

**КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КРОССКУЛЬТУРНОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ МАДХЬЯМИКИ И  
ЙОГАЧАРЫ В РАМКАХ ПОДХОДА ДЖЕЯ ГАРФИЛДА<sup>90</sup>**

*Урбанаева Ирина Сафроновна*

доктор философских наук, главный научный сотрудник  
отдел философии, культурологии и религиоведения  
Института монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук, г. Улан-Удэ  
E-mail: urbanaeva.imbt.ru

В статье дается критический анализ кросскультурного подхода Джея Гарфилда к исследованию философии мадхьямики и йогачары в сравнении с философским скептицизмом в западной традиции (Пиррон, Секст Эмпирик, Юм, Витгенштейн); выдвигается ряд возражений против отождествления «эпохе» и «шуньяты», йогачары и классического идеализма Запада

*Ключевые слова:* Васубандху, Нагарджуна, Чандракирти, Цонкапа, трансцендентальный идеализм, читтаматра, четыре благородные истины, истинное существование, кросс-культурная философия

**A CRITICAL ANALYSIS OF CROSS-CULTURAL PHILOSOPHICAL  
IDENTIFICATION OF MĀDHYAMIKA AND YOGĀCĀRA  
WITHIN JAY GARFIELD'S APPROACH**

*Urbanaeva Irina S.*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow  
Department of philosophy, culture, and religion studies,  
Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch  
of the Russian Academy of Science,  
Ulan-Ude, Russia

The article analyzes Jay Garfield's cross-cultural approach to the study of Madhyamika and Yogācāra philosophy in comparison with philosophical skepticism in the Western tradition (Pyrron, Sextus Empiric, Hume, and Wittgenstein) and puts forward a number of objections against the identification of “epochē” as “śūnyatā” and Yogācāra as classical idealism.

*Key words:* Vasubandhu, Nāgārjuna, Chandrakīrti, Tsong Khapa, transcendental idealism, Cittamātra, Four Noble Truths, true existence, cross-cultural philosophy.

---

<sup>90</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)»

Подход Джея Гарфилда к сравнительному изучению буддийской философии представлен в эксплицитной форме в его четырнадцати эссе теоретико-методологического содержания, собранных и опубликованных в 2002 г. в виде книги «Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation» [Garfield, 2002]. В предисловии к этой книге Гарфилд как раз объясняет, почему ее содержание является «исследованием кросскультурной философии, а не «упражнением» в сравнительной философии» [Ibid., p. viii]:

«Моя основная цель заключается не в том, чтобы сопоставить тексты различных традиций, обнаружить сходства и различия, как это делает [сравнительная] философия, привлекая множество текстов, множество точек зрения и множество герменевтических традиций, а в том, чтобы сделать ресурсы других традиций и ученых доступными для других и создать новые диалоги» [Ibid.]

Таким образом, цель кросскультурного подхода Гарфилда к буддийской философии продиктована, главным образом, методологическими соображениями, и некоторые из эссе (гл. 8, 11, 13) посвящены специально методологической проблематике. Другие эссе призваны продемонстрировать его метод на практике.

В первой части названной книги Гарфилда представлены эссе, в которых дается кросскультурный анализ воззрений мадхьямики, во второй части – эссе, посвященные йогачаре, в третьей – эссе, относящиеся к этике и герменевтике. По его собственному замечанию, большая часть данной книги может быть прочитана в связи с его исследованием нагарджуновской философии, изложенным в книге «Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika [Nāgārjuna, 1995], и в контексте критики и вопросов, последовавших в качестве реакции на эту работу. Изложенные в «Empty Words» идеи являются также дальнейшим развитием его подхода к пониманию мадхьямаки – теории срединности Нагарджуны (II в.).

Проводя параллели между скептическими философскими идеями буддизма и западной философии, он утверждает, что «скептическая философия – это кросс-культурный феномен» [Garfield, 2002, p. 5]. Он считает поразительно похожей на западную скептическую традицию линию прасангики в мадхьямике (Чандракирти, VII в.), ибо, по его мнению, прасангики, как и Секст Эмпирик, акцентируют внимание на

терапевтической природе философии. Здесь следует уточнить, что в действительности не только мадхьямика, но и все остальные философские школы буддизма развивали философские воззрения для того, чтобы обосновать и объяснить систему очищения сознания от *клеш* (тиб. пуоп-mongs) – загрязненных ментальных факторов, корнем которых является так называемое омраченное неведение (тиб. пуоп-mongs-ba'i ma-gig-pa), и, реализуя эту систему ментальных упражнений, достичь нирваны (тиб. mya-ngan-las-'das)<sup>91</sup>. Обе формы сотериологического целеполагания, хинаянская и махаянская, достигаются, в сущности, путем полного оздоровления сознания.

Буддийские философы всех школ занимались философией именно с терапевтической целью и, более того, – в терапии сознания они видели способ достижения сотериологических целей. Во всех четырех философских школах буддизма онтологические и эпистемологические доктрины развиваются именно как теоретическая основа систематической ментальной практики, которая начинается с соблюдения определенных нравственных предписаний. Почему? Дело в том, что при презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах<sup>92</sup> в аспекте их функций, т. е. с точки зрения практического осуществления, первая истина *арьев*<sup>93</sup> гласит: «Распознайте истину арьев о страдании!». В устной тибетской традиции<sup>94</sup> объясняется смысл этой формулировки первой истины: она предписывает распознать страдание в его полном объеме. Во-первых, это распознавание *страдания страдания* (тиб. sdug-bsngal-gi sdug-bsngal),

---

<sup>91</sup> Так называемая *пребывающая нирвана* (тиб. gnas-pa'i-mya-ngan-las-'das) – это *пресечение омрачений*, являющееся фактором покоя архатов колесниц шраваков и пратьекабудд. *Непребывающая нирвана* (тиб. mi-gnas-pa'i-mya-ngan-las-'das) – это состояние Будды.

<sup>92</sup> Подробнее о трех уровнях презентации учения Будды о Четырех Благородных Истинах см.: [Тинлей, 2012; Урбанаева, 2015].

<sup>93</sup> Четыре Благородные Истины ('phags-pa'i bden-pa bzhi) – это истины *арьев* – благородных существ, напрямую усматривающих их как факты реальности.

<sup>94</sup> Мы опираемся на устные комментарии к учению о Четырех Благородных Истинах, которые дает досточтимый Геше Джампа Тинлей. В частности, см. на сайте [www.geshe.ru](http://www.geshe.ru) аудиозапись его лекции, прочитанной в Улан-Удэ 21 июня 2018 г.

оно означает распознать свои будущие страдания в дурных уделах низших миров и, устранившись их, соблюдать закон кармы. Из этого первого осознания вытекает необходимость практики нравственности – первой из трех базовых тренировок в буддийской системе практики. Поэтому этическая дисциплина, будь то нравственность на уровне обетов *пратимокши* или на уровне обетов бодхисаттвы и тантрических обетов (*самая*), служит базисом всей практической системы ментального оздоровления. Распознавание второго вида страдания – страдания изменений (тиб. 'gyur-ba'i sdug-bsngal), заключающееся в распознании в качестве страдания того временного счастья, которое доставляют объекты чувств, позволяет заняться упражнениями в медитативной концентрации (тиб. zhi-gnas). Это – вторая базовая практика буддизма. Наконец, распознавание третьего, самого тонкого вида страдания – всепроникающего страдания (тиб. 'du-byed-kyi-sdug-bsngal), на которое мы обречены в силу негативных кармических импульсов, из-за рождения под властью омрачений, подводит к необходимости развития высшей мудрости, которая служит противоядием от омраченного неведения – корня сансары. Это – практика випашьяны (тиб. lhag-mthon), постижения пустоты как абсолютной природы всего сущего.

Скептицизм в отношении того, что не-философы и философы считают *реальным*, или *истинно существующим* (тиб. bden-par-yod-ra), является основным элементом буддийской теоретической традиции, и он восходит к самому Будде. Дело в том, что, когда Будда сам постиг абсолютную природу вещей, это состояние оказалось настолько за пределами всех концептуальных измышлений, догм и предрассудков, порожденных обычным человеческим интеллектом, что Будда, поначалу даже усомнившийся в том, что обычные люди способны понять эту открытую им истину о реальности, впоследствии стал объяснять ее, но на разных уровнях, в виде учений Трех Поворотов Колеса Дхармы. Как это известно из «Гандавьюха-сутры» (тиб. stug-po bkod-pa'i mdo), Будда призывал учеников не принимать его учение лишь из веры в него, а тщательно проверять, подобно ювелиру, проверяющему золото. Я называю этот принцип *герменевтическим критицизмом* [Урбанаева, 2017, с. 56].

Наиболее полный и конечный смысл онтологического воззрения Будды о пустоте как абсолютной природе реальности был выражен в

учениях Второго Поворота Колеса, записанных в сутрах *Праджняпарамиты*, – это было разъяснено спустя несколько веков Нагарджуной в его пяти<sup>95</sup> коренных трактатах мадхьямаки – текстах о пустоте. Школа мадхьямика<sup>96</sup>, в отличие от других философских школ буддизма, доходит в презентации философского воззрения буддизма до экспликации конечного смысла Учения Будды посредством утверждения пустоты всех вещей, как внешних феноменов, так и сознания, от *истинного существования* (тиб. *bden-par-yod-ra*). Под *истинным существованием* понимается признаваемое всеми, кроме мадхьямиков, существование вещей<sup>97</sup> в силу собственной природы, или сущности, независимо от сознания и языка. Это и считается *реальностью*, или *сущим* (тиб. *yod-ra*). С позиций мадхьямиков такого рода реальность не существует, ибо все вещи лишены природы, которая была бы независима от сознания и языка. Это доктрина пустоты всех объектов, и она была преподана Нагарджуной в форме *срединного воззрения* – мадхьямаки, являющейся серединой между крайностью онтологического преувеличения бытия вещей и крайностью нигилистического отрицания их существования. Поэтому, с одной стороны, скептицизм Нагарджуны является наиболее последовательным и логичным в выражении абсолютной истины как бессамости двух видов (бессамости внешних феноменов и бессамости личности), с другой стороны, он не противоречит здравому смыслу и языковым конвенциям, относи-

---

<sup>95</sup> Это «Праджня-нама-муламадхьямака» (*Prajna-nama-mulamadhyamaka*; Toh. 3824), «Юктишаштхика» (*Yuktisasthika*; Toh. 3825), «Вайдалья» (*Vaidalya*; Toh. 3826), «Шуньятасаптати» (*Sunyatasaptati*; Toh. 3827). Говорится также о существовании «шести систем рассуждений мадхьямаки» (*yukti; dbu ma rigs tshogs drug*), составленных Нагарджуной. К ним бесспорно причисляются пять названных трактатов, а относительно шестого мнения расходятся: одни буддийские ученые говорят, что это «Виграхавьявартани» (*Vigrahavyavartani*), другие оспаривают это, а Цонкапа причислял к «шести» Ратнавали (*Ratnavali*; Toh. 4158).

<sup>96</sup> «Мадхьямика» (тиб. *dbus-ma-ra*) – название философской школы, тогда как «мадхьямака» – это название срединного воззрения в интерпретации смысла пустоты, философская позиция Нагарджуны.

<sup>97</sup> Йогачарины/читтаматрины отрицают истинное существование внешних вещей, но признают истинное существование сознания.

тельной истине как истине зависимого возникновения всех вещей [Подробнее см.: Урбанаева, 2018].

Что касается мнения Гарфилда, что такая ветвь мадхьямики как прасангика очень близка европейской скептической философии, с той разницей, что «буддийские скептики в силу их культурного и философского контекста более эксплицитно выражали определенные признаки скептического метода, нежели их европейские единомышленники» [Garfield, 2002, p. 5], то, как нам представляется, это не вполне корректное утверждение. Между прасангикой и западными скептиками есть принципиальная разница, и она заключается, главным образом, в том, что прасангика осуществляет полное «опустошение» метафизики, производя радикальную деконструкцию субстанциализирующей онтологии, тогда как западные скептики, несмотря на весь свой скепсис в отношении метафизики, отнюдь не отказываются полностью от субстанциалистских допущений вроде кантовской «вещи-в-себе», которая *истинно существует* в вышеуказанном смысле данного понятия, хотя и не доступна нашему познанию.

С точки зрения кросскультурного подхода Джея Гарфилда к интерпретации буддийской философии Нагарджуна и Чандракирти оказываются как философские скептики в одном ряду с Пирроном, Секстом, Юмом, Витгенштейном, ибо все они, по его мнению, стремятся вылечить «философские недуги, особенно метафизические и эпистемологические, характеризующиеся навязчивым поиском эпистемологически или онтологически примитивных основ знания, смысла, объяснения или морали, которые лежат в основе наших коллективных эпистемических, лингвистических, научных и нравственных практик» [Garfield, 2002, p. 12]. Но при этом ни буддисты, ни западные философы, как считает Гарфилд, не отвергают эти привычные практики, просто все они имеют, как утверждает Гарфилд, одну и ту же цель философских исследований – «понять конвенциональное как *конвенциональное* и как пустое от любой реальности или основы за пределами конвенции» [Ibid.]. Западных представителей философского скептицизма также объединяет с Нагарджуной обнаружение «фундаментальной философской ошибки, заключающейся в том, чтобы давать характеристику вещам», – пишет Гарфилд в эссе «Emptiness and Positionlessness», включенном в ту же книгу «Empty Words» [Ibid., p. 49].

Думается, в этом своем кросскультурном отождествлении философии мадхьямиков с западным философским скептицизмом Гарфилд выступает как исследователь, принадлежащий именно европейской философской традиции. Его подход представляется более глубоким, чем в других западных философских исследованиях буддизма, проникновением в мадхьямаку и полезным с точки зрения обоснования ее высшей легитимности в одном ряду с учениями философских гигантов Запада. Однако с его позиций размывается глубокая специфика мадхьямаки и характерной для нее диалектики относительной и абсолютной истины как двух реверсов одной и той же сути.

Для понимания воззрения Нагарджуны и Чандракирти вовсе недостаточно полагать, как это делает Гарфилд, что цель их философствования заключалась в том, чтобы понять условный характер реальности. Точнее говоря, это не было целью их философии. Подлинной их целью было объяснение сущности проповеданных Буддой Четырех Благородных Истин как *Основы* (тиб. *gzhi*) практической трансформации обычного существа, т. е. *Пути* (тиб. *lam*), ведущего к достижению *Плода* (тиб. 'bras-bu) – просветленного состояния Будды [Кенчог Чжигме Ванпо, 2005; 'Jam-dbyangs-bzhadra, 1962 и др.].

Что касается кросскультурного сопоставления «эпохе» и «шуньяты», предпринятого Джейм Гарфилдом, следует заметить, что *шуньята*, пустота всего сущего=объектов познания, это далеко не то же самое, что и *эпохе*, или заключение в скобки всех метафизических утверждений. Европейский метод *эпохе* как приостановление метафизических суждений означает критицизм в отношении реификации объектов познания и реалистических онтологических утверждений, осуществляемый с логико-эпистемологических позиций, но не предполагает онтологического отрицания *истинного существования* вещей, проявляющихся в качестве объектов нашего познания. Буддийская концепция *шуньяты* (тиб. *stong-pa-nuid*), в отличие от *эпохе*, – это не просто критика реификации и субстанциализации объектов познания и признание неудовлетворительности нашего познания в отношении реальности, а полная демистификация самой реальности как *истинно существующей*.

Однако нельзя не признать правоту Гарфилда в том, что западные скептики, как и мадхьямики, внесли большой вклад в терапию

познающей мысли, установив, что эссенциализм практически встроен в саму грамматику нашего языка и что, следовательно, язык должен быть analyzed с точки зрения того, как он работает и как может использоваться в философской критике. По выражению Гарфилда, «удар головой о стену языка имеет важное значение для достижения ясности о роли языка и концепции в онтологии и в нашем способе существования в мире» [Garfield, 2002, p. 50]. Такого рода исследование, как он считает, «также подтверждает важную близость этого древнеиндийского философского движения к большей части современной, постмодернистской философии языка и эпистемологии, основанной на критической работе Витгенштейна» [Ibid.].

В контексте своей презентации кросскультурной философии Гарфилд дает объяснение пустоты (emptiness): «...в этом философском контексте пустота должна пониматься не как несуществующая или независимая реальность, лежащая за завесой иллюзии, а, скорее, как способ существования конвенциональных явлений и при этом способ, который существует точно так же, как и любое другое условное явление. Пустота – это, короче говоря, не что иное, как тот факт, что конвенциональные зависимые явления являются конвенциональными и зависимыми. Это просто единственный способ, которым что-то может существовать. Вместо того, чтобы утверждать, что, поскольку явления пусты, они не существуют, мадхьямика утверждает, что, поскольку явления существуют, они пусты» [Ibid., p. 51].

Гарфилд подчеркивает, что важно не переходить от утверждения, что все явления пусты, к утверждению, что пустота – это сущность всех вещей, что было бы равнозначно эссенциализации пустоты. А это – ошибка. Ибо, как говорят мадхьямики, пустота тоже пуста. «Мы не хотим превращать бессущностность в сущность, ибо если верно, что все вещи пусты от сущности, то, допустив, что пустота является сущностью, мы пришли бы к тому, что все вещи непусты», – пишет Гарфилд, поясняя мадхьямиковское понимание пустоты [Ibid.].

С позиций такого понимания мадхьямиковской теории пустоты Гарфилд рассматривает и вклад мадхьямиков в философию языка: благодаря Нагарджуне установлено, что все вещи, как и слова, пусты. Применительно к языку это означает, что они не имеют соответствия в виде реально существующих объектов. Язык и концепты конституируют относительную реальность и относительную истину, но сами



пусты от *истинно существующей* сущности, природы, свойств, признаков и т. д. Гарфилд указывает на параллели между мадхьямиками и Витгенштейном и в том, что касается разоблачения несостоятельности эссенциализма, и относительно роли языка в построении онтологии.

Он прав в критической оценке того факта, что западные философы склонны к принятию «кантианской» интерпретации Нагарджуны. Эта традиция началась с Ф. И. Щербатского, была продолжена Мурти и сегодня она остается одной из наиболее распространенных при исследовании мадхьямики. Согласно этому подходу, конвенциональная реальность, о которой говорит Нагарджуна, отождествляется с феноменальным миром, а абсолютная реальность – с ноуменальным миром. Гарфилд совершенно справедливо критикует это представление. В эссе «Nāgārjuna and the Limits of Thought», написанном вместе с Грэхэмом Приестом (Graham Priest), он пишет:

«Пустота пустоты означает, что абсолютная реальность не может рассматриваться как кантовская сфера ноуменального. Ибо абсолютная реальность так же пуста, как и конвенциональная реальность. Абсолютная реальность, следовательно, только конвенционально реальна!» [Garfield, 2002, p. 92].

Гарфилд пишет, что «различные реальности являются идентичными», имея в виду, что абсолютное и относительное кажутся разными реальностями, но идентичны, поскольку, как он поясняет, абсолютная реальность лишь условно реальна. В других местах этой же книги встречается идея, что существует только относительная реальность. Иначе говоря, абсолютное (пустота) сводится к относительному (зависимое возникновение). Это вызывает у нас сомнение и возражение. Если абсолютное (в смысле мадхьямики – это пустота от истинного существования) сводить к относительному (в понимании мадхьямиков – это зависимое возникновение), то тогда мадхьямака кажется воззрением, очень похожим на западные скептические и критические направления мысли, которые утверждают в относительности истины. Но, на наш взгляд, такая редукция абсолютного к относительному неправомерна. Как объяснил Дже Цонкапа, в частности, в «Трех основных аспектах Пути» (тиб. lam-gyi-gtso-bo-rnam-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so) [Цонкапа, 2008], обе

истины, абсолютная и относительная, должны пониматься в единстве, и каждая из них поддерживает другую.

Гарфилд, конечно, прав в критике «кантианской» интерпретации мадхьямаки. Она не является релевантной доктрине Нагарджуны. Но он редуцирует всю специфику мадхьямаки, когда находит западных «единомышленников» Нагарджуны и ставит его с ними в один ряд. Мы же утверждаем, что Нагарджуна в своем онтологическом скепсисе гораздо более глубок и радикален, чем те философы, с которыми сближает его Гарфилд. Тем не менее сравнение их способов скептического философского мышления является делом весьма полезным, поскольку способствует более глубокому пониманию каждой стороны. Кстати сказать, Гарфилд специально использует на метафилософском уровне одну философскую традицию в качестве объектива для изучения другой, делая это с целью «совмещения диапазона возможностей и методологии сравнительной философии и межкультурной герменевтики» [Garfield, 2002, p. 152]. Он говорит, что этот кросс-культурный подход по степени абстракции есть «мета-мета-метафизика, если хотите» и демонстрирует его возможности в эссе «Western Idealism through Indian Eyes: A Chittamātra Reading of Berkeley, Kant, and Schopenhauer» [Ibid., p. 152-169]. Рассматривая в этом эссе западный идеализм «индийскими глазами», через объектив философии читтаматры, он подчеркивает, что его подход, в отличие от сравнительной философии, использующей в основном метод чтения-интерпретации фиксированных канонических текстов, представляет собой диалогическую модель интерпретации, которая основана на обсуждении коллегами текстов-в-процессе-чтения, когда происходит активный обмен между учеными с общими интересами и предположительно являющимися в равной степени авторитетными – разговор, который затрагивает вопросы, представляющие взаимный интерес. Цель такого кросскультурного обмена – это сравнение текстов не ради *сравнения*, а для достижения более глубокого понимания к пользе участников со стороны каждой традиции – «может быть, для того чтобы размыть границы между традициями не гегемонистским способом» [Ibid., p. 153]. Более того, цель смещается от текстов и традиций как базовых единиц анализа, в сторону научных взаимодействий.

Таким образом, диалогическая кросскультурная интерпретация в понимании Гарфилда означает отсутствие какой-то конкретной

традиции в качестве привилегированной точки отсчета и готовность участников кросс-культурного разговора воспринимать серьезно – как момент в диалектике, но не как ее конечный пункт – возможность интерпретации своей собственной традиции и текстов с точки зрения другого. Гарфилд не призывает отказаться от сравнительной философии, а предлагает ее использовать для того, чтобы «восстановить равноправие для традиций, которые слишком часто помещались в положение объекта под сравнительными субъективными линзами, и открыть своего рода окно в западную традицию и ее герменевтическую практику по крайней мере для некоторых наших не-западных коллег» [Ibid.]. В этом – смысл использования им сравнительного метода в отношении западной философии с точки зрения индийской традиции. Он предпринимает анализ истории трансцендентального идеализма (Беркли, Кант, Шопенгауэр) через призму учения о *трех природах* читтаматры в изложении Васубандху («Трисвабхаванирдеша») <sup>98</sup> и показывает, что таким путем можно обнаружить «определенную и несколько удивительную прогрессивность в западной традиции, прогрессивность, невидимую без этой линзы, и такую, которая раскрывает этот эпизод в истории нашей традиции как прогрессивное приближение к собственному анализу Васубандху» [Garfield, 2002, p. 154].

Предложенный Гарфилдом кросскультурный подход к пересмотру истории западной философии, безусловно, является огромным шагом вперед в развитии равноправного диалога и углубления взаимопонимания западной и буддийской философии. Его опыт сравнительного исследования трансцендентального идеализма «глазами» Васубандху поистине заслуживает специального изучения, но это выходит за рамки данной статьи. Здесь мы вынуждены ограничиться замечанием, что проф. Гарфилд старается сознательно освободиться от западной философской субъективности и реконструирует историю трансцендентального идеализма с позиций читтаматры. Но когда он утверждает, что читтаматра – это «буддийский идеализм», что это «идеализм в строгом смысле этого слова», и что

---

<sup>98</sup> Перевод текста «Трисвабхаванирдеша» Васубандху вместе с комментарием Гарфилда к нему опубликован в книге «Empty Words» [Gribfield, 2002, p. 128–151].

это совсем иная философская система, отличающаяся от мадхьямики, он, как нам представляется, исходит из того образа читтаматры, который он уже создал на основе своей западной философской субъективности и, исходя из этого своего понимания читтаматры, он реконструирует эволюцию взглядов представителей трансцендентального идеализма, начиная с Беркли, до Канта и далее вплоть до Шопенгауэра.

Действительно, он считает, что йогачара/читтаматра<sup>99</sup> – это классический идеализм, поскольку, как он полагает, полностью подпадает под определение идеализма. Он приводит такую дефиницию:

«Идеализм – это контрастивная онтология: это присвоение разуму и ментальным явлениям статуса фундаментальной реальности, не зависящей от внешних объектов, в то же время за внешними явлениями признается лишь зависимый статус, второсортное существование в качестве объекта, полностью зависимо от ума» [Garfield 2002, p. 155].

Но дело в том, что, когда йогачарины/читтаматрины, в частности, Васубандху в «Вимшатике», утверждают, что весь воспринимаемый нами феноменальный мир «есть лишь сознание», они вовсе не имеют в виду тем самым первичность сознания и вторичность, производность внешних явлений в той коннотации, которая характерна для западных идеалистов. Скорее, в этом вопросе о первичности-вторичности в контексте бытия-сознания-материи они придерживаются «онтологического молчания», если воспользоваться выражением Д. Люстхауса. Для йогачаринов гораздо более важным было то представление, которое объединяет их с мадхьямиками: весь феноменальный мир, представляющийся *истинно существующим* для обычных людей, есть не более, чем иллюзия, порождение омраченного ума, полагающего, что феномены существуют в реальности так, как проявляются в нашем восприятии. Только в отличие от йогачаринов, полагавших, что возможно вести речь о реальности сознания, мадхьямики и за сознанием не признают *истинного существования*. Сознание, как и внешние феномены, пусто от истинного существования и собственной природы. Единственная природа всего – это пустота. Поэтому мы не можем согласиться с

---

<sup>99</sup> С его точки зрения, это взаимозаменяемые термины.

Гарфилдом в том, что йогачара и мадхьямика представляют совершенно разные философские системы.

В кросскультурной интерпретации Гарфилда получается, что йогачара/читтаматра ближе к европейскому трансцендентальному идеализму, нежели к мадхьямике. Это не соответствует настоящему положению дел. Но сама идея кросс-культурной философии, как диалога, разговора в равной степени заинтересованных и компетентных участников, представляется весьма перспективной и заслуживает дальнейшего развития.

### Сокращения

Toh. – *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons* / Ed. Ui, Suzuki, Kanakura, and Tada. – Sendai, Japan: Tohoku University, 1934.

### Литература

Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье. Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ / Кенчог Чжигме Ванпо; пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: изд-во Ринпоче Багша, 2005. – 70 с.

Тинлей Геше Джампа. Четыре благородные истины. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012. – 532 с.

Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Сер. Политология. Религиоведение, 2015. – С. 218–226.

Урбанаева И. С. Буддизм, национализм и тибетский вопрос // Труды Института востоковедения РАН. Вып. 1: Тибетология и буддология на стыке науки и религии / отв. ред. выпуска С.Л. Кузьмин, Т.Л. Шаумян. – М.: ИВ РАН, 2017. – С. 37-63.

Урбанаева И. С. Буддийская философия и практика. Ч. II: Махаяна и «мгновенный» путь просветления. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН (в печ.).

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) / Цонкапа // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Garfield Jay L. (2002) *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford University Press.

‘Jam-dbyangs-bzhad-pa (Jamyan Shepa) (1962). Grub-mtha’i rnam-bzhad rang-gzhan grubmtha’ kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu’i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama (Ha тиб.).

Nāgārjuna (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamaka-kārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press.