

КОНЦЕПЦИЯ «ДХАРМЫ» КАК ДОКТРИНАЛЬНАЯ ОСНОВА БУДДИЙСКОЙ ПЕРСОНОЛОГИИ

Донец А.М.

ФГБУН «Институт Монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», Улан-Удэ, Россия, e-mail: sn3716@yandex.ru

В статье на основании широкого круга тибетоязычных источников рассматривается центральная концепция философии буддизма – «дхарма» и демонстрируется ее роль в обосновании буддийских представлений о личности и пути реализации ею главной сотериологической задачи – освобождения от сансары. Подробно анализируется представление буддистов об отсутствии «Я дхармы» (анатма дхармы), как базовой характеристики дхармы, и показывается, что это представление тесным образом связано с взглядом об отсутствии «Я личности» (анатма личности). В статье рассматривается структура дхарм и делается вывод, что конституирующими элементами дхармы являются ее «сущность», «признак» и «бытие», инкорпорированные в нее так, что образуют некое органичное целое, отдельные аспекты которого могут быть выделены только путем абстрагирования. Анализируются воззрения на два вида «бессамости Я» («тонкая бессамость» и «грубая»), как они сформулированы в философских учениях виджнянавады и мадхьямаки, и делается вывод, что в основе доктринально-философского обоснования пути освобождения личности, лежит анализ дхарм как элементов переживаемого ею бытия, и обоснование «отсутствия Я» как их основополагающей характеристики.

Ключевые слова: буддизм, тибетская философия, махаяна, личность, дхарма, карма, мадхьямака, онтология, сотериология

THE CONCEPT OF "DHARMA" AS THE DOCTRINAL BASIS OF BUDDHIST PERSONOLOGY

Donets A.M.

Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia, email: sn3716@yandex.ru

In this article, on the basis of a wide range of Tibetan language sources, the central concept of Buddhist philosophy, the Dharma, is examined and its role is demonstrated as a foundation of the Buddhist concepts of personality and the path of realization for its main soteriological goal - liberation from samsara. The Buddhist view of the absence of "self of dharma" (anatma dharma) as its basic characteristic is analyzed in detail, and it is demonstrated that this concept is closely connected with the view of the absence of the "self of personality" (anatma personality). The article discusses the structure of the dharmas and draws the conclusion that the constitutive elements of the dharmas are its "essence," "sign" and "existence," incorporated into it so that they form a kind of organic whole, with particular aspects that can be distinguished only by abstraction. Views on two types of "non-self" ("subtle non-self" and "rough"), as contained in the Vijnanavada and Madhyamaka teachings, are analyzed, and it is concluded that the basis of the doctrinal and philosophical foundation of the path of liberation of the individual lies in the analysis of the dharmas as elements experienced by its existence and the foundation of the "absence of self" as their fundamental characteristics.

Keywords: Buddhism, Tibetan philosophy, Mahayana, personality, dharma, karma, madhyamaka, ontology, soteriology.

Исследования проблемы личности в буддийской религиозно-философской традиции приобретают все большую актуальность, поскольку присутствие этой традиции в инокультурной среде стран Запада в последнее время становится все более заметным, и исследование персонологической проблематики необходимо для выстраивания межкультурного взаимодействия [3]. Особенно важно изучение этой проблемы для России, в которой буддизм является одной из традиционных религий, и его соприкосновение с западной культурой началось ранее, чем в других странах [2].

Для понимания специфики концепции личности, выработанной в буддийской традиции [4, 5] необходимо исследование ее доктринальных основ. Центральными понятиями, через анализ которых можно подойти к пониманию буддийской персонологии, как составной части буддийского учения об освобождении является понятие «дхарма» (весьма условно этот термин можно перевести как «элемент бытия»; тиб. chos), а также понятие «анатма» (бассамость, отсутствие Я; тиб. bdag med), как базовая характеристика дхармы.

Важность этих понятий для решения сотериологической задачи буддисты обосновывают следующим образом. Причину возникновения бытия, которое по самой своей сути является страданием, Будда усматривает в наличии у существ 1) клеш (nyon mongs, "мучение, мучитель") – неведения, страсти, гнева и других негативных факторов, вызывающих состояние неуспокоенности (ma zhi ba) потока сознания личности, и 2) кармы (las).

Буддийские философы считают карму субстанциональной причиной получения нового рождения, а клеши – совместно действующим условием. Если устранить хотя бы один из двух этих факторов, то – "в силу неполноты совокупности причин и условий" – будет достигнуто прекращение функционирования сансары ('khor ba) – получения все новых и новых рождений, а вместе с этим и избавление от страдания, неразрывно связанного с сансарным бытием. Устранение клеш, по мнению буддистов, является наиболее легким и надежным способом реализации указанного прекращения.

Особое место среди клеш занимает неведение, поскольку, будучи одной из них, оно в то же время служит главным условием их существования. Следовательно, если устранить неведение, то исчезнут и все другие клеши. Поэтому буддисты объявляют неведение врагом номер один и на одоление именно его направляют все усилия.

При анализе проблемы неведения буддисты уделяют особое внимание рассмотрению ложного взгляда, признающего Я (ātmadrsti; bdag lta). Одни считают этот взгляд видом неведения, а другие – клешей, сопутствующей неведению. Но, как бы там ни было, последователи всех основных буддийских философских школ полагают, что именно устранение данного взгляда вместе с сопутствующим и поддерживающим его блоком помрачения приводит к освобождению от сансары, просветлению.

Вайбхашики и саутрантики, опирающиеся на хиньянский Свод Слова Будды, полагают, что под Я, подлежащим отрицанию, следует понимать Я личности (pudgalātma; gang zag gi bdag po), ибо именно его признание, согласно Сутрам и опыту, служит непременным условием возникновения клеш. Последователи же других школ, исходящие из Махаянских Сутр, считают, что здесь имеется в виду не только Я личности, но и "Я дхарм" (dharmātma

chos kyi bdag po). Взгляд, отрицающий Я (самость), бывает, соответственно, двух видов – отрицающий Я личности (анатма личности) и дхарм (анатма дхарм).

Вайбхашики и саунтрантики, считают понятия «анатмы» и «анатмы личности» равнозначными, ибо, с одной стороны, в хинаянском Каноне, по их мнению, об анатме говорится только как об анатме личности, а с другой – следует признать, что «если нечто имеет место, то с необходимостью является Я дхармы» [21, с. 41]. Под «Я дхармы» здесь понимается сущность дхармы, которая трактуется хинаянистами как тождественная по сущности самой дхарме (вспомним, что саунтрантики определяют дхарму как «держателя–носителя» сущности [7, с. 56]): если является дхармой, то с необходимостью является ее сущностью, и наоборот. Не имеющая сущности дхарма просто невысказана. Поэтому отрицание «Я дхармы» равносильно отрицанию самой дхармы, что совершенно неприемлемо.

Махаянисты же считают, что в хинаянском Каноне анатма дхармы все-таки объясняется, хотя и весьма кратко [22, с. 22], а подробно ее концепция излагается в махаянском Каноне. Кроме того, большинство махаянистов полагает, что, благодаря постижению анатмы личности и можно освободиться от сансары, но обретение положения Будды опирается на познание анатмы дхармы. По мнению же прасангиков, даже освобождение невозможно без непосредственного видения анатмы дхармы.

В соответствии с этим махаянские философы подразделяют анатму на отсутствие «Я личности» и отсутствие «Я дхармы». В «Ланкаватара-Сутре» все дхармы делятся на одушевленное (zin pa, букв. «завершенное») – личности, и неодушевленное (ma zin pa, букв. «незавершенное») – «просто дхармы» [Ланкаватара, л. 239А]. Это в принципе позволяет рассматривать проблему «Я» и его отсутствия в связи с дхармой и личностью, то есть говорить о «Я дхармы» и «Я личности», а также об их отсутствии. Что же здесь понимается под «Я»?

В Сутрах и произведениях буддийских философов рассматриваются вопросы о наличии и отсутствии у дхармы собственной сущности, признака и бытия, о существовании и несуществовании благодаря им. Это приводит к заключению, что у дхармы, понимаемой в широком смысле как предмет мысли, а в узком – как онтологическая единица, квант бытия, имеются, по мнению буддийских философов, три основных структурных элемента – сущность, признак и бытие. Действительно, любой предмет всегда мыслится умом как нечто особое (сущность), качественно отличное от другого (признак) и существующее хотя бы только в качестве умозрачного объекта (бытие).

Под сущностью, или, точнее, собственной сущностью (rang gi ngo bo), согласно Нагарджуне и Буддхапалите, следует понимать независимое от другого и несотворенное

самосушее (bdag gi dngos ro, букв. «своя вещь», «сама вещь», «вещь самого себя»; этот термин иногда употребляется в значении «вещь как таковая»), которое с определенной точки зрения противопоставляется иносущему (gzhan gyi dngos ro, букв. «вещь другого», «другая вещь») – иной сущности, или сущности иного [10, л. 221А-222А, 224А].

Итак, сущность можно охарактеризовать как неиное по отношению к самому себе (то же самое, тождественное себе) и иное по отношению к иносущему, то есть как вещь, взятую в аспекте ее особенности – тождественности себе и отдельности от другого. То, что сущность рассматривается как сама вещь, подтверждается частым употреблением в буддийских текстах термина «сущность» в значении «вещь». Аристотель тоже приводит в качестве примера категории «сущность» человека, лошадь и проч. [6, с. 47]. На то, что сущность представляет собой особенность вещи, указывает санскритский эквивалент «сущности» – «сварупа», который буквально означает «собственная форма», а форма ограничивает, обособляет одну вещь от других. Так, А.Ф. Лосев отмечает, что «не сливаться с другим можно только тогда, когда есть определенная граница, очертания, форма» [1, 1990, с. 42].

Итак, сущность – это момент особенности дхармы, элемент, конституирующий дхарму как нечто особое и отдельное от другого. Подобное понимание сущности соответствует тому, что именно с наличием у дхарм сущности буддийские философы связывают употребление имен. Так, имя (ming) обычно определяется как звук или звукосочетание, которое в силу принятой системы обозначения вызывает понимание предмета, указывая на его сущность [7, с. 285].

Признак, или, точнее, собственный признак – свалакшана (rang gi mtshan nyid, «знак, указатель самой [дхармы]»), – это то, что определяет определяемое, то есть предмет мысли – дхарму, отграничивая ее от всех других дхарм, а это позволяет выделять ее при непосредственном и концептуальном восприятии, не путать с другими дхармами и рассуждать о ней. Так, А.Ф. Лосев говорит: «Если предмет ничем не отличается от иного, то нельзя сказать и того, что он есть нечто. Тогда он слит с другим, неразличим от всего иного и другого, и о нем ничего нельзя сказать как о нем» [1, 1990, с. 41]. Таким образом, признак – это момент определенности дхармы, элемент, конституирующий дхарму как нечто определенное и отличное от другого.

Дхарма как предмет мысли относится к категории «объект», которая полагается равнозначной категории «существующее» [7, с. 105]. Следовательно, если нечто является предметом мысли – дхармой, то с необходимостью должно быть существующим. Поэтому говорят, что дхарма обладает собственным бытием – свабхавой (rang bzhin, букв. «собственное лицо»). Нечто особое, определенное и отличное от иного просто невозможно, если является отсутствующим, не имеет собственного бытия. Особым, определенным и

отличным от другого является именно бытие. В связи с этим Гедун Тендар констатирует: «Невозможна дхарма, лишенная собственного бытия» [11 л. 56А]. Кроме того, если у дхармы нет бытия, то она будет необнаружимой, поэтому она не сможет быть объектом, предметом мысли, дхармой. Таким образом, бытие – это момент наличности, обнаруженности дхармы, элемент, конституирующий дхарму как нечто наличное и обнаружимое.

Каковы же отношения между «дхармой», «сущностью», «признаком» и «бытием»? Поскольку все они могут рассматриваться как отдельные предметы мысли, то их следует признать особыми дхармами, каждая из которых обладает своими собственными сущностью, признаком и бытием. Значит, эти дхармы являются отличными по признаку. Но поскольку говорят о «сущности дхармы», «признаке дхармы», «собственном бытии дхармы», то следует признать, что дхарма обладает собственными сущностью, признаком и бытием. Различие между этими четырьмя предметами мысли делает возможным то, что один из них характеризуется как обладающий тремя другими, которые называются его составляющими, или обладаемым – упаданой (*nye bar len pa*). Чандракирти говорит во «Введении в мадхьямику» о двух видах обладаемого. Так, например, Дэвадатта обладает коровой и обладает ухом. В первом случае обладаемое является только отличным от обладающего, а во втором оно также будет в известном смысле и тождественным ему. Буддисты решительно отвергают существование субстанционального начала, которое обладает атрибутами и проч. Из этого, очевидно, следует, что дхарма обладает сущностью, признаком и бытием по второму типу обладания. Поэтому сущность, признак и бытие служат конституирующими элементами дхармы, инкорпорированными в нее так, что образуют некое органичное целое, отдельные моменты которого могут быть выделены только путем абстрагирования. С этой точки зрения отношения между ними определяются категорией тождества. Причем, здесь имеется в виду тождество по сущности («Если является дхармой, то является признаком ... Если является признаком ..., то является дхармой»). Таким образом, дхарма отлична от своих составляющих по признаку и тождественна им по сущности.

Рассматривая взгляды виджнянавадинов, Туган отмечает, что можно оценить в качестве «грубой» анатмы дхарм признаваемую ими «лишенность (*stong*) внешней данности (т.е. объектов пяти органов чувств) [наличия в качестве образованной путем] соединения атомов» [21, с. 43]. Что это означает? Если большое телесное действительно образовано из атомов, то его следует признать «обладателем частей» (*cha can*), а атомы – его частями. Но восприятие «обладателя частей» немислимо без восприятия его частей. Так, например, при восприятии тела воспринимаются и его части – голова, руки, ноги и прочее. Однако атомы не воспринимаемы. Поэтому они не могут быть частями вещей. «Обладатель частей» немислим без его частей. Следовательно, состоящая из атомов вещь, а значит и ее сущность не имеют

места, отсутствуют. Это отсутствие у воспринимаемых вещей сущности вещей, образованных из атомов, и будет «грубой» анатмой дхарм.

В качестве «тонкой» анатмы дхармы Туган оценивает три идеи виджнянавадинов: 1) лишенность наличия благодаря собственному признаку того, что воспринимается умом в связи с «основой называния»; 2) лишенность внешней данности; 3) лишенность двух – воспринимаемого и воспринимающего [21, с. 43].

В Сутре «Истинного объяснения мысли» («Сандхинирмочане») все дхармы подразделяются на три группы с точки зрения обладания тремя признаками – парикальпитой, паратантрой и паринишпанной. При этом парикальпитой (*kun brtags*, букв. «полностью признаваемое концептуально») называют то, что «полагается в именах и терминах как сущность и особенность дхарм для последующего именованья» [18, л. 22А]. Это означает, что обладающим признаком «паракальпита», или (в силу тождества дхармы ее признаку) парикальпитой, будут сущность (*ngo bo*) и особенность (*khyad par*), или вид, отличие (*bye brag*), дхармы, которые устанавливаются концептуально воспринимающим (*'dzin rtoḡ*) умом и обозначаются им терминами и именами для последующего использования. В ситуации именованья выделяют три основных элемента: 1) имя (*ming*), 2) «основу называнья» (*'dogs gzhi*), 3) называемое (*btags chos*) [18, л. 48Б]. Так, например, «кувшин» – имя, совокупность, состоящая из горлышка, носика, ножки и прочего, – «основа называнья», а кувшин – называемое.

Термин «собственный признак» употребляется в разных значениях. С одной стороны, это тот специфический признак, которым обладает дхарма и без которого она просто немыслима. Так, например, собственный признак дхармы «красный треугольник» заключается в том, что это «общая основа» (*mtshun gzhi*) двух: и «треугольным» является, и «красным» является. Здесь признак «красного треугольника» состоит из двух частей – «треугольное» и «красное», каждая из которых является особым признаком и – в силу указанного выше тождества дхармы и ее составляющих элементов – может рассматриваться как особая дхарма, сущность, бытие. При этом признак–бытие «треугольное» и признак–бытие «красное» будут прямыми объектами непосредственного чувственного восприятия, чего нельзя сказать о «красном треугольнике».

Когда, например, видят настоящее озеро и миражное озеро в пустыне, то различие между ними полагают в том, что первое является и воспринимается в силу наличия его собственного бытия, а второе – благодаря бытию другого – солнца, песка и проч. Поэтому говорят, что миражное озеро не существует благодаря собственному бытию (*rang bzhin gyis med*). Поскольку бытие и признак в дхарме рассматриваются как тождественные по сущности, то аналогичным образом говорят о наличии или отсутствии благодаря

собственному признаку (*rang gi mtshan nyid kyis grub ma grub*). Пример с миражом показывает, что не имеющее места благодаря собственному признаку отсутствует «со своей стороны» (в качестве действительного озера – причины явления озера глазам путников).

Признак «красного треугольника» существует благодаря двум признакам – «красное» и «треугольное». Поскольку «признак красного треугольника» – в силу тождества – это дхарма «красный треугольник», то будет приемлемым сказать, что «красный треугольник» существует благодаря признакам «красное» и «треугольное», которые являются собственными признаками дхарм «красное» и «треугольное». Следовательно, раз «красный треугольник» существует благодаря собственным признакам других дхарм, то следует признать, что он не имеет места благодаря своему собственному признаку, а значит, отсутствует «со своей стороны» и может полагаться существующим только умозрительно в силу признавания вербально и концептуально (*sgra rtog*). Такие дхармы называют «общим признаком» (*sāmānyalakṛana; spyi'i mtshan nyid*).

Изложенное делает понятным следующие определения: 1) Собственный признак – это «дхарма, [которая] имеет место благодаря собственному признаку, не являясь только признаваемой вербально и концептуально» [7, с. 267]. 2) Общий признак – это «дхарма, [которая] является только признаваемой вербально и концептуально, но не имеет места благодаря собственному признаку» [7, с. 268].

В ситуации зрительного восприятия кувшина уму непосредственно является только «основа называния» кувшина – горлышко, носик, ножка и прочее. Однако ум полагает, что воспринимает кувшин и употребляет для его обозначения имя «кувшин». Подобный кувшин, как явствует из вышеизложенного, не имеет места «со своей стороны», благодаря собственному признаку, существует только умозрительно – в силу признавания вербально и концептуально. Ум полагает кувшин существующим действительно «являющимся объектом» вследствие особой операции «приписывания», осуществляющей проецирование имеющего место только умозрительно «признаваемого объекта» и его наложение на «основу называния» [14, л. 57А и далее]. Причиной подобных феноменов виджнянавадины считают «васану полного именованья» (*ābhiḷāpavāsanā; mngon brjod bag chags*), или «васаной активности» (*pragrañcavāsanā; spros ba'i bag chags*), – некое пребывающее в базовом сознании (алаявиджняне) семя, которое вынуждает «сознание умственного» проявлять свою активность в отношении всевозможных объектов и давать наименования сущности и особенностям всех дхарм.

Таким образом, «тонким» Я дхармы здесь считается сущность–вещь, полагаемая имеющей место благодаря собственному признаку и стоящая за «основой называния» в качестве того, что обозначается именем и признается концептуально. Поскольку такая вещь

(сущность) в действительности полагается имеющей место только в силу вербального именованя и концептуального признавания, то ее следует отвергнуть. Такое отрицание и фигурирует здесь как первый вид «тонкой» анатмы дхарм. «Грубая» анатма дхарм отрицает вещь как состоящую из атомов (и сами атомы), а первый вид «тонкой» – вещь как обозначаемое именем в связи с «основой называния». Последнее можно трактовать как отрицание вещи, состоящей из больших частей – собственных признаков. Следующий вид анатмы расправляется и с ними.

Пять органов чувств («орган осязания» охватывает все тело) и их объекты называют внешней данностью (*bāhyārtha*; *phyi [rol pa'i] don*), поскольку они являются в восприятии как нечто внешнее по отношению к внутреннему, психическому. Однако в более узком смысле внешней данностью именуют объекты пяти органов чувств, или большое телесное. Те виджнянавадины, которые называются «следующими авторитету» (*lung gi rjes 'brang*), отрицают существование этого телесного–материального в качестве данности, внешней по отношению к сознанию.

Признание наличия у материального сущности (а также признака и бытия) внешнего является признанием Я дхармы, которое более «тонкое», чем два описанных ранее вида, ибо его обнаружить труднее. Явление же материального в качестве внешнего, по мнению виджнянавадинов, порождается пребывающим в базовом сознании семенем (васаной) «явления (в качестве) внешней данности» (*phyi rol don snang gi bag chags*) [14, л. 58А]. Отсутствие у материального сущности внешнего будет вторым видом «тонкой» анатмы дхарм, который, с одной стороны, развивает и углубляет идеи двух описанных ранее видов, а с другой – в известном смысле служит их обоснованием и получает свое развитие в следующем еще более «тонком» виде анатмы дхарм.

Если материальное не имеет места в качестве внешнего, то каким же образом следует охарактеризовать его отношение к сознанию? Виджнянавадины рассматривают их в данном контексте как воспринимаемое (*grāhya*; *gzung [bya]*) и воспринимающее (*grāhaka*; *'dzin [pa]*). Воспринимаемое (материальное), согласно закону кармы, является плодом кармы личности и порождается для того, чтобы быть «вкушенным» (*myong ba*) воспринимающим (сознанием–познанием). Воспринимающее, в свою очередь, немисливо без воспринимаемого. Поэтому они всегда имеют место одновременно. В таком случае будет приемлемым рассмотрение их «общей основы» – дхармы (предмета мысли), которая и воспринимаемым является, и воспринимающим является.

Воспринимаемое и воспринимающее следует признать тождественными по сущности, ибо отношение между ними соответствует критерию подобного вида тождества: если нечто (в данном случае – «общая основа») является воспринимаемым, то с необходимостью

является и воспринимающим, и наоборот. Поскольку же и воспринимаемое, и воспринимающее относятся к категории субстанции, то они будут субстанционально тождественными. На основании изложенного виджнянавадины делают вывод: воспринимаемое и воспринимающее лишены субстанционального различия инаковых предметов (gzung 'dzin don gzhan rdzes tha dad gyis stong pa) [15, л. 64Б]. Это и будет третьим видом «тонкой» анатмы дхарм.

В качестве отрицаемого Я дхармы здесь фигурирует сущность (дхарма) отношения между воспринимаемым и воспринимающим, рассматриваемого как отличие по сущности и субстанциональное. Но воспринимаемое и воспринимающее подобны двум разным по форме и размеру (то есть по признакам) волнам океана, которые образованы из одной и той же субстанции – воды. А возникают эти волны из-за кармы и находящегося в базовом сознании семени (васаны) признания воспринимаемого и воспринимающего: первая вызывает само появление, а второе – появление в виде подразделяемого на воспринимаемое и воспринимающее [22, с. 137-138]. Поэтому отношения между воспринимаемым и воспринимающим лишены сущности отличия по сущности и субстанционального.

Признание описанных видов Я дхармы служит условием возникновения клеш и препятствует обретению всеведения. Поэтому постижение анатмы дхарм приводит к освобождению и достижению положения Будды.

Мадхьямики называют «говорящими об отсутствии сущности» (ngo bo med par smra ba), поскольку они отрицают наличие у вещей сущности, имеющей место истинно (bden grub). В подходе к решению вопроса о сущности дхарм мадхьямики исходят из идеи зависимости. Так, дхармы возникают в зависимости от своих причин и условий, имеют место в зависимости от своих частей или от того, в связи с чем и по отношению к чему они признаются (длинное в связи и по отношению к короткому и проч.). Вещи являются, воспринимаются и мыслятся как отдельные, особые предметы. Поэтому следует признать наличие у них сущности. Поскольку данная сущность принадлежит самой вещи, то приемлемо называть ее собственной сущностью вещи. Однако буддисты утверждают, что дхармы характеризуются отсутствием сущности.

Вещь тождественна своей сущности. И поскольку вещь возникает зависимо, то и сущность будет возникать точно таким же образом. Если сущность возникает благодаря другому, то и она, и тождественная ей вещь не имеют места благодаря себе. Так, в Сутре сказано: «Все дхармы не существуют благодаря сущности дхармы» [20, л. 31А].

К аналогичному выводу можно придти и на основании других видов зависимости. Так, например, если колеса, ось и другие части колесницы сложены в кучу, то нельзя утверждать, что сущность колесницы имеется в отдельных частях или их совокупности. Откуда в таком

случае возьмется эта сущность, когда данные части будут смонтированы в колесницу, и куда она денется при разрушении колесницы? Нечто имеет место в качестве «длинного» по отношению к «короткому» и как «короткое» по отношению к другому, более длинному. Если сущность «длинного» и сущность «короткого» действительно имеют место, то одна и та же вещь будет обладать двумя этими сущностями одновременно, а это неприемлемо, ибо в таком случае теряется особость, отдельность вещи.

Следовательно, вещи лишены собственной сущности, не существуют благодаря собственной сущности. Подобное отсутствие у вещей собственной сущности мадхьямики и называют анатмой. Однако, поскольку дхарма немислима без сущности, то в условном смысле говорят о наличии у вещей сущности, которая, правда, не имеет места истинно ни с точки зрения абсолютной истины, ни в плане истины относительной.

Мадхьямики подразделяют анатму на два вида: анатму дхарм и анатму личности. При этом мадхьямики-прасангики, по мнению Тугана, считают «грубой» анатмой дхарм отсутствие субстанционального различия между большим телесным, образованным путем соединения атомов, и воспринимающим его верным познанием (сознанием) [21, с. 44]. Внешнюю данность они не отрицают, ибо это, по их мнению, приведет к отвержению закона кармы. Ведь тогда плоды деяний не будут иметь места реально (dngos su mi gnas pa) и ничем в принципе не будут отличаться от продуктов воображения (rlom sems) –пригрезившегося, приснившегося и проч. [9, л. 153А]. Кроме того, они полагают, что могут объяснить то, каким образом на одном и том же месте пребывают много вещей [16, л. 211А].

«Тонкой» анатмой дхарм и «тонкой» анатмой личности прасангики считают отсутствие истинности наличия (bden grub med pa), которое одинаково обнаруживается и у дхармы, и у личности. Поэтому подразделение «тонкой» анатмы на два вида производится ими не с точки зрения «подлежащего отрицанию» (dgag bya) – Я дхармы и Я личности, – а с точки зрения «пустой основы» (stong gzhi) – того, у чего устанавливается отсутствие Я (то есть у дхармы и личности) [21, с. 44]. Что же здесь понимается под отсутствием истинности наличия?

Если нечто не обладает сущностью, то оно не может иметь места в качестве чего-то особого, обладающего своими собственными признаками и бытием. Так, миражное озеро не имеет сущности, признака и бытия озера (в нем нельзя искупаться и проч.). Поэтому оно не имеет места в качестве настоящего, истинного озера, лишено истинности наличия в качестве озера. Однако его нельзя признать и совершенно отсутствующим, ибо как миражный феномен оно возникает от своих причин и условий, и поэтому считается существующим условно – в качестве признаваемого в связи и по отношению к данным причинам и условиям.

Настоящее озеро тоже возникает зависимо, поэтому должно быть признано существующим условно и лишенным истинности наличия. Единственное его принципиальное отличие от миражного состоит в том, что его явление соответствует «основе явления» (snang gzhi), а у миражного озера этого нет. «Основой явления» прасангики называют то, что, как предполагают, является. Так, на месте явления настоящего озера есть «основа явления» – совокупность частичек воды. А у миражного озера такой «основой» будет песок, который не соответствует явлению в качестве озера. Таким образом, хотя в обеих этих случаях отсутствует вещь – озеро, однако у «настоящего» озера есть «основа явления», которая соответствует явлению озера, а у миражного озера нет такой соответствующей «основы». Поэтому все вещи прасангики называют существующими условно и подобными иллюзии. Этот вывод относят не только к относительному – феноменальной явленности (rgaṅsa; spros pa), но и к абсолютному – Дхармовому пространству (дхармадхату), Нирване.

Итак, вещи являются как имеющие место истинно (bden snang), но лишены истинности наличия (bden stong). Именно это прасангики и полагают «тонкой» анатмой дхарм. Ничем принципиальным от нее не отличается и «тонкая» анатма личности. Ведь более первичным и «тонким», указывает Кедруб Чже, является восприятие личностью самой себя как имеющего место «со своей стороны», безотносительно к явлению [16, л. 113Б]. Так, Лобсан Чойкьи Гьялцэн констатирует: «Врожденным признанием Я является восприятие умом как бы некой вибрации (dam sbring sbring) в центре сердца с мыслью «Я»» [8, л. 59А].

В соответствии с этим «тонкий» врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» характеризуется прасангиками как клешная праджня, вызывающая восприятия «Я» и «моего» в собственном потоке самого личности как имеющих место со своей стороны». При этом «взгляд на совокупность разрушимого, признающий Я», обуславливает восприятие Я как имеющего место «со своей стороны», а «признающий мое» порождает восприятие у себя Я как имеющего место истинно («со своей стороны») обладателя «Моего» – глаз, ушей и прочего. У обеих этих взглядов, по мнению прасангиков, один главный объект – Я как имеющее место «со своей стороны», истинно. Различие же обусловлено способом признавания: первый признает Я имеющим место истинно, а второй признает Я истинным обладателем глаз и прочего. Голова, руки, ноги и прочее тоже считаются объектами этого взгляда, но не главными [16, л. 113Б-114Б].

В своем подходе к определению «тонкой» анатмы прасангики исходят из высказываний ряда Сутр, суть которых сводится к тому, что без постижения анатмы дхармы невозможно обрести освобождение. И если последователи Хинаяны достигают освобождения благодаря постижению анатмы личности, то это будет приемлемым только тогда, когда при прямом

познании этого непрямо постигают анатму дхармы. Последнее же возможно лишь в том случае, если два эти вида анатмы определяются одинаково. И когда прямо постигается отсутствие истинности наличия личности, то при простом обращении ума к какой-либо дхарме будет автоматически происходить уяснение ее как не имеющей места истинно.

В соответствии с этим Гунтан констатирует: «В этой системе прасангики конечный корень сансары – именно признание истинности наличия» [21, л. 5]. Изложенное делает понятным, на какой основании прасангики выделяют группу из двенадцати критериев (tshad) подлежащего отрицанию (dgag bya): 1) наличие благодаря сущности, 2) собственному бытию, 3) собственному признаку, 4) истинно, 5) со своей стороны, 6) прочно, 7) абсолютно, 8) независимо, 9) самостоятельно, 10) субстанционально, 11) подлинно, 12) в качестве «именно того, (что есть)» (tattva) [21, с. 32].

Если нечто признается концептуальным умом и обозначается неким именем, но в действительности не имеет места, то его полагают только признаваемым вербально и концептуально (sgra rtog gis btags pa tsam bzhaḡ). Помимо этого, утверждают прасангики, не существует ничего [11, л. 61 и далее]. Если отсутствует объект, называемый каким-то именем, то от него остается только пустой звук – имя. Поэтому не обладающие истинностью наличия вещи прасангики полагают имеющими место «лишь в качестве имени» (ming tsam tu). Однако это не означает отсутствия у вещей действия и прочего. Более того, именно отсутствие вещей «со своей стороны» делает возможным их возникновение, изменение и исчезновение. Без этого было бы невозможным и само достижение освобождения.

Сватантрики согласны с прасангиками, что вещи не имеют места истинно, абсолютно и подлинно. Однако в плане относительной истины их следует признать имеющими место благодаря собственным признаку и бытию, «со своей стороны» и проч., иначе окажется фактически отсутствующим и сам личность – тот, кто совершает деяния, накапливает карму, «вкушает» ее плоды, пребывает в круговороте сансары и освобождается [21, с. 32]. Кроме того, когда при отсутствии случайных причин, вызывающих ошибочность познания, вещи являются, то это происходит потому, что они имеют место «со своей стороны», существуют благодаря собственному признаку и собственному бытию. Если бы они не обладали всем этим, то не могли бы являться, ничем не отличались бы от чистой иллюзии [11, л. 61 и далее].

А также, поскольку в Хинаяне достигают освобождения благодаря постижению отсутствия Я как независимого и существующего субстанционально, то эта анатма личности должна быть отличной от анатмы дхармы. «Тонкой» анатмой дхармы все сватантрики полагают отсутствие истинности наличия. А в отношении «грубой» у них имеются разногласия. Так, йогачара–мадхьямики–сватантрики «грубой» анатмой дхарм считают три

вида «тонкой», призываемые виджнянавадинами. А саутрантика–мадхьямики–с ватантрики полагают таковой то, что виджнянавадины называют «грубой» [21, с. 44].

Таким образом, в основе доктринально-философского обоснования пути освобождения личности от сансары, достижения просветления, лежит анализ дхарм как элементов переживаемого ею бытия, и детальное обоснование их основополагающей характеристики – отсутствия Я.

Работа выполнена по гранту РГНФ №15-03-00804 «Самоопределение личности в буддийской религиозно-философской традиции».

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 9-194.
2. Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России//Вестник Бурятского университета, 2009. Вып. 6 а. С. 16-20.
3. Нестеркин С.П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма махаяны)//Гуманитарный вектор. 2008. №3. С. 42-45.
4. Пупышева Н.В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015. – № 3 (19). – С. 187–199.
5. Пупышева Н.В. Природный и социальный аспекты развития личности в терминах системы великих элементов // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/129-22334> (дата обращения: 26.10.2015).
6. Философия: курс лекций. – М., 1997.
7. bSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don (Агван Таши. Учебник по "Собираению тем") // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skhang, 1996. – С. 35-336.
8. Wyang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid ... (Лобсан Чойкьи Гьялцэн. Руководство по ступеням пути Просветления). – Ксил., 68 л.
9. dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad ... (Цонкапа. Комментарий на "Введение в мадхьямику" Чандракирти). – Ксилограф, 267 л. // The Asian Classics Input Project, № 5408.
10. dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapālita (Комментарий Буддхапалиты на "Основы мадхьямики" Нагарджуны) – Ксил., 128 л. (л. 153-281) // The Asian Classics Input Project, № TD 3842.
11. dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don ... (Гедун Тендар. Общее исследование "Введения в мадхьямику" Чандракирти). – Ксил., 162 л. // The Asian // The Asian Classics

Input Project, № S 0021.

12. dKon mchog gi bstan pa'i sgron me. mDo'i tshigs bcad gcig gi 'grel ba (Гунтан. – Комментарий на одно четверостишие Сутры). Ксил., 7 л.

13. dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs (Муге Самтэн. "Сокровищница мудрецов". Ответы на вопросы) // Tshad ma'i don rtsa 'gel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 337-372.

14. Grub mtha'i rnam bzhag. sde tshan ba (Чанкья. Концепции философских школ. Раздел четвертый). – Ксил., 149 л. // The Asian Classics Input Project, № 0063.

15. Grub mtha'i rnam bzhag. sde tshan gsum pa (Чанкья. Концепции философских школ. Раздел третий). – Ксил., 68 л. // The Asian Classics Input Project, № S 0062.

16. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. – «Открывающий глаза счастливец». – Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Ксил., 247 л. (Т. 2).

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

18. 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen mdo (Сутра "Истинное объяснение мысли"). – Ксил., 87 л. // The Asian Classics Input Project, № KD 0106.

19. 'Phags pa lang kaz gshegs pa'i theg pa chen po'i mdo (Сутра "Посещение Ланки"). – Ксил., 220l. (Л. 87B-307A) // The Asian Classics Input Project, № KL 0107.

20. 'Phags pa rab kyi rtsal gyis rnam par dnon pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра "Вопросы Сувикранта-викрамина"). – Ксил., 91 л.

21. Thuu bkvan. Grub mtha' bzhugs so (Туган. Религиозные системы). – 'Bras sprungs blo gsal gling dhe mdzod khang, 1992.

22. Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Чандракирти. «Введение в мадхьямику" с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhika IX. – St. Petersburg, 1912.

Рецензенты:

Янгутов Л.Е., д.филос.н., профессор, зав.отделом философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г.Улан-Удэ;

Нестеркин С.П., д.филос.н., доцент, ведущий научный. сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г.Улан-Удэ.