Л. Е. Янгутов¹

ЕДИНСТВО МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ БУДДИЗМА

Рассматриваются фундаментальные философские и сотериологические положения буддизма, обеспечивающие единство его мировоззренческих принципов. Анализируются четыре благородные истины, дается оценка благородному восьмеричному пути, характеризуются философские основания Абхидхармы и Праджняпарамиты, изложенные в контексте сотериологии узкого и широкого пути спасения. Показано единство Абхидхармы и Праджняпарамиты, обусловленное единством абсолютной и условной истин.

Ключевые слова: философия, сотериология, четыре благородные истины, Абхидхарма, Праджняпарамита, абсолютная истина, условная истина.

L. E. Yangutov

UNITY OF WORLDVIEW PRINCIPLES OF BUDDHISM

The article discusses the fundamental philosophical and soteriological positions of Buddhism, ensuring the unity of its ideological principles. Four noble truths are analyzed, the noble octal path is assessed, the philosophical foundations of the Abhidharma and Prajnaparamita, described in the context of the soteriology of a narrow and broad path of salvation, are characterized. The unity of the Abhidharma and Prajnaparamita, due to the unity of absolute and conditional truths, is shown.

Keywords: philosophy, soteriology, the four noble truths, the Abhidharma, Prajnaparamita, absolute truth, conditional truth.

Выдающаяся значимость и исключительная устойчивость буддийского влияния на цивилизационное развитие стран ареала его распространения объясняется, в первую очередь, его богатой философской традицией. Ее основные принципы явились системообразующим началом всего буддийского комплекса, обеспечившим единство и взаимосвязь всех его религиозных, социальных и культурных компонентов на каждом конкретном отрезке его исторического развития и в каждом конкретном геополитическом пространстве. Исследование философских

¹ Янгутов Леонид Евграфович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», г. Улан-Удэ, Россия.

основ буддизма как системообразующих принципов буддийского комплекса имеет исключительную значимость как в методологическом, так и в историко-философском, аксиологическом и компаративистском аспектах.

Сегодня в исследовании философии буддизма наметился определенный методологический подход, согласно которому анализ ее содержания и основных принципов ограничивается рамками конкретных школ, а ее становление – спецификой национальных традиций. Этой методологии подчинены работы многих исследователей философского учения буддизма, как зарубежных, так и отечественных. Буддийские тексты – сутры и шастры, переведенные на китайский, тибетский и монгольский языки и получившие большую популярность в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии, как правило, тесно привязываются к традиции той или иной школы.

Такой подход, вполне оправданный на определенной стадии становления и развития буддологии, сегодня уже не дает полного и всестороннего представления о буддийской философии в ее развитии во всех ареалах распространения, не отражает сущностных и системообразующих параметров, обусловивших единство ее мировоззренческих основ. Исследования либо излишне акцентируют внимание на региональных отличиях и национальном своеобразии буддизма, принижая при этом единство и преемственность его мировоззренческих принципов, либо крайне унифицируют философские основы буддизма, умаляя тем самым его историческую эволюцию и национальный колорит.

Между тем философия буддизма, несмотря на трансформацию, обусловленную национальными спецификами, развивалась исключительно в контексте абхидхармических и праджняпарамитских традиций. Абхидхарма и Праджняпарамита охватывают все философское мироощущение буддизма, подчиненное сотериологическим целям. Вне Абхидхармы и Праджняпарамиты нет буддийской философии.

По словам выдающегося российского ученого О. О. Розенберга, чей труд «Проблемы буддийской философии» до сих пор остается востребованным, «история буддийских учений является процессом упрощений, вытекающих из стремления найти наиболее легкий путь к достижению Нирваны» [1918: 28].

Под процессом упрощений ученый имел в виду эволюцию сотериологических концепций буддистов от их представлений о многочисленных перерождениях на пути к нирване до возможностей ее достижения в настоящей жизни; от представлений о необходимости постепенного духовно-нравственного совершенствования до возможности мгновенного достижения спасения; от концепции одиночного пути к нирване до концепции всеобщих усилий, опоры на другого; от узкого пути спасения через монашество до широкого пути для всех и каждого.

Сотериология в буддизме действительно имеет выдающееся значение. Она является доминантой всего буддийского комплекса, его динамической частью. Разделение буддизма на Хинаяну и Махаяну произошло именно по сотериологическому принципу. Махаяна, в свою очередь, по этому же принципу включает в

себя ваджраяну, амидаизм, ламаизм. Каждому сотериологическому принципу соответствовали свои канонические тексты, а точнее – каждый сотериологический принцип порождал свои канонические тексты. Хинаяна породила тексты Винаи, Агамы, Абхидхармы. Махаяна в ранний период своей истории создала тексты сутр Праджняпарамиты, позднее – Вайпулы, Саддхармапундарики, Нирваны, Автамсаки. Амидаизм в рамках широкого пути спасения создал сутры серии Сукхавати, Ваджраяна – тексты Тантры. Если взглянуть на содержание этих сутр с точки зрения практического пути достижения спасения, то в них действительно выдвигалась концепция более короткого и доступного всем пути к нирване. Однако по мере упрощения практического пути спасения все больше усложнялась его теоретическая аргументация, нуждавшаяся, в свою очередь, в достаточно основательной философско-мировоззренческой базе.

Если сотериология составила динамическую часть буддийского учения, то философия – консервативную. Это было обусловлено уже исходными для буддизма четырьмя благородными истинами.

Первые две истины, утверждающие, что жизнь – страдание, а страдание имеет причину, кроющуюся в привязанности к иллюзии собственного «Я», свели проблему спасения к проблеме избавления от иллюзии собственного «Я». Эта проблема, ставшая основой основ для всей буддийской сотериологии, определила ее философско-мировоззренческую направленность.

Две последние истины, утверждающие возможность избавления от страдания и указывающие на путь к избавлению, хотя и были включены в контекст первых двух истин, однако саму возможность избавления и пути этого избавления трактовали неоднозначно, породив множество версий и вариантов. Две первые истины, таким образом, явились основополагающими принципами для теоретических построений всех школ и направлений, сформировав ту мировоззренческую устойчивость, которая позволила идентифицировать содержание их учения как буддийское, а две последние – динамику, обусловившую эволюцию и разнообразие этих школ и направлений буддизма.

Философия узкого пути спасения нашла свое отражение в текстах Абхидхармы. Классические схемы абхидхармической теории были изложены великим Васубандху в его знаменитой «Абхидхармакоше». Однако сама теория была оформлена еще задолго до «Абхидхармакоши», своими истоками она восходит к первым двум истинам и тесно связана с понятием «дхарма».

Отрицание «Я» как реально сущего требовало, в первую очередь, отрицания его как субстанционального начала, что, в свою очередь, требовало объяснения самой природы не-субстанциональности, а также описания ее языком, адекватным этой природе, в понятиях, изначально в своей семантике не допускающих идею субстрата.

Поэтому как средство описания иллюзорного «Я» было введено понятие «дхармы» как носителя признака, которое подчеркивало, что оно не есть субстанция и не есть сам признак как таковой, а лишь носитель этого признака. Эти

характеристики понятия «дхармы» позволили ему стать наиболее приемлемым языком теории, отрицающей не только представления об индивидуальном «Я», но и наличие души как субстанционального начала, лежащего в основе перерождений всего сущего. Именно при помощи понятия «дхарма» объяснялся процесс перерождений не как переселение души, а как сочетание различных комбинаций дхарм, составляющих «поток индивидуальной жизни (“сантана”», элементы которого, согласно традиции, уже Буддой были классифицированы трояким образом, т. е. по группам (“скандхам”), по базам (“аятана”) и по элементам (“дхату”))» [Розенберг 1991: 106].

Теория Абхидхармы выработала строгий категориальный аппарат, центральным понятием которого была дхарма. По словам О. О. Розенберга, «термин «абхидхарма» может быть объяснен только в связи с термином «дхарма». Абхидхармой в собственном смысле называется, согласно определению Васубандху, «чистое знание и сопровождающие его дхармы». «Чистым знанием» называется то размышление, которое направлено, во-первых, на дхарму раг excellence, т. е. на нирвану, а во-вторых на дхармы в смысле элементов или проявлений, на которые разлагается эмпирическое бытие» [1918: 102–103].

Абхидхарма стала центральной в школах Хинаяны, продолжавших разработку концепции природы дхармы как носителя признака. В них не было единого мнения относительно этой природы. Их споры, главным образом, сводились к вопросу о степени реальности самих дхарм.

Если вайбхашики признавали реальность всех дхарм, то саутрантики рассматривали часть дхарм как обладающих реальностью, другую часть – как условно реальную, используемую лишь для описания иллюзии «Я».

Абхидхармические построения легли в основу аргументации хинаянских сотериологических принципов.

Сотериология Хинаяны, с ее концепцией спасения для узкого круга монашествующих лиц, руководствовалась принципами этического совершенствования личности, содержащимися в благородном восьмеричном пути, а в теоретическом плане – концепцией «Я» как сочетания дхарм, составляющих поток сознания, разъясненного абхидхармической теорией, с подробными указаниями на дхармы, способствующие или препятствующие просветлению.

Восьмеричный путь, имеющий большую значимость в сотериологии буддизма, имел немалую этическую нагрузку, однако нельзя сводить его исключительно к морально-этической стороне буддизма. Его смысловая нагрузка тесно привязана к первым двум истинам, утверждающим страдание и иллюзию собственной Я-самости. Ступени пути, утверждающие правильные взгляды, правильную решимость, правильные действия, правильные речи, правильный образ жизни, правильные усилия, правильные мысли, правильное созерцание (Нагарджуна), – это по сути ступени избавления от иллюзии Я-самости, а точнее от гиперстазированной привязанности к своему «Я». С другой стороны, восьмеричный путь представляет собой обоснование необходимости монашеского отречения, которая возникает на определенном этапе движения к спасению.

Сотериология Махаяны, провозгласившая возможность спасения для всех и каждого независимо от того, монах или же мирянин, не могла уже довольствоваться этими принципами, достаточными Хинаяне. Ведь если в Хинаяне теория спасения была адресована лишь небольшой массе монахов, то в Махаяне – широкому кругу людей. Здесь акцент делался на способность к спасению каждого индивида. Необходимо было обосновать наличие этой способности у всех и каждого. Сознание человека, таким образом, интересует адептов Махаяны уже не с точки зрения содержания его иллюзорного восприятия, а с точки зрения его способности к преодолению этой иллюзорности. А поскольку причина страдания кроется в иллюзии собственного «Я», допускающего привязанности к внешнему миру, то, согласно логике философского дискурса махаянистов, необходимо в первую очередь устранение самого результата привязанности, т. е. иллюзии внешнего мира. Поэтому свой сотериологический акцент махаянисты переносят с иллюзии «Я» на иллюзию внешнего мира. Способность индивида к спасению – это его способность преодоления иллюзии внешнего мира.

Идеологам Махаяны необходимо было описание и объяснение, во-первых, этой иллюзии, во-вторых, возможностей избавления от нее всем и каждому.

Абхидхармическая теория, построенная на рациональном описании дхарм, если и пыталась в какой-то мере объяснить иллюзию внешнего мира, но была совершенно недостаточной при объяснении методов и путей избавления от иллюзии для всех и каждого.

Самые ранние тексты Махаяны, содержащиеся в праджняпарамитских сутрах, в своей сотериологической части выдвинули культ бодхисаттвы, призванный помочь всем стремящимся к нирване, в философской части – учение о пустоте.

Праджняпарамитская теория выдвинула проблему постижения истинно сущего, скрывающегося за иллюзорностью внешнего мира, при этом поставив во главу угла отрицание рациональности, поскольку постижение иллюзорности бытия на уровне рационального знания не может объяснить спасения ибо, как заметил замечательный русский буддолог В. П. Васильев, в этом случае проблема спасения не составляла бы особой трудности (см.: [Васильев 1857: 296]). Спасение возможно лишь тогда, когда осознание иллюзорности бытия предстанет как состояние осознания индивидуумом его психического восприятия, его психического состояния. Такое состояние отрицает любые формы рациональности. Более того, проявление дискурса рассматривается как признак омраченности.

Праджня в текстах Махаяны определялась как мудрость, которая не имеет вербальных опор, т. е. мудрость, которую нельзя выразить ни словами, ни знаками, нельзя представить и в мыслях. Парамита определялась как прибытие на другой берег, т. е. к нирване. Праджняпарамита, таким образом, – это мудрость, приводящая к нирване. Праджняпарамита объявила дхармы, объединенные в 5 скандх, 12 аятан и 18 дхату, пустыми и иллюзорными и выдвинула на передний план проблему истины, т. к. пафос достижения нирваны, в конечном итоге, был сведен к постижению или же непосредственному переживанию истинно сущего.

Истинно сущее в праджняпарамитских текстах не понималось как внешнее по отношению к феноменальному и мыслилось как содержащееся в нем. В связи с этим выдвигалось учение о татхате, в котором истинно сущее рассматривалось в контексте феноменального. Идея единства и тождества истинного и феноменального стала главным лейтмотивом праджняпарамитской философии.

С дальнейшим развитием Махаяны появились другие сутры, продолжившие разработку идеи широкого пути. «Саддхарма пундарика-сутра» принесла благую весть о тождестве нирваны и сансары (см.: [Розенберг 1991]). «Нирвана-сутра» выдвинула идею наличия природы Будды во всем сущем, «Аватамсака-сутра» – тождество всего сущего, содержащего в себе целостную природу Будды. В сотериологическом контексте эти идеи представляли собой поиски более коротких путей к нирване и более доступных для всех и каждого методов ее достижения. В философском плане они явились дальнейшим продолжением разработок праджняпарамитских идей единства, тождества и гармонии.

Проблема единства, тождества и гармонии решалась в теории двух истин, представляющей собой неотъемлемую часть праджняпарамитской традиции. По словам Нагарджуны, «не знающий теорию двух истин не способен понять глубокий смысл буддийского учения» (цит. по: [Murti 1955: 243]).

Согласно этой теории, существуют две истины: парамартха-сатья и самврити-сатья. Парамартха-сатья – это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Она может быть постигнута непосредственно, целиком и полностью, причем через непосредственное переживание в процессе религиозной практики. Ее постижение ведет к религиозному спасению. Самврити-сатья – это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена словами и знаками. Постигание ее не ведет непосредственно к религиозному спасению, но приближает к абсолютной истине.

Праджняпарамитская концепция, отрицающая всякую вербальность, соответствовала уровню парамартха-сатии, а рациональное описание потока сознания, представленного в абхидхармической теории, отражало уровень самврити-сатии.

Теория двух истин не противопоставляла парамартха-сатию и самврити-сатию, утверждалось единство этих истин. Их единство отражало суть тезиса о тождестве нирваны и сансары. Предполагалось, что условная истина содержит в себе абсолютную, а абсолютная истина не существует вне условной. При этом условная истина не может раскрыть абсолютную, однако она способствует постижению абсолютной истины как дополнительное средство, приближающее к просветлению.

Единство парамартха-сатии и самврити-сатии отражало единство Праджняпарамиты и Абхидхармы. Абхидхарма не противоречила Праджняпарамите, а Праджняпарамита не противопоставлялась Абхидхарме, более того – понятия,

суждения и выводы Абхидхармы широко использовались в праджняпарамитском учении как дополнительное средство, постижения праджня.

Вместе с тем Абхидхарма как теория описания сущего таила в себе возможности и к обоснованию принципов Махаяны. Эти возможности были реализованы тем же Васубандху в его сочинении «Виджняпти-матра-тримшика-шастра». Согласно содержанию этого сочинения, единственной реальностью обладает сознание, проецирующее внешний мир. В этом аспекте абхидхармическая теория служила теоретическому обоснованию уже махаянского пути широкого спасения, отразив тем самым незыблемость и единство мировоззренческих установок, восходящих к фундаментальным основам, изложенным в четырех благородных истинах.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РНФ № 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы».

Литература

- Murti T. R. The Cental philosophy of Buddhism / T. R. Murti. – London, 1955.
Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1 / В. П. Васильев. – СПб., 1857.
Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии / О. О. Розенберг. – Пг., 1918.
Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М., 1991.