имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Так, по причине неведения [возникают] санскары ...»* [Вибханга, л. 143Б].

Если бы дхармы возникали независимо, то оказалось бы невозможной никакая практическая деятельность – занятия сельским хозяйством. Но поскольку они возникают в зависимости от своих специфических причин, то можно получить желательные результаты, опираясь на использование соответствующих причин. Прасангики отрицают наличие рождения даже в плане относительной истины. Поэтому «зависимое возникновение» не означает «рождение». Нет ни

рождения, ни рождающегося. Однако в относительном плане говорят о зависимом возникновении.

Выше уже было приведено доказательство наделенности всех дхарм частями. Вещь не тождественна каждой из своих частей, их совокупности, потоку и тому подобному. Не обнаруживается она и как иное, отличное от частей. Не является она и отсутствующей. Заячьи рога отсутствуют, а лес, признаваемый в связи и по отношению к деревьям, имеет место, не отсутствует. Поэтому все дхармы имеют место не сами по себе, а в зависимости от своих частей.

Длинное имеет место не само по себе, а в связи и по отношению к короткому. Короткое тоже имеет место не само по себе, а в связи и по отношению к длинному. Посох является длинным по отношению к щепке и коротким по отношению к бревну. Это же следует отнести к причине и плоду, деятелю и деянию, желающему и желанию, началу, середине и концу, теперешнему, будущему, прошлому

На основании изложенного делается вывод: все дхармы зависимы в той или иной форме.

2. Доказательство наличия «охвата».

Оно состоит в обосновании несовместимости зависимости и истинности наличия. Существующее истинно должно обладать собственной сущностью и собственным бытием. Первое характеризуется как несотворенное (причинами и условиями) и независимое от другого, а второе – как независимое и постоянное. Поэтому существующее истинно должно быть независимым. Следовательно, зависимость и истинность наличия несовместимы. Вывод: все дхармы не имеют места истинно.

Доказательство на основе довода зависимости величают царем доказательств, поскольку оно уничтожает все ложные взгляды. Чандракирти утверждает во «Введении в мадхьямику»:

Это признание зависимого возникновения

Уничтожает все сети взглядов

[Чандракирти, 1, ст. 228].

Агван Нима в связи с этим пишет: *«Этот довод зависимости является главным, или царем доказательств, поскольку если [нечто] относится к доказательствам, обосновывающим, [что вещи] не существуют истинно, то относится к нему»* [Агван Нима, 2, с. 728]. Три из пяти приведенных выше доказательств опираются на аргумент

отсутствия истинности рождения. А что не рождается истинно, то возникает зависимо. Поэтому их следует отнести к доказательству на основе довода зависимости. Неприемлемость квалификации вещей в категориях единичности и множественности приводит к идее их признаваемости, или существования, в связи и по отношению к своим частям. А это тоже один из видов зависимости.

Цонкапа говорит: *«Если сначала ищут индивида семью способами, то не находят и признают [его имеющим место] в связи и по отношению к скандхам. Поскольку идеей отсутствия Я индивида является ненахождение индивида в семи видах из-за признаваемости в связи и по отношению к скандхам, то относится к доказательству [на основе довода] зависимости»* [Цонкапа, 2, л. 103Б]. Поиск семью способами – семь доказательств отсутствия Я индивида. Все двенадцать главных доказательств, опровергающих истинность наличия, с известной точки зрения можно отнести к доказательству на основе довода зависимости.

Современные сторонники тибетской прасангики традиции Гелуг (Агван Нима, Ешей Лодой Ринпоче) иногда добавляют к этим пяти доказательствам шестое – на основе довода «восприятия несовместимого, устанавливаемого при исследовании всех дхарм». Оно опирается на следующие слова из «Сияния мадхьямики» Камалашилы:

*При этом земля и так далее не являются
Сущностью махабхути в абсолютном смысле,
Поскольку сотворены и поскольку обладают
Причиной и так далее подобно психическому*
[Агван Нима, 2, с. 727].

Умозаключение: в абсолютном смысле земля и другие первоэлементы-махабхути (земля, вода, огонь, воздух) не имеют сущности махабхути, поскольку сотворены как психическое [Агван Нима, 2, с. 726].

Обоснование. Земля, вода, огонь и воздух являют сотворенными, поскольку возникают от причин и условий. Сущность же, согласно определению, не является сотворенной. Поэтому сотворенность и обладание сущностью несовместимы: если у дхармы есть одно, то с необходимостью должно отсутствовать другое. Следовательно, махабхути не имеют своей собственной сущности – сущности махабхути. Что не имеет сущности, то не существует истинно. Поэтому махабху-

ти не существуют истинно. Поскольку же полагают, что материальное (рупа) образовано из махабхути, то и оно не существует истинно.

Практическое применение доказательств для постижения отсутствия Я дхарм

Рассмотренные доказательства обычно используются при практике «высшего видения» (vipaśyāny) с целью постижения отсутствия Я дхармы. Самым популярным у буддистов Центральной Азии является доказательство на основе довода лишённости единичности и множественности, ибо оно считается более легким для понимания. Ученые монахи Гелуг разработали стандартную процедуру такой практики [Лобсан Чойкьи Гьялцэн, л. 64Б–67А; Чжигньен Чойпэл, л. 8А–12Б], согласно которой последовательно постигается отсутствие Я телесного, психического, не связанных с сознанием элементов «соединителей» (vipраукта-санскар) и асанскрита-дхарм.

Постижение отсутствия Я у представителей каждой из этих групп подразделяется на две части. В первой (теоретической) части устанавливаются четыре предмета: 1) «объект отрицания», 2) «охват», 3) отсутствие тождества, 4) отсутствие отличия. В результате размышления над этими предметами реализуется концептуальное понимание отсутствия Я у тех дхарм, которое называется «праджней, возникшей благодаря обдумыванию» (bsam pa las byung ba'i shes rab). Благодаря продолжительным и упорным размышлениям это понимание принимает форму убежденности (nges shes) в истинности отсутствия Я дхармы, которое, однако, отличается крайней неустойчивостью и не может пребывать в сознании долго. Поэтому путем сосредоточения стараются удержать его в фокусе ума. Когда оно ослабевает и начинает исчезать, пытаются сделать его более интенсивным, вспоминая и вкратце «прокручивая» разные доказательства. При этом считают важным переходить от одних объектов к другим (от человеческого тела к колеснице, от телесного к психическому), поскольку «объект отрицания» во всех этих случаях один и тот же, а повторное «прокручивание» доказательств в отношении одной и той же «основы опустошения» (тела, колесницы) с каждым последующим разом дает все меньший эффект. Благодаря регулярной практике подобного созерцания понимание отсутствия Я дхармы становится настолько устойчивым, что будет пребывать все время, не давая возможности про-

явиться несовместимому с ним ложному представлению, признающему дхармы имеющими место истинно.

Важную роль в этом процессе играет установление «объекта отрицания», под которым здесь понимается установление способа явления «объекта отрицания». Так, тело является в восприятии как имеющее место прочно (tshugs thub) – существующее само по себе, а не только как представление, относимое к совокупности его частей – голове, рукам. Если подобный «объект отрицания» не выявлен и не установлен опытно созерцателем у себя, то «прокручивание» доказательств обернется пустым теоретизированием, почти не имеющим никакого практического эффекта, поскольку не дается прямой отпор «объекту отрицания».

Само используемое доказательство тоже имеет некоторые отличия от приводимого в группе пяти доказательств. Установление «охвата» состоит в установлении истинности идеи: если тело существует истинно, то должно иметь место как тождественное или отличное от своих частей. Затем занимаются установлением отсутствия их тождества: тело и его части не являются тождественными, иначе тело будет головой, или рукой, и будет столько тел, сколько есть частей, или будет только одна часть. После этого устанавливается отсутствие отличия: если бы тело было отличным от частей, то его можно было бы обнаружить после удаления головы, рук, ног, но его не обнаруживают, поэтому тело не является отличным от своих частей. На основании этого делается заключение: поскольку тело не существует как тождественное или отличное от частей, что имело бы место при его «прочном» – истинном существовании, то оно не существует истинно.

Аналогичным образом рассматриваются психическое, випраюкта-сансары, асанскрита-дхармы и индивид. При этом третье установление называют установлением отсутствия истинной единичности, а четвертое – установлением отсутствия истинной множественности, что не соответствует доказательству на основе довода отсутствия истинной единичности и множественности, приведенному в ряду пяти доказательств. Фактически это является доказательством на основе довода наделенности частями, а более точно – доказательством на основе довода отсутствия тождества и отличия у частей и обладателя частей. Это самое популярное из доказательств, приводимых в работах прасангиков Гелуг.

Семичленное доказательство

Доказательств, опровергающих Я индивида, очень много. Однако прасангики Гелуг, опираясь, в основном, на идеи, изложенные Чандракирти в шестой главе «Введения в мадхьямику», главным считают семичленное доказательство, поскольку именно оно, по мнению Цонкапы, является наиболее легким для понимания [Цонкапа, 2, л. 103Б]. Они подразделяют это доказательство на два: пятичленное доказательство, приведенное Нагарджуной в «Основах мадхьямики», и семичленное доказательство, объясняемое Чандракирти во «Введении в мадхьямику». Первое формулируется Нагарджуной так:

*Не является телом, не является иным, нежели тело,
В нем нет тела. Его нет в том (теле).
Татхагата не обладает телом.
Чем является Татхагата?*

[Нагарджуна, 1, гл. 22, ст. 1].

Чандракирти излагает свое следующим образом, используя в качестве примера колесницу:

*Колесница не признается иной по отношению
К своим частям. Не является неиной.
Не обладает ими. Не в частях. Части не в ней.
Не является совокупностью. Не является формой*
[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 151].

Из приведенного видно, что семичленное доказательство отличается от пятичленного, главным образом, добавлением двух новых членов: не является совокупностью, не является формой. Кроме того, поскольку Чандракирти использует в качестве примера колесницу, то его доказательство можно легко применить для опровержения Я дхарм. Само же использование в данном случае примера колесницы опирается на слова некой Сутры, приводимые Чандракирти во «Введении в мадхьямику»:

*Подобно тому, как совокупность частей
Называют колесницей, так и
В связи со скандхами говорят
[В] относительно [смысле]: «Живое существо»*
[Чандракирти, 1, с. 258].

Подразделение семичленного доказательства на пятичленное и семичленное является несколько условным. Кроме того, еще до объ-

яснения пятичленного доказательства Нагарджуна приводит двучленное:

*Если Я является скандхами, то
Будет обладать рождением и уничтожением.
Если [оно] иное, нежели скандхи, то
Не будет иметь признака скандх*

[Нагарджуна, 1, гл. 18, ст. 1].

Именно это двучленное доказательство чаще всего используется прасангиками Гелуг во время практики «высшего видения». Оно опирается на довод наделенности частями, выделенный при рассмотрении довода лишённости единичности и множественности, и является сокращённым, или базовым, вариантом пятичленного и семичленного доказательств. Это объясняет то, почему Чжамьян Шепа утверждает, что семичленное доказательство сводится к доказательству на основе довода лишённости единичности и множественности [Чжамьян Шепа, 2, л. 171А].

Интересно, что Чжамьян Шепа считает семичленное высшим из всех доказательств отсутствия истинности существования у чего бы то ни было [Там же, л. 171Б]. Это, казалось бы, противоречит обычному признанию прасангиками Гелуг доказательства на основе довода зависимости царем доказательств. Дело, очевидно, в том, что с точки зрения легкости понимания высшим считается семичленное, которое на практике чаще всего сводится к двучленному, а опирающееся на довод зависимости полагают высшим потому, что его можно трактовать как объединяющее все другие доказательства, опровергающие «объект отрицания».

Подробно с семичленным доказательством можно ознакомиться по переведенному на русский язык «Большому руководству к этапам Пути Пробуждения» [Цонкапа, 5, с. 228–279]. Приводимые же в работах других прасангиков Гелуг объяснения семичленного доказательства обычно являются пересказом изложенного Цонкапой [Кедруб Чже, 1, л. 176Б–179А; Чжамьян Шепа, 2, л. 166А–172А; Агван Нима, 2, с. 720–722].

На основании изложенного можно прийти к выводу, что подразделение доказательств на три вида – опровергающие Я дхарм, Я индивида и оба – является в известном смысле условным. Поэтому каждое из этих двенадцати доказательств может быть использовано для

опровержения любого вида Я. Основанием этого служит то, что во всех случаях они опровергают один и тот же «объект отрицания» – истинность наличия. Подразделение же их на три вида делается с точки зрения степени легкости понимания отсутствия «объекта отрицания» у данной «основы опустошения» благодаря конкретным доказательствам.

3. Четыре тонких доказательства

Эти доказательства имеют своей главной целью опровержение в плане относительной истины того «объекта отрицания», который Цонкапа называет «существованием собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку» (rang gi mtshan nyid gyis grub pa'i rang bzhin yod pa) [Цонкапа, 2, л. 68А]. Здесь имеется в виду наличие у вещей в относительном плане собственного бытия, которое является собственным признаком, то есть может непосредственно и прямо восприниматься праманой. Подобный «объект отрицания» именуется также «существованием благодаря собственному бытию» (rang bzhin gyis grub pa) и «наличием благодаря собственному признаку» (rang gi mtshan nyid gyis grub pa).

Выделение прасангиками Гелуг этих доказательств в особую группу связано как с определенными трудностями в уяснении их концепции относительной истины, так и с их дискуссией по данному вопросу со сватантриками, поскольку, отмечает Гедун Тендар, хотя сватантрики тоже отрицают существование вещей благодаря собственному бытию в абсолютном смысле, но полагают необходимым признать его наличие благодаря собственному признаку в относительном плане, иначе не будет никакого различия между абсолютной и относительной истинами, и тогда будет только одна истина – абсолютная, в то время как Будда проповедовал две [Гедун Тендар, 1, л. 110Б].

В виде отдельной группы эти доказательства впервые, очевидно, были рассмотрены Цонкапой в «Сущности объяснения превосходного» [Цонкапа, 2, л. 104А–108А]. Они также излагаются им в комментарии на «Введение в мадхьямику» Чандракирти в связи с анализом проблемы истинности существования рождения и вещей, но в ином порядке и не в виде отдельной группы [Цонкапа, 1, л. 116А–123А]. Три первые доказательства опираются на три четверостишия из «Введения в мадхьямику» [Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 34–36], а четвертое –

на слова из Сутры «Ратнакута», приводимые Чандракирти при пояснении ст. 34.

Первое доказательство

Данное доказательство опровергает наличие существования вещей благодаря собственному бытию в абсолютном смысле на основе аргумента отсутствия их восприятия в период пребывания в трансовом погружении (самахите) святого, непосредственно постигающего абсолютное. Чандракирти формулирует его следующим образом:

*Если собственный признак будет опирающимся, то
Шуньята – поскольку, отрицая его, уничтожает вещь –
Будет причиной уничтожения вещи. Но это невозможно.
Поэтому вещь [и ее рождение] не являются существующими*

[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 34, с. 117].

Если признать, что дхарма «рождение» имеет место благодаря собственному бытию, то будет иметь место благодаря собственному бытию и рождающееся, то есть рождаться будет собственный признак – «собственное бытие вещи, имеющее место благодаря собственному признаку». И это наличие собственного признака будет возникать, опираясь на другое – причины и условия, которые, будучи плодами иных причин и условий, тоже обладают «собственным бытием, имеющим место благодаря собственному признаку». При вхождении же святого йогина в состояние трансового погружения (самахита), в котором непосредственно постигается абсолютное (шуньята), двойственная явленность (gnu'is snang) исчезает и не воспринимается. Уничтоженной считается вещь, которая прежде существовала, а потом перестала существовать. Поэтому следует признать, что при вхождении в состояние самахиты происходит уничтожение вещей, и причиной подобного уничтожения оказывается мудрость, непосредственно постигающая шуньяту. Но обладающая собственным бытием вещь должна быть постоянной, поэтому не может уничтожаться. Кроме того, та мудрость должна видеть именно обладающее собственным бытием, а не уничтожать его. Из этого, указывает Цонкапа, следует, что вещи не обладают собственным бытием, не существуют в абсолютном смысле. Значит, ничто в действительности не рождается. В таком случае будет неприемлемым признавать действительным и ничего не порождающее рождение, оно тоже не обладает собственным бытием, не существует в абсолютном смысле [Цонкапа, 2, л. 104А].

Сватантрики в принципе согласны с приведенными рассуждениями, однако они полагают, что их следует отнести только к области исследования, проводимого в плане абсолютной истины. А в плане относительной истины, поясняет их позицию Цонкапа, существование рождения и вещей благодаря собственному признаку должно быть признано, поскольку оно устанавливается двумя праманами – непосредственной и опосредованной. Кроме того, если отрицать это, то не будет никакого различия между истинным относительным (обладающим собственным бытием) и ложным относительным (не обладающим им), что делает неприемлемым само понятие относительной истины. И в таком случае будет только одна истина – абсолютная, что противоречит словам Будды, говорившему о двух истинах [Цонкапа, 1, л. 117]. А также достоверное познание при проведении исследования в плане абсолютной истины не может опровергать обнаруживаемое при исследовании в плане истины относительной, так как эти исследования имеют разные предметы рассмотрения и границы.

Второе доказательство

Оно опровергает приемлемость существования рождения и вещей благодаря собственному бытию в относительном плане на основе установления его отсутствия в абсолютном смысле. Чандракирти формулирует его так:

*Поскольку, если исследуем эти вещи, то кроме вещей,
Обладающих характеристиками истинной сути,
Не обнаруживаем здесь наличия [чего-то другого], постольку
Не нужно исследовать мирскую истину наименований*

[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 35, с. 120].

В связи с рассмотрением этой проблемы прасангики Гелуг обычно цитируют следующие слова из некой Сутры: «*Монахи, эта высшая истина – одна, а именно – Нирвана, обладающая дхармой необманывания. Все санскары обладают дхармой ложности, обмана*» [Цонкапа, 1, л. 117Б–118А]. Основным признаком истины считается необмываемость. Все относительное – феноменальное (санскары) – не является истиной, поскольку обманывает: является как имеющее место истинно, не будучи таковым. Абсолютное (Нирвана) не обманывает, ибо при его непосредственном восприятии оно является именно так, как пребывает. Поэтому существует только одна истина – абсолютная. Относительная же истина является тем, что входит в метод постижения абсолютной. Нагарджуна говорит в «*Основах мадхьямики*»:

*Не опираясь на относительное,
Невозможно объяснить абсолютное.
Не опираясь на абсолютное,
Не обретешь Нирвану*
[Нагарджуна, 1, гл. 24, ст. 10].

Лобсан Чойкьи Гьялцэн конкретизирует это следующим образом:

*Относительная истина – метод,
Абсолютная истина – возникающее благодаря методу*
[Руководство, л. 43Б].

Когда абсолютная истина установлена, то нет никакой необходимости обращаться к относительной. Так, если при проведении исследования в плане абсолютной истины не обнаружили существования рождения и вещей, то не нужно заниматься исследованием этого вопроса еще и в плане относительной истины, поскольку истина – абсолютная истина – уже установлена. В связи с этим Чандракирти констатирует: *«Если исследование проведено, то [относительная истина] мирских наименований теряет силу»* [Чандракирти, 1, с. 121].

Прасангики Гелуг объясняют свою позицию в этом вопросе следующим образом [Цонкапа, 1, л. 118А–120А; 2, л. 104Б–107А]. Если рождение существует, то от причины, обладающей собственным бытием, будет рождаться плод, обладающий собственным бытием. В таком случае причина и плод должны быть либо тождественными, либо отличными. Но строгое исследование не обнаруживает, что они тождественны или отличны. Это соответствует сказанному в «Пали-тавистаре»:

*Если существует семя, то и росток тоже [существует].
Что является семенем, не является ростком,
Не является иным, нежели то. Таким образом,
[Они] не являются постоянными, не являются прерываемыми.
[Такова их] дхармата*

[Цонкапа, 1, л. 115Б].

Поэтому в действительности причина и плод не существуют. И если в действительности ничего не рождается, то не будет иметь места и само рождение, лишённое своей функции порождать. Поскольку все феноменальные вещи имеют место только в результате рождения, то, раз рождение и рождающееся не существуют, их нужно признать не являющимися, существующими благодаря собственному бытию.

Поэтому следует просто констатировать: «Если имеется это, то возникает то. Если возникло это, то рождается то» [Вибханга, л. 143Б]. При этом рождающееся, рождение и родившееся не имеют места благодаря собственному бытию, действительно.

Подобный подход является верным, поскольку позволяет избежать впадения в крайности постоянства и прерывности. Так, если причина и плод не являются тождественными, то устраняется крайность постоянства. А поскольку они не являются и отличными, то устраняется крайность прерывности. Таким образом, оказывается установленной подлинная природа вещей (дхармата), лишённая крайностей. Так как не существует феноменальное – обусловленное причинами (санскрита-дхармы), – то не может существовать и постоянное – не обусловленное причинами (асанскрита-дхармы), ибо обусловленное и необусловленное имеют место взаимозависимо (подобно длинному и короткому), и когда нет одного, то с необходимостью должно отсутствовать и другое. Поэтому постоянные элементы тоже не существуют благодаря собственному бытию. Поскольку они устанавливаются праманой, то отрицается крайность несуществования. А так как они – в силу своей зависимости – не обладают собственным бытием, то отрицается крайность существования. Так устанавливается их подлинная природа, лишённая крайностей существования и несуществования.

Если в начале исследования исходили из предположения, что существуют наименования и обозначаемые ими вещи, а в процессе исследования не было обнаружено существование вещей, то от вещей остаются только их наименования: вещи признаются существующими номинально – «только в качестве полагаемых в силу наименования именем». Лес – это только имя, относимое к некоторой совокупности деревьев. Однако номинальное не является полностью отсутствующим. Так, заячьи рога отсутствуют, а о лесе такого нельзя сказать. Поэтому «*существующее номинально (tha snyad du yod pa)* называется существующим условно (*btags yod*)» [Цонкапа, 2, л. 107А].

Условием существования номинального служит наличие ошибающегося ума, который не провел исследования в абсолютном плане и не установил истину. Поэтому номинальное существует для ошибающегося ума. Однако не все существующее для ошибающегося ума является относительной истиной, или существующим относительно

(kun rdzob tu yod pa). Миражная вода существует для ошибающегося ума, но не признается истиной даже мирскими существами. Я индивида, полагаемое имеющим место субстанционально и независимо, тоже существует для ошибающегося ума, но строгое исследование приводит к заключению, что оно отсутствует, не существует даже в относительном плане.

Критерием истинности здесь прасангики считают наличие соответствия между явлением вещи и «основой ее явления», которое устанавливается праманой. Поэтому *«существующее относительно должно быть доказано праманой»* [Там же, л. 106Б]. Относительной истиной, или существующим относительно, является то существующее для ошибающегося ума, которое не опровергается праманой как соответствующее «основе явления». Поскольку существует только для ошибающегося ума, то называется относительным, а так как не опровергается праманой как соответствующее «основе явления», то именуется истиной.

Изложенное имплицитно содержится в следующей формулировке: «Существующее относительно имеет место только как полагаемое в силу наименования именем». Слово «только» отрицает неполагаемость относительного в силу наименования, но не отрицает его приемлемость с точки зрения праманы, а также указывает, что полагаемое в силу наименования существует только относительно.

В Сутрах цикла Праджняпармиты тоже нередко утверждается, что все дхармы – «только имя» (ming tsam) [Восьмитысячная, л. 4А]. Слово «только» здесь, по мнению прасангиков Гелуг, отрицает, что вещи могут иметь в относительном плане хоть какое-то бытие, которое признается сватантриками. Если бы у относительного имелось подобное бытие, то незачем было бы добавлять слово «только». А если считать, что определение вещей как являющихся «только именем» было сделано с точки зрения абсолютной истины, то и это неприемлемо, ибо исследование в плане абсолютной истины опровергает существование не только вещи, но и имени.

Изложенное делает понятным, почему прасангики Гелуг полагают, что после установления абсолютной истины нет никакой необходимости возвращаться к истине относительной: поскольку в результате исследования устраняется ошибка ума, то относительное теряет силу как истина.

Третье доказательство

Это доказательство опровергает существование рождения и вещей благодаря собственному бытию в относительном плане на том основании, что в противном случае придется признать такое существование и в абсолютном плане, а это отвергается всеми мадхьямиками. Чандракирти говорит:

*Поскольку теми же доказательствами, которыми
[устанавливается]
Невозможность рождения благодаря себе и другому
с точки зрения абсолютной истины,
[Устанавливается его] невозможность
и с точки зрения истины относительной, то
На основании чего будет иметь место ваше рождение?*

[Чандракирти, 1, гл. 6, ст. 36, с. 122].

Доказательства, которыми устанавливается абсолютная истина, ничем не отличаются от устанавливающих истину относительную: и те, и другие опираются на истинный аргумент. Поэтому, если при исследовании в плане относительной истины у рождения и рождающихся вещей было установлено наличие «существования собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку», то это следует признать и в плане абсолютной истины. Но поскольку подобное существование отвергается в абсолютном смысле всеми мадхьямиками, то оно должно быть отвергнуто и в относительном плане.

Цонкапа очень сжато излагает это доказательство так: «Наличие благодаря собственному признаку [в относительном плане] отвергается доказательством, [которое] опровергает рождение [в плане] абсолютном, поскольку если [рождение] имеет место благодаря собственному признаку [в относительном смысле], то должно иметь место и в абсолютном. Поэтому рождение благодаря собственному признаку не существует с точки зрения обеих истин» [Цонкапа, 2, л. 107Б].

Четвертое доказательство

Оно опровергает приемлемость существования дхарм благодаря собственному бытию на основании установления правильного понимания шуньяты при анализе соответствующего места в Сутре «Ратнакута». При пояснении ст. 34 в шестой главе «Введения в мадхьямику» Чандракирти приводит следующие слова из этой Сутры: «А также,

Кашьяпа, истинное познание дхарм по отдельности на среднем пути суть: та лишенность-пустотность (шуньята), которая не вызывает лишенности (отсутствия) дхарм, как раз [и является] пустотностью дхарм; то отсутствие признака, которое не делает признак отсутствующим, как раз [и является] отсутствием признака; то отсутствие желания, которое не делает желание отсутствующим, как раз [и является] отсутствием желания дхарм; то отсутствие осуществления полного собирания-соединения, которое не делает отсутствующим осуществление полного собирания-соединения, как раз [и является] осуществлением полного собирания-соединения дхарм; та нерожденность, которая не делает дхармы нерожденными, как раз [и является] нерожденностью дхарм; то невозникновение, которое не делает дхармы невозникающими, как раз [и является] невозникновением дхарм» [Чандракирти, 1, с. 118].

Пустотность, отсутствие признака и отсутствие желания называют тремя дверями полного спасения, поскольку полагают, что их постижение приводит к освобождению от сансары. А это значит, что они являются абсолютной истиной. Осуществление полного собирания-соединения (абхисанскара) – это осуществление деяний, приводящих к собиранию-накоплению кармы и в итоге к «соединению» дхарм, то есть рождению феноменального. Этот термин означает также само «соединение» дхарм в причинно связанные группы, а также действие (выполнение функций) дхарм. Результат этого – рождение дхарм, а его плод – их возникновение (возникают в результате процесса рождения).

Полагание дхарм не пустыми, а обладающими собственной сущностью и собственным бытием приводит к признанию наличия у них признаков, а оно – к появлению желания, которое вызывает совершение деяний, обуславливающих соединение, рождение и возникновение дхарм.

Очевидно, что в приведенном отрывке задействуется точка зрения относительного ума, ибо для абсолютного ума (в самахите) дхармы, их признаки и так далее не существуют. Рассмотрение здесь производится с очень специфической позиции, позволяющей уяснить некоторые особенности взаимоотношения относительного и абсолютного. Прямым объектом рассмотрения здесь служит относительное, а непрямым – абсолютное, то есть дхармы рассматриваются так, как их

видят Бодхисаттвы трех высших ступеней святости, полностью избавившиеся от клеш и воспринимающие дхармы (вне периода пребывания в самахите) как подобные иллюзии. Это объяснение делает понятным, почему Цонкапа полагает, что этот текст подтверждает верность идеи лишенности собственного признака в относительном плане.

Если дхармы в относительном плане «обладают собственным бытием, имеющим место благодаря собственному признаку», то будет неприемлемым говорить о пустоте дхарм, их лишенности собственного бытия и собственной сущности. Если же они обладают собственным бытием и собственной сущностью, но лишены чего-то другого, то этим другим могут быть только они сами. Но в тексте говорится, что пустотность (абсолютное) не вызывает лишенности дхарм, то есть их отсутствия. Если нечто лишено чего-то, то имеются два: «основа отрицания» – то, что лишено чего-то, и «объект отрицания» – то, чего лишено это нечто. «Основа отрицания» не существует в качестве «объекта отрицания», не является им, не обладает им, она лишена его. Поэтому если дхармы и пусты, то они могут быть лишены только собственной сущности, «собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку». Если бы дхармы были лишены самих себя, то они бы полностью отсутствовали. Но это будет крайностью несуществования. Если бы дхармы обладали собственным бытием, то они существовали бы все время. Но это будет крайностью существования [Цонкапа, 1, л. 117А–118А; 2, л. 108А]. Поэтому средний взгляд, лишенный крайностей и соединяющий в себе две истины, должен рассматривать все дхармы как не имеющие истинности наличия – существующие (относительное), но лишенные собственной сущности (абсолютное).

Первое из четырех доказательств опровергает существование собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку в плане абсолютной истины, а остальные – в плане истины относительной. При этом второе доказательство использует аргумент «только одной истины», третье – довод «только одного доказательства», а четвертое опирается на истолкование слов Сутры и опыт восприятия относительного Бодхисаттвами высокого уровня.

Таковы разработанная прасангиками Гелуг концепция «объекта отрицания» и система доказательств, используемых для его отрицания. Изложенное ясно свидетельствует о том, что в данном случае

использовался, главным образом, «недвойственный стиль срединного философствования» как более подходящий для создания различных теорий и концепций. В связи с рассмотрением данной тематики следует отметить ряд моментов. Во-первых, впервые концепция «объекта отрицания» была представлена в относительно полном виде, очевидно, именно учеными монахами Гелуг, поскольку отсутствует у их предшественников. Здесь, как и в случае с системой доказательств, проявилась столь свойственная последователям Гелуг тенденция к критической систематизации разработок предшественников и интегралистскому включению их в единую систему. Во-вторых, трактовка «объекта отрицания» как подлежащего теоретическому отрицанию и практическому прекращению свидетельствует в пользу оценивания тех предметов мысли, которыми оперируют философы этой традиции, как онтогностических образований и поддерживает трактовку прасангиковского понимания дхарм как многомерных и многоуровневых факторов. В-третьих, использование системы доказательств указывает на глубокую убежденность прасангиков Гелуг в том, что существует только одна истина¹⁵¹ и она может быть установлена в рамках философского дискурса. Здесь имеется в виду истина о вещи или вещь во всей полноте ее сторон, измерений, аспектов. Если бы существовало несколько истин, заявляют иногда мыслители Гелуг, тогда мы не имели бы никакого права утверждать, что только Учение Будды является истинным, а все другие ложными, ошибочными. Кроме того, признание наличия многих истин значительно ослабило бы веру и прибежание к Трех Драгоценностям, что привело бы в итоге к изрядному снижению успешности религиозной практики. В данном случае они рассуждают, забывая о принципе срединности, согласно которому оцениваются как крайности истина и ложь, одно и множество. Ведь тогда истина оказывается ни одной, ни множеством, и одной, и множеством. Подобное забывание вызывается, с одной стороны, идентификацией с ролью «философа-прасангика», вынуждающей противоборствовать со всеми иными системами, с другой, оно обусловлено сильным желанием обрести прочное основание в ситуации неизбежной неустойчивости, столь присущей феноменальному бытию, а с третьей – связано с обычным следованием срединности в отношении пары «определенность-неопределенность», из-за которого концепции

никогда не выводятся на уровень полной разработанности и увязанности в единую систему.

Разработав очень гибкую и динамичную методику философствования, прасангики традиции Гелуг применили ее и при создании своей концепции праманы. Обнаружившиеся же при этом недостатки являются по сути продолжением достоинств срединного стиля философствования: поскольку срединность, в качестве крайности, может быть противопоставлена несрединности, то подлинно срединное философствование должно неизбежно включать и несрединные элементы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философская школа мадхьямики-прасангики традиции Гелуг, пользующаяся большой популярностью среди буддистов Центральной Азии уже в течение многих веков, представляет собой уникальный феномен – дожившую до наших дней схоластическую систему, которая длительное время развивалась в благоприятных для нее условиях и считается ее сторонниками вершиной буддийской философской мысли. Эпистемология, по мнению последователей этой школы, является неотъемлемой частью философии, определяя целый ряд ее существенных положений. Признание необходимости и возможности самой философии вообще и буддийской, в частности, опирается на оценивание различных видов познания с точки зрения степени их ограниченности и достоверности. С другой стороны, эпистемология испытывает на себе влияние общетеоретических положений той философской системы, составным элементом которой она является.

Препопанный Буддой стиль философствования, который, по мнению буддистов, позволяет адекватно уяснить достоверное и в итоге обрести непосредственное постижение подлинной истины, характеризуется как срединный («лишенный впадения в крайности») и соответствующий фундаментальному принципу сущего. Этот принцип – принцип срединности – известен преимущественно в своей отрицательной форме, в которой он сводится к признанию невозможности однозначного определения вещей в терминах «крайностей» – взаимонесовместимых дхарм. Непосредственным следствием этого, полага-

ют прасангики, являются неопределимость и неопределенность вещей, а значит, и отсутствие у них истинности наличия, которое и следует признать фундаментальным признаком сущего и абсолютной истиной. Подобная трактовка принципа срединности послужила теоретическим основанием культивирования «чисто прасангиковского» стиля философствования, для которого характерно опровержение правомерности любых суждений путем выявления их внутренней противоречивости с целью обретения непосредственного концептуального, а затем – благодаря медитации – и неконцептуального постижения абсолютной истины, устранивающего неведение и дающего освобождение от круговорота мучительного феноменального существования (сансары).

Однако обнаружение ряда чисто логических неувязок и противоречий, а также некоторого несоответствия опыту обыденной жизни и практической деятельности привело прасангикиков к осмыслению утвердительной формы принципа срединности, согласно которой вещи вполне определены в терминах крайностей, но только условно и относительно – в качестве не имеющих места истинно, существующих условно, номинально и умозрачительно. Подобная трактовка принципа срединности послужила теоретическим фундаментом культивирования «недвойственного» стиля срединного философствования, для которого характерна ориентация на осуществление позитивного философского дискурса и построение системы связанных между собой концепций. В частности, философствование в этом стиле привело к выделению поля общего – «номинального» – философского дискурса на основе критерия достоверности (как непроверяемости никаким видом верного познания) и разграничению его на сферы конечного исследования, устанавливающего абсолютную (подлинную) истину, и исследования эмпирического, устанавливающего истину относительную (верную лишь для относительного ума).

Предметом философски мыслящего ума служит дхарма, трактуемая прасангикиками срединно – как сложноструктурированное целостное онтогностическое образование, многомерное и многозначное. Отношение между дхармой и ее структурными элементами определяется принципом срединности в двух его формах, что позволяет осмыслять ее по-разному, не нарушая при этом законов логики. Понимаемая подобным образом дхарма предстает как определенная лишь условно и

относительно, то есть оценивается срединно в терминах оппозиции «определенность-неопределенность», что, с одной стороны, соответствует традиционному буддийскому восприятию сущего как в значительной степени изменчивого, текучего, неуловимого и неопределенного, а с другой – делает философствование динамичным и живым, никогда не приходящим к окончанию построения полностью завершенной и определенной во всех частях, но омертвевшей системы, интерес к которой обычно угасает вскоре после ознакомления с ней.

Познание в прасангикинской эпистемологии трактуется как относящееся к категории психического, имеющее специфическим признаком прояснение и ведание, благодаря которым осуществляется функция установления-определения объекта-дхармы. Следуя «чисто прасангикинскому» стилю, последователи Гелуг опровергают приемлемость и существования, и несуществования познания и его объекта, а также приемлемость и установления, и неустановления. Поэтому они полагают, что нет никакой необходимости в создании собственной теории эпистемологии, а для достижения сотериологических целей вполне достаточным будет просто воспользоваться признаваемым другими – мирской системой познания. Однако в рамках «недвойственного» стиля ученые монахи Гелуг принимают условное существование (срединное в отношении оппозиции «существование-несуществование») познания, его объекта и установления, что делает возможным и даже необходимым создание собственной эпистемологической концепции. Прасангики срединно решают проблему взаимоотношения мирского и собственного в плане эпистемологии.

Возможность заблуждения, чреватого серьезными негативными последствиями, приводит прасангикиков к необходимости выделения в качестве ядра эпистемологии теории верного познания (праманы), формирование которой осуществляется ими на основе традиционного для них критического анализа идей других философов. Специфический признак праманы оценивается срединно: рассматриваемая в своей ипостаси объекта, она обманывает, поскольку является как имеющая место истинно, но в действительности не имеет места истинно, а в ипостаси «обладателя объекта» (познания) она не обманывается в предмете своего рассмотрения, устанавливая его именно таким, каков он есть. В рамках же теории познания специфическим признаком праманы считается необманываемость.

В большинстве школ необманиваемое знание полагается безошибочным – реализующимся при отсутствии действия причин, вызывающих ошибку. Однако прасангики подразделяют эти причины на случайные и врожденные. Действие последних отсутствует только при непосредственном постижении абсолютной истины в особом трансном состоянии (самахите), поэтому именно такое знание следует признать полностью безошибочным и необманиваемым. Знание же в сфере действия врожденных причин ошибочности оценивается срединно: при бездействии случайных причин ошибочности оно обманывается в «действительном объекте» как являющейся вещи, которая отсутствует целиком и полностью, но не обманывается в «действительном объекте» как «основе явления», в связи и по отношению к которой признается условное существование вещи. Поскольку подобный обман является следствием действия врожденной причины ошибочности, то эту обманываемость трактуют как ошибочность, благодаря чему производится разграничение объемов понятий необманиваемости и безошибочности, и прамана индивида в обычном состоянии квалифицируется как необманиваемая, но ошибающаяся.

В большинстве школ выделяют непосредственную праману и опосредованную. Аналитическое исследование в «чисто прасангиковском» стиле приводит сторонников Гелуг к заключению, что непосредственным не может быть названо ни знание, ни его объект. В рамках же «недвойственного» стиля они, в соответствии с мирской системой познания, полагают настоящим непосредственным объектом, а знание – именуемым термином «непосредственное» условно. Непосредственный объект – явный, «обращенный» к органу чувств или уму. Один и тот же явный объект может постигаться непосредственно (при чувственном восприятии) или концептуально (когда благодаря воспоминанию воспринимают его образ). Это опровергает идею традиции Дигнаги-Дхармакирти о генетическом различии между непосредственным (неконцептуальным) и опосредованным (концептуальным) видами познания, а также служит теоретическим обоснованием возможности плавного перехода от концептуального к неконцептуальному постижению абсолютной истины в процессе созерцания. Здесь можно усмотреть некоторое соответствие принципу срединности: непосредственное знание содержит элементы концептуально-

го, а опосредованное – элементы неконцептуального (непосредственное восприятие представлений).

Детальный анализ особенностей непосредственного познания привел прасангики к заключению о том, что подразделение праман на виды должно производиться на основе классификации объектов. При этом они выделяют два основных вида объектов – явные и скрытые. Явные постигаются непосредственной праманой, которая – с точки зрения специфического «хозяин-условия» – подразделяется на пять видов чувственного познания, умственное обычное и йогическое. При этом возможность непосредственного самопознания безоговорочно отрицается, а йогическое признается доступным не только для святых, но и для обычных индивидов.

Скрытые объекты постигаются опосредованной праманой. Выделяют три вида таких объектов – немного скрытые, полностью скрытые и скрытые, сходные с известным. Первые познаются опосредованной праманой «подлинной силы» – путем умозаключения, опирающегося на чисто логический аргумент. Вторые доступны постижению только святых, однако могут познаваться и обычными индивидами путем умозаключения, опирающегося на аргумент доверия к авторитету. Третьи могут постигаться на основе аналогии путем умозаключения, опирающегося на аргумент сходства с уже известным. Наибольшей популярностью у прасангики пользуются умозаключения на основе признаваемого другими и «выведения» (прасанги).

Прасангики полагают, что при непосредственном и опосредованном верном познании сознание уподобляется своему объекту, копирует его. Это можно расценить как признание ими принципа отражения. Кроме того, прасангики полагают существующее познаваемым посредством тех или иных видов праманы, высшим из которых считается всеведение Будды, постигающее сразу все сущее в трех временах непосредственно и прямо. Это следует квалифицировать как признание ими принципа познаваемости. Однако детальная разработка этих вопросов у прасангики отсутствует.

Одну из главных задач праманы в области философии прасангики усматривают в установлении безусловно истинного путем выявления и опровержения ложных идей, поскольку обретенная таким образом убежденность на концептуальном уровне делает возможной медитативную реализацию непосредственного видения конечной истины,

дающую освобождение от круговорота феноменального существования. В связи с данной проблемой прасангики разработали свою концепцию «объекта отрицания» – того, что подлежит опровержению, отрицанию и прекращению человеком, устремленным к постижению истины и освобождению. Они выделяют два основных вида «объекта отрицания» – отвергаемый практически на пути совершенствования и опровергаемый теоретически посредством логических доказательств.

Главным из объектов теоретического отрицания прасангики считают признание истинности наличия вещей, для опровержения которого ими применяются «глубокие» и «тонкие» доказательства. Первые вскрывают глубинные слои экзистенции вещей, выявляя отсутствие у них истинности наличия на основе установления невозможности их однозначного определения в терминах крайностей. Всего выделяют двенадцать главных доказательств, которые получают свои особые названия по наименованиям используемых доводов и традиционно подразделяются на пять опровергающих Я дхармы и семь опровергающих Я индивида, хотя каждое из них может быть применено для достижения обеих целей. Некоторые из этих доказательств были специально разработаны в других подшколах мадхьямики, а затем органично включены в тибетскую прасангику.

«Тонкие» доказательства нацелены на опровержение приемлемости истинного принятия собственного независимого аргумента (свантантры), опирающейся на признание существования истинности наличия хотя бы только в относительном плане. Прасангики выделяют четыре таких доказательства, исходя из трех четверостиший и одной цитаты, содержащихся во «Введении в мадхьямику» Чандракирти. Если «глубокие» доказательства разрабатывались в рамках проведения конечного исследования в «чисто прасангиковском» стиле, то «тонкие» доказательства рассматриваются уже в границах всего поля философского дискурса и реализуются в «недвойственном» стиле. «Тонкие» доказательства представляют собой большую ценность в том отношении, что они могут получить более или менее адекватное и полное объяснение только на основе правильного понимания многих «тонких» особенностей воззрений тибетских прасангиков, а именно – их специфической трактовки дхармы, достоверности, двух истин, двух сторон принципа срединности и двух опирающихся на них стилей срединного философствования.

Разработав на основе опыта предшественников гибкую и динамичную методику философствования, прасангики традиции Гелуг применили ее и при создании своей концепции праманы, которая должна занять подобающее ей место в общечеловеческой сокровищнице культурных ценностей.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

Агван Нима, 1. – Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары / Пер. с тиб. Б. Очирова. – Улан-Удэ, 1996.

Агван Нима, 2. – Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Воззрения четырех буддийских философских школ). – XI., 404L. (Т. 3). – sGo mang, 1971.

Агван Таши. – bSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel (Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35–336.

Атиша. – Byang chub lam gyi sgron ma (Светильник пути Просветления). – XI., 12 L. – dGe bshes anantas dpar du bsgrubs.

Буддхапалита. – dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapālita (Комментарий Буддхапалиты на «Основы мадхьямики» Нагарджуны) – XI., 128L. (l. 153–281) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # TD 3842.

Вибханга. – rTen cing 'brel bar 'byung ba dang po dang mam par dbye ba bstan pa zhes bya ba'i mdo (Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения»). – XI., 3L. (Ll. 143A–145A). – Co ne. Mdo sde. Tsha. (Toh. 211).

Вималакирти. – 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Поучения Вималакирти»). – XI., 108L. // The Asian Catalog # KL 0176.

Восьмитысячная. – 'Phags pa shes rab kyī pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Сутра «Праздника парамита восьмитысячная»). – XI., 286L. // The Asian Catalog # KD 0012.

Встреча. – 'Phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Встреча отца и сына»). – XI., 168L. // The Asian # KD 0060.

Гедун Тендар, 1. – dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – XI., 162L. // The Asian Catalog # S 0021.

Гедун Тендар, 2. – rNam bshad dgongs pa rab gsal gyi mtha' dpyod (Подробное исследование комментария Цонкапы на «Введение в мадхьямику»). – XI., 177L. // The Asian Catalog # S 0022.

Гедун Тендар, 3. – bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan rtsa 'grel gyi spyi don (Общее исследование «Абхисамайланкары» Майтреи). – XI., 141L. // The Asian Catalog # S 0009.

Гедун Тендар, 4. – bSam gzugs kyi mtha' dpyod bzhugs so (Подробное исследование трансовых состояний). – XI., 25L. // The Asian Catalog # S 0017.

Гунтан, 1. – Gung thang. Shes rab snying po'i sngags kyi mnam bshad sbas don gsal ba zhes bya bzhugs so (Разъяснение сокровенного смысла мантры из Сутры «Праджняпарамита хридая»). – XI., 27L.

Гунтан, 2. – mDo'i tshigs bcad gcig gi 'grel ba bzhugs so (Объяснение одного четверостишия из Сутры «Ваджраччхедика»). – XI., 7L.

Дадхан Тугчже. Dad pa mkhan po thugs rje. 'Bru 'grel snying po'i gnad don gsal ba'i sgron me zhes bya ba bzhugs so (Комментарий на «Ум и алаю» Цонкапы). – XI., 39L. // Yid dang kun gzhi'i dka' gnas rgya cher 'grel ba – Ll. 4B–43B. – Ser smad grwa tshang, 1969.

Далай Лама XIV, 2001. – Далай Лама XIV. Этика для нового тысячелетия / Пер. с англ. – СПб., 2001.

Друма. – 'Phags pa mi 'am ci'i rgyal po ljon pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Вопросы царя киннаров Друмы») // Paul Harrison. «Droma – kinnara – rāja – pariprcchā – sūtra. – A Gritcal Editions ...» – Tokio, 1992.

Дхармотгара, 1995. – Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармотгары. – СПб., 1995.

Еше-Лодой Ринпоче, 2002. – Еше-Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности ламрима. – СПб.; Улан-Удэ, 2002.

Золотой свет. – 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Золотой свет высший»). – XI., 183L.

Истинное объяснение. – 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – XI., 87L. // The Asian Catalog # KD 0106.

Кедруб Чже, 1. – mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos (Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – XI., 247L. (Т. 2).

Кедруб Чже, 2. – ...dVu ma rtsa ba'i stong thun (Заметки по теории праманы, представленной в комментарии Чандракирти на «Основы мадхьямики» Нагарджуны). – Т. 2. – Ll. 247A–264A.

Ланкаватара. – 'Phags pa lang kar gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo (Сутра «Посещение Ланки»). – XI., 220L. (Ll. 87B–307A) // The Asian Catalog # KL 0107.

Лобсан Чойкьи Гьялцэн. – Blo bzang chos kyi rgyal mtshan. Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid thams cad mkhen par brjed pa'i bde lam zhes bya ba bzhugs so (Руководство по практике ступеней пути Просветления). – XI., 68L.

Майтрея. – Vuams pa. Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos (Высшая традиция Махаяны). – XI., 75L. – Б./м.

Муге Самтэн. – dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs (Объяснение терминов, употребляемых в работах по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 337–372.

Нагарджуна, 1. – dBu ma rtsa ba'i tshig leur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so (Основы мадхьямики). – XI., 70L. – Dam chos rab rgyas gling.

Нагарджуна, 2. – Klu sgrub. rTsoed pa bzlog pa'i 'grel ba (Комментарий на «Опровержение возражений»). – XI., 17L. (Ll. 121A–137A) // The Asian

Нагарджуна, 3. – mDo kun las btus pa (Избранные места из [разных] Сутр). – XI., 67L. (Ll. 148B–215A) // The Asian

Пабонгка, 1988. – Tsongkhapa. The Principal of Buddhism with a commentary by Pabongka Rinpoche. – New Jersey, 1988.

Руководство. – Bla ma mchod pa'i khrid yig gsang ba'i gnad nam par phyue ba snyan rgyud man ngag gi gter mdzod ces bya ba bzhugs so (Большое руководство по практике «Ритуала почитания Учителя»). – XI., 147L. – Khuri chen mo dga' ldan theg chen gling gi bkra shis chos spel grwa tshang.

Собрание. – 'Phags pa mdo sdud bzhugs so (Сутра-собрание). – XI., 17L. – Б./м.

Сувикранта-викрамин. – 'Phags pa rab kyi rtsal gyis nam par gnop pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра «Вопросы Сувикранта-викрамина»). – XI., 91L. – Б./м.

Судхипрашака. – Sudhiprashaka. bsDus grwa'i rtsa tshig (Базовый учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 3–34.

Суматишилабhadра. – Sumatishilabhadra. Blang dor la nye bar mkho ba'i rten 'brel kyi don dang nam gzhag bshad pa'i tshul bzhugs (Объяснение теории зависимого возникновения). – XI., 28l. – Lcag lug dbung zla.

Тагпа Шедуб, 1. – Grags pa bshad sgrub. Shes rab snying po'i nam bshad (Комментарий на Сутру «Праджняпарамита хридая»). – XI., 21L. – Lcags rta gro zhun.

Тагпа Шедуб, 2. – rDor gcod kyi 'grel ba (Комментарий на Сутру «Ваджраччхедика»). – XI., 43L. / The Asian # S 0024.

Тагпа Шедуб, 3. – rTags rigs kyi nam bzhag (Учебник по «Теории аргумента»). – XI., 16L. // The Asian

Трискандхака. – Phung po gsum pa'i mdo (Byang chub ltung bshags). – XI., 4L.

Туган. – Thu'u bkvan. Grub mtha' bzhugs so (Религиозные системы). – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Угра. – 'Phags pa khyim bdag drag shul can gyis zhush pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Вопросы домохозяина Угры»). – XI., 31L. // The Asian # KD 0063.

Цонкапа, 1. – Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i nam bshad (Комментарий на «Введение в мадхьямику»). – XI., 267L. // The Asian # S 5408.

Цонкапа, 2. – Drang dang nges pa'i don nam par 'byed pa'i bstan bcos (Трактат по герменевтике). – XI., 114L. // The Asian # S 5396.

Цонкапа, 3. – rTen 'brel bstod pa (Восхваление [учения о] зависимом возникновении) // bsTod smon phyogs bsgrigs. – mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – С. 39–49.

Цонкапа, 4. – Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 4. – СПб., 1998.

Цонкапа, 5. – Т. 5. – СПб., 2000.

Чандракирти, 1. – Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhika IX. – St. – Petersburg, 1912.

Чандракирти, 2. – Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapāda of Candrakīrti / Translated from the Sanskrit by M. Sprung in collaboration T. R.V Murti and U. S. Vyas. – London and Henley, 1979.

Чанкья, 1. – Lcang skya rol pa'i rdo rje. Grub pa'i mtha'i nam par bzhag pa las sde tshan dang po (Концепции философских школ. Раздел 1). – XI., 35L. // The Asian # S 0060.

Чанкья, 2. – las sde tshan gnyis pa (Раздел 2). – XI., 35L. // The Asian # S 0061.

Чанкья, 3. – las sde tshan bzhi ba (Раздел 4). – XI., 149L. // The Asian # S 0063.

Чанкья, 4. – Dag yig mkhas pa'i byung gnas (Словарь «Источник мудрецов»). – Пекин: Изд-во уч. лит., 1988.

Чжамьян Шепа, 1. – 'Jam dbyans bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod (Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). – XI., 442L. – Б/м.

Чжамьян Шепа, 2. – Grub mtha'i nam bshad las thal rang gi skabs (Раздел «Сватантрика и прасангика» из трактата по философским системам). – XI., 240L. (Т. 14?).

Чжамьян Шепа, 3. – Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i nam bshad (Прасангиковая концепция праманы). – XI., 69L. (Т. 11).

Чжамьян Шепа, 4. – Blo rig yig cha (Учебник по «Теории познания») // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – dPar thengs gnyis par deb grangs, 1992. – С. 1–83.

Чжамьян Шепа, 5. – rTen 'brel gyi mtha' dpyod (Подробное исследование теории зависимого возникновения). – XI., 58L.

Чжамьян Шепа, 6. – Drang nges nam 'byed kyü zin bris bzhugs (Заметки по герменевтике). – XI., 22L. (Т. 11).

Чжамьян Шепа-второй. – Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. – Улан-Удэ, 1998.

Чжигньен Чойпэл. – dByig gnyen chos 'phel. lTa ba zab mo nyams su len pa'i tshul (Метод практики глубокого взгляда). – XI., 12L.

Шангидева. – Zhi ba'i lha. Byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa (Введение в деяния Бодхисаттвы). – XI., 176L.

Литература

Андросов, 1990. – Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. – М., 1990.

Бердяев, 1989. – Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.

Бонгард-Левин, 1980. – Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. – М., 1980.

Введение, 1999. – Введение в буддизм / В. И. Рудой и др. – СПб., 1999.

Гадамер, 1988. – Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.

Гуревич, 1972. – Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1972.

Дамьен Кесун, 2001. – Дамьен Кесун. Буддизм / Пер. с англ. – М., 2001.

Дандарон, 1. – Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. – Владивосток. Б. г.

Дандарон, 2. – Дандарон Б. Д. Буддизм: Сб. ст. – СПб., 1996.

Донец, 2001. – Донец А. М. Некоторые особенности философской школы мадхьямики-прасангики в Тибете // VII всероссийская конференция «Философии восточноазиатского региона и современная цивилизация». – М., 2001. – С. 156–161.

Донец, 2003. – Donets A. M. Hermeneutics in Tibetan Prasangika // Archiv Orientalni, v. 71, № 3. – Praha, 2003. – P. 303–318.

Донец, 2004, 1. – Донец А. М. Концепция смысловых полей высказываний и текстов в тибетской традиции комментирования // Мункуевские чтения-2. – Ч. 2. – Улан-Удэ, 2004. – С. 49–54.

Донец, 2004, 2. – Донец А. М. Идея трехкомпонентности буддийского учения в Тибете // IX всероссийская конференция «Философии восточноазиатского региона и современная цивилизация». – М., 2004. – С. 116–121.

Донец, 2004, 3. – Донец А. М. Роль диспута в системе дацанского образования Бурятии // Материалы межд. конф. «Воспитательное пространство

школы как среда жизненного самоопределения личности». – Улан-Удэ, 2004. – С. 29–33.

Донец, 2004, 4. – Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ, 2004.

Дрейфус, 1997. – Dreyfus G. B. J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations. – Delhi, 1997.

Жоль, 1981. – Жоль К. К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. – Киев, 1981.

История философии, 1991. – История философии / Пер. с чеш. И. И. Богута. – М., 1991.

Категории, 2000. – Категории буддийской культуры. – СПб., 2000.

Кобзев, 1984. – Кобзев А. И. Проблема обобщения в традиционной китайской философии // Общество и государство в Китае. – М., 1984. – С. 74–84.

Кобзев, 1987. – Кобзев А. И. Формирование основ китайской философии // Общество и государство в Китае. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 24–32.

Конрад, 1966. – Конрад Н. И. Запад и Восток. – М., 1966.

Косарев, 2000. – Косарев А. Философия мифа. – М., 2000.

Кочергина, 1987. – Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. – М., 1987.

Кроль, 1985. – Кроль Ю. Л. Спор как явление культуры древнего Китая // Общество и государство в Китае. – Ч. 1. – М., 1985. – С. 49–57.

Крушинский, 1985. – Крушинский А. А. Онтология Гунсунь Луна // Общество и государство в Китае. – Ч. 1. – М., 1985. – С. 167–173.

Кюнг, 1992. – Кюнг Г. Когнитивные науки на историческом фоне // Вопросы философии. – 1992. – № 1. – С. 41–51.

Лосев, 1990. – Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 9–194.

Лосев, 1991. – Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.

Мамардашвили, 1990. – Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3–18.

Мамлеев, 1992. – Мамлеев Ю. В. Судьба бытия – путь к философии // Вопросы философии. – 1992. – № 9. – С. 75–84.

Мялль, 2002. – Мялль Л. Об одном возможном подходе к пониманию śūnyatāvāda // Буддизм России. – 2002. – № 35. – С. 80–84.

Онода, 1992. – Onoda Zhunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsdus grwa logic. – Wien, 1992.

Полинг, 1990. – Pauling Chris. Introducing Buddhism. – Glasgow, 1990.

Платон, 1968. – Платон. Соч. в 4-х т. – Т. 1. – М., 1968.

Радхакришнан, 1956. – Радхакришнан С. Индийская философия / Пер. с англ. – Т. 1. – М., 1956.

Ригзин, 1986. – Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. – Dharamsala, 1986.

Розенберг, 1991. – Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М., 1991.

Семенов, 2001. – Семенов В. В. Философия души. – Пушкино, 2001.

Соколов, 1979. – Соколов В. В. Средневековая философия. – М., 1979.

Соловьев, 1990. – Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990.

Степанянц, 2001. – Степанянц М. Т. Восточная философия. – М., 2001.

Теория познания, 1991. – Теория познания. В 4-х т. – Т. 1. Домарксистская теория познания. – М., 1991.

Торчинов, 2000. – Торчинов Е. А. Введение в буддологию. – СПб., 2000.

Тулмин, 1984. – Тулмин Ст. Человеческое понимание / Пер. с англ. – М., 1984.

Умпелев, 2002. – Умпелев В. О «составном в буддийской философии» // Буддизм России. – 2002. – № 36. – С. 60–62.

Филатов, 1996. – Филатов Т. В. Введение в технологию философствования. – Самара, 1996.

Флоренский, 1990. – Флоренский П. А. Собр. соч. в 2-х т. – Т. 1. Столп и утверждение истины. – М., 1990.

Хамидов, 2002. – Хамидов А. А. Философия Востока и философия Запада: к определению мировоззренческой валидности // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 129–138.

Хейзинга, 1992. – Хейзинга Йохан. Homo ludens. – М., 1992.

Чжоу Юньчжи, 1993. – Чжоу Юньчжи. Основные вехи древнекитайской логики мин бьянь, ее главные особенности и реальные достижения // Рационалистическая традиция и современность: Китай. – М., 1993. – С. 152–177.

Шохин, 1997. – Шохин В. К. Первые философы Индии. – М., 1997.

Щербатской, 1909. – Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. – Ч. 2. Учение о восприятии и умозаключении. – СПб., 1909.

Щербатской, 1988. – Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.

Яхот, 1960. – Яхот О. Что такое истина. – М., 1960.

КОММЕНТАРИИ

¹ Grub – «реализованное, имеющее место, доказанное, обоснованное, эффективное», mtha' – «граница, край, предел, конец, сфера, вариант».

² «Мое Учение (представлено в) двух видах: / Вероучение и философия. / Простакам объясняю вероучение, / Йогину – философию» [Агван Нима, 2, с. 9].

³ «Философия – сфера (обоснованности), поскольку (философ) не отходит от обоснования своего взгляда посредством доказательств и [свидетельства] авторитетных текстов» [Чжамьян Шепа-второй, с. 117–118].

⁴ Это определение получено путем анализа даваемых в тибетоязычных текстах прасангики Гелуг дефиниций, выделения их базового ядра, включения соответствующей «подсветки» ментального поля прасангики и трансференции в западную систему координат. Из тибетских же прасангики наиболее корректное объяснение философии дает известный буддийский ученый пекинский хутухта Чанкья Ролпэ Дордже (Icang skya rol pa'i rdo rje) в своем основательном труде по философским системам: «Суть философии, – пишет он, – состоит в том, что, отвергнув иное – элемент концептуального «приписывания» (*sgro 'dogs*) [ложного объекту рассмотрения], полагают для своего ума истинно доказанным [и имеющим место устанавливаемый] посредством доказательств «принцип пребывания» (*gnas lugs*) предмета. Поскольку познает [и признает] тот принцип благодаря доказательствам, то [называется] философом (*grub mtha' smra ba*, «говорящий философию»)» [Чанкья, 1, л. 8А]. В других дефинициях упоминается также обоснование посредством авторитета (*lung*) и фигурируют в качестве предметов рассмотрения философии «основа, путь, плод» и «взгляд, созерцание, деяние» [Агван Нима, 2, с. 10; Чанкья, 4, с. 805]. Но это характеризует не столько философию саму по себе, сколько философию религиозную.

⁵ Слово *grub*, входящее в состав термина *grub mtha'* (философия), означает «доказанное и имеющее место». Из употребления этого слова прасангики явствует, что они подразумевают следующее: то, что действительно имеет место, может быть доказано, и действительно имеющим место должно быть признано только то, что доказано.

⁶ «Философ, – пишет известный бурятский философ Агван Нима, – это индивид, не отвергающий для своего ума идею, которая была (им) рассмотрена и обоснована, опираясь на авторитет и доказательства, то есть не выходит из границ (сферы) того, что доказано» [Агван Нима, 2, с. 10]. Следует отметить, что хотя прасангики Гелуг и делают некоторое различие между философией и философией буддийской, но не проводят строго разграничения чистой философии и философии религиозной, чему в немалой мере способствует термин *grub mtha'*, который используется ими для обозначения обоих видов философии, а также религиозных систем (Гелугпа, Кадампа и др.). Наклонность ориентироваться на авторитеты, столь присущая людям вообще, особенно сильна в древности и в традиционалистских сообществах. Как явствует из Сутр, Будда Шакьямуни нередко утверждал, что проповедуемый им в данный момент раздел Учения излагали все прошлые Будды, а он сам лично слышал его объяснение много-много калп (эонов) тому назад у такого-то Будды. Подобные высказывания можно трактовать как прибежание

к авторитету древности («Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее – такова максима ...» [Майоров, 1979, с. 9]). Однако авторитет, отмечает Х.-Г Гадамер, в первую очередь принадлежит личности, и он имеет своим последним основанием не простое подчинение и слепое повиновение другому лицу, а осознание и признание того, что данная личность превосходит нас умом и остротой суждений, что ее суждения обладают большими достоинствами, чем наши. Авторитет прежде всего связан с познанием. Он не приобретает просто так, его надо завоевать [Гадамер, 1982, с. 332]. Будда Шакьямуни завоевал авторитет у многих людей, ставших последователями его Учения.

⁷ Чжамьян Шепа приводит следующие весьма знаменательные слова Будды из некоей Сутры: *«Монахи и мудрецы / Должны принимать мои слова / Не из уважения (ко мне), а по должному изучению – / Подобно золоту, [которое] жгут, режут, бьют [для установления его подлинности]»* [Чжамьян Шепа, 6, л. 2Б–3А].

⁸ Среди небуддистов тоже есть йогины, однако они, по мнению буддистов, не могут обрести непосредственное видение абсолютной истины вследствие ошибочного признания наличия субстанционального начала – атмана и [Гедун Тендар, 4].

⁹ Формулируя эти особенности, Чжамьян Шепа следует объяснению термина āgama (букв. «пришедшее»), которое дает Чандракирти в своей «Прасаннападе» [Чжамьян Шепа, 1, л. 401Б].

¹⁰ Чжамьян Шепа приводит следующее емкое определение Чандракирти: *«Авторитетное – то, что является словом вызывающего доверие и непосредственно ведающего трансцендентное (сфере познания посредством) индрий (т. е. пяти органов чувств и ума обычного существа)»* [Чжамьян Шепа, 1, л. 401Б].

¹¹ В «Ланкаватара-Сутре» сказано по этому поводу: *«Врач являет разные деяния, / Ориентируясь на больных. / У него нет разных теорий [болезней], / Отличие же [в лечении] определяется [типом] болезни. / Так и я объясняю [Учение] простакам, / Исходя из [их] способностей, зная силу / Злых пороков клеш, возникающих / [В] потоке [сознания] живых существ. / Клеши и способности различны, но мое Учение неразделимо»* [Ланкаватара, л. 215–216А].

¹² Прасангики Гелуг выделяют четыре главные буддийские школы, сформировавшиеся в Индии: две хинаянские – вайбхашику и саутрантику и две махаянские – виджнянаваду и мадхьямику. Саутрантику подразделяют на «следующую авторитетным текстам» (lung gi gjes 'brang) (здесь, в основном, имеется в виду «Абхидхармакоша» Васубандху) и «следующую доказательству» (gigs kyi gjes 'brang) (семи трактатам по логике и эпистемологии Дхармакирти). Аналогичным образом делят и виджнянаваду, основанную Майт-

реей и Асангой, относя к «следующим авторитетному тексту» признающих алая-виджняну и отрицающих внешнюю данность. Мадхьямику подразделяют на сватантрику (осн. Бхававивека) и прасангику (осн. Буддхапалита), а первую из них, в свою очередь, – на саутрантика-мадхьямику-сватантрику и йогачара-мадхьямику-сватантрику (осн. Шантиракшита) [Чжамьян Шепавторой].

¹³ Эти правила излагаются в разных Сутрах [Вималакирти, л. 371Б–372А; Угра, л. 279А]. Прасангики Гелуг обычно приводят их в своей собственной формулировке: «*Не полагайся на индивида, полагайся на Учение. / Не полагайся на слово [Учения], полагайся на смысл. / Не полагайся на условный смысл, полагайся на подлинный. / Не полагайся на эмпирическое познание, полагайся на [трансцендентальную] мудрость*» [Чжамьян Шепа, 6, л. 2А].

¹⁴ Поскольку Будда вещал только истину, а подлинной истиной, по мнению прасангики, является только абсолютная, относительная же называется «истиной» условно и фактически представляет собой ложь. Подробнее о герменевтической концепции прасангики Гелуг см.: [Донец, 2003].

¹⁵ Тибетцы называют их *lta ba bkar btags kyi phyag rgya bzhi* – «четыре мудры (символа, принципа) признания взгляда за [относящийся к] Слову [Будды]» [Чжамьян Шепа-второй].

¹⁶ Этим термином обычно обозначают клеши (неведение, страсть, гнев) вместе со всем, что ими порождается (деяния, карма, миры, существа и др.).

¹⁷ Эта четверица в качестве особой матрицы приводится в разных Сутрах [Друма, с. 37–38]. Анализ показывает, что три первых из этих идей соответствуют трем из четырех аспектов (*nam ra*) истины страдания (первой из четырех истин святого) [Гедун Тендар, 3, л. 71А] и, в известной степени, трем видам страдания (страдания изменчивости, страдания страдания и всеохватывающего страдания обусловленного существованием) [Еше-Лодой Ринпоче, 2002, с. 156–158], а четвертая – истине прекращения (третьей из четырех истин святого). Этим очерчивается специфически буддийское понимание исходного пункта и конечной цели жизненного пути человека. Поскольку же различные буддийские школы по-разному понимают клеши – основную причину страдания (вторая из четырех истин святого) – и путь, ведущий к избавлению от них (четвертая истина), то оценка этих предметов не включается в число признаваемого общебуддийским.

¹⁸ Мантраяна (Тантра) – одно из двух главных направлений в Махаяне. Реализация положения Будды здесь осуществляется преимущественно посредством визуализации божеств, чтения мантр.

¹⁹ Согласно Сутре «Встречи отца и сына», приверженность-симпатия (*rjes chags*) и неприязненность-антипатия (*khro ba*) служат основами возникновения клеш страсти и гнева – двух из «трех ядов» (*duḡ gsum* – страсть, гнев, невежество), удерживающих существ в сансаре [Встреча, л. 134Б–

135А]. Чандракирти отмечает, что даже приверженность к истинной идее привязывает к сансаре, ибо порождает клешу гордость.

²⁰ «Жажда» (тришна) – восьмой из двенадцати членов зависимого возникновения (rten 'brel). В рамках доктрины четырех истин святого «жажда» фигурирует как эквивалент «клеш», поскольку именно она считается главной причиной получения следующего рождения [Гедун Тендар, 3, л. 72Б].

²¹ Подробнее об этом см.: [Донец, 2004, 3].

²² «У незнających, помраченных / Жажда рождается из-за концептуального» [Встреча, л. 51А]. «Существа порождаются концептуальным познанием, / «Связаны неистинным концептуальным» [Там же]. «Страсть, гнев и невежество / Рождаются от концептуального» [Там же, л. 110Б]. «Клеши уничтожаются благодаря / Полному утихомириванию концептуального» [Там же]. «Истинное познание – благодаря полному прекращению всего концептуального» [Угра, л. 279А]. «Страсть, гнев и невежество / Возникают от концептуального» [Нагарджуна, 1, гл. 23, ст. 1]. В «Четырехсотенной» Арьядевы: «Концептуальное видение связывает» [Цонкапа, 1, л. 194А].

²³ «Приписыванием» (samāropa; sgrö 'dogs) прасангики обычно называют признание несуществующего существующим или неявляющегося чем-то являющимся им [Цонкапа, 1, л. 168Б]. Подобное «приписывание» противопоставляется опровергающему отрицанию (abhyakhyana; skur 'debs) – признанию существующего несуществующим или являющегося чем-то не являющимся им. Однако в теории познания (blo rig) философы Гелуг толкуют «приписывание» более широко, включая в него и опровергающее отрицание. Таким образом, данный термин обозначает любое приписывание ложного объекту рассмотрения, то есть ложное знание [Чжамьян Шепа, 4, с. 12].

²⁴ В Сутре «Ратнакута» говорится: «Кашьяпа, «существует» – одна крайность, «не существует» – другая крайность. То, что является серединой (между) двумя этими, – срединный путь» [Чжамьян Шепа, 2, л. 2Б].

²⁵ Чанкья говорит: «Крайность существования, крайность постоянства и крайность приписывания – равнозначны. Крайность несуществования, крайность прерывности и крайность отрицания – равнозначны» [Чанкья, 3, л. 17Б]. Дхармы А и Б обычно считаются равнозначными (don gcig) при соблюдении следующего условия: если нечто является А, то с необходимостью является и Б, и наоборот.

²⁶ Подобный вид несовместимости является в известном смысле аналогом противоречия. Отличие же состоит, главным образом, в том, что противоречия относят к понятиям, а несовместимость – к дхармам, которые только в одном из своих аспектов могут рассматриваться как понятия.

²⁷ Связью называют такое отношение между дхармами, когда при отсутствии одной из них с необходимостью будет отсутствовать и другая. Например, плод связан со своей причиной, ибо будет отсутствовать, если нет причины [Агван Таши, с. 135].

²⁸ «Бхагаван (Будда) никогда не имеет взгляда, [признающего] две крайности» [Друма, с. 16]. «Полностью отвергнувшие две крайности / Осуществляют реализацию Просветления» [Там же, с. 163].

²⁹ В Сутрах цикла «Праджняпарамиты» обычно указывается, что не следует пребывать в каких бы то ни было дхармах [Восьмитысячная, л. 4Б]. В Сутре «Поучений Вималакирти» данную позицию ума относят и к пути: на пути совершенствования следует пребывать, не пребывая, следует идти, не идя [Вималакирти, гл. 7].

³⁰ «Бхагаван (Будда) говорит так: / «Та дхарма, которая обманывает, ложна». / Все сансары – обманывающие дхармы. / Поэтому они являются ложными» [Нагарджуна, 1, гл. 13, ст. 1].

³¹ «Все дхармы немыслимы концептуально» [Встреча, л. 73Б]. «Поскольку все дхармы совершенно немыслимы концептуально, то все дхармы невозможно помыслить концептуально. Поэтому тот, кто мыслит дхарму концептуально, мыслит ложное» [Сувикранта-викрамин, л. 74Б]. «Это ложное неверно познается обычными, простыми существами. Та дхарма не является так, как она есть. То, что не является таким, как воспринимается, должно называться ложным и не являющимся действительным» [Там же, л. 74А].

³² Чандракирти говорит в «Разъяснении слов» (Прасаннапада): «Мы не утверждаем, что это не существует. Что же тогда? Отрицаем признание другими этого как существующего. Аналогично, мы не утверждаем, что это существует. Что же тогда? Отрицаем признание другими этого как несуществующего. Считаем, что, устранив две крайности, реализуем средний путь» [Цонкапа, 2, л. 110А].

³³ Во многих Сутрах дхармы квалифицируются как недвойственные (gnyis med) и неразделимые на два (gnyis su dbyer med) [Восьмитысячная, л. 15Б–16А]. Обычно здесь подразумевается то, что подразделение дхарм по противопоставляемым друг другу категориям (существующее – несуществующее, обусловленное – необусловленное) производится концептуальным мышлением, которое ошибочно, ложно, поэтому в действительности дхармы неопишуты и находятся за пределами подобного разделения на два [Истинное объяснение, гл. 1].

Однако в канонической буддийской литературе (особенно в тантрийской) имеется и другая трактовка недвойственности, а именно – как совместности крайностей в одном и даже как полная нераздельность дхарм, в силу чего некая конкретная дхарма определяется как являющаяся любой другой дхармой. В Сутрах цикла «Праджняпарамиты» нередко перечисляются разные дхармы и в отношении каждой говорится, что она является Просветлением и тому подобным. Один из видов прямой «несовместимости взаимного отвержения» характеризуется в том смысле, что ни одна конкретная дхарма

«не является» никакой другой, то есть несовместима с другими дхармами. Поэтому утверждение, что такая-то дхарма «является» каждой другой дхармой, указывает на их совместимость. Следовательно, описанное отношение между дхармами должно быть квалифицировано как срединное-недвойственное: они являются и несовместимыми, и совместимыми.

³⁴ Ф. И. Щербатской указывает в связи с этим: «Если мы говорим: <<Земля имеет запах и т. д.>>, то это лишь несоответствующее выражение; мы должны бы сказать: <<земля есть запах и т. д.>>» [Щербатской, 1988, с. 133].

³⁵ Две дхармы называют тождественными, если они «не являются разными» (so so ta yin pa). Выделяют три вида тождества: по сущности, по «обратно тождественному» себе, по роду (rigs gcig). Две дхармы А и Б признаются тождественными по сущности при соответствии следующему условию: если (нечто) является А, то с необходимостью является Б, и наоборот. Так, «непостоянное» (mi tag pa) и «сотворенное» (dyas pa) тождественны по сущности, ибо если нечто (звук) является одним из них, то с необходимостью является и другим. Поскольку они всегда вместе входят в нечто в качестве его признаков, то в каждом таком случае будут иметь общую для них сущность – сущность этого нечто. Так как у них всегда имеется одна и та же общая для них сущность, то и называются тождественными по сущности – с точки зрения этой сущности. Иногда их называют тождественными по бытию (rang bzhin gcig pa), поскольку они всегда имеют одно и то же общее для них бытие – бытие той дхармы, в которую они входят. Обратное (log pa) вещи – не являющееся вещью Обратное кувшину – это стол, стул и все прочее, не являющееся кувшином. «Обратно тождественное» (ldog pa) вещи – это обратное обратному вещи, то есть не являющееся не являющимся вещью. Например, «обратно тождественное» кувшину – это не являющееся не являющимся кувшином, то есть, в известном смысле, сам кувшин. Представление о кувшине воспринимается умом как не являющееся иным, нежели кувшин, то есть не являющееся не являющимся кувшином. Поскольку «обратно тождественное» такому кувшину, существующему умозрительно, совпадает с «обратно тождественным» действительному кувшину (оба определяются одинаково – как не являющееся не являющимся кувшином), то оба эти кувшина называют тождественными по «обратно тождественному». Необходимость выделения подобного вида тождества состоит, в частности, в том, что оно делает возможным концептуальное познание действительного кувшина, ибо, хотя постигаемый концептуально умозрительный кувшин отличен от действительного кувшина, однако в силу указанного тождества познание первого будет в то же время и познанием второго. Две дхармы будут отличны по «обратно тождественному» себе, если «обратно тождественные» им дхармы не совпадают [Агван Таши, гл. 3, 4, 5].

³⁶ Равнозначными считаются дхармы А и Б при соблюдении восьми условий, главными из которых служат два следующих: если (нечто) является А, то с необходимостью является Б, и наоборот [Ригзин, 1986, с. 30; Онода, 1992, с. 43].

³⁷ Исследователи констатируют, что целостность, синкретизм и нерасчлененность являются характерными особенностями не только архаичного, мифологического мировосприятия [Косарев, 2000, с. 25], но имели место и в период средневековья, например, в Западной Европе [Гуревич, 1972, с. 12]. Однако мифологичность, а стало быть, и связанные с ней целостность и нерасчлененность, отмечает А. Ф. Лосев, присущи человеку всегда и имеют место даже в настоящее время [Лосев, 1991, с. 29–32]. При этом элемент целостности характерен не только для мировосприятия, но и для мышления вообще. Т. В. Филатов, анализируя феномен принципиальной невозможности однозначной формализуемости семантических конструкций обыденного говорения, отмечает, что *«последнее логически эклектично, и когда нам говорят «причина», мы можем понимать под этим одновременно очень многое, причем каждый из эклектически-неупорядоченных смыслов в отдельности может быть «уловлен» и формализован, однако уловить и формализовать одновременно все подобные смыслы столь же невозможно, как приколоть булавкой к стене солнечного зайчика»* [Филатов, 1996, с. 125].

³⁸ Но обратное – необязательно. Это «одностороннее» тождество по сущности, которое устанавливается на основе анализа тибетоязычных текстов по «Собранию тем», но не выделяется в особый вид самими философами Гелуг.

³⁹ В качестве особого предмета мысли (дхармы) может выделяться некоторое множество дхарм. Такая дхарма называется «общей основой» (общим локусом) этих дхарм. Отношение между дхармами подобного множества устанавливается по типу «является – не является». Так, «белая раковина» – «общая основа» дхарм «белая» и «раковина», ибо и белой является, и раковиной является. А дхарму «психическое» (shes pa) можно охарактеризовать как «общую основу» трех: и «телесным» не является, и «ведающим» является, и «ясным-проясняющим» является.

⁴⁰ Второй вид устанавливается в связи с аналогом «общей основы» – местом или индивидуализированным потоком сознания, в котором две несовместимые дхармы не могут пребывать одновременно, ибо одна из них устраниет (gnod byed) другую. Таковы свет и темнота, мудрость и неведение [Агван Таши, с. 309].

⁴¹ Поскольку функцией несовместимости является очерчивание границ между дхармами, то подобный вид несовместимости, описанный Дхармоттарой, позволяет выделить любой предмет мысли в качестве чего-то совершенно особого и уникального, то есть устанавливает определенность и делает

возможным само познание [Дхармотгара, 1995, с. 318; Щербатской, 1909, с. 364].

⁴² Иногда вместо «действительного объекта» в группу четырех видов объектов включают «объект вхождения» (*pravrittivisaaya*; 'jug yul) – то, во что ум, по его мнению, «входит» при познании. Очевидно, что данный объект будет совпадать с «действительным» только при «верном познании», тогда как при ошибочном чувственном им будет «являющийся объект», а при ошибочном умственном – «признаваемый объект».

⁴³ «Махамати, бытие вещей не является таким, как познается обычными, простыми существами. То – умозрительное, [они] не ведают [истинного] признака и бытия вещи. А бытие, Махамати, является таким, как постигают святые благодаря мудрости святого, видению святого и глазам праджни святого» [Ланкаватара, л. 192А].

⁴⁴ Интересные мысли об истине высказывает П. А. Флоренский: «Наше русское слово «истина» лингвистически сближается с глаголом «есть» (истина – естина). Так что «истина», согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реальности. Истина – «сущее», подлинно-существующее, в отличие от мнимого, недействительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи» [Флоренский, 1990, с. 15–16]. Аналогично, у греков подчеркивается гносеологический момент идеи истины, у римлян – юридический, у семитов – свяшенно-исторический [Там же, с. 18–22]. В. С. Соловьев в «Критике отвлеченных начал» тоже исходит из понимания истины как существующего, причем существующего не в качестве вымысла или лжи [Соловьев, 1990, с. 596–597]. Но затем незаметно для себя он переходит к более традиционной для Запада гносеологической трактовке истины, которая впервые была зафиксирована еще в Древней Греции. Платон говорит: *Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе – лжет ...*» [Платон, 1968, с. 417]. Поэтому истиной полагают знание, соответствующее действительности [Семенов, 2001, с. 5]. Ведь истина противопоставляется лжи. А то, что существует, не может быть истинным или ложным. Оно просто существует. Следовательно, истиной или ложью может быть только знание о том, что есть [Яхот, 1960, с. 10]. В Индии же большой популярностью пользовалась идея иллюзорности существующего феноменально, которое, будучи ложью, вводит людей в заблуждение.

⁴⁵ В некой Сутре сказано: «Та дхарма, которая обманывает, [является] ложью. Итак, монахи, Нирвана – необманывающая дхарма, она – высшая истина» [Буддхапалита, л. 217Б].

⁴⁶ На Западе тоже были мыслители, которые трактовали истину онтологически: Ансельм Кентерберийский (1033–1109) [История философии, 1991, с. 232–235] и Фома Аквинский (р. 1225–1227) [Соколов, 1979, с. 371].

⁴⁷ Это в известной мере согласуется со следующим высказыванием Готлиба Фреге: «Если бы все находилось в состоянии постоянного изменения и ничто не сохранялось бы постоянным во времени, то не было бы никакой возможности получать знания о мире и все смешалось бы» [Тулмин, 1984, с. 70]. О трактовке истины как «вечного» говорит и А. Ф. Лосев [Лосев, 1990, с. 44]. Тибетский термин rtag pa означает не только «постоянное», но и в ряде случаев (особенно при переводе с санскрита) – «вечное».

⁴⁸ «Пребывает Мудрец (Будда) в мире или же упокоился (в Паринирване), / Эта непорочная дхармата – лишенность дхарм [истинности наличия] – пребывает» [Собрание, гл. 12, ст. 4]. «Появились Татхагаты (Будды) или же не появились, абсолютное существует» [Чандракирти, 1, с. 306].

⁴⁹ «Дхармовое пространство (абсолютное) / Неизменно и пусто» [Встреча, л. 49Б]. «Поскольку [дхармата] лишена рождения, то [является] постоянной» [Майтрея, л. 37А].

⁵⁰ Это соответствует одной из трактовок данного термина Чандракирти в «Разъяснении слов»: «Поскольку полностью закрывает, то [называется] относительным («полностью закрывающим»)» [Чжамьян Шепа, 1, л. 285Б]. Чандракирти также трактует его как «неведение» и «возникающее зависимо» [Чжамьян Шепа, 2, л. 182А]. Базовым прасангики Гелуг считают истолкование «относительного» как неведения, ибо то считается причиной возникновения относительного или феноменального и лживого, и именно в связи с ним они определяют относительную истину [Кедруб Чже, 1, л. 229Б].

⁵¹ Поэтому прасангики Гелуг обычно говорят о подразделении относительного на действительное и ложное только в связи и по отношению в «мирской системе познания», или уму обычного мирского существа [Чжамьян Шепа-второй, с. 150; Агван Нима, 2, с. 671–674].

⁵² «Относительный ум – тот, который обладает врожденным признаком истинности наличия. То, что истинно для него, – относительная истина» [Кедруб Чже, 1, л. 229Б]. На восьмой ступени святости Бодхисаттва лишен этого вида неведения, но его относительный ум находится под влиянием следа, оставшегося в сознании после устранения того неведения. Правда, благодаря силе самадхи он уже воспринимает относительное как подобное иллюзии.

⁵³ «Предмет познания» определяется как то, что возможно в качестве объекта ума [Агван Таши, с. 56]. В одном из своих аспектов (в качестве «признаваемого объекта») «предмет познания» характеризуется как постоянный. Хотя реальный кувшин все время меняется, но в качестве предмета познания в указанном аспекте он обладает постоянством.

⁵⁴ «Итак, Будды Бхагаваны, безошибочно ведающие собственную сущность двух истин, указывали два вида собственных сущностей у санскар, ростков и всех других внутренних и внешних вещей, а именно – относительную и абсолютную» [Чандракирти, 1, с. 102].

⁵⁵ В одной из Сутр цикла Праджняпарамиты сказано: «Субхути не бывает [так, что] относительное мира – одно, а абсолютное – другое. Именно то, что является истинной сутью мирской, является истинной сутью и абсолютной» [Чжамьян Шепа, 2, л. 177Б].

⁵⁶ « не является существующей никакая дхарма, / Не являющаяся зависимой» [Нагарджуна, 1, гл. 24, ст. 19].

⁵⁷ Эти три вида зависимого устанавливаются философами Гелуг на основе анализа «Введения в мадхьямику» Чандракирти. Третий вид зависимости некоторые современные прасангики трактуют как существование вещей в силу их признаваемости концептуально и именованию наименованием [Пабонгка, 1988, с. 117–119].

⁵⁸ Здесь, в основном, имеется в виду только первый вид зависимости, ибо прасангики Гелуг обнаруживают два других вида и у абсолютного: абсолютное имеет части (абсолютное кувшина, абсолютное столба), и оно устанавливается в связи и по отношению к относительному [Суматишилаабхадра, л. 1–2].

⁵⁹ «Того относительного здесь нет» [Встреча, л. 45А]. «Это материальное лишено материального. Почему же? У материального нет материального» [Сувикранта-викрамин, л. 42А].

⁶⁰ Нагарджуна говорит в «Объяснении бодхичитты»: «Абсолютное не устанавливается / Как отличное (отдельное) от относительного. / Относительное называют пустым (шуньятой). / Именно шуньята является относительным, / Поскольку [относительное] не возникает, если нет [его пустотности]» [Тагпа Шедуб, 1, л. 14А].

⁶¹ «Что является другой стороной материального, то не является материальным. Какова другая сторона материального, таково и материальное. Какова другая сторона материального, таковы и все дхармы» [Сувикранта-викрамин, л. 41А]. Другая сторона материального – абсолютное. В силу отличия по «обратно тождественному» себе это абсолютное не является материальным – дхармой «материального» как относительным. А в силу тождества по сущности материальное – как дхарма «материальное», и она же в ипостаси относительного – таково, каково абсолютное. Это верно и потому, что относительное – ложь, оно не существует, а абсолютное – истина, существует. Каково абсолютное у материального, таково абсолютное у всех дхарм, и таковы они сами.

⁶² В этом состоит одно из принципиальных отличий системы прасангики традиции Гелуг от проповедуемого, например, Махаяна Хэшаном и его тибетскими последователями, полагавшими возможным постижение абсолютного только на основе полного отсутствия задействования относительного [Чжамьян Шепа, 2, л. 19 и далее].

⁶³ Зачатки подобной формы можно обнаружить в трудах Нагарджуны, Баддхапалиты, Чандракирти и других известных индийских мыслителей.

Возникновение же ее в Тибете обычно связывают с именем Чабы Чойкы Сэнгэ (phywa pa chos kyi seng ge, 1109–1169) [Онода, 1992, с. 59; Дрейфус, 1997, с. 22].

⁶⁴ Это «подробные исследования» (mtha' dpyod) и «общие исследования» (spyi don). Подробнее об этих вопросах см.: [Донец, 2004, 4, гл. 1].

⁶⁵ Согласно буддийской космографии, во вселенной имеется множество стандартных «четырёхматериковых областей мира» (gling bzhi ba'i 'jig rten gyi khams), каждая из которых «по вертикали» структурируется на три Мира, или сферы: Мир Желаний – Камадхату ('dod khams), Мир Форм – Рупадхату (gzugs khams) и Мир Бесформенного – Арупадхату (gzugs med khams). «Обладатель формы» (gzugs can pa) – именование существ, обитающих в двух первых Мирах, ибо они имеют форму – физическое тело, наделенное органами чувств. В ситуации чувственного восприятия «хозяин-условием» (адхипати-прагья), входящим в матрику четырех условий (прагья), считается орган чувств, благодаря которому возникает соответствующая перцепция. Язык (орган чувств) может служить условием возникновения восприятия не только вкуса, но и издаваемых им звуков. В первом случае он будет специфическим «хозяин-условием», а во втором – просто «хозяин-условием». В отношении других органов чувств аналогично.

⁶⁶ Буддийские философы обычно выделяют шесть индрий (dbang po) – пять органов чувств и ум (yid), объектом которого считается дхарма. Контакт индрий с их объектами порождает шесть соответствующих видов сознания: «сознание (видимого) глазом», «сознание (слышимого) ухом», «сознание (обоняемого) носом», «сознание (вкушаемого) языком», «сознание (ощущаемого) телом» и «сознание умственного».

⁶⁷ Дхармоттара говорит: *«Нет какого бы то ни было психического явления, которое не было бы сознающим свое собственное существование»* [Дхармоттара, 1995, с. 107]. Всякое восприятие внешнего сопровождается ощущением удовольствия, неудовольствия или индифферентности. *«Все эти чувствования обладают тем свойством, что сознаются нами, т. е. будучи объектами знания, являются и его субъектами, сами себя сознают»* [Щербатской, 1909, с. 273].

⁶⁸ Скрытый (lkog gyur) – тот объект, который не воспринимается непосредственно. Истинный аргумент (rtags yang dag) – обладающий тремя специфическими характеристиками (tshul gsum), благодаря которым обосновываемый им тезис признается верным. Опосредованное познание может иметь вербальную форму («сочетать смысл со словом») или не иметь ее (у новорожденных младенцев, глухонемых от рождения).

⁶⁹ Rang don la, gzhan don la, dngos stobs, yid ches pa, gzhan grags. Все эти виды рассматриваются в литературе по «Теории аргумента» (rtags rig). [Тагпа Шедуб, 3].

⁷⁰ Отвергается Я как обладающее постоянством, единичностью и самостоятельностью, или Я как нечто независимое, существующее субстанционально, или Я как имеющее место истинно. Однако условное существование Я признается в связи и по отношению к скандхам [Туган, с. 31 и далее].

⁷¹ Дигнага и Дхармакирти, отмечает Дж. Дрейфус, артикулировали и защищали буддийскую эпистемологию в терминах, широко принятых вне и в буддийской традиции. Поэтому они позволяли себе использовать точки зрения, которые противоречили друг другу. В частности, у них можно выделить две основные системы взглядов. Первая соответствует виджнянавадинам, а вторая – саутрантикам, точнее, группе философов, которые отрицали традиционную для вайбхашиков ориентацию на Абхидхарму. Хотя взгляды последних и отличались от разделяемых собственно саутрантиками, тибетские философы называли их «саутрантиками, следующими доказательствам», чтобы интегрировать в обычную схему четырех главных школ [Дрейфус, 1997, с. 20, 466].

⁷² Вайбхашики считают, что при чувственном восприятии сознание постигает объекты непосредственно, без посредничества репрезентации, иначе подобное познание нельзя будет признать непосредственным.

⁷³ Поэтому «вещь», «плод» и «причина» считаются равнозначными дхармами [Агван Таши, с. 91].

⁷⁴ *«Если вещи существуют благодаря собственному бытию, то будут существовать даже без причин и условий. Но поскольку [они] не являются такими, постольку являются не имеющими собственного бытия. Хотя кувшин, сукно и другие [вещи] лишены собственного бытия, раз возникают зависимо, однако способны принимать и удерживать мед, воду, жидкую молочную кашу, хорошо защищать от холода, ветра и солнца»* [Нагарджуна, 2, л. 126А].

⁷⁵ Эти оппоненты, которых мадхьямики именуют реалистами (*rang bzhin smra ba*), утверждают, что доказательство мадхьямиков, обосновывающее отсутствие у вещей собственного бытия, не может отвергнуть подобное бытие, ибо тогда оно само – в качестве не имеющего бытия – будет несуществующим, стало быть, и неспособным сделать ничего, подобно приснившемуся огню и миражной воде [Нагарджуна, 2, ст. 1; Гедун Тендар, 1, л. 51А].

⁷⁶ В «Виграха-вьявартани» Нагарджуна приводит следующее возражение, выдвигаемое против него анонимным оппонентом: если отрицаете наличие собственного бытия у дхарм, то должны указать предмет, чьим является это бытие, но вы его не указываете [Нагарджуна, 2, л. 124Б, 134 Б].

⁷⁷ На этом основании мадхьямиков, отрицающих наличие у вещей собственного бытия, иногда обвиняют в нигилизме (*skur 'debs*) – полном отрицании существования вещей.

⁷⁸ Например, колесница устанавливается в связи и по отношению к своим частям – колесам, осям. Следовательно, она имеет место в зависимости от

этих частей. Если убрать части, то исчезнет и колесница, ее бытие. Поэтому у самой по себе колесницы нет своего собственного бытия, оно просто отсутствует. В Сутре «Вопросов царя нагов Анаватанты» сказано: «*Что родилось из-за условий, то не родилось. / У него нет родившегося собственного бытия*» [Агван Нима, 2, с. 708]. Цонкапа тоже говорит: «*Что зависит от причины, / То лишено собственного бытия*» [Цонкапа, 3, с. 39].

⁷⁹ «Если [то существование вещи] является тем [собственным ее бытием], то не будет возможна дхарма, отвергнувшая собственное бытие» [Гедун Тендар, 1, л. 56А].

⁸⁰ «Эти дхармы не имеют собственного бытия Пребывания нет, [дхармы] лишены собственного бытия» [Встреча, л. 45А].

⁸¹ Это соответствует следующим словам из Сутры «Встречи отца и сына»: «Если собственное бытие имеет место, то / Оно неизменно и постоянно» [Встреча, л. 50Б].

⁸² «Неверно, что бытие возникает / От причин и условий. / Возникшее от причин и условий / Бытие будет сотворенным. / «Сотворенное бытие» – / Как [такое] будет возможным? / Бытие – несотворенное / И не зависит от другого» [Нагарджуна, 1, гл. 12, ст. 1–2].

⁸³ Поскольку «несотворенность», отмечает Кедруб Чже, указывает на независимость от причин и условий, то «независимость от другого» должна относиться к другим видам зависимости [Кедруб Чже, 1, л. 67Б]. Здесь имеется в виду независимость вообще, противопоставляемая зависимости.

⁸⁴ «Если имеют место истинно (т. е. обладают собственным бытием), то не могут изменяться. Поэтому невозможно принять все, [относящееся к] совершению деяний – деяние, плод и т. д., (все это оказывается) неприемлемым. Для не существующего истинно, или не имеющего места благодаря собственному бытию, приемлемо все [относящееся к] совершению деяний, уход в Нирвану и т. д.» [Тагпа Шедуб, 2, л. 21Б].

⁸⁵ В частности, отрицание собственного бытия должно рассматриваться как крайность, подлежащая отвержению.

⁸⁶ Если абсолютное не обладает собственным бытием, то теряет смысл религиозная практика ради его реализации. Поэтому обязательно следует принять наличие собственного бытия у абсолютного [Чандракирти, 1, с. 306–307; Цонкапа, 5, с. 120–121].

⁸⁷ Этим дело не ограничивается. Поскольку у каждой вещи имеется свое собственное «подлинное собственное бытие», то дхарма «подлинное собственное бытие» должна быть признана «обладателем частей», который, по мнению прасангиков, имеет место в зависимости от своих частей. Поэтому эта дхарма не будет обладать в полноте всеми признаками собственного бытия. На этом основании отрицается собственное бытие абсолютного, а само оно объявляется подобным иллюзии [Восьмитысячная, л. 23А]. Таким обра-

зом устанавливается срединная трактовка абсолютного в отношении собственного бытия, а само признание наличия собственного бытия у абсолютного трактуется, на взгляд Гедун Тендара, как результат «неложного приписывания», сделанного сознательно ради того, чтобы не устрашили ступившие на путь совершенствования [Гедун Тендар, 1, л. 60А].

⁸⁸ «Только наименования, ничего другого нет. / Нет именуемого и имеющего» [Встреча, л. 45А].

⁸⁹ Термин «существование благодаря собственному бытию» встречается еще в Сутрах. В Сутре «Встречи отца и сына» сказано: «Никакие дхармы не существуют благодаря собственному бытию» [Встреча, л. 71А]. Чандракирти, Цонкапа и их последователи полагают, что в качестве крайностей, подлежащих отрицанию, выступают не «существование» и «несуществование» как таковые, а «существование благодаря собственному бытию» и «несуществование абсолютно» («благодаря собственному бытию»), то есть действительное несуществование [Цонкапа, 1, л. 194Б].

⁹⁰ Интересно, что прасангики не приводят данного объяснения. Причиной здесь, очевидно, служит то, что тогда им пришлось бы выстраивать длинную цепочку дхарм, где бытие каждой предшествующей дхармы зависело бы от бытия каждой последующей. В итоге им бы пришлось либо признать наличие конечного члена в этой цепочке, обладающего собственным бытием, либо отказаться от признания зависимого существования.

⁹¹ Условное существование обычно противопоставляется существованию субстанциональному (*dravyasat; rdzes yod*), которое определяется по-разному различными школами. Согласно виджнянавадинам, одним из его признаков служит то, что для установления подобного существования не требуется знание чего-то другого [Дадхан Тугчже, л. 25]. Лес невозможно установить без знания дерева. Одно из стандартных обвинений, выдвигаемых против прасангиков, состоит в том, что они признают только условное существование и отвергают субстанциональное, ибо без субстанционального оказывается в принципе невозможным и условное. Прасангики же обычно не приводят серьезных опровержений данного обвинения, так как, с одной стороны, у них не была представлена эксплицитно во всей полноте концепция срединности, а с другой, – условное существование вполне соответствовало, по их мнению, принципу срединности (и существует, и не существует).

⁹² Нагарджуна завершает «Виграха-вьявартани» следующими словами: «Поклоняюсь тому Будде, / Который является несравненным высшим (существом), объяснившим / Пустоту и зависимое возникновение / Как равнозначные (дхармы), как (суть) срединного пути» [Нагарджуна, 2, ст. 72].

⁹³ Чанкья формулирует это так: «Мадхьямики-прасангики считают, что [результаты] истолкования содержания Сутр и [работ] святого [Нагарджуны] можно свести к двум специфическим главным [тезисам, а именно]:

(1) нет даже пылинки, [которая] имела бы место благодаря собственному признаку (т. е. собственному бытию); (2) у [полагаемого] только [в силу] наименования именем возможны все осуществления действий» [Чанкья, 3, л. 107Б]. Разворачивание этой идеи приводит последователей Гелуг к формированию восьми главных тезисов (четырёх отрицаний и четырёх утверждений) прасангики и множества второстепенных [Там же, л. 108; Гедун Тендар, 1, л. 114; Цонкапа, 1, л. 124Б]. Подробнее об этом см.: [Донец, 2001].

⁹⁴ Объекту противопоставляется «обладатель объекта» – дхарма, которая «входит» ('jug) в свой объект [Агван Таши, с. 107], или обладает одним из четырёх видов объектов [Агван Нима, 2, с. 139]. Выделяют четыре вида «обладателей объекта» – орган чувств, имя, познание, индивид – на том, очевидно, основании, что их можно трактовать в качестве обладающих своими объектами.

⁹⁵ В тибетоязычной версии «Виграха-вьявартани» Нагарджуны для обозначения функции познания используются также термины dmigs (видеть, воспринимать, устанавливать) и grub, или sgrub (доказывать, реализовать, утверждать, делать реализованным, имеющим место).

⁹⁶ Подробнее об этом см.: [Дрейфус, 1997, с. 366–372].

⁹⁷ Изложенное здесь представляет собой несколько одностороннюю интерпретацию. Дело в том, что при рассмотрении подобных идей для обозначения функции праманы нередко используется тибетский термин grub (реализовываться, доказываться, иметь место, быть реализованным, доказанным, имеющим место), или sgrub (реализовывать, доказывать). Прамана обладает функцией реализации, причем эта реализация недифференцированно включает в себя онтологический аспект и гносеологический, то есть прамана одновременно реализует установление вещи и ее наличие. Поэтому прамана, в широкой трактовке, выступает как причина существования вещи и знания о ней. Можно объединить эти два аспекта в такой формулировке: прамана реализует вещь в качестве установленной, определенной. Здесь, очевидно, имеется в виду следующее. Согласно стандартному определению, существующее – это устанавливаемое праманой [Агван Таши, с. 56]. Поэтому можно сказать, что вещь становится для нас существующей, когда устанавливается праманой. Если опустить слова «для нас», то формулировка примет такой вид: вещь становится существующей, когда устанавливается праманой. В таком случае установление праманой можно трактовать как причину существования вещи. При этом неявно подразумевается, что прамана служит причиной существования для нас вещи в качестве объекта. Описанная ранее приемлемость возможности различного «прочтения» дхармы позволяет не учитывать это подразумеваемое, что приводит к выявлению парадоксов в «чисто прасангиковском стиле». Шантидева говорит, что определяющее (прамана) и определяемое (объект) не могут иметь места ни одновременно

(ибо что из них тогда будет определять и что?), ни одновременно (поскольку они не устанавливаются друг без друга) [Шантидева, л. 152].

⁹⁸ При изложении идей системы Дигнаги-Дхармакирти прасангики Гелуг, отмечает Дж. Дрейфус, обычно приводят то определение праманы, которое сформулировал Гьялцаб на основе анализа трудов указанных авторов, а именно: прамана – это необманиваемое первопознание [Агван Таши, с. 109]. Выделяют две трактовки необманиваемости – прагматическую и когнитивную. Согласно первой, необманиваемым является то познание, которое обеспечивает успешность деятельности. Однако еще Дхармакирти приводил такой пример: человек видит, как через дверную щель проникает свет лампы, он считает его светом, излучаемым драгоценным камнем, открывает дверь и действительно обнаруживает драгоценность. Хотя познание света, проникающего через дверную щель, и привело к успешному обнаружению драгоценности, однако никто не решится признать подобное познание необманиваемым, ибо оно ошибочно приняло свет лампы за свет драгоценного камня. Поэтому мыслители Гелуг, признавая известную приемлемость прагматической трактовки, более релевантным полагают когнитивный подход, согласно которому познание не обманывается, если правильно идентифицирует объект, то есть устанавливает (определяет) действительное [Дрейфус, 1997, с. 289–302].

⁹⁹ Тиб. 'du byed. Этот термин нередко используется мадхьямиками для обозначения санскрита-дхарм ('dus byas kyi chos) – всего, что обладает возникновением, пребыванием и последующим исчезновением.

¹⁰⁰ Прасангики Гелуг обвиняют во многих ошибках [Чжамьян Шепа, 2, л. 18Б–102А]. В частности, одной из них полагают то, что они сочетают несовместимое – ложность объекта и неложность «обладателя объекта» – его познание [Там же, л. 67Б]. Здесь, очевидно, в основном, имеется чувственное восприятие в ситуации отсутствия случайных причин ошибочности. Такое познание относят к категории праманы, хотя его объект ложен: является как имеющий место истинно, но не пребывает в качестве такового.

¹⁰¹ Это, вероятно, не совсем точно. Когда в пустыне видят мираж озера, то это будет ошибочным познанием, ибо вызывается внешними причинами ошибки. Но если идут туда, мираж рассеивается, и на его месте обнаруживают небольшое озерцо, то указанное познание можно охарактеризовать как необманиваемое в прагматическом смысле. Таким образом, если учитывать прагматическую трактовку необманиваемости, то ошибочное и необманиваемое познания могут и совпадать.

¹⁰² «Хозяин-условие» (bdag rkyen) и «сразу-после-того-условие» (de ma thag rkyen) вместе с «объект-условием» (dmigs rkyen) и «причина-условием» (rgyu rkyen) образуют группу (матрику) четырех условий (прагмат.). В ситуации зрительного восприятия кувшина этот кувшин будет «объект-условием»,

сознание – «причина-условием», глаза – «хозяин-условием», а прекращение момента, предшествующего моменту возникновения этого восприятия, и отсутствие перерыва между этими моментами – «сразу-после-того-условием».

¹⁰³ Подобное подразделение причин на два вида, замечает Дж. Дрейфус, имеется и в системе Дигнаги-Дхармакирти, по крайней мере там, где высказываются идеи в духе виджнянавады, отрицающей наличие внешнего [Дрейфус, 1997, с. 350].

¹⁰⁴ Здесь имеется в виду один из возможных вариантов использования условного наименования, а именно: причина (деяние) называется именем ее плода (состояния непорочности) на основании их связи ('brel ba).

¹⁰⁵ Термин bag chags (санскр. васана) имеет следующие значения: «след, отпечаток, семя, привычка». Обычно он используется прасангиками для обозначения накопленной кармы, семени клеши и оставшегося после его устранения следа. Иногда им также обозначают выработанную в прошлых рождениях привычку действовать определенным образом.

¹⁰⁶ В буддизме выделяют два основных пути совершенствования, или Колесницы, – Хинаяну («малую колесницу») и Махаяну («большую, великую колесницу»). Первая подразделяется на Колесницы Шраваков и Пратьекабудд, следование которым должно завершиться достижением двух видов Нирваны.

¹⁰⁷ В базовой системе категорий это условие (lhan cig byed rkyen) выделяется в паре с «субстанциональной причиной». Глина – причина глиняного кувшина, а гончар – условие; семя – причина ростка, а земля, вода, тепло, свет – его условия. В данном контексте получается так, что нечто может возникнуть только тогда, когда имеются в полноте все его причины и условия [Агван Таши, с. 91]. Философы Гелуг считают клеши совместно действующим условием получения рождения (то есть сансары), а карму – субстанциональной причиной [Тагпа Шедуб, 2, л. 25Б]. Поэтому при устранении клеш будет отсутствовать условие получения рождения, вследствие чего и будет обретоено освобождение от сансары, несмотря на наличие кармы (причины рождения).

¹⁰⁸ Ученые монахи называют Архатами (dgra bcom pa) святых Шраваков и Пратьекабудд, которые реализовали свои виды Нирваны.

¹⁰⁹ Чандракирти говорит в «Разъяснении слов» (Прасаннападе): *«Если в мире существует «основа признака», собственный признак или общий признак, то, раз все это является тем, что воспринимается непосредственно, оно не является скрытым. Поэтому будет определяться как непосредственное вместе с познанием, имеющим это своим объектом»* [Кедруб Чже, 1, л. 237А]. Гедун Тендар поясняет это следующим образом: *«Если является дхармой, принимаемой реалистами за собственный или общий признак, то с*

необходимостью являет свой вид двойственному познанию, для которого служит «являющимся объектом». Если является тем объектом, чей вид является какому-либо познанию, то с необходимостью является непосредственным объектом того познания» [Гедун Тендар, 1, л. 137А]. Здесь, в частности, подвергается критике центральная системообразующая идея традиции Дигнаги-Дхармакирти, согласно которой сущее подразделяется на «собственный признак» (явный объект) и «общий признак» (скрытый объект), первый из которых постигается только непосредственным (неконцептуальным) познанием, а второй – опосредованным (концептуальным).

¹¹⁰ Это является своеобразным ответом, данным в традиционно прасангиковском (диалектическом) стиле на те рассуждения, которые приводит Чандракирти в своем комментарии на «Четырехсотенную» Арьядевы: «Если в мире видят в прамане необманиваемость, то [следует сказать, что] эмпирическое (*tha snyad pa*) сознание-познание, по словам Бхагавана (Будды), подобно иллюзии и обладает свойством лжеца, обманщика, поскольку является феноменальным (санскритой). Что является подобным иллюзии и обладает свойством лжеца, обманщика, то не является необманивающим, поскольку пребывающие в одном виде вещи являются в другом виде. Такое познание невозможно признать праманой, так как придет к тому, что все эмпирические познания будут верными» [Кедруб Чже, 1, л. 62Б–63А]. В соответствии с этим Гунтан констатирует: «То являющееся подобным иллюзии не является необманивающим, поскольку пребывающая в одном виде вещь является в другом виде» [Гунтан, 2, л. 3].

¹¹¹ В традициях Чабы и Гелуг, констатирует Дж. Дрейфус, восприятие рассматривается не только как чисто пассивное отражение (подобное обнаруживается только в определенных медитативных состояниях), но и как содержащее когнитивный элемент идентификации (установление на основе исключения «приписывания» ложного) [Дрейфус, 1997, с. 366]. Этот элемент идентификации в контексте идеи наличия «способа восприятия» предстает и в несколько ином ракурсе, а именно: в отношении «являющегося объекта» чувственного познания обязательно должен быть задействован определенный способ его восприятия, благодаря которому данный объект будет восприниматься как тождественный некоторой «основе явления» – «действительному объекту». Обычное озеро и миражное являются видящему их человеку одинаково. Однако их чувственные верные познания отличаются способами восприятия: первое воспринимается как реальное, а второе – как иллюзорное, поскольку первое в качестве «являющегося объекта» идентифицируется с настоящим озером как «действительным объектом», а второе в качестве «являющегося объекта» отождествляется с миражом как «действительным объектом». Наличие способа восприятия в непосредственном чувственном познании приводит к мысли, что здесь (по аналогии с умственным концепту-

альным восприятием) должен иметь место процесс «приписывания», благодаря которому «являющийся объект» относят к определенной «основе явления» – «действительному объекту», идентифицируют с ним.

¹¹² В отношении одного и того же «являющегося объекта» невозможно задействовать два несовместимых способа восприятия, идентифицирующих его с «действительным объектом», поскольку главный предмет рассмотрения («действительный объект») должен быть один, и он не может быть «общей основой» двух несовместимых дхарм. Ложное представление, признающее истинность существования дхарм, вызывает такое восприятие «являющегося объекта», которое идентифицирует его с «действительным объектом» – дхармой, обладающей собственным бытием. Непосредственное же познание праджня дхарм как не имеющих истинности существования обуславливает такое восприятие «являющегося объекта», которое идентифицирует его с «действительным объектом» – дхармой, лишенной собственного бытия. Поскольку обладание собственным бытием и лишенность собственного бытия являются дхармами, несовместимыми по типу «прямой несовместимости взаимного отвержения» (phan tshun spangs kyi dngos 'gal), то не могут относиться к одному и тому же главному предмету рассмотрения. Поэтому ложное представление и праджня не могут иметь места одновременно в потоке сознания одного индивида, они являются несовместимыми по типу «прямой несовместимости непребывания вместе» (lhan cig mi gnas kyi dngos 'gal), причем праджня выступает в качестве прекращающего (gcod byed) или подавляющего (gnod byed), элемента, а ложное представление – в качестве прекращаемого (gcod bya) или подавляемого (gnod bya) своей противоположностью. Эта идея служит теоретической основой фундаментальной буддийской практики.

¹¹³ На трех высших ступенях святости у Бодхисаттвы уже нет клеш. Поскольку на этом уровне праджня у Бодхисаттвы очень сильна, а оставшееся после устранения клеш «следовое» признание истинности существования весьма слабо и уже не может вызвать восприятия вещей как безусловно существующих истинно, но вещи все-таки являются как имеющие место истинно, то возникает восприятие «являющегося объекта» как подобного иллюзии, характеризующейся сочетанием наличия явления с лишенностью истинности наличия (snang stong gnyis tshogs). Вещи воспринимаются не как иллюзия, а как подобные иллюзии, ибо в противном случае будет признаваться истинность существования иллюзии. Иллюзорное может быть непостоянным. Поэтому два отдельных фактора – познание непостоянства и познание иллюзорности – являются совместимыми с точки зрения способа восприятия [Чжамьян Шепа, 1, л. 55].

¹¹⁴ Выделяют подлинное имя (dngos ming) – то, «[которое] было присоединено к тому предмету (don) вначале и способно вызвать понимание толь-

ко того предмета» [Онода, 1992, с. 160], и условное имя (btags ming) – то, «которое было дано тому предмету потом на основании сходства или связи у [обозначаемого] тем словом с предметом, обозначаемым подлинным именем» [Там же, с. 161]. Например, «лев» – подлинное имя определенного вида зверей и условное имя человека, сходного со львом по своей силе. При этом причину называют именем плода, плод – именем причины, место – именем обладателя места, часть – именем целого, опору – именем опирающегося, спутника – именем того, кого он сопровождает [Чанкья, 4, с. 1053].

¹¹⁵ Тиб. 'jig rten pa'i skye bo. Это люди, которые не разбираются в философии и живут самой обычной мирской жизнью.

¹¹⁶ Вайбхашики считают, что непосредственным чувственное познание может быть лишь тогда, когда воспринимает существующий одновременно с ним объект. Если объект порождает его репрезентацию – сознание в виде объекта, – то эта репрезентация будет возникать в следующий миг, когда сам породивший ее момент объекта уже исчез. Поэтому подобное познание не будет воспринимать непосредственно присутствующий объект. Следовательно, чтобы чувственное познание постигало непосредственный объект, сознание должно воспринимать его напрямую – без репрезентации, – хотя и опираясь на органы чувств. При этом объект считается причиной чувственного восприятия.

¹¹⁷ Тиб. tshogs spyi (samgasāmānya). Это «*большое материальное, [образованное путем] соединения множества своих частей*» [Муге Самтэн, с. 364]. «Общее» (samānya; spyi) – это «*дхарма, следующая за множеством своих проясняющих (gsal ba)*» [Судхипрашака, с. 14]. Обычно считают, что общее не дано эмпирически, но оно проясняется благодаря его видам (bye brag). Например, нет «кувшина» вообще, но есть конкретные кувшины – глиняные. «Общее совокупное» относится к категории «общего» условно, поскольку части кувшина «проясняют» кувшин, делая его воспринимаемым, но не являясь видами кувшина.

¹¹⁸ При исследовании не устанавливается, что кувшин является тождественным или отличным по отношению к его частям и их совокупности. То, что не является тождественным или отличным по отношению к другому, не может иметь места истинно, то есть в действительности отсутствует. Поэтому прасангики и говорят, что кувшин не обнаруживается при исследовании.

¹¹⁹ Данное опровержение приемлемости условного названия вещи непосредственным объектом познания прасангики Гелуг осуществляют на основе изложенного Чандракирти в «Разъяснении слов» [Чандракирти, 2, с. 60–81].

¹²⁰ Обычно говорят, что атом образован из четырех указанных субстанций и четырех элементов – цветоформы, запаха, вкуса и осязаемого. Но эти четыре элемента тоже состоят из четырех субстанций и представляют собой

частицы. Поэтому и утверждают, что атом состоит из восьми субстанций или четырех субстанций и четырех частиц.

¹²¹ Дж. Дрейфус полагает, что значительные трудности при рассмотрении проблемы восприятия буддийскими философами в известной мере обусловлены смешением двух видов анализа, а именно – онтологического, устанавливающего наличие атомов с определенной структурой, и феноменологического, выявляющего переживаемые непосредственно цвета, формы, звуки. На основе текстового анализа он выделяет четыре уровня материальных объектов, а именно: 1) субстанциональные атомы (*rdzes kyi rdul phran*), которые образованы из субстанций, не имеют частей и служат строительными единицами всех материальных феноменов; эти атомы соединяются в 2) агрегаты (*'dus pa'i rdul phran*), а агрегаты однородных атомов – в 3) совокупности (*tshogs pa*), которые уже воспринимаемы как цвет, форма; из совокупностей разного рода образуется 4) большое материальное – то, что мы называем объектами повседневной жизни. Таким образом, цвета, запахи не существуют на первых двух уровнях и возникают как плоды совокупного действия множества однотипных атомов [Дрейфус, 1997, с. 83–88].

¹²² Время реализации действия (*bya rdzogs kyi dus*) называют предельно малым мгновением (*thung mtha'i skad cig ma*), продолжительность которого в различных текстах определяется по-разному. По мнению Муге Самтэна, это мгновение составляет 1/65 часть времени, за которое сильный мужчина может щелкнуть пальцами, и называется также мгновением-кшаной (*skad cig ma*). 120 мгновений составляют «мгновение совершения деяния» (*bya rdzogs kyi skad cig*) [Муге Самтэн, с. 356–357].

¹²³ В Индии огонь горящей соломы называют «соломенным огнем», а когда разводят костер из сухой травы, то говорят о «травяном огне» (см. приведенную выше цитату Чандракирти).

¹²⁴ Данный вопрос рассматривается в рамках традиции Дигнаги-Дхармакирти, где термин «собственный признак» обозначает воспринимаемое непосредственно и прямо, а «общий признак» – воспринимаемое концептуально, в силу признавания. Единичные конкретные вещи считаются «собственным признаком» и «основой признака» общего признака, то есть включающими в себя в качестве второстепенного «общий признак», который может быть выделен только искусственно путем абстрагирования.

¹²⁵ «Вещью» именуют то, что способно выполнять функцию (порождать нечто). Понятия «вещи», «теперешнего» и «собственного признака», трактуемого как прямой объект непосредственного восприятия, считаются равнозначными. «Не-вещь» – это «несуществующее» и «постоянное».

¹²⁶ Понятие «исключение другого» (*anyāroha; gzhan sel*) считается равнозначным понятию «отрицания» (*dgag pa*). Отрицанием же называется дхарма, прямое постижение (осмысление, осознание) которой требует пря-

мого «отсечения» (gcod) от нее отрицаемого, или «объекта отрицания» (dgaḅ bya). «Обратно тождественное» (ldog pa) вещи – то, что не является иным, нежели эта вещь. Поэтому оно может быть определено как отрицание. Кроме того, оно может представлять в качестве самой вещи (реальной), представления о ней и идеальной вещи (умозрительного объекта). Возьмем конкретный золотой кувшин. «Общим» здесь является «кувшин», который органично включен в «золотой кувшин» и может быть выделен в нем только в качестве «обратно тождественного» кувшину, которое оказывается «вещью», «собственным признаком» и «исключением другого, относящимся к смыслу». Представление о кувшине будет «обратно тождественным» кувшину, «невещью» (постоянным в качестве умозрительного объекта) и «общим признаком» (имеющим место только в качестве признаваемого концептуально умозрительного объекта). Сочетание этих двух элементов («реального» и «идеального») образует общее «кувшин» как предмет, обозначаемый именем «кувшин». В отличие от Сакья-пандиты и других сторонников «антиреалистической» традиции трактовки творческого наследия Дигнаги-Дхармакирти Цонкапа и его последователи считали, что «общее» неким образом присутствует в вещи и вне его концептуального признавания.

¹²⁷ Умом исследующим (manahparikṣā) тибетские эпистемологи называют тот, который впервые устанавливает объект, не опираясь на «вкушение» или аргумент [Чжамьян Шепа, 4, с. 20]. Это имеет место при «слушании» объяснений Учения, высказываний оппонента во время диспута или когда утверждают нечто правильно, но безо всяких на то оснований [Агван Нима, 2, с. 129–130].

¹²⁸ При постижении отсутствия Я индивида, по мнению философов Гелуг, отсутствие Я дхармы имплицитно присутствует в качестве непрямого (shugs) объекта познания, который может быть постигнут путем простого обращения ума к нему, не требуя отдельного акта познания. Данная идея служит основанием того, что одной из восьми главных особенностей прасангики ученые монахи традиции Гелуг называют признание необходимости постижения отсутствия Я дхармы для обретения святости последователями всех Колесниц, в том числе и хинаянистами.

¹²⁹ В широком смысле праджня (shes rab) называют любое понимание и познание, в более узком – правильное и беспристрастное (chags med), в специфическом – понимание и постижение Учения вообще, а в мистическом – мудрость, непосредственно ведающую абсолютное (шуньяту).

¹³⁰ Обоснование этого детально излагается Дхармоттарой в его комментарии на «Учебник логики» (Ньяябинду) Дхармакирти [Дхармоттара, 1995, с. 111–116; Щербатской, 1909, гл. 4–7]. Философы Гелуг трактуют эти понятия в рамках системы Дигнаги-Дхармакирти следующим образом. Собственный признак – это «дхарма, [которая] имеет место благодаря собственному

признаку, не являясь только признаваемой вербально и концептуально (*sgra rtog gis btags tsam ma yin pa*)» [Агван Таши, с. 267], или «дхарма, способная выполнять функцию в абсолютном – высшем смысле (*don dam par*)» [Агван Нима, 2, с. 101]. Примерами («основами признака») служат все вещи, характеризующиеся «несмешанностью места, времени и бытия» (*yul dus rang bzhin ma 'dres pa'i dngos po*) [Агван Таши, с. 267]. «Собственный признак», «абсолютная истина», «прямой объект непосредственной праманы», «вещь», «санскрита-дхарма» равнозначны [Там же; Чжамьян Шепа-второй, с. 133]. «Общий признак» – это «дхарма, [которая] является только признаваемой вербально и концептуально, но не имеет места благодаря собственному признаку» [Агван Таши, с. 268], или «дхарма, не способная выполнять функцию в абсолютном – высшем смысле» [Агван Нима, 2, с. 101]. Таковы пространство, поток, большое материальное. «Общий признак», «относительная истина», «не-вещь», «постоянное», «асанскрита-дхарма» равнозначны.

¹³¹ Хотя говорят о шести «собраниях» (*tshogs*), или видах, сознания-познания (сознание-познание видимого глазом и др.), но поскольку «эта система (*прасангики*) не полагает сознание-познание отличным по сущности от шести «собраний» сознания-познания» [Цонкапа, 1, л. 162Б], то будет приемлемым говорить об одном сознании-познании, виды которого определяются особенностями постигаемых объектов.

¹³² «Явное – тот прямой предмет оценивания какой-либо непосредственной праманы, опирающейся на какую-либо из шести индрий мирского [существа] Скрытое – предмет иной, или ушедший [из числа] прямых предметов оценивания какого-либо из шести видов непосредственной праманы, опирающейся на шесть индрий мирского [существа]» [Чжамьян Шепа, 3, л. 64Б]. «Явный предмет оценивания – дхарма, [которая] должна постигаться силой «вкушения», не опираясь на аргумент. Скрытое – дхарма, которая должна постигаться, опираясь на аргумент» [Чанкья, 3, л. 111Б]. «Явное – дхарма, [которую] можно постичь благодаря силе «вкушения», не опираясь на аргумент Скрытым объектом называется та дхарма, которую следует постигать, опираясь на довод, или аргумент» [Агван Нима, 2, с. 656]. Эти дефиниции характеризуют вид объекта с точки зрения способа его постижения, то есть познания. Поэтому более соответствующим прасангиковским идеям следует признать определение явного как обращенного к индрии (Чандракирти, Кедруб Чже).

¹³³ Там, в частности, сказано: «Если так, то это доказательство, утверждающее приемлемое, является полностью корректным по пяти признакам благодаря непосредственной прамане, опосредованной прамане и прамане [на основе вызывающего] доверие авторитета. Признак непосредственного восприятия того, признак непосредственного пребывания в том, признак приведения примера собственного рода, признак полностью имеющего

место, признак указания объяснения целиком и полностью чистого [слова] авторитета» [Чжамьян Шепа, 2, л. 69А]). Здесь, по мнению Чжамьян Шепа, говорится о четырех видах праманы и трех критериях корректности авторитетного высказывания. При этом слова «непосредственное восприятие» указывают на объект трех видов непосредственной праманы, слова «непосредственное пребывание в том» – на объект опосредованного познания, следующие – на объект познания на основе сходства, затем – на способ установления, имеющего место посредством этих трех видов познания, а последние – на объект познания на основе доверия [Чжамьян Шепа, 3, л. 49Б].

¹³⁴ Чандракирти говорит в «Разъяснении слов»: «Объяснение четырех – непосредственной, опосредованной, праманы [на основе] авторитета и праманы оценивания близкого, или оценивания через пример, – опирается на автокомментарий [Нагарджуны] к «Опровержению возражений». Две последних праманы относятся к опосредованному [познанию]» [Цонкапа, 1, л. 162Б]. Эти же виды праманы признаются и в системе ньяи, что, в частности, послужило одной из причин того, что Ф. И. Щербатской квалифицировал Чандракирти как полностью отвергшего реформу Дигнаги и предпочевшего реалистическую логику ньяи [Щербатской, 1988, с. 98].

¹³⁵ Сватантрики считают, что выделение этих трех видов опосредованного познания производится с точки зрения того, что именно выдвигается в качестве аргумента, а именно: 1) собственная или признаваемая другими идея, 2) слова авторитетного человека, 3) сходство.

¹³⁶ Интересно, что даже в тех работах, которые посвящены иным предметам и не связаны непосредственно с исследованием содержания «Введения в мадхьямику», ученые Гелуг при рассмотрении проблемы возможности непосредственного самопознания нередко следуют – полностью или частично – «архетипной» схеме, использованной Чандракирти в этом сочинении [Кедруб Чже, 1, л. 218Б–225А].

¹³⁷ В шестой главе Сутры «Истинного объяснения мысли» («Сандхирмочана») объясняются три главных признака дхарм, в силу обладания которыми дхармы подразделяются на три вида. При этом парикальпитой (kup btags, «полностью признаваемое») называют сущность и особенности дхарм, устанавливаемые в именах и терминах для последующего употребления, а паринишпанной (yongs grub, «полностью имеющее место») – истинную сущность дхарм (татхату), с постижением которой обретается Просветление [Истинное объяснение, л. 22]. Виджнянавадины, по мнению Чжамьяна Шепы-второго, считают, что парикальпита, паратантра и паринишпанна имеют место благодаря собственному бытию, но первая не имеет места истинно, а вторая не имеет места в абсолютном смысле [Чжамьян Шепа-второй, с. 139].

¹³⁸ Кроме того, согласно Чжамьяну Шепе-второму, паратантру подразделяют на чистую (dag pa), к которой относят тридцать два признака и во-

семьдесят знаков Будды (mtshan dpe), а также мудрость святого вне периода его пребывания в самахите, и нечистую (ma dag pa) – обычные порочные скандхи, то есть составляющие элементы индивида, возникшие в результате совершения деяний, вызванных клешами. Паратантра, по мнению виджнянавадинов, имеет место истинно и благодаря собственному бытию [Чжамьян Шепа-второй, с. 140].

¹³⁹ Ученые Гелугпы по ряду соображений подразделяют саутрантиков и виджнянавадинов на «следующих авторитету» и «следующих доказательству». Так, саутрантики, «следующие авторитету», опираются, в основном, на авторитетные трактаты по Абхидхарме, а «следующие доказательству» – на логико-эпистемологические труды Дигнаги и Дхармакирти.

¹⁴⁰ Эту идею принимают последователи всех основных буддийских философских школ, исключая вайбхашиков, которые полагают, что при чувственном познании сознание – в силу непосредственности данного вида постижения – воспринимает объект прямо, не принимая его вида. Основатель школы йогачара-мадхьямика-сватантрика Шантиракшита, по словам Чжамьяна Шепы, полагает, что виджняна, в качестве психического, по своей природе противоположна и несовместима с материальным (gzugs), телесным (bet po), поэтому она не может вступать в контакт с непосредственным явлением внешнего объекта. На основании этого он отрицает существование внешней данности [Чжамьян Шепа, 1, л. 358]. Дхармоттара, известный своими комментариями на труды Дхармакирти, рассматривает данный вопрос несколько в ином ракурсе. Материальное имеет место в виде атомов, существование которых длится только мгновение, а психическое – в виде отдельных моментов. Моменты атомов и психического объединяются в потоки (сантана). Отдельный момент виджняны (психического) не может познать отдельный момент или поток моментов атомов. Поэтому познание становится возможным только тогда, когда поток моментов виджняны воспринимает поток моментов некоторой достаточно большой совокупности атомов. Следовательно, виджняна познает не отдельный момент атома, который и является истинно сущим, а только поток моментов совокупности атомов, существование которого, очевидно, можно принять только условно. Поскольку явление подобного объекта сознанию обусловлено деятельностью сознания, то его можно в известном смысле признать продуктом сознания. Кроме того, такой объект предстает перед сознанием как нечто неопределенное, а определенность, или вид, ему придает уже само сознание. Поэтому сознание познает не реально существующий объект-момент атома, а свой собственный продукт, то есть самого себя [Дхармоттара, 1995, с. 105–108; Щербатской, 1909, гл. XII].

¹⁴¹ Пятью «вездесущими» (sarvatraga) называют: 1) ощущение (tshor ba), 2) различение ('du shes), 3) активность сознания ('du shes), 4) соприкоснове-

ние (reg pa), 5) задействие в уме (yid la byed pa), поскольку они сопутствуют всем видам сознания [Агван Нима, 2, с. 127].

¹⁴² Кроме того, отмечает Агван Нима, виджнянавадины полагают, что под читтой следует также понимать сознание как носителя кармы в виде «отпечатков» деяний и реализатора кармы, манас связан с задействием идеи Я индивида, виджняна – с познанием объектов, ибо в «Ланкаватара-Сутре» сказано: «*Читта – [это] алая-виджняна. / Признающий Я является манасом. / То, что полностью познает объект, / Считается виджняной, «входящей» [в объект]*» [Агван Нима, 2, с. 341].

¹⁴³ О некоторых видах аргументов см. прим. 149.

¹⁴⁴ Пример: «Звук является непостоянным, поскольку является сотворенным». Соответствие дхарме стороны: звук является сотворенным. Прямой охват: сотворенное является непостоянным. Обратный охват: сотворенное не является постоянным. Другой пример: «В доме есть огонь, поскольку есть дым». Соответствие дхарме стороны: в доме есть дым. Прямой охват: где есть дым, там есть огонь. Обратный охват: где нет дыма, там нет огня.

¹⁴⁵ Тиб. *srīd*. Вариант: «Для кого пустота возможна ...»

¹⁴⁶ В ситуации восприятия «хозяин-условием» называют индрию. Язык является индрией и условием возникновения двух факторов – вкусовых восприятий и звука. Чтобы провести разграничение этих двух и подобных им случаев, говорят, что язык является «хозяин-условием» звуков и специфическим (*thun tong ma yin pa*) «хозяин-условием» восприятия вкуса. Термин «хозяин-условие» употребляется и в более широком смысле, обозначая причину, порождающую свой специфический плод вполне самостоятельно и независимо от другого. Огонь может возникнуть от искры, молнии, трения, гореть могут солома, дрова, уголь, но независимо от этого он всегда порождает свет и тепло, является их «хозяин-условием».

¹⁴⁷ «Грубое» непостоянство (один из четырех аспектов первой истины святого) – это наступление смерти в конце жизни, уничтожение разбившегося кувшина и тому подобное, а «тонкое» – мгновенность существования дхармы. «Тонкие» отсутствия Я индивида и Я дхармы, по мнению философов Гелуг, обладают одним признаком – отсутствием Я (индивида или дхармы) в качестве имеющего место истинно. «Грубое» отсутствие Я индивида – отсутствие индивида в качестве независимого и существующего субстанционально (*gang zag rang rkya thub pa'i rdzes yod*), или хозяина скандх (тела и ума), а «грубое» отсутствие Я дхарм – это отсутствие дхарм в качестве действительно подразделяемых на воспринимаемое и воспринимающее [Туган, с. 31 и далее].

¹⁴⁸ 1. Выведение, порождающее умозаключение, которое опирается на признаваемое другими. Оппонент считает, что росток имеет место «со своей стороны». Прасангик использует предикат этого утверждения в качестве ар-

гумента, выдвигает прасангу, в которой утверждается независимость ростка от семени, что противоречит признаваемому оппонентом: «Приходим к тому, что росток независим от семени, поскольку имеет место «со своей стороны».

2. «Выведение» равного, сходного обоснования. Пример: «Приходим к тому, что сознание (слышимого) ухом, воспринимающее звук, видит цветоформу, поскольку сознание (видимого) глазом, воспринимающее цветоформу, видит цветоформу в абсолютном смысле».

3. «Выведение», называющее противоречие. Пример: «Приходим к тому, что постоянная вещь не охватывает множество своих предикатов, поскольку является единичной, не имеющей частей».

4. «Выведение», называющее противоречие и утверждающее признаваемое. Пример: «Приходим к тому, что рождение ростка снова является бессмысленным, поскольку он уже обрел собственное наличие».

5. «Выведение» со сходным доказываемым и доказывающим. Например, когда говорят: «Скандха материального (первая из пяти скандх) имеет место благодаря собственному бытию, поскольку скандха ощущений (вторая скандха) имеет место благодаря собственному бытию», прасангик выдвигает такое («выведение»): «Приходим к тому, что аргумент наличия скандхи ощущений благодаря собственному бытию не может доказать наличие скандхи материального благодаря собственному бытию, поскольку доказываемое и доказывающее сходны в качестве одинаково подлежащих доказательству».

¹⁴⁹ В теории аргумента (rtags rig) с точки зрения связи, которая имеет место между аргументом и субъектом с предикатом, истинные аргументы подразделяют на три вида: плода, собственного бытия и невосприятия. Истинный аргумент плода (kāryasamyakhetu; 'bras rtags yang dag) имеет место в умозаключении, между тремя элементами которого установлены отношения «по способу существует» (yod tshul), а аргумент связан с предикатом связью плода и причины. Пример: в доме существует огонь, поскольку в доме существует дым. Здесь аргумент (дым) является плодом предиката (огонь). Наличие плода свидетельствует о наличии причины. Истинный аргумент собственного бытия (svabhāvasamyakhetu; rang bzhin gyi rtags yang dag) имеет место в умозаключении, между тремя элементами которого установлены отношения по способу «является» (yin tshul), и они связаны между собой связью односущностного (ngo bo gcig 'brel ba). Дхармы А и Б связаны такой связью при выполнении двух условий: 1) если (нечто) является А, то с необходимостью является Б, и наоборот; 2) если нет одной, то нет и другой. «Материальное» связано с «вещью» связью односущностного (или тождественного по сущности), а кувшин подобным же образом связан с «материальным». Поэтому верно умозаключение: кувшин является «вещью», поскольку является «материальным». Истинный аргумент невосприятия (anupalabdhisamyakhetu; ma dmigs pa'i rtags yang dag): в качестве аргумента может выдвигаться и невосприятие (неустановление) чего-то или восприятие того, что несовместимо

с чем-то. Невоспринимаемые объекты подразделяют на не являющиеся в силу особенностей места (yul; очень далеко), времени (dus; было очень давно и будет в будущем) и сущности (ngo bo; духи, которые в силу «тонкости» своего тела не воспринимаются), и те, которые не являются, но могут явиться. В соответствии с этим выделяют истинный аргумент невосприятия неявляющегося (mi snang ba ma dmigs pa'i rtags yang dag) и истинный аргумент невосприятия того, что может явиться (snang rung ma dmigs pa'i rtags yang dag). Первый подразделяют на два вида: аргумент невосприятия связанного с неявляющимся (mi snang ba'i 'brel zla ma dmigs pa'i rtags) и аргумент восприятия несовместимого с неявляющимся (mi snang ba'i 'gal zla dmigs pa'i rtags). Первое подразумевает невозможность обретения достоверного знания, например, о наличии здесь духа на основе его невосприятия в данном месте. Второе подразумевает невозможность обретения достоверного знания о наличии здесь того духа на основе восприятия в данном месте чего-то другого, несовместимого с тем духом. Аргументы невосприятия того, что может явиться, тоже делят на аргументы невосприятия связанного с тем, что может явиться (snang rung gi 'brel zla ma dmigs pa'i rtags yang dag), и аргументы восприятия несовместимого с тем, что может явиться (snang rung gi 'gal zla dmigs pa'i rtags yang dag). Пример первого: ночью на равнине нет дыма, поскольку там нет огня. Отсутствие сейчас восприятия огня на равнине свидетельствует о его отсутствии там в настоящее время, хотя он и может быть там в другое время. Отсутствие же огня говорит об отсутствии его плода – дыма. Частным случаем такого аргумента является аргумент невосприятия охватывающего (khyab byed ma dmigs pa'i rtags). Пример: на скале нет березы, так как там нет деревьев. «Деревья» трактуются как «охватывающие» все виды деревьев – березы и т.д. Если нет «охватывающего», то нет и «охватываемого» (khyab bya). Пример умозаключения с аргументом восприятия несовместимого с тем, что может явиться: предмет на востоке не является холодным, ибо то место находится под действием сильного огня. Хотя мы и не шупали предмет на востоке, но можем пощупать и установить, что он холодный или теплый (это «может явиться»). Но поскольку мы видим там огонь, несовместимый с холодом, то можем сказать, что находящийся там предмет не является холодным. А истинным «аргументом, утверждающим наименование» (vūvāhārasadha; tha snyad sgrub), называют тот, который имеет место в умозаключении, где предикатом служит «определяемое» (mtshon bya), а не признак [Тагпа Шедуб, 3]. Подробно эти вопросы рассматриваются в литературе по «Теории аргумента».

¹⁵⁰ «Несоответствующей стороной» (mi mthun phyogs) здесь называют дхармы, несовместимые с предикатом.

¹⁵¹ Это соответствует цитате из некоей Сутры, которую приводит Буддхапалита, а именно: «Истина – одна, второй – нет» [Буддхапалита, л. 217Б].

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение | 3 |
| Глава 1. Философия и принципы прасангики | 17 |
| 1. Прасангиковская трактовка философии, ее необходимости и возможности..... | 17 |
| 2. Два лика принципа срединности | 25 |
| 3. Проблема совместимости крайностей | 33 |
| 4. Истина и достоверность | 41 |
| Глава 2. Критическое формирование концепции праманы | 58 |
| 1. Познание и его функция..... | 61 |
| 2. Необманиваемость и безошибочность | 74 |
| 3. Непосредственность | 89 |
| 4. Концептуальное | 102 |
| 5. Проблема объекта и количества праман..... | 111 |
| 6. Критика идеи непосредственного самопознания..... | 124 |
| 7. Опосредованное познание | 141 |
| 8. Определения | 155 |
| Глава 3. Система доказательств в прасангике | 166 |
| 1. Концепция объекта отрицания | 166 |
| 2. Двенадцать глубоких доказательств | 175 |
| 3. Четыре тонких доказательства | 199 |
| Заключение | 209 |
| Источники и литература | 215 |
| Комментарии | 221 |

Андрей Михайлович Донец

**УЧЕНИЕ О ВЕРНОМ ПОЗНАНИИ
В ФИЛОСОФИИ МАДХЬЯМИКИ-ПРАСАНГИКИ**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Редактор *А. А. Ананина*

Дизайн обложки *М. Л. Галин*

Корректор *Г. В. Кашина*

Верстка и макетирование *О. Ю. Горобец, Н. Д. Жамбаева*

Подписано в печать 20.02.2006 г. Формат 60×84 1/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 14,88. Уч.-изд. л. 14,5. Тираж 500. Заказ № 70.

Редакционно-издательский отдел Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

ИЗДАТЕЛЬСТВО БУРЯТСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА
СО РАН ВЫПУСТИЛО В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ ИЗДАНИЯ:

«Белая история» – монгольский историко-правовой памятник XIII–XVI вв.

Бильтрикова А. В. Бурятская национальная интеллигенция на современном этапе.

Даржаева Н. Б. Полипредикативные конструкции бурятского языка с подчинительной связью.

Дугаржапова Т. М. Поэтика бурятского стиха.

Дырхеева Г. А. и др. Бурятский язык: современное состояние (социолингвистический аспект).

Дырхеева Г. А. Бурятский язык в условиях двуязычия.

Кол. авторов. Культура Центральной Азии. Вып. 5.

Лбова Л. В. Палеолит центральной зоны Западного Забайкалья.

Петрова Е. В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья.

Русские волшебные сказки Тункинской долины.

Чимитдоржиев Ш. Б., Михайлов Т. М. Выдающиеся бурятские деятели. Вып. 4.

Чукреев П. А. Социальные технологии регулирования занятости населения.

Заявки на интересующие книги просим направлять по адресу:

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8. Изд-во БНЦ СО РАН, книжный киоск.

