

ПЕРСОНОЛОГИЧЕСКИЕ ДОКТРИНЫ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ ИНДИЙСКОГО БУДДИЗМА (ПО МАТЕРИАЛАМ ТИБЕТСКОЙ ДОКСОГРАФИИ)

Нестеркин С.П.¹, Донец А.М.¹

¹ФГБУН «Институт Монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук», Улан-Удэ, Россия, email: sn3716@yandex.ru

В статье анализируется учение о личности, представленное в школах индийского буддизма (Вайбхашика, Саутрантика, Читтаматра, Мадхьямака), как оно изложено в тибетской схоластической литературе. Показано, что персонологическое учение буддизма возникло как результат полемики с субстанционалистскими взглядами на личность, развиваемыми в индийских ортодоксальных религиозно-философских школах. Анализ тибетских источников позволил выявить шесть основных трактовок личности, представленных в различных направлениях школ буддизма. Определена взаимосвязь развития персонологического учения буддизма с изменениями базовых философских установок школ в области онтологии. Выявлен основной вектор эволюции доктрины – от близкого к субстанционалистскому пониманию субъекта у вайбхашиков до взглядов на субъект как конструкт в мадхьямака-прасангике. Показано, что личность в мадхьямака-прасангике понимается как «только имя» и дается анализ доктринальных оснований такой интерпретации.

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

PERSONOLOGICAL DOCTRINES OF RELIGIOUS SCHOOLS OF INDIAN BUDDHISM (ON THE BASIS OF TIBETAN DOXOGRAPHY)

Nesterkin S.P.¹, Donets A.M.¹

¹Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia, email: sn3716@yandex.ru

This article examines the doctrine of personality represented in schools of Indian Buddhism (Vaibhashika, Sautrantika, Chittamatra, Madhyamaka), as expounded in Tibetan scholastic literature. It is shown that the personological doctrine in Buddhism arose as a result of debates with substantialist views on personality developed in orthodox Indian religious and philosophical schools. An analysis of Tibetan sources reveals six main theories of personality represented in different schools of Buddhism. It is shown that there is a correlation between the development of personological teachings in Buddhism and changes in the basic philosophical positions of schools in the field of ontology. The basic vector of the evolution of the doctrine is demonstrated, from a close to substantialist understanding of the subject in Vaibhashika to views of the subject as a construct in Madhyamaka-Prasangika. It is shown that personality in Madhyamaka-Prasangika is understood as "name only" and provides an analysis of the doctrinal foundations of this interpretation.

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

Персонологические воззрения буддизма в последнее время привлекают все большее внимание исследователей [2; 3; 6; 7]. В ситуации активного взаимодействия культур в глобальном мире их знание позволяет яснее оценить проблемы, возникающие из подобного взаимодействия, как на личностном, так и на социальном уровнях [4; 5].

В построении собственной концепции личности буддисты отталкивались от существовавших в религиозно-философских школах современной буддизму Индии взглядов на личность как субъект освобождения. То, что в этих школах иноверцев (mu stegs can) рассматривается в качестве субъекта под разными именами, буддисты обычно называют словом "Я" и полагают, что все его описанные особенности можно свести к трем главным.

"Я" суть: (1) постоянное (вечное); (2) одно; (3) самостоятельное (bdag ni rtag gcig rang dbang can gsum) [9, л. 149Б].

Буддисты полагают, что это воззрение может быть опровергнуто. Ведь постоянное не может быть деятелем, носителем кармы, ощущающим и "вкушающим" плоды своих поступков, ибо подобное предполагает изменчивость субъекта. А не обладающее постоянством, очевидно, не может быть признано и вечным. Трудно согласиться и с единичностью, отсутствием частей субъекта. Так, мы говорим: "Я думаю. Я хожу...". Но ведь думает ум, а ходит тело. И поскольку "Я" есть ум и "Я" есть тело, а ум и тело – не одно и то же, поскольку имеются, как минимум, два "Я", или же это "Я" состоит, по крайней мере, из двух частей. А также, хотя "Я" вроде бы и властвует над телом и умом, но когда, например, болеет тело, говорят: "Я болею". Ум с его разнообразными желаниями тоже сплошь да рядом увлекает "Я" даже против его воли. Поэтому нельзя признать "Я" совершенно самостоятельным и независимым от тела и ума. Кроме того, констатируют Чандракирти и Гедун Тендар, принимаемое иноверцами Я не может быть объектом феномена "восприятия я" (ngar 'dzin), ибо оно фактически не воспринимается отдельно от скандх в качестве чего-то особого и отличного от них [16, с. 243-244; 9, л. 149А-Б]. То, что опровергается праманой – верным (не обманывающимся в своем объекте) познанием, не может быть признано достоверным (tshad grub) [14, л. 42] и, соответственно, принято в качестве истинного. Поэтому идею постоянного, единичного и самостоятельного Я следует охарактеризовать как ложную и отвергнуть.

Признание данного Я ориентирует ум таким образом, что служит условием возникновения комплекса клеш, обуславливающих совершение определенных деяний (соблюдение соответствующих норм поведения, занятия аскезой и медитацией, жертвоприношения и проч.), которые направлены на достижение рождения божеством или слияние с абсолютом – Брахманом и др., но, по мнению буддистов, фактически только накапливают карму, приводящую, в лучшем случае, к инкарнации на небесах, и не дают освобождения от сансары.

Кроме этой концепции Я есть и другие, более сложные, в анализ которых мы входить здесь не будем. Отметим лишь, что отрицая взгляды на "Я" небуддийских философов, буддисты предлагают собственное понимание того, что можно принять за условно существующую личность (скр. dharmin, тиб. chos can), поскольку если «Я» совершенно бы отсутствовало, то отсутствовал бы и субъект спасения.

Анализ источников позволил установить шесть основных трактовок личности:

1) Самматии считают, что если отвергается личность, отличная и независимая от скандх, психо-физических совокупностей, то личностью следует признать пятерицу скандх.

Прасангики опровергают эту трактовку, опираясь в основном на идеи Чандракирти. Так, если личность – это скандхи, то поскольку в прошлых рожденьях были другие скандхи, то придется признать, что в них были другие индивиды, а не я сам. Но это противоречит нередко встречающимся в Сутрах словам Будды: "Тогда, в те времена я был тем-то". Также придется отвергнуть закон кармы, так как плоды деяний, совершенных одной личностью, будет "переживаться" другой. Кроме того, скандхи возникают и уничтожаются каждое мгновение, все время изменяясь. Значит и личность будет в каждое мгновение иной, лишенной инвариантного ядра, что также приводит к отрицанию закона кармы [11, л. 105А-Б]. Изложенное приводит прасангики к заключению: личность не является пятью скандхами.

Некоторые вайбхашики считают личностью "только совокупность" (tshogs tsam) скандх. Подобно тому, как лесом является не отдельное дерево, а их совокупность, так и личностью будут не пять отдельных скандх, а их совокупность, соединение. Однако совокупность не имеет места как нечто отличное от своих частей. Это возвращает к уже отвергнутой идее личности как пятерицы скандх.

2) Ватсипутрии полагают личностью "одно только сознание" (sems gcig bu), однако эта идея тоже отвергается на основании того, что сознание характеризуется мгновенностью и изменчивостью, а это, как уже было указано ранее, в итоге приводит к отрицанию закона кармы. Итак, поскольку отрицаются идеи личности как отличной от скандх и тождественной скандхам или одной из них ("только сознанию"), то такую личность следует признать либо отсутствующей, либо существующей условно. Если верно первое, то придется отвергнуть идею личности вообще, а также закон кармы, путь освобождения и проч. Более того, необходимо будет признать, что не надо есть, пить, заниматься различными делами, ибо нет того, кто это делает и кому это все нужно. В таком случае, делают вывод буддийские философы, поскольку отрицается индивид, существующий субстанционально, то его следует считать существующим условно. Так, например, никто не станет отрицать, что тело человека существует. Однако оно существует только в связи и по отношению к своим частям и не обнаруживается вне и помимо них.

3) Кашмирские (kha che ba) вайбхашики и саутрантики, "следующие авторитетным текстам", признают личностью поток (rgyud) скандх. Здесь имеется в виду то, что поток (сантана) моментов существования скандх служит "основой признавания" существующего условно индивида, "основой называния" именем "индивид". Хотя скандхи непрерывно изменяются и при перевоплощении одни скандхи сменяют другие, однако поток моментов их существования не прерывается, остается тем же. Прасангики отрицают приемлемость дхармы "рождения" не только в абсолютном смысле, но и в плане относительной истины.

Поскольку же потоком называют форму существования дхарм характеризующихся тем, что предшествующие моменты дхармы порождают последующие, будучи взаимно отличными, то прасангики отрицают возможность потока даже в относительном плане. Если же идея потока неприемлема, то тем более следует отвергнуть признаваемое существующим в связи и по отношению к нему.

4) Саутрантики и виджнянавадины, "следующие доказательствам", а также йогачарья-мадхьямики-сватантрики и большинство сторонников идей Бхававивеки (основателя сватантрики), считают индивидом "сознание умственного", или "сознание (мыслимого) умом", – мановиджняну (*yid kyi nam shes*), поскольку, по их мнению, рождение в [новое] существование получает именно виджняна. Прасангики также расценивают эту идею как неприемлемую. Ведь при вхождении в трансное состояние самахиты или его особый вид – самапатти прекращенности (*'gog snyoms*) – полностью отсутствуют психические элементы и сознание. Следовательно, во время пребывания в подобных состояниях будет отсутствовать и мановиджняна и, соответственно, клеши и карма.

5) Виджнянавадины, "следующие авторитетным текстам", и некоторые мадхьямики-сватантрики считают индивидом алая-виджняну (базовое сознание). Прасангики отрицают возможность существования алая-виджняны даже в относительном плане, полагая, что этим термином в Сутрах условно называется шуньята – лишенность собственной сущности и проч. [11, л. 200А]. Кроме того, поскольку алая-виджняна относится к категории сознания, а сознание вместе с психическими элементами отсутствует в трансном состоянии самахита, то снова возникает проблема: где в это время находятся клеши, карма и прочее? Сторонники мановиджняны и алая-виджняны утверждают, что в этот период отсутствует только "грубое" сознание, но зато имеется "тонкое" в виде мудрости, непосредственно ведающей абсолютное [12, с. 548-550]. Эта мудрость характеризуется как непорочная (*zag med*). Поэтому в ней должно отсутствовать порочное – клеши и возникшая из-за них карма. Если считать, как это, например, делают сватантрики, что во время самахиты клеши и прочее отсутствуют в сознании вследствие неполноты совокупности причин и условий, необходимых для их появления, а по выходе из транса они снова возникают, то и эта идея представляется неприемлемой, ибо при отсутствии клеш и прочего этот индивид ничем не будет отличаться от Будды [11, л. 154Б].

б). Прасангики в своем подходе к оценке личности исходят из следующего утверждения Нагарджуны:

«Если скандхи являются «Я», то

[Оно] будет обладателем рождения и уничтожения

Если [оно] иное, нежели скандхи, то

Не будет иметь признака скандх» [Klu sgrub. 7, гл. 18, ст. 1].

Если Я, с одной стороны, не является скандхами или отличным от них, а с другой – не может быть признано отсутствующим, то каким же образом его следует понимать? Буддхапалита и Чандракирти отвечают: это личность, условное существование которой признается в связи и по отношению к скандхам (тиб. *phung po la brten nas gdags pa*).

Туган отмечает, что все буддийские школы признают личность условно существующей в связи и по отношению к скандхам – пятерике скандх, «только сознанию», потоку скандх, мановиджняне или алая-виджняне. Однако при этом у полагающих подобное философов обнаруживается тенденция идентифицировать личность с тем, по отношению к чему она признается. То есть думают, что личность – это мановиджняна, или алая-виджняна и проч. Поэтому прасангики делают вывод, что идея условного существования личности не уяснена последователями тех школ с приемлемой полнотой и четкостью [13, с. 35]. Вследствие этого прасангики уточняют: скандхи – это «основа признания» личности, то, в связи с чем и по отношению к чему она признается, а личность – дхарма, признаваемая в связи и по отношению к нему. Такую дхарму они обозначают термином «именно (только) Я» (*nga tsam*), где слово «именно» (тиб. *tsam*), отмечает Чжамьян Шепа, добавляется для того, чтобы отличить его от «Я» (*bdag*), которое полагается таким же отсутствующим, как рога у зайца [15, л. 308Б]. Хотя подобная личность и существует, но не благодаря собственным сущности, признаку и бытию. Сторонники же других школ считают понимаемую таким образом личность просто отсутствующей, а самих прасангиков «впавшими в крайность прерывности» [9, с. 39, 41]. Крайность «прерывности» (*chad*) обычно рассматривается в паре с крайностью постоянства. Проповеданный Буддой «средний взгляд» характеризуется как единственно верный и «лишенный впадения в крайности». Под «прерывностью» обычно понимается отрицание посмертного существования индивида, а под «постоянством» – признание бессмертия души и прочее.

Хотя прасангики и полагают, что все буддийские школы, по сути, признают Я – как носителя кармы и проч. – существующим условно в плане относительной истины, но обычно считают «признание в связи и по отношению к скандхам» чисто прасангиковским определением личности. Ведь в связи и по отношению к скандхам, отмечает Буддхапалита, признается то, что не имеет сущности, не существует благодаря сущности. Сами скандхи тоже не имеют сущности, ибо возникают от своих причин и условий, которые, аналогичным образом, лишены сущности, появляясь от собственных причин и условий. Фактически все рассматриваемые вещи обладают зависимостью в той или иной форме, поэтому должны быть лишеными собственной сущности, а значит и признаваемыми существующими условно – в связи и по отношению к своим частям, причинам и проч.

По самой своей сути идея «признавания в связи и по отношению» состоит в том, что вещи не описываются как существующие или не существующие. Если бы личность существовала, то она имела бы место и помимо скандх. Но подобная личность просто невообразима и не воспринимаема. «Признаваемое в связи и по отношению» не является и несуществующим, поскольку, например, заячьи рога отсутствуют, а о лесе, признаваемом в связи и по отношению к деревьям, такого сказать нельзя. С точки зрения абсолютной истины личность и другие вещи не существуют, ибо лишены сущности и проч. А в плане истины относительной они имеют место, так как устанавливаются верным признанием «в связи и по отношению». Прасангики считают подлинной только абсолютную истину, а относительная, по их мнению, это та же абсолютная (истина здесь берется в онтологическом плане – как некая существующая данность), но рассматриваемая при неизученности и неисследованности (ma brtags ma dpyad) сущего в абсолютном – высшем смысле [8, л. 264Б-267А]. Поэтому они условно принимают относительную истину как имеющую место для обыденного сознания мирского существа, восприятие которого обусловлено неведением, признающим истинность наличия, и, в известной мере, для ума очистившегося от клеш святого, чье восприятие вне периода пребывания в самахите находится под влиянием «следа» (васаны), остановившегося в сознании после устранения указанного вида неведения.

В изложенном выше нашла свое отражение двоякая трактовка прасангиками фундаментального для буддийского философствования принципа срединности (тиб. dbu ma nyid), который в форме отрицания (тиб. dgag phyogs nas) предстает в формулировке «и А не является, и Б не является» (где А и Б – прямо несовместимые дхармы, например, существующее – несуществующее), а в форме утверждения (тиб. sgrub phyogs nas) – в виде принципа недвойственности (тиб. gnüis med) «и А является, и Б является». Первое позволяет выйти за пределы относительного в сферу абсолютного, а второе – заниматься философствованием, создавая концепции, которые адекватно описывают сущее и могут служить опорой для ориентации в этом мире. Каким же предстает личность с точки зрения принципа недвойственности?

В связи с рассмотрением проблемы определения вещей в терминах «существующее – несуществующее» прасангики проводят разграничение между понятиями «существующее» и «существующее благодаря собственному бытию», «несуществующее» и «не существующее благодаря собственному бытию». Так, заячьи рога являются несуществующими вообще, миражное озеро – не существующим благодаря собственному бытию в качестве озера, но существующим как мираж; обычное озеро – существует в качестве озера, но не существует благодаря собственному бытию; абсолютное – просто существует, но в условном смысле считается существующим благодаря собственному бытию [9, л. 57, 60]. Из сказанного

следует, что в данном контексте понятия «существующего», «существующего условно» и «имеющего место в связи и по отношению» является равнозначным. С этой точки зрения личность определяется как существующая в качестве личности, но не благодаря собственному бытию.

При этом имеющееся у личности существование оказывается срединным между подлинным существованием и полным несуществованием. Подобное существование, по мнению Чжамьян Шепы, наиболее точно описывается формулой «(подобное) простому имени существующее условно» (тиб. ming rkyang btags yod). Когда в полумраке свернутая кольцом пестрая веревка воспринимается как змея, то эта «змея» оценивается как отсутствующая «со своей стороны» (на месте веревки). Поэтому такую «змею» можно охарактеризовать как «простое имя», а ее существование приемлемо рассматривать в качестве чисто номинального – «полагаемого признаваемым только в силу именованного именем» (тиб. ming gi tha snyad pas btags tsam bzhaq). Поскольку на месте веревки нет никакой змеи, но у субъекта есть восприятие змеи, то очевидно, что подобное восприятие должно быть отнесено к категории концептуального (тиб. 'dzin rtog) и квалифицировано как вызванное задействованием представления о змее. Поэтому существование данной «змеи» приемлемо рассматривать в качестве «полагаемого только в силу концептуального признавания» (тиб. rtog pas btags tsam bzhaq). Прасангики все вещи полагают отсутствующими «со своей стороны», поэтому признают их «простыми именами» и проч. Однако обычные вещи, отмечает Кедруб Чже, имеют принципиальное отличие от «змей»: их существование не опровергается эмпирическим верным познанием (праманой), а в случае со «змеями» можно подойти поближе, осветить объект и убедиться, что это только веревка. То, что не опровергается верным познанием, называют достоверным. Достоверная же вещь полагается существующей и способной выполнять функцию. Но при этом эмпирическое верное познание устанавливает соответствие явления вещи не самой вещи как таковой (ибо ее нет со своей стороны), а некой «основе явления» вещи (тиб. snang gzhi). Поэтому существование вещей определяется как условное и имеющее место только в плане относительном (тиб. kun rdzob tu, tha snyod du). Подобный подход трактуется как срединный – избегающий крайностей существования и несуществования [15, л. 200А; 8, л. 92А].

Итак, личность – это существующая условно дхарма, полагаемая «простым именем» и проч. В качестве существующего ее относят к категории элементов – «соединителей», не связанных с сознанием (санскр. випраюкта-санскара) [1, с. 151], ибо она устанавливается эмпирическим верным познанием, способна выполнять определенные функции, не обладает сама по себе признаками материального или психического и может иметь место в ситуации отсутствия сознания и психических элементов (в трансе «самахита»). В качестве же

существующего условно она квалифицируется как признаваемая в связи и по отношению к скандхам, что и определяет ее основные особенности.

Скандхи, как уже было сказано, служат «основой признания» личности – тем, в связи с чем и по отношению к чему она признается. При этом личность трактуется как не являющаяся ни скандхами, ни чем-то иным, нежели скандхи. В соответствии с этим «способы явления» (тиб. snang tshul) личности и скандх полагают совпадающими. Это означает, что скандхи и «Я» являются как нераздельные – подобно воде, влитой в воду, или смешанным вместе воде и молоку. Если бы Я являлось отдельно от скандх, то его можно было бы охарактеризовать как отличное от них, иное, нежели скандхи. Кроме того, тогда оно осознавалось бы и признавалось бы независимо от них. А это противоречит установленным характеристикам личности (не является иным, нежели скандхи, признается в связи и по отношению к ним) [15, л. 168].

Поскольку «Я» при явлении нераздельно со скандхами, то когда, например, сознание познает нечто, это означает, что познает личность. С этой точки зрения личность определяется как ощущающая, познающая, совершающая деяния, накапливающая карму, «вкушающая» кармические плоды. Прасангики избегают в данном случае оценивания отношения между личностью и скандхами посредством тех или иных видов категорий тождества и различия, ибо это может способствовать «застреванию» в срединности при рассмотрении такого важного вопроса, каковым является проблема личности, при решении которой даже малейшая ошибка чревата, как они полагают, серьезными последствиями. Однако анализ аналогичных прасангиновских разработок других предметов приводит к мысли, что здесь речь идет о тождестве по сущности и отличии по «обратно тождественному».

Дхармы А и Б называются тождественными по сущности при выполнении следующего условия: если нечто является А, то с необходимостью является Б, и наоборот. В качестве «нечто» здесь может выступать дхарма – «общая основа» (тиб. mthun gzhi) скандх и личности, которая и скандхами является, и личностью является. В качестве такой «основы» может выступать поток индивидуального существования. Действительно, он и потоком скандх является, и потоком личности является. Хотя прасангики, как уже было указано выше, и отвергают существование потока, но это отрицание, очевидно, относится только к его наличию благодаря сущности и проч., ибо они постоянно пользуются этим понятием, что свидетельствует о признании ими условного существования дхармы «поток» в относительном плане. Итак, поскольку подобный поток и скандхами является, и личностью является, то он служит той «сущностью», которая будет общей для них. С точки зрения этой сущности скандхи и личность оказываются тождественными.

Обратным (тиб. *log pa*) дхарме А буддийские философы называют то, что не является дхармой А. Например, стол, стул, столб и проч. будут обратными дхарме «кувшин». «Обратно тождественное» (санскр. *nivritti*; тиб. *ldog pa*) дхарме А – это обратное обратному дхарме А, то есть не являющееся не являющимся дхармой А. Так, представление о кувшине оценивается и воспринимается сознанием как не являющееся не являющимся кувшином. Сам кувшин тоже оказывается не являющимся не являющимся кувшином. Поэтому кувшин и представление о нем совпадают в том, что одинаково характеризуются как не являющиеся не являющимся кувшином, то есть как «обратно тождественные» кувшину (Подробнее о категории «обратно тождественное» см. в: [2, с. 36-39]). Скандхи – «основа признания» личности, а личность – дхарма, признаваемая в связи и по отношению к ним. Таким образом, это две разные дхармы, поэтому скандхи относятся к категории «обратное личности», а личность – к категории «обратное скандхам». При этом личность как обратное скандхам не может быть обратным обратному скандхам, а скандхи – обратным обратному личности. Поэтому их следует охарактеризовать как отличные по параметру «обратной тождественности».

Вследствие тождества по сущности личность всегда является в качестве нераздельной со скандхами и воспринимается (осознается) в связи с ними. В силу же различия по «обратно тождественному» он не совпадает со скандхами. При этом в результате тождества личность может рассматриваться как наделенная признаками скандх, а благодаря различию будет позволительно трактовать ее в качестве обладающей своими собственными признаками, отличными от имеющихся у скандх. Изложенное делает более понятным последующий анализ личности прасангиками.

Цонкапа пишет в «Море доказательств» (тиб. *rigs pa'i rgya mtsho*) – своем комментарии на «Основы мадхьямики» («Праджнямула») Нагарджуны: «Поэтому два – человек, употребляющий наименование, [думая:] «Я», и предмет, к которому относится [этот] термин, – не признаются равнозначными, признается, что тот человек является одной частью (тиб. *cha gcig*) того «Я» ... «Я» каждого существа [одного] потока – виды (тиб. *bye brag*) прежнего [Я]» (Цит. по: [14, л. 169А].).

Когда мы говорим, поясняет Чжамьян Шепа, например, о любимом ученике и родственнике Будды Ананде, который в той жизни был человеком, принадлежал к роду шакьев и варне кшатриев, а затем стал монахом и обрел положение святого срота-апаны, то очевидно, что он думал (и говорил) о себе: «Я человек. Я шакья. Я кшатрий. Я монах. Я срота-апана ...». При этом оказывается, что имеется много «Я», относящихся к потоку той жизни Ананды. Это представляется возможным потому, что личность признается в связи и по отношению к скандхам. Так, если личность осознает себя в связи с внутренней скандхой

материального (своим телом), то определяет себя как человека. Когда он осознает себя в связи с целостной скандхой материального (включающей и внешние объекты) в плане родоплеменных отношений и общественного статуса, то определяет себя как шакью и кшатрия. А если сознает себя в связи с умом, то определяет себя как монаха и святого сротапану. Поскольку личность не является отличным от скандх, то может быть человеком, шакьей и проч. Но так как она не является тождественным скандхам, то будет оставаться одной и той же личностью. Подобная личность должна быть охарактеризована как «обладатель частей» – отдельных «Я» (Я как человек, Я как шакья и проч.). Отношение между этими частями, по мнению Чжамьян Шепы, следует квалифицировать как тождество по сущности и различие по «обратно тождественному» [14, л. 167А]. Данную личность можно определить как дхарму «общая основа» всех этих частей, или видов, «Я».

Аналогичным образом рассматривается и личность в разных своих воплощениях. Полагают, что у личности имеется один поток существования. Когда же она последовательно рождается животным, человеком, богом и проч., то опять-таки мы имеем дело с разными частями, или видами, личности. Сама личность как таковая называется имеющей место с безначальности, а все эти ее части и виды – частными (тиб. *phyogs re ba*) личностями [14, л. 189А]. При этом, раз личность не является отличной от скандх, то приемлемо обладание ей признаками скандх (красивый, умный и проч.), рождение, пребывание и уничтожение. Если бы «Я» было отличным от изменчивых скандх, то оказалось бы чем-то неизменным, постоянным. И тогда все начинания, предпринимаемые ради обретения освобождения и прочь, были бы бессмысленными, ибо постоянное не может измениться, стать иным [15 л. 433]. Отсутствие отличия от скандх делает приемлемыми и такие утверждения: «Я сижу. Я иду. Я думаю. Я ощущаю...». А отрицание тождества со скандхами позволяет говорить об одной и той же перевоплощающейся личности и утверждать: «Мое тело. Мой ум ...».

Сознание, по мнению прасангиков, может служить только второстепенным, проходящим (тиб. *gnas skabs pa*) и дублирующим носителем кармы, клеш и проч., ибо оно отсутствует в трансном состоянии «самахита». Личность же наличествует и в этом состоянии в качестве признаваемой в связи и по отношению к мудрости, непосредственно ведающей абсолютное. Поэтому именно ее и следует признать главным носителем кармы, клеш и проч. Будет она иметь место и на уровне Будды в качестве признаваемого в связи и по отношению к трем Телам Будды – Дхармакае, Самбхогакае и Нирманакае и пяти совершенно чистым скандхам (нравственности, самадхи, праджни, полного освобождения, видения мудрости полного освобождения).

В связи с изложенным возникает вопрос: почему неверное понимание личности самой себя приводит к возникновению клеш, а правильное осмысление своего «Я» имеет своим результатом прекращение функционирования всех клеш?

Буддисты выделяют невежество, страсть и гнев (тиб. *gti mug 'dod chags zhe sdang*) в качестве ядра блока клеш и называют их тремя ядами (тиб. *dug gsum*). При этом страсть и гнев (а также и все другие клеши), отмечает Цонкапа, имеют тот же объект, что и невежество, но отличаются способом его восприятия. Невежество воспринимает объект как имеющий место истинно, а страсть и гнев – как приятный и неприятный. Если бы объект не воспринимался как имеющий место истинно, то в отношении него не могли бы возникнуть страсть, гнев и другие клеши. Например, молодой человек видит во сне красивую женщину и испытывает к ней сильную страсть. Однако, как только он проснется и осознает, что красавица – только сон, не имеет места истинно, вся его страсть мгновенно «испаряется». Поэтому «все другие клеши «входят», опираясь на невежество, «входят» нераздельно с ним» [17, л. 106А], а в результате уничтожения невежества они исчезнут.

Если личность осознает себя в качестве отсутствующей «со своей стороны» – подобным «лишь простому имени», то как же при этом она оказывается способна совершать действия, признавать себя носителем кармы и прочее? Но личность в действительности является не только «лишь простым именем», но и существующей условно, которая не будет полностью отсутствовать, и в качестве таковой может быть действующей, носителем кармы и др.

Правильно воспринимать себя личность оказывается способна только по избавлении от клеши неведения. А пока это не произошло, прасангики рекомендуют стараться удерживать в обыденной жизни представление о себе как об «имени», способном функционировать, не занимаясь при этом детальным анализом сути проблемы, ибо это сделает неэффективной практику задействования подобного представления [11, л. 91Б–92А].

Описанный подход к пониманию личности соответствует, по мнению прасангиков, фундаментальному буддийскому принципу срединности, в соответствии с которым личность рассматривается в качестве не являющегося ни существующим, ни несуществующим. Поскольку не является существующим, то не порождает клеши. А поскольку не является несуществующим, то может действовать и проч. Подобный субъект может быть охарактеризован срединно и в другом отношении: фактически он оказывается не являющимся ни «Я», ни «не-Я». Это соответствует следующим словам из «Главы (тиб. *le'u*) Кашьяпа»: «Кашьяпа, «Я» – одна крайность, «не-Я» (или «отсутствие Я») – другая крайность. То, что является серединой двух этих, неуловимо, неопределимо ...» (Цит. по: [15 л. 195А]).

Развитие взглядов на личность обуславливалось эволюцией онтологических воззрений буддизма. Первоначально буддизм, отрицая наличие личности как единой, вечной и независимой субстанции (что нашло выражение в концепции *анатма* – *bdag med*), рассматривал ее как поток множества психофизических факторов (*chos*), конституируемый инерцией предшествующих ее деяний (*las*), причем сами эти факторы принимались как субстанции. Эта позиция была доминирующей в первоначальном буддизме школы вайбхашика. В процессе эволюции буддийской доктрины были отвергнуты не только представления о личности как имеющей самостоятельную субстанцию, но и представления о наличии всяких субстанциональных носителей, конституирующих объективный мир. Следующим этапом развития философской мысли буддизма явилось отрицание наличия самосущего бытия и переход к номинализму, что нашло свое наиболее последовательное выражение в учении мадхьямака-прасангики. Личность здесь интерпретируется уже как конструкт, формируемый в процессе жизненного пути, а «путь спасения» (т.е. вторичная социализация в буддийской субкультуре) – как последовательная рефлексия, позволяющая преодолеть сформировавшиеся на базе ложной личностной идентичности когнитивные, эмотивные и канативные установки и избавиться от фрустрации.

Интерпретация личности как конструкта, а деконструкции как просветления, имеющего внезапный характер, является теоретической основой ее открытости. Такой подход к личности в буддизме имеет длительную историю практического применения в различных исторических условиях. Он позволял последователям буддизма эффективно адаптироваться к меняющимся социокультурным условиям на всех этапах его исторического развития.

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

Список литературы

1. Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Пер. с тиб. – Улан-Удэ, 1998.
2. Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 198 с.
3. Донец А.М. Концепция «дхармы» как доктринальная основа буддийской персонологии // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/129-22941> (дата обращения: 18.11.2015).

4. Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России//Вестник Бурятского университета, 2009. Вып. 6 а. С. 16-20.
5. Нестеркин С.П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма махаяны)//Гуманитарный вектор. 2008. №3. С. 42-45.
6. Пупышева Н.В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015. – № 3 (19). – С. 187–199.
7. 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).
8. dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapālita (Комментарий Буддхалиты на «Основы мадхьямики» Нагарджуны) – Ксил., 128л.
9. dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don ... (Гедун Тендар. Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 162 л.
10. Klu sgrub. dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so (Нагарджуна. «Праджня». – Основы мадхьямики). – Ксил., 70 л.
11. 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 счастливых». – Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Ксил., 247 л.
12. Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Агван Нима. Воззрения четырех буддийских философских школ). – sGo mang, 1971.
13. Thuu bkvan. Grub mtha' bzhugs so (Туган. Религиозные системы). – 'Bras spungs blo gsal gling dhe mdzod khang, 1992.
14. 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Grul mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs (Чжамьян Шепа. Воззрения философских школ. Раздел «Сватантрика и прасангика»). – Ксил., 240 л.
15. 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod ... (Чжамьян Шепа. Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). – Ксил., 442 л.
16. 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.
17. Tsong kha pa. dBu ma la 'jug pa'i rnam bshad (Цонкапа. Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 267 л.

Рецензенты:

Лепехов С.Ю., д.филос.н., профессор, главный научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,

г.Улан-Удэ.

Базаров А.А., д.филос.н., ведущий научный сотрудник Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г.Улан-Удэ.

RETRACTED