УДК 294

ББК 86.35-2

DOI 10.31554/2222-9175-2021-41-115-127

А. М. Донец

ТУГАН ЛОБСАН ЧОКЬИ НИМА. ХРУСТАЛЬНОЕ ЗЕРЦАЛО
ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ. РАЗДЕЛ «ФИЛОСОФСКИЕ
СИСТЕМЫ БУДДИЙСКИХ ШКОЛ ИНДИИ»
(перевод с тибетского и комментарий)*

Представлен перевод раздела тибетоязычного сочинения известного буддийского ученого монаха традиции Гелук из провинции Амдо Тугана Лобсана Чокьи Нимы (тиб. *Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737–1802), посвященного изложению воззрений четырех основных философских школ Индии – Вабхашики, Саутрантики, Йогачары и Мадьямаки, с их главными подразделениями. Внимание автора в данном разделе сосредоточено на двух основных вопросах: 1) изложении воззрений этих философских школ на «объект отрицания», подразумеваемый в формулировке «отсутствие Я»; 2) анализе определений тонкого и грубого «отсутствия Я», даваемых в каждой из четырех философских школ. Эти воззрения располагаются автором (в пропедевтических целях) в порядке усложнения, при этом их анализ дается с точки зрения мадхьямики-прасангики, которую автор работы считает высшей в философском плане и отражающей истинное положение вещей.

Ключевые слова: история философии, тибетский буддизм, тибетская философия, сиддханта, тибетская доксография, прасангика, мадхьямака, йогачара, саутрантика, вайбхашика.

А. М. Donets

THUKEN LOSANG CHÖKYI NYIMA. THE CRYSTAL MIRROR
OF PHILOSOPHICAL SYSTEMS. THE PHILOSOPHICAL SYSTEMS
OF THE FOUR BUDDHIST SCHOOLS IN INDIA
(translation from Tibetan and commentary)

This work is a translation of a section of the Tibetan language composition of Thukén Lobsang Chökyi Nyima (tib. *Thu'u bkwan blo bzang chos kyi nyi ma*, 1737–1802), a famous Buddhist scholar-monk of the Gelug tradition from the province of Amdo. The section presents the views of the four main philosophical schools of India – Vaibhāṣika, Sautrāntika, Yogācāra and Mādhyamaka, with their main divisions. The author's attention in this section is focused on two primary issues: 1) the presentation of the views of these philosophical schools on the “object of negation”, implied in the formulation of the “absence of Self” and; 2) the analysis of the definitions of the subtle and gross “absence of Self” given in each of four schools of thought. For propaedeutic purposes, these views are arranged by Thukén Lobsang Chökyi Nyima in order of complexity; while their analysis is given from the point of view of

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). E-mail: sn3716@gmail.com.

*Перевод выполнен по изданию: *Thuu bkwan. Grub mtha' bzhugs so.* – ‘Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Mādhyamika-Prāsaṅgika, which he considers to be the highest in philosophical terms, reflecting the true nature of reality. The translation was completed according to the edition: Thuu bkwan. Grub mtha 'bzugs so. – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Keywords: history of philosophy, Tibetan Buddhism, Tibetan philosophy, siddhānta, Tibetan doxography, Prāsaṅgika, Mādyamaka, Yogācāra, Sautrāntika, and Vaibhāṣika.

Замечание

Вывод о появлении Сутры, Тантры, науки: в Сутре – виная, мадхьямика, «[Прамана]варттика», в Тантре – абхишеки, объяснение и упадешы по четырем тантрийским системам называются первоисточниками десяти наук.

Если описывать во всех подробностях распространение в Индии и Тибете каждой [науки], то хотя и будет превосходное чтение, радующее умных, но, опасаясь, что займет слишком много места, посчитал достаточным упомянуть здесь только названия.

Краткое изложение взглядов четырех философских школ

Хотя у тех буддийских философских школ имеется много различий в воззрениях на основу, путь и плод, но поскольку их подробное описание потребует очень много места и содержится в других работах по философии, то не привожу их полностью. Поскольку же подразделение на школы [I] производится с точки зрения взглядов, то опишу здесь вкратце воззрения каждой.

Здесь два:

- 1) воззрения каждой системы на объект отрицания [II];
- 2) характеристика определения тонкого и грубого [III] отсутствия Я.

Воззрения четырех философских школ на объект отрицания

Все буддийские школы принимают [идею] зависимого возникновения [IV] и вплоть до сватантрики [V] не признают выдвигаемую небуддистами [идею] Я как отличного от скандх [VI], но некоторые самматии [VII], относящиеся к вайбхашикам, определяют как Я скандхи, кашмирские вайбхашики и саутрантики считают индивидом поток сознания-виджняны, виджняна-вадины – алая-виджняну, мадхьямики-сватантрики – мановиджняну [VIII], прасангики же отрицают все это. Те философские школы – от вайбхашики до сватантрики дают такие определения Я, являющегося опорой деяний и плодов [IX], из-за признания, что индивид и т. д. в относительном плане [X] имеет место и сам по себе [XI]. Если они, не удовлетворяясь употреблением в отношении скандх наименования «Я» [XII] или «индивид», занимаются поисками: «В качестве чего имеет место тот индивид – отдельной скандхи, [их] совокупности или отличного от них», и решают, что обнаружили нечто, [имеющее место] в качестве индивида, то полагают [это верным]. Когда признают такое, то признают, что имеет место и сам по себе, и называют тот их объект имеющим место и сам по себе. Думают: «Если не обнаружим [индивида] при таком поиске, то будет ошибка – придем к [крайности] прерывности [XIII], раз невозможно установить индивида».

Вследствие этого реалисты [XIV] вынуждены имеющее место (1) истинно, (2) действительно, (3) абсолютно, (4) как «именно так», (5) благодаря собственному признаку, (6) собственному бытию, (7) сущности, (8) реально [XV] признавать за «имеющее место» в относительном плане. Так, вайбхашики считают, что при конечном исследовании [XVI] должно быть обнаружено материальное, психическое

и т. д. [XVII] Увидев, что в конечном итоге должны существовать атомы-частицы [XVIII], не имеющие частей, а у потока – моменты-мгновения [XIX], не имеющие частей, они принимают в отношении макромира [XX] за основной элемент [XXI] атом, а за основной элемент потока – момент. Не имеющее частей пространство и другое, не отвергаемое умом как уничтожимое и разрушимое, полагают существующим реально, абсолютной истиной, существующим абсолютно, а отвергаемое умом как уничтожимое и разрушимое – существующим условно, относительно, истинным относительно [XXII]. Все вещи, относящиеся к двум истинам, считают имеющими место в качестве реальных факторов [XXIII], способных создавать нечто [XXIV].

Дхармы, способные породить плод в абсолютном-высшем смысле [XV], саутрантики считают собственным признаком, абсолютной истиной, имеющим место благодаря собственному признаку, а неспособные создать нечто в абсолютном-высшем смысле – общим признаком, не имеющим места благодаря собственному признаку, относительной истиной.

Полагают, что собственные и общие [признаки] должны отсутствовать, если не имеют места и сами по себе. Поскольку принимают подобно вайбхашикам атомы и т. д., то говорят в честь нашего всеведующего Учителя: «Старый тигр полосатый с улыбкой».

Виджнянавадины считают, что дхармы, не являющиеся только признаваемыми при умственном конструировании [XXVI] и имеющие место сами по себе, являются собственным признаком, имеющим место благодаря собственному признаку, истинно, а имеющие место только как признаваемые при умственном конструировании – противоположным. Паратантру и паринишпану полагают первым, а парикальпиту – вторым [XXVII]. Поэтому виджнянавадины признают в своей системе парикальпита-дхармы не имеющими места благодаря собственному признаку. Но поскольку считают, что любая дхарма должна отсутствовать, если не имеет места и сама по себе, то, согласно прасангикам, [они фактически] принимают идею собственного признака и в отношении парикальпиты.

В «Сущности объяснения превосходного» [XXVIII] сказано: «Хотя согласно первому и не признают никакой основы [XXIX], но согласно второму признание существует». Однако, поскольку к внутреннему-психическому относят цветоформу и все другие санскрита-дхармы, не исключая и макромир, образованный из атомов вайбхашиков и саутрантиков, а асанскрита[дхармы] и субъективное верное познание [XXX] считают тождественными, то полагают воспринимаемое и воспринимающее [XXXI] лишенными субстанционального различия [XXXII], а внешнюю данность [XXXIII] – отсутствующей. Поскольку из-за способности, [запечатленной] в предшествующем сознании [XXXIV], в виде объекта рождается последующее сознание, то объект и обладатель объекта [XXXV] рождаются одновременно как обладающие одной субстанциональностью, а подобная способность считается «объект-условием» [XXXVI]. Хотя из-за «объект-условия» сознание и рождается в виде объекта, но поскольку субъективное восприятие: «Это – объект» относится к словотворчеству, то в качестве основы признавания субъективного представления [XXXVII] дхармы считаются не имеющими места благодаря собственному признаку. Взгляды «признающих данность» [XXXVIII] очень близки со [взглядами] системы мадхьямиков [по этому вопросу].

Хотя виджнянавадины и отрицают внешнюю данность, [полагаемую] двумя [школами] «признающих данность» имеющей место, поскольку по их воззрениям внешняя данность отсутствует, но благодаря простому отрицанию внешняя дан-

ность еще не становится именно психическим. Нужно полностью разобраться в различных подходах высших и низших философских школ к этому вопросу.

Хотя мадхьямики-сватантрики и полагают три – наличие благодаря собственному признаку и т. д. – имеющими место в относительном плане, но не полагают даже в относительном плане пять – наличие истинно и т. д.

Вплоть до сватантриков признание выдвигаемой небуддистами [идеи] Я как обладающего постоянством, единственностью и независимостью считается [XXXIX] грубым признанием Я индивида, а признание индивида самостоятельно существующей реальностью – тонким признанием Я индивида [XL]. То первое – приобретаемое только при жизни [XLI] [признаваемое] иноверцами-тиртиками [XLII] приписывание [XLIII] [существования несуществующему], а второе – признание индивида самостоятельно существующей реальностью, приобретаемое при жизни благодаря, например, ошибочным доказательствам философской школы ватсипутриев, и врожденное – возникающее само собой или под давлением [обстоятельств] независимо от приписывания философской школой [XLIV]. Вайбхашики и саутрантики не признают определение отсутствия тонкого Я чем-то отличным от отрицания объекта его признавания [XLV]. Поэтому индивид и скандхи являются в качестве самостоятельных, [обладающих] несходными признаками, подобными хозяину и слуге. Признание [их] имеющими место [именно] так, как [они] являются – способ признавания [XLVI], [характерный для представления] признающего индивида самостоятельно существующей реальностью. Объект признавания того взгляда – та самостоятельность индивида, не зависящего от скандх – отрицается, а индивид полагается только признаваемым в связи и по отношению к скандхам [XLVII]. [В этом] сходятся [все], кроме самматиев, вплоть до сватантриков.

Слово «только» в выражении «только признаваемым в связи и по отношению к скандхам» означает, что отвергается Я, отличное от скандх [XLVIII], а индивид полагается существующим условно. Идея признания в связи и по отношению к скандхам означает признание индивида в связи и по отношению к мановиджняне, или алая-виджняне, или потоку сознания-виджняны.

Принимают также за Я отдельные скандхи, а некоторые самматии признают индивида в связи и по отношению к пятерице скандх. Хотя [все] вплоть до сватантриков и полагают индивида только признаваемым в связи и по отношению к скандхам, но поскольку имеются думающие: «Если скандхи являются основой признавания [XLIX] индивида, то должны являться индивидом», и: «Признается, что скандхи являются индивидом», и считают, что при поиске смысла [L], [который подразумевает слово] «индивид», [таковой] обнаруживается, то идея условного существования не уяснена во всей полноте.

Прасангики называют объектом врожденного «взгляда [на совокупность] разрушимого» Я, признаваемое в связи и по отношению к скандхам. Скандхи не являются Я. Кроме того, полагают, что при поиске подразумеваемого смысла не обнаруживают ни одной дхармы. Полагают, что при рассмотрении воззрений [всех школ –] вплоть до сватантриков [обнаруживается] отход от принятия [идеи] зависимого возникновения.

Хотя прасангики и сватантрики одинаково полагают, что при доказательном исследовании обнаруживается неприемлемость индивида, но расходятся в оценке того, что следует считать приемлемым или неприемлемым для доказательного исследования [LI], и что следует относить или не относить к исследованию, [проводимому в плане] абсолютной [истины]. Прасангики полагают, что когда, не удовлетворяясь простым употреблением наименований: «Я накопил эту карму, вкушаю этот плод», занимаются поисками смысла употребляемых наименований: «В каче-

стве чего имеет место – отдельной скандхи, [их] совокупности или иного, чем то», это область исследования [в плане] абсолютной [истины], и если при таком поиске обнаруживают предмет исследования, то он приемлем для доказательного исследования. Сватантрики полагают, что такое доказательство является эмпирическим познанием [в плане относительной истины], но не исследовательским доказательством [в плане] абсолютной истины, а обнаруженное при таком поиске не имеет места как приемлемое для доказательного исследования. При таком поиске обнаруживают, что индивид – мановиджняна.

Поэтому сватантрики полагают исследованием [в плане] абсолютной [истины] такое, которое исследует, имеют или не имеют места дхармы со стороны «принципа пребывания» [LII] – безотносительно к их полагаемости в силу явления невозражающему уму [LIII], а обнаруженный при таком поиске предмет исследования – приемлемым для доказательного исследования.

Не признавая это исследованием [в плане] абсолютной [истины] и приемлемым для доказательного исследования, реалисты считают приемлемым для доказательного исследования обнаруживаемое при доказательном поиске – асанскрита[дхармы], атомы или моменты. Поэтому очень важно установить, что именно в системах тех или иных философских школ относят к исследованию [в плане] относительной [истины] и [в плане] абсолютной [истины], когда занимаются исследованием природы отдельных дхарм.

Сватантрики считают, что когда дхармы не являются только полагаемыми в силу явления невозражающему уму, а признаются объектами, имеющими место сами по себе, то это – тонкое признание истинности [LIV]. У этого [признания] имеется два [вида]: приобретенное при жизни – типа признания под влиянием [идей] философской школы виджнянавадинов, и врожденное – независимое от [влияния идей] философской школы, но полагают, что объектом признания у обоих следует называть имеющее место истинно, действительно, абсолютно, как «именно то», и его наличия в качестве четырех нет даже в [плане относительной истины] наименований. Полагают, что имеющее место благодаря собственному признаку, благодаря собственному бытию и благодаря сущности – имеет место в [плане относительной истины] наименований. Если бы не имели места в качестве того, то считают, пришли бы к [крайнему] взгляду, [признающему] прерывность. Отношение реалистов к этим восьми уже было объяснено выше.

Если видят, что помимо полагания в силу явления уму у дхарм не существует «принципа пребывания», то, по мнению мадхьямиков, отвергается объект отрицания. Такой объект отрицания и признание представления, признающего то за признание истинности, являются общими для систем прасангики и сватантрики.

Играющее важную роль доказательство, опровергающее тот объект отрицания, подразделяется на семь видов исследования [LV], а если в сокращенном виде, то на исследование тождественности и отдельности. Методика проведения исследования посредством таких [доказательств] хорошо известна. Хотя прасангики и сватантрики сходятся в отрицании на основании того исследования существования [дхарм, которые] не являются полагаемыми в силу того ума при «погружении», но сватантрики признают [наличие в период] «послеобретения» имеющей место благодаря собственному признаку данности – дхарм, подобных иллюзии, а прасангики полагают [их] целиком и полностью номинальными, поскольку рассматривают как истинное только относящееся к «погружению», остальное же отрицают [LVI].

Итак, [все] вплоть до сватантриков сходятся в том, что из сансары освобождаются благодаря отпору врожденному признанию индивида самостоятельно существующей реальностью и объекту такого признания [LVII].

Сватантрики полагают тонким признанием Я дхарм и покровом познаваемого признание, что дхарма и индивид имеют место и со стороны «принципа пребывания» – помимо полагания в силу явления уму, и считают, что всеведение обретается благодаря отвержению посредством 11 [моментов] *пути созерцания* – от первой ступени до «конца потока» [LVIII] – 11 [видов] покровы познаваемого, получаемых при подразделении тонкого и грубого [покрова] на 9 и на 2 – начальный и конечный.

Специфический для прасангики объект отрицания и способ отрицания: признание существования не являющегося только полагаемым в силу наименования именем – тонкое признание истинности, признание объекта такого признавания – того существования, не полагаемого только условно и номинально, в отношении индивида является признанием Я индивида, а в отношении дхармы – признанием Я дхармы. Оба эти врожденные признания считаются покровом клеш и неведением, являющимся корнем сансары. Говорится, что установление именно этого в качестве врожденного признавания [Я дхармы и индивида] обусловлено правильным пониманием принципа полагания в силу наименования или принципа признавания [в силу] умственного конструирования.

Что понимается под индивидом в этой системе, можно установить по ниже-следующему. Совокупность скандх – основа признавания индивида, индивид – признаваемая [в связи и по отношению к] ней дхарма. Ум, думающий: «Я», является умом, определяющим индивида в [плане относительной истины] наименований. То «именно я» [LIX] – объект того ума, думающего в отношении совокупности скандх: «Я», следует называть Я или индивидом. Оно должно называться существующим в [плане относительной истины] наименований и Я, являющимся опорой деяния и плода.

Когда, не удовлетворяясь полаганием этого Я или я сватантриков, только в силу употребления [этого] термина, занимаются поисками, в качестве чего [оно] имеет место, то в этой системе это относится к области исследования «именно того» [LX]. Хотя и следует удовлетвориться просто этим наименованием: «Я стою здесь. Я вижу. Я чувствую. Я вспоминаю», и т. д., но если не удовлетворяться только этим, проводят исследование, то поскольку собственный глаз, ухо и т. д. – по отдельности или вместе не являются Я, и нет Я иного, чем это, то оно не существует благодаря собственному бытию. Это и полагают «несуществованием». [Все] вплоть до сватантриков считают такой не имеющий собственного бытия предмет полностью отсутствующим и полагают, что если признают подобное, то впадают в [крайний] взгляд прерывности.

Прасангики же считают, что поскольку не существует благодаря собственному бытию, то неприемлемо отсутствие, а поскольку существует в [плане относительной истины] наименований, то приемлемо существование. Поэтому хотя все дхармы и не существуют благодаря собственному бытию, но идея зависимого возникновения, делающая приемлемым [действие причинно-следственного] механизма, устраняет обе крайности. Поэтому у прасангики и сватантрики имеются разные точки зрения на объект отрицания, а из-за этого – разные подходы к определению области исследования «именно того». Если не разобраться в этом, будет трудно понять тонкое отличие прасангики от сватантриков.

Воззрения прасангики на покров познаваемого: к нему относятся следы клеш [LXI], неспособные породить клешу даже при встрече с [благоприятными] условиями, и их плод – явление ошибочной двойственной явленности [в качестве существующей] истинно. Полагают, что мудрость всеведения обретается благодаря отвержению на трех чистых ступенях [LXII] того грубого и тонкого покровы познаваемого, подразделяемого на три или четыре.

Грубым признанием Я индивида в этой системе считается признание индивида самостоятельно существующей реальностью. Хотя в этом [они] и сходятся со сватантриками и другими, однако то врожденное признание реального существования [у самостоятельного индивида, которое] сватантрики и другие считают тонким признанием Я, они полагают приобретенным при жизни. В «Сущности объяснения превосходного» говорится, что то Я как существующее реально является объектом признаваемого небуддистами взгляда, принимающего существование отличного от скандх духа [пуруши] – внутреннего деятеля. Поэтому [объект] врожденного признания реального существования [Я] в этой системе не считается отличным от скандх по признакам. Подобно тому, как о торговце не говорят отдельно от товара, так и о [Я] не говорят отдельно от скандх. Скандхи властвуют над скандхами. Хотя скандхи и зависят от Я здесь, но не зависят от Я там. Признается имеющим место подобно купцу.

Характеристика определения тонкого и грубого отсутствия Я

Вайбхашики считают, что если нечто имеет место, то с необходимостью является Я дхармы. Поэтому не принимают подразделение отсутствия Я дхармы на тонкое и грубое. Лишенность индивида наличия в качестве постоянного, единственного, независимого определяется как грубое отсутствие Я индивида, а лишенность индивида существования в качестве самостоятельной реальности – как тонкое отсутствие Я индивида. Тонкое отсутствие Я и тонкое отсутствие Я индивида считаются одним и тем же.

Поскольку пять из восемнадцати школ, относящиеся к самматии, принимают Я как существующую самостоятельно реальность, то не признают тонким отсутствием Я индивида лишенность того.

Четыре [школы –] сватантрики, виджнянавадины, саутрантики и вайбхашики сходятся в определении тонкого и грубого Я индивида. В системах трех [школ] – прасангики, виджнянавадинов и саутрантиков считают шуньятой тонкое отсутствие Я индивида.

В системе вайбхашиков не устанавливается подразделение [дхарм] по трем признакам [LXIII] и шуньята считается не имеющей места. Хотя и признают это, но если оценивать сказанное в «Восьми предметах Коши»: «Признаков нет, вид успокоенный, шуньята, отсутствие Я как шуньята» и т. д., то [приходим к выводу, что] в отношении двух – шуньяты и отсутствия Я одинаково употребляется наименование «шуньята».

Саутрантики сходятся с ними в воззрениях на тонкое и грубое отсутствие Я индивида и неприятии отсутствия Я дхармы. Из трех признаков считают паратантру имеющей место истинно, а два – парикальпиту и паринишпанну – несуществующими истинно. Если паринишпанна является несуществующей истинно, то тонкое отсутствие Я индивида является двумя – паринишпанной и шуньятой. Поэтому не может быть объектом, являющимся на *беспрепятственном пути*. Если думают: «Поэтому не может определяться как [объект] прямого познания на *беспрепятственном пути*», то [следует ответить], что ошибки нет, поскольку то тонкое отсутствие Я индивида в этой системе признается [объектом] косвенного познания на *беспрепятственном пути* в трех Колесницах, а та сансара лишенности индивида Я – его [объектом] прямого познания и являющимся объектом [LXIV].

Согласно вайбхашикам, четыре последние *пути* Пратьекабудды и Бодхисаттвы проходят благодаря практике шестнадцати предметов созерцания – непостоянства и т. д. [LXV] в связи с такой опорой ума, как вся сфера четырех дхьян [LXVI], а шраваковское архатство [LXVII] должно обретаться благодаря практике [таких] не-

порочных предметов созерцания, как непостоянство и т. д., опирающейся на любые из девяти ступеней [LXVIII].

Необходимо исследовать вопрос в отношении системы саутрантиков: нужно ли новое рождение после полной реализации созерцания одной только сансары лишенности Я [на] четырех последних *путях* в трех Колесницах? Виджнянавадины, сватантрики и прасангики считают, что на *беспрепятственном пути* нет косвенного познания. Виджнянавадины и прасангики полагают, что объект прямого [познания на] нем сводится к тонкой шуньяте, а сватантрики определяют [его как] тонкое и грубое отсутствие Я дхармы и тонкое отсутствие Я индивида.

Определение тонкого и грубого отсутствия Я индивида в системе виджнянавадинов такое же, как у двух прежних. Небольшое отличие состоит в том, что тонкое отсутствие Я индивида считают шуньятой. Отсутствие Я дхарм: полагают лишенность наличия благодаря собственному признаку у основы признавания субъективного взгляда, лишенность двух – воспринимаемого и воспринимающего и лишенность внешней данности – тонким отсутствием Я дхарм, а ту лишенность внешней данности, [представляющей собой] соединение атомов – грубым отсутствием Я дхарм. Два тонких отсутствия Я считаются шуньятой.

Взгляды йогачара-мадхьямика-сватантриков на тонкое и грубое отсутствие Я индивида такие же, как у вайбхашиков. Отсутствие Я дхармы: лишенность двух – воспринимаемого и воспринимающего, лишенность внешней данности, лишенность наличия благодаря собственному признаку у основы признавания субъективного представления считают грубым отсутствием Я дхарм, а отсутствие истинности [существования, т. е.] шуньяту – лишенность истинного существования [LXIX] и абсолютную истину – тонким отсутствием Я дхарм. Поскольку считают, что в [плане относительной истины] наименований все дхармы имеют место в качестве собственного признака, то не полагают их признаваемыми только при умственном конструировании и только условно и номинально, а считают все дхармы полагаемыми только в силу явления уму или познанию.

Саутрантика-мадхьямика-сватантрики определяют тонкое и грубое отсутствие Я индивида и тонкое отсутствие Я дхарм точно так же, а грубое не так, подобно виджнянавадинам признают грубым отсутствием Я дхарм отсутствие внешней данности, [представляющей собой] соединение атомов. Считают, что если основа [т. е. объект] имеет место, то с необходимостью является двумя: имеющим место в качестве основы признавания субъективного представления и имеющим место в качестве внешней данности.

В системе прасангики лишенность индивида наличия в качестве самостоятельно существующей реальности полагают грубым отсутствием Я индивида, лишенность индивида наличия благодаря собственному бытию – тонким отсутствием Я индивида, лишенность различия в субстанциональности у [предметов] макромистра, [представляющих собой] соединение атомов, и воспринимающего их верного познания (праманы) – грубым отсутствием Я дхарм, лишенность истинности [существования] у скандх – основы признавания [индивида] – тонким отсутствием Я дхарм.

Подразделение тонкого отсутствия Я на два [вида] производится не с точки зрения объекта отрицания, а с точки зрения основы, [в отношении которой устанавливается] лишенность [истинности существования].

Отрицание объекта отрицания – истинности существования – в отношении [такой] основы, [как] индивид, определяется как тонкое отсутствие Я индивида, а отрицание этого в отношении [такой] основы, [как] скандхи и т. д., – как тонкое от-

существование Я дхарм. У двух тонких отсутствий Я – дхармы и индивида нет различия в тонкости и грубости [LXX], [это] полагают [их] конечным «принципом пребывания».

Отвержение крайностей постоянства и прерывности в системах четырех философских школ

Вайбхашики говорят: «Поскольку причина прекращается, когда рождается плод, то отвергается крайность постоянства. Поскольку плод возникает сразу же после причины, то отвергается крайность прерывности». Саутрантики признают: «Поскольку санскрита[-дхармы] непрерывно входят [в существование], то отвергается крайность прерывности. Поскольку же мгновенно уничтожаются, то избавляемся от крайности постоянства». Виджнянавадины считают: «Поскольку парикальпита не имеет места истинно, то отвергается крайность прерывности». Мадхьямики полагают: «Поскольку все дхармы существуют в [плане относительной истины] наименований, то избавляемся от крайности прерывности, а поскольку не существуют в [плане истины] абсолютной, то от крайности постоянства». Если так, то вайбхашики и саутрантики одинаково должны полагать конечным срединным путем мудрость, постигающую непостоянство.

Теперь, поскольку необходимо установить отвержение двух крайностей по отношению к грубому и тонкому отсутствию Я в каждой системе, то охарактеризуем это вообще или на примере. Хотя по оценке прасангиков все буддийские школы – вплоть до сватантриков впали в обе крайности – постоянства и прерывности, однако в каждой системе заявляют о принятии середины, лишенной двух крайностей – постоянства и прерывности, и считают себя срединными.

Хотя те школы и можно подразделить на высшие и низшие, однако не годится относиться к хинаянским школам пренебрежительно, [заявляя]: «Махаянские школы являются высшими», поскольку их [сторонники] тоже являются последователями Будды.

Кроме того, всеведущий Гендун Гьяцо называет взгляды каждой низшей школы опорой каждой высшей. Соответственно, в сутрах и высказываниях великих махаянских учителей и Владыки Махасаттвы [Цзонхавы] содержится мысль, что если исключить специфические идеи каждой и расположить их идеи в отношении отсутствия Я в таком порядке: (1) лишенность Я, обладающего постоянством, единственностью и независимостью, (2) отсутствие Я – лишенность [индивида] наличия в качестве самостоятельно существующей реальности, (3) «именно то» – лишенность двух – воспринимаемого и воспринимающего, (4) хотя все дхармы и существуют благодаря собственному признаку, но в абсолютном, высшем смысле сущность не существует, (5) все дхармы не существуют даже в [плане относительной истины] наименований, [нет] даже пылинки, [которая бы] имела место благодаря собственному признаку, но возможно функционирование причинно-следственного механизма связанности и освобождения, – то благодаря каждой последующей [идее] легче понять каждую предшествующую, а предшествующие будут методом вхождения в [понимание] последующих. Если неким лицам объяснить взгляды низших философских школ и постепенно переходить к высшим, то будет благо, поскольку если объяснять высший взгляд с самого начала, будет не польза, а большой вред.

[Поскольку воззрения небуддийских и буддийских философских школ подробно излагаются в философских работах, то здесь не рассматриваются].

Работа подготовлена в рамках государственного задания, проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями

России, Центральной и Восточной Азии с периода распространения буддизма до современности (Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)».

Примечание

I. Термином «школа» или «философская школа» (тиб. grub mtha', санскр. сиддханта) называются как философские школы типа вайбхашики и т. д., так и школы типа гелугпы и т. д. В отношении первых мы употребляем термин «философская школа», а в отношении вторых – «школа».

II. Тиб. dgag bya; санскр. pratiṣedhya (букв. «то, что следует отрицать», «то, что должно быть отвергнуто»). Он бывает двух видов: то, что отрицается и должно быть отвергнуто на пути (тиб. lam gyi dgag bya) – два покрова (тиб. sgrīb pa, санскр. врити или аварана) клеш (тиб. nyon mong) и познаваемого (тиб. shes bya), являющиеся главным препятствием обретению освобождения и, соответственно, всеведения, и то, что отрицается при проведении исследования путем доказательств (тиб. rigs pa).

III. Тиб. rags pa – грубое или большое – то, что легко обнаружить, а тонкое или маленькое (тиб. phra ba) – то, что обнаружить трудно.

IV. Тиб. rten 'brel, санскр. pratītya-samutpāda. Центральная в буддизме доктрина, принимаемая всеми школами, но понимаемая по-разному.

V. Обычно школы перечисляются от низших к высшим: вайбхашика, саутрантика, виджнянавада, мадхьямика-сватантрика и мадхьямика-прасангика. Выражение «вплоть до сватантрики» означает «все школы в этом ряду от вайбхашики до мадхьямика-сватантрики».

VI. Тиб. phung po. Для удобства постижения отсутствия Я индивида дхармы подразделяют на 5 групп-скандх: материального (рупа), представлений (санджня), ощущений (ведана), соединителей (санскар) и сознания (виджняна). В данном же случае имеются в виду не все дхармы, а только относящиеся к отдельному потоку индивидуального существования.

VII. Словом «самматия» называют группу из пяти школ, входящих в число 18 школ вайбхашики. Вайбхашики также подразделяются на кашмирских (тиб. kha che), восточных (тиб. nyi 'og) и срединных (тиб. yul dbus).

VIII. Тиб. yid kyī nam shes. Сознание подразделяют на шесть «собраний» (тиб. tshogs drug) – видимого глазом, слышимого ухом ... и мыслимого умом. Последнее и есть мановиджняна. Виджнянавадины добавляют к этим шести еще два: клешный ум (тиб. nyon yid) и алая-виджняну (тиб. kun gzhi'i nam shes).

IX. Поскольку все школы в основном согласны, что именно признание Я индивида является причиной перерождения в сансаре, а отрицание его существования приводит к освобождению, то возникает вопрос: если нет Я, то кто совершает деяния, внушает их плоды и что является носителем кармы?

X. Тиб. tha snyad du, букв. «в наименовании».

XI. Тиб. rang ngos nas, букв. «со своей стороны».

XII. В отношении Я индивида употребляются два термина: «bdag» и «nga», первый здесь передается как «Я», а второй – как «я». Термин «я» обычно употребляется в связи со «взглядом на совокупность разрушимого» (тиб. 'jig lta) – признанием в отношении своего потока «я» и «моего». Главным объектом этого взгляда является Я, а второстепенным – скандхи. Иногда же употребление этих терминов не подразумевает подобного подразделения.

XIII. Крайний взгляд (тиб. mthar lta) – ложный взгляд, признание которого так же опасно, как пребывание на краю пропасти. Поскольку крайностей обычно бывает две, то в буддизме истинным считается средний взгляд, не придерживающийся крайностей. Главным же крайним взглядом считается признание прерывности (тиб. chad pa) существования чего-то (например, отсутствие посмертного существования) и постоянства (тиб. rtag pa) (например, вечности души).

XIV. Тиб. dngos por smra ba. Так обычно называют последователей двух хинаянских философских школ – вайбхашики и саутрантики.

XV. Тиб. эквиваленты этих восьми таковы: (1) bden par grub pa, (2) yang dag par, (3) don dam par, (4) de kho na nyid du, (5) rang gi mtshan gyis, (6) rang bzhin gyis, (7) ngo bo nyid kiys, (8) rdzes su. «Именно то» (санскр. таттва) – именно то, что есть, истинная сущность.

XVI. Тиб. dpyad mthar. Обычно исследования подразделяются на два вида: конечное (тиб. mthar thug pa) – в плане абсолютной истины (т. е. устанавливающее абсолютную истину) и эмпирическое (тиб. tha snyad pa) – в плане относительной истины.

XVII. Возникающее от причин и условий (санскр. санскрита-дхармы) подразделяется на неодушевленное (тиб. bem po) или материальное (тиб. gzugs), одушевленное или психическое (тиб. shes pa) и не относящееся к ним (тиб. ldan min 'du byed, санскр. випраюкта-санскара, напр. время и т. п.).

XVIII. Тиб. rdul phra rab, санскр. paramāṇu. Считается, что они образованы из восьми элементов: земли, воды, огня, воздуха, цветоформы, запаха, вкуса и осязания.

XIX. Тиб. skad cig ma, санскр. ekaḥṣaṇa. Поток (тиб. rgyud, или rgyun, санскр. saṃtāna) – форма, в которой существуют элементы, составляющие отдельное живое существо. В данном же случае, вероятно, имеется в виду поток сознания, т. е. психическое.

XX. Тиб. rags pa, т. е. имеющее большие размеры.

XXI. Тиб. rtsom gzhi.

XXII. Тиб. btags yod, kun rdzob tu yod pa, kun rdzob tu bden pa.

XXIII. Тиб. rdzes pa. Часто этот термин переводят как «субстанция», признаком которой полагают самостоятельность (тиб. rang rkya thub pa).

XXIV. Тиб. don byed nus pa, букв. «способные осуществить дело, цель, служить данностью», т. е. способные выполнять некую функцию.

XXV. То есть с точки зрения абсолютной истины.

XXVI. Тиб. rtog pas btags tsam.

XXVII. В соответствии с сутрой «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) виджнянавадины подразделяют сущее на три группы:

1) паратантра (тиб. gzhan gyi dbang, букв. «власть другого») – возникающее от причин и условий, это санскрита-дхармы;

2) паринишпанна (тиб. yongs su grub pa, букв. «полностью имеющее место») – это татхата (истинная сущность), то, что имеет место у святого в период пребывания в состоянии «погруженности» (санскр. самахита), когда исчезает двойственная явленность и он непосредственно воспринимает абсолютное;

3) остальное – парикаल्पита (тиб. kun brtags, или gnam par brtags pa, – полностью признаваемое, мыслимое, или условное), т. е. только мыслимое умом, но не существующее в действительности.

XXVIII. Известная работа Цонкапы «Legs bshad snying po».

XXIX. Тиб. gzhi, т. е. вещь сама по себе.

XXX. Тиб. rang 'dzin tshad ma. Субъективное – «воспринимающее себя», непосредственное самопознание. Верное или правильное познание (санскр. прамана) – не обманывающееся в отношении своего объекта.

XXXI. Тиб. gzung 'dzin. Под воспринимающим здесь понимается не субъект, а познание (тиб. tshad ma или shes pa) или некий конкретный вид познания, посредством которого постигается воспринимаемое, т. е. объект.

XXXII. Тиб. rdzes gzhan gyis stong, букв. «лишенные субстанциональной инаковости».

XXXIII. Тиб. phyi don.

XXXIV. Явление сознания в виде некоего объекта запечатлевается в сознании в виде «отпечатка» (тиб. bag chags) и передается алая-виджняне в период между смертью и новым рождением (тиб. bar do). Этот «отпечаток» обладает силой-способностью (тиб. nus pa) вызывать явление сознания в следующем рождении в том же виде.

XXXV. Тиб. yul и yul can. «Обладатель объекта» – не субъект, а «познание». Это аналог «воспринимающего» в ситуации восприятия.

XXXVI. Тиб. dmigs rkyen, санскр. ālambana-pratyaya.

XXXVII. В ситуации, скажем, зрительного восприятия ум формирует субъективное представление (тиб. rang 'dzin rtog pa), признающее основой и причиной перцептивного

образа внешнюю дхарму (цветоформу). Она и называется основой признания (тиб. zhen gzhi) субъективного представления.

XXXVIII. Тиб. don smra («картхавадины», букв. «говорящие о данности»). Это вайбхашики и саутрантики, признающие наличие внешней данности. Мадхьямики (кроме школы Шантаракшиты) тоже признают ее.

XXXIX. Тиб. rtag gcig rang dbang.

XL. Тиб. rang rkya thub pa'i rdzes yod.

XLI. По этому вопросу имеются разные мнения.

XLII. Под тиртиками в основном понимаются брахманисты.

XLIII. Тиб. sgro btags. Такое «приписывание» обычно относят к крайности постоянства. Тибетские прасангики подразделяют приписывание на ложное (тиб. phyin ci log) и неложное (тиб. phyin ci ma log). Первое только что было описано, а второе – приписывание существования дхармате в целях воспитания.

XLIV. Клеши и взгляды подразделяются на приобретенные при жизни (тиб. kun btags) и врожденные (тиб. lhan skyes).

XLV. Объектом признания (тиб. zhen yul) какого-либо взгляда называется то, что он признает. Например, объектом признания взгляда, признающего истинность существования (тиб. bden 'dzin), является истинность существования (тиб. bden grub). В данном же случае имеется в виду, что вайбхашики и саутрантики считают тонкое отсутствие Я и тонкое отсутствие Я индивида одним и тем же.

XLVI. Имеется способ явления (тиб. snang tshul) – то, как нечто является, способ пребывания (тиб. gnas tshul) – то, как нечто имеет место само по себе, и способ признания (тиб. 'dzin tshul или zhen tshul) – то, как, по мнению субъекта, существует вещь в действительности. Zhen tshul отличается от 'dzin tshul тем, что является результатом познания.

XLVII. Тиб. phung po la brten nas brtags tsam.

XLVIII. Тиб. phung po las don gzhan, букв. «иной, чем скандхи, предмет».

XLIX. «Основа признания» (тиб. gdags gzhi) – то, в отношении чего признается нечто – признаваемая дхарма (тиб. btags chos) (напр., колесница в отношении колес и т. д.).

L. Обычно употребляют слова в тех или иных значениях, которые называются приписываемыми (тиб. btags don). Когда же, не удовлетворясь этим, хотят установить, что же в действительности означает или обозначает данное слово, и при этом обнаруживают его подлинный смысл (если таковой есть), то он называется обнаруженным смыслом (тиб. rnyed don). Поиск этот смысла называется «доказательным исследованием» (тиб. rigs pas dpyad pa), т. е. исследованием, опирающимся на логически обоснованные доказательства. Эти исследования бывают двух видов: эмпирическое (тиб. tha snyad pa) исследование в плане относительной истины и конечное (тиб. mthar thug pa) исследование в плане абсолютной истины.

LI. Тиб. rigs pas dpyad bzod mi bzod.

LII. Тиб. rang gi sdod lugs kyī ngos nas, т. е. со своей стороны, сами по себе.

LIII. Сватантрики полагают, что в плане относительной истины дхармы существуют, поскольку являются невозражающему уму (blo gnod med), т. е. признающему отсутствие ошибочности в восприятии их явления и т. д.

LIV. Тиб. bden 'dzin, т. е. признание истинности существования дхарм.

LV. Они подробно излагаются Чандракирти во «Введении в мадхьямику».

LVI. После достижения святости время у святого подразделяется на периоды «погружения» (тиб. nyam bzhas, санскр. самахита) – пребывания в трансе, когда исчезает двойственная явленность (тиб. gnyis snang) – явление относительного в виде объекта и обладателя объекта, и периода «послеобретения» (тиб. rjes thob) – после выхода из состояния «погруженности», когда имеется двойственная явленность.

LVII. Отпор (тиб. sun phyung ba) более эффективно давать объекту признания – идее самостоятельности и реальности существования индивида, тогда легче избавиться и от обладателя объекта – представления, признающего это.

LVIII. Тиб. rgyun mtha'. Это период в конце пути созерцания, когда благодаря алмазоподобному самадхи (тиб. rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin) избавляются от покрова и переходят на *путь без обучения*.

LIX. Тиб. nga tsam. Слово «именно» (tsam) здесь является индексом, указывающим, что данное слово употребляется в некоем специфическом значении. В данном случае оно означает того индивида, в отношении которого говорят: «Я индивида». Этот индивид не тождественен Я, существование которого отрицается как подобное рогам зайца, и не тождественен скандхам и их потоку. «Именно я» прасангики считают носителем кармы, т. е. той основой, в которой оставляют следы (тиб. bag chags) совершаемые деяния.

LX. То есть исследования в плане абсолютной истины.

LXI. Термином bag chags (санскр. васана) тибетские прасангики называют четыре вещи: а) след, оставленный в сознании совершенным деянием; б) семя приобретенной при жизни клеши; в) семя врожденной клеши; г) отпечаток, оставшийся от семени клеши после его удаления. К покрову познаваемого прасангики относят последнее, причем тонким называют такое «следовое» признание истинности существования. При этом такое «следовое» признание считают причиной явления двойственной явленности, которую полагают явным покровом познаваемого. К покрову познаваемого относятся не только следы клеши, но и помрачения (тиб. gtongs pa), препятствующие обретению высшего уровня в практике парамит и т. п.

LXII. Тиб. dag sa. Чистыми называют три последние ступени святости Бодхисаттвы – 8, 9 и 10, поскольку, по мнению прасангиков, на них уже нет покрова клеши.

LXIII. То есть подразделение на паратантру, паринишпанну и парикальпиту.

LXIV. Объектом прямого познания (тиб. dngos gzhal) может быть только являющийся объект (тиб. snang yul), а косвенного (тиб. shugs gshal) – не являющийся.

LXIX. Это 16 аспектов постижения четырех истин святого.

LXVI. Эти 16 предметов созерцают при погружении в четыре дхьяны, относящиеся к миру форм – рупадхату.

LXVII. Прасангики считают Архатами и Шраваков, и Пратьекабудд.

LXVIII. Девять ступеней, или уровней, в трех мирах: первый относится к миру желаний (санскр. камадхату), четыре следующих – к четырем дхьянам мира форм (санскр. рупадхату), а последние – к четырем самапатти мира бесформенного (санскр. арупадхату).

LXIX. Когда постигают шуньяту – лишенность чего-то истинности существования (bden grub).

LXX. Признание истинности существования, которое относят к дхарме и индивиду, не подразделяется на тонкое и грубое. Поэтому и его отсутствие не подразделяется так.