А. М. Донец¹

**ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
В РАБОТЕ БУДДХАПАЛИТЫ
«КОММЕНТАРИЙ К ОСНОВАМ МАДХЬЯМАКИ»**

В статье на основе «Комментария к основам мадхьямаки» Буддхапалиты и широкого круга тибетоязычных подкомментариев раскрываются представления об объекте философского исследования в мадхьямаке-прасангике. Основной акцент делается на интерпретацию *объекта* в традиции Гелуг, имеющей широкое распространение в странах Центральной Азии. Определяются основные характеристики объекта и раскрывается значение его правильного определения в сотериологической системе буддизма.

Ключевые слова: Гелуг, философия буддизма, диспут, логика, дхарма, мадхьямака, Махаяна, тибетский буддизм, религия.

A. M. Donets

**THE OBJECT OF PHILOSOPHICAL RESEARCH
IN THE WORK OF BUDDHAPALITA
“COMMENTS ON THE BASICS OF MADHYAMAKA”**

The article on the basis of the “Commentary to the basics of Madhyamaka” by Buddhapaḷita and a wide range of Tibetan sub-commentaries reveals ideas about the object of philosophical research in Madhyamak-Prasangika. The main focus is on the interpretation of the object in the Geluk tradition, which is widespread in the countries of Central Asia. The main characteristics of the object are determined and the meaning of its correct definition in the soteriological system of Buddhism is revealed.

Keywords: Geluk, philosophy of Buddhism, disputation, logic, dharma, Madhyamaka, Mahayana, Tibetan Buddhism, religion.

Исключительно важное место в сотериологической системе буддизма занимает философия. Она не только теоретически подготавливает адептов к практическому освоению пути просветления [Донец 2015; Лепехов 2007; Нестеркин 2011], но и является методологической основой осмысления мира в различных аспектах: социальном [Нестеркин 2006; 2008], персонологическом [Нестеркин 2016], этическом [Донец, Аюшеева 2008; Пупышева 2015], антропологическом [Пупышева 2016] и т. д. Доминирующей в центральноазиатском буддизме явля-

¹ Донец Андрей Михайлович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», г. Улан-Удэ, Россия.

ется философия мадхьямаки-прасангики. Впервые основные принципы этой философской системы были сформулированы великим индийским мыслителем Буддхапалитой в VI в.

Являясь ревностным приверженцем философской школы *мадхьямака* (*dbu ma*; срединная)², основание которой было положено трудами крупного буддийского наставника Нагарджуны (I–II вв.), он значительно усилил присущую этой школе доминирующую ориентацию на проповеданный Буддой Шакьямуни принцип срединности, что привело к возникновению оригинального «прочтения» сутр и трактатов Нагарджуны, а также послужило базисом для формирования особого направления в мадхьямаке – *прасангики* (*thal 'gyur*). Впоследствии прасангика получила свое развитие в трудах Чандракирти (VII в.) и Шантидевы (VII в.)³, которые считаются сооснователями этой школы. Особого же расцвета прасангика достигла в буддийской схоластике Центральной Азии, где благодаря деятельности знаменитого тибетского религиозного деятеля Цонкапы (Tsong kha pa, 1357–1419) и последователей основанной им «желтошапочной» традиции Гелуг (*dge lugs*, «система блага»), она фактически стала доминирующей в духовном пространстве буддистов этого региона, определяя многие характерные черты их мировосприятия и культуры.

Согласно историческим источникам, Буддхапалита написал целый ряд философских произведений – комментариев и самостоятельных исследований [Даранатха: 141–142]. Однако еще в VII в. большинство из них, очевидно, было утеряно, и в традиции прасангики имеется только одна его сохранившаяся и дошед-

² В сутре сказано: «Тем словом “срединный” называется восьмеричный путь святого» [Сувикранта-викрамин: 75A]. В соответствии с этим Чжамьян Шепа (*'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje*, 1648–1722) – известный в Центральной Азии философ-прасангик, декан знаменитого факультета Гоман монастыря Брэйбун и основатель монастыря Лавран в Амдо – полагает, что главным предметом, к которому относится термин «срединный» («средний»), является проповеданный Буддой путь. В связи с этим путем слово «срединный» используется для условного обозначения трех предметов: философская система или текст называются «мадхьямакой», а индивид – «мадхьямиком», если они объясняют срединный путь Будды [Чжамьян Шепа 4: 3A]. Кроме того, срединными называются те идеи, которые объясняют вещи срединно – как изначально лишённые крайностей [Там же: 2Б]. С этой точки зрения, мадхьямикой имеет право называться любая буддийская философская школа, поскольку все они объясняют срединный путь и выдвигают срединные идеи. Однако мадхьямикой обычно именуют только школу Нагарджуны, ибо в ней идея срединности была возведена в базовый принцип философствования и осмысления сущего.

³ У Шантидевы идеи мадхьямики-прасангики излагаются в девятой главе его «Введения в деяния Бодхисаттвы» (Бодхисаттва чарья аватара), а у Чандракирти – во многих работах, наиболее известными из которых являются «Разъяснение слов» (Прасаннапада) – комментарий на «Основы мадхьямики» Нагарджуны и «Введение в мадхьямику» (Мадхьямакаватара), причем последняя служит базовым текстом для изучения мадхьямики в монастырских учебных заведениях Центральной Азии.

шая до наших дней работа, а именно «Комментарий Буддхапалиты на “Основы мадхьямаки” [Нагарджуны]» (санскр. *Buddhapalita mula madhyamaka vritti*; тиб. *dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapalita*). Это сочинение традиционно включается в число восьми главных индийских комментариев на базовый для мадхьямаки трактат Нагарджуны «Праджня мула» и является первой работой, заложившей основы прасангиковского направления мадхьямаки, что определяет значимость этого труда и привлекает к нему внимание исследователей.

Итак, комментарий Буддхапалиты относится к категории философских произведений, причем в нем впервые утверждается система воззрений школы мадхьямака-прасангика, основоположником которой стал этот мыслитель. Поэтому было бы правомерным начать анализ особенностей данной системы с установления того, что именно понимал Буддхапалита под *философией* (санскр. *сиддханта*; тибетская калька – *grub mtha'*, где *grub* – «обоснованное, доказанное, реализованное, имеющее место, эффективное», а *mtha'* – «граница, край, конец, предел, сфера»). Однако в своем сочинении Буддхапалита не дает определения этого понятия. Поэтому обратимся за разъяснением данного вопроса к Чандракирти, который, по словам В. Н. Топорова, был «выдающийся буддийский учитель, придавший идеям мадхьямиков (точнее – мадхьямиков-прасангиков. – А. Д.) законченную ортодоксальную форму, характерный представитель прасангикиков...» (цит. по: [Щербатской 1988: 347]).

В своем «Разъяснении слов» (Прасаннапада), входящем в число восьми главных индийских комментариев на «Основы мадхьямаки» Нагарджуны, Чандракирти истолковывает термин *сиддханта* следующим образом: «Философия – сфера [обоснованности], поскольку [философ] не отходит от обоснования своего взгляда... посредством доказательств и [свидетельств] авторитетных текстов» (цит. по: [Чжамьян Шепа-второй 1998: 117–118]). В соответствии с этим известный прасангик тибетской линии буддизма Чжамьян Шепа-второй⁴ указывает: «Поскольку [в философии] принимают решение, опираясь на какие-либо доказательства и [свидетельства] авторитетов, а обоснованное [таким образом] для своего ума положение не отвергают, [не отходят] от него, [не меняют] на другое, то называется “сферой обоснованности” (*grub mtha'*)» [Там же: 118]. Критический анализ определений философии, даваемых тибетскими прасангиками традиции Гелуг, позволяет представить их понимание этого предмета («вынеся за скобки» все, что не относится к философии как таковой) в следующей формулировке: философия – это исследовательская деятельность, которая относится к области теоретического познания, опирается на строго аргументированные доказательства (а в случае философии религиозной – и на свидетельства авторитетов) и имеет своей фундаментальной целью установление

⁴ Кёнчог Чжигмэ Ванпо (*dkon mchog 'jigs med dbang po*, 1728–1791) – считается вторым в ряду перерожденцев, или реинкарнаций (*sku phreng*), Чжамьяна Шепы.

истины (или, шире, достоверного) в наиболее общих и существенно важных для жизни человека вопросах⁵.

Буддийские философы традиционно подразделяют познание на *непосредственное* (пратьякша; mngon sum) и *опосредованное* (анумана; rjes drag)⁶. Хотя *непосредственное* постижение (*непосредственное чувственное* и, во многих случаях, даже *непосредственное умственное*) обладает таким несомненным достоинством, как достоверность очевидного, тщательный анализ этого вида познания у обычных существ приводит прасангики к заключению, что оно способно вводить в заблуждение, а непосредственное чувственное восприятие отличается к тому же изрядной ограниченностью. Философское же – опосредованное – познание, реализующееся путем строгих умозаключений, опирающихся на истинные аргументы, в значительной степени лишено этих недостатков. Поэтому мыслитель, желающий несомненно постичь истину, должен делать ставку исключительно на философское познание, обладающее достоверностью строго доказанного логически. Это определяет необходимость философии.

Данный подход к пониманию философии, очевидно, был присущ и Буддхапалите. Об этом, в частности, свидетельствуют следующие его высказывания. «Итак, вы не привели доказательство определенности [причин и условий]... Если [его] нет, то как это будет возможным без доказательства наличия определенности?» [Буддхапалита 1993: 250Б]. «...Не имеет места ... потому что [логически] неприемлемо» [Там же: 170А]. «Если бы в том была [логическая] ошибка [типа противоречия], то [это] было бы невозможно» [Там же: 169А]⁷. Ино-

⁵ Кроме того, в соответствии с «Ланкаватара-сутрой» («Мое Учение (chos) – двух видов: / Вероучение (bstan pa) и философия (grub mtha') / Простакам объясняю вероучение, / Йогинам – философию» (цит. по: [Агван Нима 1971: 9]) тибетские прасангики полагают философией особую форму, в которой Будда излагал свое Учение йогинам – индивидам, сведущим в различных религиозно-философских системах и искусстве доказательств и использующим доказанное для сосредоточения, обретения трансового состояния и последующего йогического его постижения [Там же]. Святые ('phags pa) – достигшие непосредственного йогического видения четырех фундаментальных буддийских истин (в Хиньяне) или абсолютной истины (в Махаяне). Среди обычных существ (so skye) – не обладающих подобным видением – выделяют категорию простаков, или профанов (byis pa, букв. ребенок), которые не разбираются в философии и искусстве доказательств и полностью погружены в обыденную мирскую жизнь со всеми ее радостями и горестями.

⁶ Первое, согласно тибетским прасангикам, имеет явный (mngon gyur) объект, а второе – скрытый (lkog gyur), для постижения которого необходимо использовать умозаключение, опирающееся на истинный аргумент (rtags yang dag), гарантирующий правильность вывода. Например, поднимающийся из-за холма дым – явный объект, а породивший его огонь – скрытый, устанавливаемый посредством умозаключения: «За холмом есть огонь, поскольку не бывает дыма без огня» [Агван Таши 1996: 109–110].

⁷ Термины *rung* (возможное), *'thad pa* (приемлемое), *rigs pa* (правомерное, верное, правильное), *mi 'khrul ba* (безошибочное), *'gal med* (непротиворечивое), *grub pa* (дока-

гда Буддхапалита даже отвергает достоверность чувственно очевидного (воспринимаемого непосредственно), доказывая логически его неприемлемость и делая вывод о том, что сама эта очевидность порождается неведением [Буддхапалита 1993: 251А, 258А]⁸. Таким образом, в качестве философа Буддхапалита полагает необходимым принимать или отвергать что бы то ни было только на основе убедительных доказательств (юкти; rigs pa). Являясь же философом буддийским, он иногда для подтверждения верности своих выводов ссылается и на *свидетельства авторитетов* (агама; lung) – Будды, Нагараджуны, Арьядевы и ряда других буддийских святых и мудрецов⁹.

Философское постижение относится к категории познания. Что же буддийские мыслители понимают под познанием? Согласно традиционным воззрениям тибетских философов, сформировавшимся в результате систематизирующего осмысления богатого творческого наследия выдающихся индийских мыслителей-буддистов¹⁰, *познание* (джняна; shes pa) относится к категории *психического* (shes pa), признаками¹¹ которого считаются нетелесность (bem min), ясность (gsal ba) и ведание (rig pa) [Агван Таши 1971: 108]. Это, в частности, означает, что психическое – в отличие от телесного, или материального (gzugs), внешнего¹², – всегда является для индивида ясным и известным (ведаемым). Познание же, кроме того, делает ясным и известным свой объект [Чжамьян Шепа 2: 10]. Поскольку буддийские философы при рассмотрении деятельности ума нередко

занное, имеющее место) тибетские прасангики считают эквивалентами [Чжамьян Шепа 3: 198А].

⁸ Тибетские прасангики выделяют два вида порождения очевидного неведением. К первому, например, относится явление вещей в качестве имеющих место истинно (bden grub), главной причиной чего, по мнению прасангики, служит врожденное неведение в форме признания истинности наличия вещей (bden 'dzin). Когда же, к примеру, тело и ум воспринимаются индивидом как «Я» («Я пошел. Я думаю»), то налицо второй вид порождения неведением очевидного.

⁹ Мудрецом (mkhas pa) обычно именуют крупного знатока буддийского учения, который не обязательно является святым.

¹⁰ Здесь в основном имеются в виду представители логико-эпистемологической традиции Дигнаги – Дхармакирти. В результате изучения их сочинений была разработана основная часть базовой системы категорий, которая используется тибетскими философами при преподавании буддийского Учения и написании работ по различным вопросам теории и практики буддизма вплоть до настоящего времени. Эта часть системы представлена преимущественно в произведениях трех жанров: «Собрание тем» (bsdus grwa), «Теория познания» (blo rig) и «Теория аргумента» (rtags rig) [Dreyfus 1997; Onoda 1992].

¹¹ Тибетские прасангики обычно осуществляют определения различных предметов в форме указания их признаков.

¹² Внешним (phyi) буддийские философы называют органы чувств (включая и тело как орган осязания) и их объекты, т. е. не относящееся непосредственно к потоку моментов сознания (психического), а телесным (bem po) – имеющее место в качестве частиц (rdul) [Агван Таши 1996: 56].

сравнивают ее с видением («узрел истину», «глаза ума», «бельмо неведения»), то, вероятно, это подразумевает признание ими наличия известной аналогии между ситуациями познания и зрительного восприятия, которую можно охарактеризовать следующим образом: подобно тому, как объект становится четко видимым при должном освещении и соответствующем фокусировании на нем глаз, точно так же и предмет познания верно постигается при его прояснении (аналоге освещения) и ведании (аналоге фокусирования).

Тибетские эпистемологи обычно связывают прояснение (gsal byed) с сознанием (shes pa), а ведание, делающее явным (snang byed) объект, – с умом (blo) [Чжамьян Шепа 2: 10]. В ситуации познания прояснение и ведание, как правило, действуют вместе. Например, при восприятии кувшина этот объект будет познан только тогда, когда его образ (gnam pa, gzugs brnyan) ясно возник в уме благодаря прояснению¹³, а посредством ведания он идентифицирован в качестве именно кувшина или некоторого особого предмета, отличного от всего другого¹⁴.

Прояснение и ведание считаются признаками (mtshan nyid) познания, однако последнее, относясь в качестве психического к категории *вещи* (vastu; dngos po) – «способного выполнять функцию» (don byed nus pa) [Агван Таши 1996: 56], обладает особой *функцией* (byed las), которую мадхьямики обычно характеризуют как установление – определение (nges pa), видение – установление (dmigs pa), оценивание – измерение ('jal ba), установление – фиксацию ('jog pa), реализацию – доказательство (grub pa, sgrub pa). Это означает, что благодаря прояснению и веданию познание производит выявление, фиксацию и оценивание объекта, делая его для себя полностью реализованным и имеющим место, установленным, измеренным и определенным. При отсутствии действия *причин ошибочности* (rgyu 'khrul ba)¹⁵ познание правильно устанавливает свой объект. Такое познание называют *умом постигающим* (будхаббхидхи; rtogs pa'i blo) [Чжамьян Шепа 2: 14], или *верным познанием* (прамана; tshad ma), специфическим признаком которого прасангики Гелуг полагают *необманиваемость* (mi slu ba) [Чжамьян Шепа 1: 211A]¹⁶.

¹³ При восприятии объекта сознание принимает его вид (gnam pa), в результате чего формируется перцептивный образ (gzugs brnyan), подобный (rjes byed) объекту.

¹⁴ Так, по крайней мере, считается в традициях Чабы (Chywa pa chos kyi seng ge, 1109–1169) и Гелуг. Здесь, вероятно, можно провести аналогию между прояснением и отражением, веданием и пониманием смысла.

¹⁵ Тибетские прасангики подразделяют причины, обуславливающие ошибочность познания, на случайные (glo bur), или преходящие (gnas skabs), и «пришедшие с безначальности», или врожденные (lhan skyes). К первым относят, например, песок и солнечные лучи в пустыне, вызывающие появление миража, а ко вторым – врожденные формы неведения (типа признания истинности наличия вещей и т. п.).

¹⁶ В популярной среди буддийских философов системе Дигнаги – Дхармакирти *праманой* называют необманиваемое первопознание, т. е. познание в первый момент своего возникновения. Прасангики Гелуг считают, что подобная первопознаваемость не является специфическим признаком праманы. Категорию «ума постигающего», очевидно,

Если прамана благодаря прояснению и веданию правильно осуществляет установление и определение имеющего место объекта – своего *оцениваемого предмета* (прамея; gzhal bya), то на основании этого, вероятно, следует сделать два вывода: 1) *существующим* (аста; yod pa) является устанавливаемое праманой, а *несуществующим* (асат; med pa) – не устанавливаемое ею [Агван Нима 1971: 100]; 2) объектом праманы служит только существующее [Агван Таши 1996: 105].

Это согласуется со стандартным для большинства философов Индии первого тысячелетия определением существующего [Dreyfus 1997: 76] и вполне соответствует подходу к данному вопросу Буддхапалиты, который, в частности, говорит, что если нечто не представляется возможным постичь (праманой), то оно неприемлемо [Буддхапалита 1993: 168Б], и что оно *«не имеет места ... потому что неприемлемо»* [Там же: 170А]. *«Как можно, – восклицает этот мыслитель, – назвать существующим то невоспринимаемое?»* [Там же: 250А], и *«как будет возможным концептуальное познание не имеющего места?»* [Там же: 179А].

Итак, философствование – это исследование (dpyod pa), поиск (tshol ba) истины, которые опираются на строго аргументированные доказательства, полагаемые гарантом верности полученных в ходе его результатов. Следовательно, философское познание необходимо квалифицировать как опосредованную праману¹⁷. Поэтому именно оно способно установить истину. В чем же тогда заключается причина бесконечных споров между разными философами, если *«истина – одна, второй – нет»* [Там же: 217Б], а философское познание – в качестве праманы – верно устанавливает ее? С точки зрения изложенной здесь вкратце теории познания (blo rig), наличие этих споров указывает лишь на присутствие в дискурсе философов действия тех либо иных причин ошибочности (в частности,

ввел Чаба, полагавший «умом постигающим» такой ум (точнее, умственный процесс), который правильно устанавливает истинное (nges 'dren) в отношении своего объекта, исключая и устраняя явное, скрытое или возможное приписывание (sgro 'dogs) ему ложного [Чжамьян Шепа 2: 12–13].

¹⁷ Опосредованное познание полагается концептуальным и опирающимся на аргумент. Согласно тибетской философской традиции, приемлемость умозаключения как надежного инструмента опосредованного познания базируется преимущественно на установлении наличия между субъектом, предикатом и аргументом определенных видов связи [Тагпа Шедуб 1993]. Кроме того, возможность опосредованного познания – в качестве концептуального – обусловлена установлением так называемого «тождества по обратному тождественному» (ldog pa gcig) между реальным объектом и представлением о нем (концептуальным конструктором). Это соответствует и западной традиции. Так, Парменид считал, что *«истинная мысль о предмете и сам предмет мысли тождественны. При отсутствии такого тождества мысль была бы ложной»* [Майоров 2004: 43]. Вл. Соловьев тоже указывал, что *«знанием вообще называется совпадение (тождество. – А. Д.) данной мысли о предмете с его действительным бытием и свойством»* [1990: 768]. Заслуга буддийских философов состоит в том, что они конкретизировали и описали этот вид тождества.

предвзятых мнений, неправильно построенных умозаключений, личных пристрастий). Если устранить подобные причины ошибочности, считают Буддхапалита и др. философы, то легко обнаружится истина. Именно это имеют своей целью мыслители при написании философских трактатов, иначе их творчество было бы совершенно бесполезным времяпрепровождением.

Анализ прасангиковского подхода к пониманию философии позволяет выделить в ситуации философствования три основных элемента, а именно: 1) объект, на который направлено философствование, 2) устанавливаемый им предмет и 3) способ, посредством которого осуществляется это установление. Что же служит объектом философского исследования? Для обозначения подобного объекта в буддийской литературе обычно используются термины «дхарма» (chos), «вещь» (dngos po) и «предмет», или «основа» (gzhi)¹⁸. «Вещь» и «основа» чаще всего трактуются как относящиеся к категории существующего, а в сферу действия философского рассмотрения нередко попадает в качестве объекта и несуществующее (например, «заячьи рога», «сын бесплодной женщины», «волосы черепахи»), для обозначения которого, как правило, используется термин «дхарма»¹⁹. Поэтому, вероятно, именно «дхарма» служит базовым термином для обозначения любого объекта философского рассмотрения, любого предмета мысли (существующего и несуществующего). Какими же характеристиками обладает подобный предмет мысли – дхарма?

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 от них, наличествующее (хотя бы только умозрительно) и обнаружимое²⁰. В соответствии с этим у предмета мысли можно выделить три основных

¹⁸ В западной традиции аналогичным образом используются термины «вещь» и «предмет».

¹⁹ Хотя в базовой системе категорий тибетских философов понятие «дхарма» полагается равнозначным понятию «существующее», однако в работах центральноазиатских прасангиков термин «дхарма» используется и для обозначения несуществующих предметов. Например, Тагпа Шедуб (Grags pa bshad sgrub, 1675–1748), рассматривая в своем трактате по «Теории аргумента» (rtags rig) предикат, который именуется «дхармой», отмечает, что в качестве подобной дхармы может выступать и несуществующее [1993: 3А].

²⁰ Отдельность данного предмета мысли от всех других фиксируется в понятии границы. Так, А. Ф. Лосев отмечает, что *«не сливаться с другим можно только тогда, когда есть определенная граница, очертания, форма»* [1990: 42]. Особость предмета мысли проявляется также как отрицание иного. В связи с этим С. Франк в своем сочинении «Реальность и человек» указывает, что *«существо всякого это и того (выделенного предмета мысли. – А. Д.) состоит в том, что оно есть “это, а не иное” и немыслимо вне этого отрицательного отношения к иному»* [2003: 197]. Тождественность же предмета мысли самому себе была зафиксирована в виде одного из четырех законов формальной логики, а также в виде принципа тождества. Предмет мысли должен быть не только отдельным

момента, а именно: 1) момент особости и самотождественности; 2) момент отличия; 3) момент наличия и обнаружимости. Находит ли подобная трактовка предмета мысли свое отражение в работах Буддхапалиты и его последователей?

В связи с дхармой (предметом, вещью) в сочинениях прасангиков (да и других буддийских философов) нередко упоминаются сущность, признак и бытие, причем чаще всего она характеризуется как обладающая ими. Об этом свидетельствуют следующие высказывания: *«Не имеющая сущности вещь отсутствует»* [Буддхапалита 1993: 218А]; *«Когда... является существующим, то... не является лишенным сущности»* [Там же: 253]; *«Дхарма, лишенная сущности, невозможна»* [Цонкапа: 95Б]; *«Как родится, как прекратится то, что является совершенно... лишенным сущности?»* [Буддхапалита 1993: 254А]; *«Нет никакой вещи, не имеющей признака»*; *«неприемлемо относить признак к отсутствующей основе (предмету)»* [Там же: 180Б]; *«У несуществующего невозможно указать признак»* [Там же: 186Б]; *«Наличие вещей, не имеющих собственного бытия, отсутствует»* [Там же: 166Б]; *«Наличие вещей, не имеющих собственного бытия, [в качестве] существующих вещей неприемлемо»* [Там же]; *«Если [не-что] является тем [собственным бытием], то не будет возможна дхарма, отвергнувшая собственное бытие»* [Гедун Тендар 1993: 56А].

Приведенные высказывания ясно указывают на признание прасангиками наличия связи между дхармой (вещью) и сущностью, признаком, бытием. Каким же образом Буддхапалита и его сторонники понимают сущность, признак и бытие дхармы?

В той характеристике, которую Буддхапалита дает сущности, следует выделить три момента: 1) *сущность*, или, точнее, *собственная сущность* (сварупа; rang gi ngo bo), – это то, по отношению к чему вещь (дхарма) не является чем-то иным (gzhan) (*«Вещь неприемлема в качестве инаковой по отношению к сущности»* [Буддхапалита 1993: 258А]); 2) это *самосущее* (bdag gi dngos po – «своя вещь, вещь самой себя, сама вещь»), противоположаемое *иносущему* (gzhan gi dngos po – «вещь другого, иная вещь») [Там же: 224]; 3) она является существующей, неизменной, постоянной, независимой и несотворенной [Там же: 218Б, 224А].

Первый момент свидетельствует о том, что сущность, по мнению Буддхапалиты, инкорпорирована в дхарму так, что образует с ней органичное целое. Поэтому сущность как таковая не имеет места сама по себе, она всегда – чья-то

от иного, но и отличным от него. А. Ф. Лосев пишет: *«Если предмет ничем не отличается от иного, то нельзя сказать того, что он есть нечто. Тогда он слит с другими, неразличим от всего иного и другого, и о нем нельзя сказать как о нем»* [1990: 41]. Наличие тоже должно быть присуще предмету мысли. Так, Парменид утверждает: *«Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь / Есть, а ничто не есть; прошу тебя это обдумать»* [1989: 295]. Аналогичное высказывание встречаем и у Вл. Соловьева: *«Все, о чем мы мыслим или говорим, непременно есть в известном смысле (то есть по крайней мере в нашей мысли или нашем слове)»* [1990: 596].

сущность, собственная сущность дхармы. Это также указывает на неотъемлемость сущности от дхармы. Вторым моментом (вместе с первым) говорит о том, что сущность характеризует дхарму как нечто особое, отдельное от иного – иносущего, другой вещи. Третий момент свидетельствует о самотождественности, ибо существующее постоянно и неизменно, независимое и несотворенное всегда будет тем же самым, а значит, и тождественным себе. В иное (gzhan), рассуждает Буддхапалита в тринадцатой главе своего комментария, не превращается ни само иное, ни то самое (de nyid, тождественное себе). Возьмем, к примеру, старика (то самое) и юношу (иное по отношению к старику). Юноша (иное) не стареет (не превращается в старика – иное по отношению к себе), так как старость и юность несовместимы у одного и того же индивида. Старик (то самое) тоже не стареет (не превращается в иное – старика), ибо он и так уже стар. Поэтому сущность (как собственная сущность самой вещи [то самое] или иной вещи [иное]) является неизменной и постоянной [Буддхапалита 1993: 218Б]. Здесь сущность трактуется как не иное по отношению к себе, т. е. тождественное самому себе. Неизменное же и постоянное обычно не признается буддийскими философами сотворенным и зависимым [Судхипрашака 1996: 6].

На основании изложенного можно сделать вывод, что сущность понимается Буддхапалитой как элемент, фиксирующий и воплощающий в себе момент особости дхармы, ее отдельности от иного и тождественности самой себе. Иными словами, сущность – это момент особости дхармы, элемент, конституирующий дхарму как нечто особое, тождественное себе и отдельное от иного²¹.

В ситуации определения вещей тибетские философы традиционно выделяют три главных элемента – признак, определяемое и основу признака. *Признак* (лакшана; mtshan nyid – «знак, указатель») – это то, что осуществляет определение (mtshon byed – «указывает») определяемого [Чжамьян Шепа 4: 15А], или соответствует трем критериям: 1) является признаком (знаком, указывающим) вообще; 2) имеет место и у своей основы признака; 3) служит специфическим признаком только своего определяемого [Муге Самтэн 1996: 356]. *Определяемое* (лакшья; mtshon bya – указываемое) – это обладающее своим специфическим признаком или соответствующее трем критериям: 1) является определяемым во-

²¹ На то, что сущность фиксирует момент особости дхармы, указывает ее санскритский эквивалент *сварупа* – «собственная форма», так как форма обособляет, отделяет одну вещь от другой. Описанное понимание сущности согласуется с тем, что как раз с ее наличием у дхармы тибетские философы связывают употребление имени. Так, *имя* (нама; ming) обычно определяется ими как звуко сочетание, которое в силу принятой системы обозначения вызывает понимание предмета (или смысла), указывая на сущность [Агван Таши 1996: 285]. Данный подход к пониманию сущности отличается от имеющегося в западной традиции, где сущность обычно трактуется как нечто противоположное явлению, а также как идея, понятие о вещи [Майоров 2004: 108–109], придающее вещи определенность («Термином “определенность” мы обозначаем “сущность”» [Барбо 2003: 88]).

обще; 2) имеет место в отношении своей основы признака; 3) не определяется признаком иным, нежели его собственный [Муге Самтэн 1996: 366]. *Основа признака* (лакшая; mtshan gzhi) – то, что помимо своего собственного (специфического) признака обладает и данным признаком, основой («местом пребывания») которого оно называется. Например: признак – способность выполнять функцию (don byed nus pa), определяемое – вещь (dngos po), основы признака – кувшин, столб и другие вещи. Изложенное приводит к заключению, что определяемое здесь выступает как являющееся в известном смысле²² аналогом понятия, признак – его содержания, а основа признака – объема.

Буддхапалита в своем комментарии не проводит разграничения между основой признака и определяемым, употребляя обычно для обозначения последнего термины «основа признака» и «основа» (gzhi). При этом он указывает, что помимо признака и основы признака нет ничего другого [Буддхапалита 1993: 181А]. Это свидетельствует о том, что он склонен трактовать дхарму как определяемую, главным образом или исключительно, ее собственным, специфическим признаком²³.

Буддхапалита характеризует признак как то, что 1) «входит» ('jug) в основу признака [Там же: 180Б]; 2) реализует (bsgrub) ее (*«Поскольку реализует основу признака, то признается признаком»* [Там же: 213А]); 3) осуществляя определение этой основы и выступая в качестве знака, указывающего на нее (*«Поскольку он указывает/определяет, то является признаком»* [Там же: 186Б]). Первое говорит об инкорпорированности признака в дхарму, а второе указывает на его конституирующую роль, заключающуюся в том, что он делает дхарму именно тем, чем она является. Так, благодаря обладанию признаком «инаковость», пишет Буддхапалита, дхарма является «иным» [Там же: 222А]. Во второй главе комментария он говорит о том, что благодаря признаку «действие (bya ba) ходьбы» нечто становится ходьбой, путем, пешеходом. Последний из трех выделенных нами выше моментов разъясняет специфичность этого конституирования: признак определяет дхарму, т. е. кладет ей предел, устанавливая ее границу. Сущность тоже устанавливает границу, отделяющую данную дхарму от всех прочих. Однако признак отграничивает дхарму иначе, выступая в качестве специфического знака, указывающего только на нее, делая ее не отдельной, а отличной от всех других дхарм. Это подобно тому, например, как некое определенное место (страна, государство) отделяется от всех иных мест территориальной границей (аналог сущности) и отличается от них характером рельефа местности, флорой и т. п. (аналог признака). Буддхапалита иногда говорит, с одной стороны, о тождестве (gcig) и различии (tha dad), а с другой – о совмещенности (bcas, lhan

²² Только в известном смысле, ибо дхарма может быть охарактеризована как понятие лишь в одном из своих аспектов.

²³ Это, как будет показано далее, подразумевает то, что дхарма анализируется Буддхапалитой как подлинная, имеющая место истинно, ибо именно такая дхарма должна обладать только одним признаком – своим специфическим.

cig) и отдельности (tha dad, so so) как о разных парах дхарм, что, вероятно, можно расценивать как свидетельство наличия у него некоторого различия ролей сущности и признака.

Изложенное приводит к заключению, что, согласно Буддхапалите, признак фиксирует и воплощает в себе момент отличия дхармы от другого. Иными словами, признак – это момент определенности дхармы, элемент, конституирующий ее как нечто определенное и отличное от прочего.

В тибетоязычных работах мадхьямиков часто встречается термин *rang bzhin* (букв. собственное лицо), который является эквивалентом санскритского слова *свабхава* (букв. собственное бытие/существование/возникновение) и используется преимущественно в значении «собственное бытие»²⁴, но фактически отсутствует термин, обозначающий бытие как таковое²⁵. Это, вероятно, можно расценить как свидетельство того, что бытие обычно мыслится мадхьямиками как принадлежащее кому-то или чему-то. Поскольку бытие противопоставляется небытию, а значит, и отсутствию, то собственное бытие должно быть охарактеризовано как наличествующее, существующее. Так, Нагарджуна говорит в «Основах мадхьямаки» (Праджня мула): «Если собственное бытие есть, то / Оно не будет несуществующим» [Нагарджуна 1: гл. 15, ст. 8].

Это позволяет выделить первый признак дхармы «собственное бытие», а именно – существование. Поскольку существование присуще собственному бытию, то не имеющее собственного бытия будет отсутствующим, несуществующим. Так, Буддхапалита утверждает: «Наличие вещей, не имеющих собственного бытия, отсутствует» [1993: 166Б]. Слово «собственное» в термине «собственное бытие» делает возможной тройкую трактовку данного термина и, соответственно, обозначаемого им собственного бытия, что обнаруживается и при анализе текстов. Во-первых, это – бытие, имеющееся у вещи, принадлежащее ей. Об этом, например, свидетельствует то, что в «Опровержении возражений» (Виграхавьявартани) Нагарджуны ставится, в частности, такой вопрос: если дхармы лишены собственного бытия, то чьим же тогда оно является? [Нагарджуна 2: 124Б]. С этой точки зрения, все вещи, наличие которых устанавливается праманой, предстают как с необходимостью обладающие подобным бытием. Во-вторых, это – бытие, принадлежащее именно данной вещи, а значит, и присущее только ей, а не какой-то другой дхарме. Так, миражное озеро обладает собственным бытием миража, но лишено собственного бытия озера, вследствие чего оно хотя и воспринимается зрительно, не может быть использовано для омовения, утоления жажды, орошения. Трактовка собственного бытия в качестве присущего данной дхарме, очевидно, подразумевает то, что оно понимается не как нечто

²⁴ Данный термин обычно переводится на русский как «самобытие» или «самосущее бытие», что, по нашему мнению, приводит к некоторому сужению круга его значений.

²⁵ Иногда в значении «бытие» используется термин *yod pa* – существование. Однако понятия «собственного бытия» и «существования» не являются равнозначными. Так, мадхьямики считают, что вещи лишены собственного бытия, однако существуют.

совершенно бескачественное, а как наделенное вполне конкретными характеристиками – это качественно определенное бытие. Подтверждением верности изложенного может служить то, что термин *rang bzhin* в текстах нередко употребляется в значениях «характеристики» и «природа». Так, в сутрах говорится об индивидах, обладающих характеристиками (*rang bzhin*) мудрого или глупого, а Ясный свет (*'od gsal*) признается подлинной природой (*rang bzhin*) сознания (*sems*) [Восьмитысячная 1993: 3А]. Буддхапалита тоже пишет: *«Поскольку неприемлемы ни деятель, ни деяние, обладающие такими характеристиками (rang bzhin)...»* [1993: 201А]. В-третьих, собственное бытие – это бытие, неотъемлемое (*mi ldog*) от дхармы, поскольку подлинно принадлежащее чему-то не может быть отнято от него или получено им от другого. Например, восприятие убеждает в наличии у колесницы бытия, причем бытия, принадлежащего и присущего именно ей, однако подобное бытие не является неотъемлемым от колесницы, ибо оно возникает по завершении сборки ее частей (стало быть, возникает от них) и исчезает (отнимается) с их удалением. Поэтому такое бытие не может быть признано подлинно принадлежащим колеснице, ее истинным собственным бытием. О правомерности выделения у собственного бытия указанной особенности свидетельствует, в частности, следующее утверждение Гедуна Тендара²⁶: *«Если [нечто] является тем [собственным бытием], то не будет возможна дхарма, отвергнувшая (ldog) собственное бытие»* [1993: 56А].

Итак, анализ употребления термина *rang bzhin* в тибетоязычных работах мадхьямиков (и сутрах) и некоторых их высказываний приводит к заключению, что они признают у собственного бытия четыре признака, а именно: 1) существование; 2) принадлежность дхарме; 3) присущность именно ей; 4) неотъемлемость от нее. При этом первый признак прямо указывается Нагарджуной (и косвенно Буддхапалитой), второй – косвенно им же, третий – косвенно Буддхапалитой, а о четвертом упоминает Гедун Тендар. Кроме того, в комментарии Буддхапалиты на «Основы мадхьямаки» Нагарджуны выделяются еще четыре признака собственного бытия: 1) неизменность; 2) постоянство (*«...собственное бытие должно являться неизменным, постоянным»* [Буддхапалита 1993: 226А]); 3) несотворенность; 4) независимость [Там же: гл. 15]²⁷.

²⁶ dGe 'dun bstan dar ba (1493–1568). Это известный прасангик традиции Гелуг, по учебникам которого до сих пор изучают буддийскую философию на знаменитом факультете Мэ (smad) монастыря Сэра.

²⁷ При указании несотворенности и независимости в одних переводах на тибетский эти признаки относятся к сущности, а в других – к собственному бытию. Так, в одном из ксилографических изданий «Основ мадхьямики» Нагарджуны на тибетском языке мы видим: *«Сущность (ngo bo) не является сотворенной / И является независимой от другого»* [Нагарджуна 1: гл. 15, ст. 2]. Чандракирти цитирует это место во «Введении в мадхьямику», но в тибетском переводе вместо «сущности» (*ngo bo*) у него стоит «собственное бытие» (*rang bzhin*) [1912: 305].

Понятия «непостоянного» (mi rtag pa) и «изменчивого» ('gyur ba) не являются равнозначными. Непостоянная вещь, считают буддийские философы, существует в виде потока (rgyun) моментов (skad cig), каждый из которых длится только мгновение и может отличаться или не отличаться по своим признакам от других. Если отличается, то вещь будет не только непостоянной, но и изменчивой. Поскольку бытие у такой вещи уничтожается (отнимается) каждое мгновение, то его нельзя признать неотъемлемым. Поэтому собственное бытие, обладающее признаком неотъемлемости, необходимо квалифицировать как постоянное (существующее не в виде потока моментов), а значит, и неизменное. Следовательно, постоянство и неизменность тоже являются признаками собственного бытия.

Сотворенность (byas pa) полагают частным случаем *зависимости* (lto sa)²⁸, а именно – зависимости от причин и условий. Прасангики выделяют еще два вида зависимости: зависимость части (cha) от целого (обладателя частей – cha can) и целого от части, а также зависимость устанавливаемого ('jog sa) в связи и по отношению к другому от того, в связи и по отношению к чему оно устанавливается (lto sa) (например, «длинное» устанавливается в связи и по отношению к «короткому») [Далай-лама XIV 2001: 43–44]. Зависимость является проявлением наличия *связи* (самбандха; 'brel ba) – такого отношения между дхармами, которое характеризуется тем, что при отсутствии одной из них будет с необходимостью отсутствовать и другая (med na med) [Агван Таши 1996: 135]. Поскольку присутствие бытия зависимого обусловлено пребыванием того, от чего оно зависит, и исчезает при уничтожении второго, то подобное бытие нельзя признать действительно неотъемлемым, а значит, и подлинно собственным. Следовательно, собственное бытие должно также обладать еще двумя признаками – несотворенностью и независимостью. Так как установление четырех последних признаков собственного бытия – неизменности, постоянства, несотворенности и независимости – опирается на такой его признак, как неотъемлемость, то именно неотъемлемость нужно признать одним из важнейших признаков дхармы «собственное бытие». Однако мадхьямики вообще и прасангики в частности обычно делают особый акцент на независимости.

Таким образом, у собственного бытия обнаруживаются восемь признаков: 1) существование; 2) принадлежность дхарме; 3) присущность именно ей; 4) неотъемлемость; 5) неизменность; 6) постоянство; 7) несотворенность; 8) независимость. При этом пятый признак может быть включен в шестой, а седьмой – в восьмой, и вся эта четверка последних – в четвертый. Второй, третий и четвертый признаки указывают на инкорпорированность собственного бытия в дхарму,

²⁸ Базовым санскритским термином, употребляющимся для обозначения зависимости и зависимого, служит *pratityasamutpada*, тибетским эквивалентом которого является rten cing 'brel bar 'byung ba – «возникающее (имеющее место, реализующееся) в связи с опорой». В тибетоязычных текстах мадхьямиков нередко используются его редуцированные формы – rten 'byung, rten 'brel.

а первый свидетельствует о том, что собственное бытие конституирует дхарму как нечто наличествующее и обнаружимое. Следовательно, собственное бытие фиксирует и воплощает в себе момент наличия, обнаружимости дхармы, это элемент, который конституирует дхарму как нечто налично данное и обнаружимое.

Собственное бытие является неотъемлемой составляющей любой дхармы, ибо нечто особое, определенное и отличное от иного окажется просто невозможным, если оно не имеет наличия. Кроме того, если у дхармы нет собственного бытия, то она будет необнаружимой и поэтому не сможет быть объектом ума, предметом мысли – дхармой.

Если для уяснения взаимоотношений между сущностью, признаком и бытием использовать приведенный выше пример отдельной территории, где ее граница рассматривалась как аналог сущности, рельеф местности – как аналог признака, то саму землю, отделенную от других земель границей и имеющую определенный рельеф, можно трактовать как аналог бытия. И подобно тому, как территория немыслима без своих земли, рельефа и границы, точно так же и дхарма немыслима без собственных сущности, признака и бытия²⁹.

Необходимость и приемлемость выделения у дхармы собственных сущности, признака и бытия подтверждаются обыденным опытом сравнения вещей. Например, хотя конкретный человек в течение своей жизни так меняется внешне и внутренне, что разительно отличается в разные периоды (детство – зрелость – старость), однако мы полагаем его (и он себя) одним и тем же (с точки зрения сущности) индивидом. А похожие как две капли воды (тождественные по признакам) гомозиготные близнецы считаются разными (с точки зрения сущности) людьми. Миражное озеро отличается от настоящего тем, что лишено собственного бытия (в качестве озера). Кроме того, тождественность предмета мысли самому себе (с точки зрения сущности) лежит в основе одного из четырех законов традиционной формальной логики – закона тождества [Аристотель]: «...*невозможно что-либо мыслить, если не мыслят что-то одно*» [Метафизика IV, 4, 1006в, 10], к которому, по мнению современных логиков, могут быть сведены три другие.

Изложенное приводит к заключению, что выделенные нами особенности предмета мысли были соответствующим образом осмыслены Буддхапалитой и его последователями (а также, вероятно, другими буддийскими философами) и зафиксированы в понятиях сущности, признака, бытия. Поскольку сущность,

²⁹ Анализ работ тибетских прасангиков позволяет выделить еще один структурный элемент дхармы, который обозначается термином *gnas lugs* (принцип пребывания) и фиксирует момент независимости дхармы. Однако подобно тому, как не всякая территория, имеющая свою землю, границу и рельеф, является независимым государством, точно так же и не всякая дхарма может быть квалифицирована как независимая. Поэтому «принцип пребывания» нельзя охарактеризовать – в отличие от сущности, признака и бытия – как неотъемлемый структурный элемент дхармы.

признак и бытие могут рассматриваться в качестве особых предметов мысли (дхарм), каждый из которых имеет свои собственные сущность, признак и бытие, то в связи с этим возникает проблема квалификации отношения между дхармой и тремя этими ее составляющими.

Буддийские философы принципиально отрицают наличие у вещей субстанционального начала, которое характеризуется как постоянное-вечное, единичное-простое, независимое-самостоятельное (rtag gcig rang dbang can) и обладающее атрибутами. В соответствии с этим дхарма не рассматривается ими в качестве подобного субстанционального начала, отличного от своих структурных элементов [Рудой 1999: 38–40]. С другой стороны, дхарма не может быть признана и тождественной им, ибо они устанавливаются в качестве отдельных предметов мысли (дхарм), имеющих разные признаки. С этой точки зрения дхарма предстает как не являющаяся ни отличной от своих составляющих, ни тождественной им. Как это следует понимать?

Изложенное ранее характеризует дхарму как обладающую сущностью, признаком, бытием, а значит, и отличную от них. Рассматривая проблему обладания в шестой главе «Введения в мадхьямику» (Мадхьямакаватара), Чандракирти приводит в качестве примера Девадатту, имеющего корову и ухо. Хотя Девадатта обладает и тем, и другим, но по-разному: коровой он обладает «внешним образом», а ухом – «внутренним». При этом Девадатта оказывается полностью отличным от коровы, а в отношении уха – не только отличным, но и, в известном смысле, тождественным ему³⁰. Инкорпорированность и неотъемлемость сущности, признака и бытия указывают на то, что дхарма обладает ими внутренним образом, иными словами, является не только отличной от них, но и тождественной им. Кроме того, наличие тождества обнаруживается Буддхапалитой и между самими составляющими дхармы. Об этом, в частности, свидетельствует анализ следующих его высказываний: *«Здесь махабхуты (первоэлементы) определяются как сущности твердого, влажного, горячего и подвижного. Но эти свойства махабхут не воспринимаются у материального (gzugs). Согласно этому, земля воспринимается как твердость, вода – влажность, огонь – горячесть, воздух – подвижность...»* [Буддхапалита 1993: 179А]. В первом предложении дхарма (махабхута) трактуется как тождественная сущности (например, земля – как сущность обладающего признаком твердости), а в третьем – как тождественная признаку (земля есть твердость...) ³¹. Термин «сущность» нередко употребляется

³⁰ Поэтому когда у Девадатты или иного индивида заболевает ухо, он может сказать: «Я болен» [Чжамьян Шепа 3: 169А].

³¹ Ф. И. Щербатской указывает в связи с этим: «Если мы говорим: “Земля имеет запах и т. д.”, то это лишь несоответствующее выражение, мы должны сказать: “Земля есть запах и т. д.”» [1988: 133]. В сутре «Истинное объяснение мысли» (Сандхинирмо-чана) говорится о подразделении всех дхарм на три признака – *парикаल्पита* (полностью признаваемое концептуально), *паратантра* (возникающее в зависимости от другого) и *паринишпанна* (полностью имеющее место) [Истинное объяснение: гл. 6]. Прошлую

в текстах как эквивалент «дхармы», что подразумевает некоторое тождество обозначаемых ими предметов. «Сущность благих дхарм – благо» [Буддхапалита 1993: 179Б]. Здесь сущность берется как тождественная признаку (благу). «Если вещь существует благодаря сущности, то невозможно, чтобы имеющее сущность стало отсутствием вещи. Почему же? Потому что собственное бытие не становится иным» [Там же: 260А]. В данном случае сущность, очевидно, трактуется как собственное бытие³². Термин *rang bzhin* (собственное бытие) в тибетоязычных работах мадхьямиков нередко приходится переводить как «характеристика», что говорит о тождестве собственного бытия признаку³³. Этот термин также употребляется иногда как эквивалент «дхармы», что указывает на известное тождество обозначаемых ими предметов: «То, что совмещено с признаваемым за Я или вещи, является Я или вещами» [Там же: 210А]. Совмещенность (*bcas; lhan sig*) здесь, вероятно, означает включенность, инкорпорированность. Поскольку ранее уже было установлено, что сущность, признак и бытие инкорпорированы в дхарму, то данное высказывание можно расценить как указывающее на какое-то тождество («является») трех этих элементов с дхармой.

Таким образом, дхарма понимается Буддхапалитой не только как отличная от собственных структурных элементов, но и как тождественная всем им вместе или некоторым из них. Кроме того, сущность трактуется как тождественное признаку или бытию, признак – сущности или бытию, а бытие – сущности или признаку. Подобная характеристика отношений между дхармой и ее составляющими объясняет наличие у собственного бытия четырех первых из восьми указанных выше признаков. Так, поскольку бытие – это то, чем обладает дхарма, то оно – собственное бытие дхармы, принадлежащее ей (второй признак). Выделение же его в качестве особой дхармы становится возможным благодаря тождеству бытия и дхармы. Поскольку элемент собственного бытия фиксирует момент наличия дхармы, то из этого следует обладание дхармой «собственное бытие» существованием (первый признак). Бытие, принадлежащее данной дхарме, не является чем-то совершенно неотличимым от бытия других дхарм, оно – качественно определенное бытие, и подобная определенность является следствием тождества

вещь нередко именуют «прошлым», будущую – «будущим», а теперешнюю – «теперешним» [Агван Таши 1996: гл. 18; Чжамьян Шепа 3: 299А–308А]. В логико-эпистемологической системе Дигнаги – Дхармакирти все дхармы подразделяются на собственный признак (воспринимаемое непосредственно и прямо) и общий признак (имеющее место в качестве признаваемого концептуально) [Агван Таши 1996: гл. 19].

³² В базовой системе категорий тибетских философов один из трех главных видов тождества называется «тождеством по сущности» и «тождеством по собственному бытию» [Там же: 78].

³³ В «Опровержении возражений» (Виграха вьявартани) Нагарджуны и сутрах мы встречаем словосочетание «*mkhas pa'i rang bzhin*», которое, согласно контексту, следует переводить как «характеристики (признаки) мудрого», а не «собственное бытие мудрого».

собственного бытия и признака. Это обуславливает наличие у собственного бытия третьего признака – присущести именно данной дхарме, а не отличной от нее другой дхарме. Элемент сущности фиксирует момент особенности дхармы, ее отделимости от другого и тождественности себе, что фактически означает неотъемлемость дхармы от самой себя. Поэтому тождество собственного бытия и сущности определяет наличие у собственного бытия четвертого признака – неотъемлемости.

Изложенное приводит к заключению, что дхарма оценивается Буддхапалитой, с одной стороны, как не являющаяся тождественной или отличной от своих составляющих, а с другой – как являющаяся и тождественной, и отличной. Подобная характеристика отношения между дхармой и ее структурными элементами в категориях «тождество» и «различие» содержит противоречие и поэтому выдвигает задачу эксплицирования у Буддхапалиты такой концепции, в рамках которой описанное отношение получило бы должное и непротиворечивое объяснение. На эту роль, по нашему мнению, больше всего подходит концепция крайностей и срединности, которая занимает одно из ключевых мест в мировоззрении буддистов, служит фундаментом при построении мадхьямаки и с особой многогранностью и последовательностью используется прасангиками, однако не эксплицируется ими с достаточной полнотой и завершенностью. Центральное место в этой концепции занимает идея срединности, которая обычно трактуется как лишенность крайностей. Поскольку срединность устанавливается в связи и по отношению к крайностям, а те относятся к категории несовместимых дхарм, то будет уместным начать ее рассмотрение с анализа прасангиковской концепции несовместимости, которая довольно фрагментарно представлена в сочинении Буддхапалиты и в несколько более разработанном виде в трудах тибетских прасангиков, что выдвигает проблему ее эксплицирования с приемлемой степенью адекватности и полноты.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии» № АААА-А17-117021310263-7).

Литература

Агван Нима – Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Воззрения четырех буддийских философских школ). – sGo mang, 1971. – Ксил., 404 л.

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.

Аристотель. Метафизика // Сочинения. В 4 т. Сер. Философское наследие. – М.: Мысль, 1975–1983.

Барбо Фр. Р. Очерки философии человека / Фр. Р. Барбо; пер. с итал.; СИДБ. – Гатчина, 2003.

Буддхапалита – dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapalita (Комментарий Буддхапалиты на «Основы мадхьямаки» Нагарджуны) // The Asian Classics Input Project. – Washington, 1993. – Ксил., 128 л. – Catalog # TD 3842.

Восьмитысячная – 'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Сутра «Праздника парамита восьмитысячная») // The Asian Classics Input Project. – Washington, 1993. – Ксил., 286 л. – Catalog # KD 0012.

Гедун Тендар – dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i spyi don ... (Общее исследование «Введения в мадхьямаку» Чандракирти) / The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Ксил., 162 л. – Catalog # S 0021.

Далай Лама XIV. Этика для нового тысячелетия / пер. с англ. – СПб., 2001.

Донец А. М. Концепция «дхармы» как доктринальная основа буддийской персонологии / А. М. Донец // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2-2. – С. 609.

Донец А. М. Этика в тибетском буддизме / А. М. Донец, Д. В. Аюшеева // Власть. – 2008. – № 11.

Dreyfus G. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and its Tibetan Interpretations / G. Dreyfus. – Delhi, 1997.

Истинное объяснение – 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – Ксил., 87 л.

Рудой В. И. Классическая буддийская философия / В. И. Рудой, Е. П. Островская, Т. В. Ермакова. – СПб., 1999.

Лепехов С. Ю. Герменевтика буддизма / С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 9–194.

Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта / Г. Г. Майоров. – М., 2004.

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 – Klu sgrub. dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so (Основы мадхьямаки). Ксил., 70 л. – Dam chos rab rgyas gling.

Нагарджуна 2 – Klu sgrub. rTsoed pa bzlog pa'i 'grel ba (Комментарий на «Опровержение возражений»). – Ксил., 17 л. (л. 121А–137А).

Нестеркин С. П. Буддизм в российской культурной среде: некоторые тенденции развития / С. П. Нестеркин // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 2006. – № 1. – С. 98–105.

Нестеркин С. П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма Махаяны) / С. П. Нестеркин // Гуманитарный вектор. – 2008. – № 3. – С. 42–45.

Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны / С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – 243 с.

Нестеркин С. П. Доктринальные основания формирования личности в образовательной системе буддийских монастырей / С. П. Нестеркин // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2016. – № 5. – С. 185–194.

Onoda Zhunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsdus grwa logic / Onoda Zhunzo. – Wien, 1992.

Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Парменид. – М., 1989.

Пупышева Н. В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности / Н. В. Пупышева // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2015. – № 3. – С. 187–199.

Пупышева Н. В. Типология личности в системе тибетской буддийской медицины [Электронный ресурс] / Н. В. Пупышева // Человек и культура. – 2016. – № 6. – С. 40–48. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/ca/article_21180.html.

Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. Т. 1 / В. С. Соловьев. – М., 1990.

Сувикранта-викрамин – ‘Phags pa rab kyī rtsal gyis rnam par gnon pas zhus pa shes rab kyī pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра «Вопросы Сувикранта-викрамина»). – Ксил., 91 л.

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.

Тагпа Шедуб – Grags pa bshad sgrub. rTags rig kyī rnam bzhag (Учебник по «Теории аргумента») // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Ксил., 16 л.

Дараната. История буддизма в Индии / пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Франк С. С нами Бог / С. Франк. – М., 2003.

Цонкапа – Blo bzang grags pa’i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa’i rnam bshad ... (Комментарий на «Введение в мадхьямаку» Чандракирти). – Ксил., 267 л.

Чандракирти – Zla ba grags pa. dBu ma la ‘jug pa rang ‘grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямаку» с автокомментарием). – SPb., 1912.

Чжамьян Шепа 1 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Grub mtha’i rnam bshad las thal rang gi skabs (Объяснение философских систем. – Раздел «Сватантрика и прасангика»). – Ксил., 240 л.

Чжамьян Шепа 2 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. 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 3 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod (Подробное исследование «Введения в мадхьямаку» Чандракирти). – Ксил., 442 л.

Чжамьян Шепа 4 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Tshig gsal stong thun gyi tshad ma’i rnam bshad (Прасангиковская теория верного познания). – Ксил., 69 л.

Чжамьян Шепа-второй – Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. – Улан-Удэ, 1998.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М., 1988.