

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ИНСТИТУТ МОНГОЛОВЕДЕНИЯ, БУДДОЛОГИИ И ТИБЕТОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

И. С. УРБАНАЕВА

**БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕДИТАЦИЯ
В КОМПАРАТИВИСТСКОМ КОНТЕКСТЕ**

НА ОСНОВЕ ИНДО-ТИБЕТСКИХ ТЕКСТОВ
И ЖИВОЙ ТРАДИЦИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

Улан-Удэ

2014

FEDERAL STATE INSTITUTION
THE INSTITUTE FOR MONGOLIAN, BUDDHIST AND TIBETAN STUDIES
OF SIBERIAN BRANCH OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

IRINA S. URBANAEVA

**BUDDHIST PHILOSOPHY AND MEDITATION
IN A COMPARATIVE CONTEXT**

BASED ON THE INDO-TIBETAN TEXTS
AND ORAL TRADITIONS OF TIBETAN BUDDHISM

Ulan-Ude
2014

УДК 571.54
ББК 87+86
У 69

Ответственный редактор
д-р философских наук, проф. Л.Е. Янгутов
Рецензенты:
д-р филос. наук *С. П. Нестеркин*
д-р филос. наук, проф. *Л. Г. Сандакова*
д-р филос. наук, проф. *Л. Б. Четырова*

Урбанаева И. С.

У 69 Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. – 376 с.

ISBN 978-5-8200-0347-9

В монографии исследуется рационалистическое содержание буддизма в сравнении с познавательным подходом современной науки и западной философии, объясняется взаимосвязь буддийской философии и медитации, как она представлена в индо-тибетской традиции, раскрывается значение наследия Наланды в качестве рационалистической основы аутентичности тибетской традиции буддизма.

Книга может оказаться полезной для специалистов в области буддологии и тибетологии, философии, религиоведения и всех интересующихся буддийской тематикой.

URBANAIEVA, IRINA S.

Buddhist philosophy and meditation in a comparative context (based on the Indo-Tibetan texts and oral traditions of Tibetan Buddhism). – Ulan-Ude: IMBTS SB RAS, 2014. – 376 p.

The author studies the rationalistic content of Buddhism in comparison with the cognitive approach of modern science and Western philosophy. She explains the relationship of Buddhist philosophy and meditation, as it is represented in the Indo-Tibetan tradition, and explores the meaning of the heritage of Nalanda as a rationalist foundation authenticity of the Tibetan Buddhist tradition.

The book might be useful for specialists in the field of Buddhist and Tibetan studies, philosophy, religious studies specialists, and all those interested in Buddhist topics.

УДК 571.54

ББК 87+86

© И.С. Урбанаева, 2014

© ИМБТ СО РАН, 2014

Работа выполнена по проекту Президиума РАН
«Буддийские тексты. Направление 4, № 33, № гос. регистрации 01201252890»

ISBN 978-5-8200-0347-9

Оглавление

Предисловие	8
Глава 1. Теоретико-методологические аспекты изучения рационалистической системы буддийской философии и медитации в индо-тибетской традиции.....	10
1.1. Методологические предпосылки понимания рационалистического содержания буддизма в контексте плюрализации моделей науки.....	10
1.1.1. Преодоление научного материализма – предпосылка понимания буддийского рационализма.....	10
1.1.2. Сравнительный анализ науки и буддизма как познавательных традиций.....	19
1.1.3. Особенности буддийской философии в сравнении с философским рационализмом Запада.....	45
1.2. Опыт историко-философской традиции российской буддологии	62
1.3. Совмещение «внешнего» и «внутреннего» подходов – новейшая тенденция мировой буддологии.....	67
1.4. Проблема реальности как интегральная основа различия буддийской и небуддийской философии.....	72
Глава 2. Взаимосвязь философии и медитации: общая характеристика особенностей презентации Учения Будды в индо-тибетской традиции.....	78
Глава 3. Философский базис буддизма в его внутренней системе.....	99
3.1. Феномен Будды и Просветления: постижима ли тайна достоверного существа?.....	99
3.2. Сущность буддства как универсального духовного принципа	123
3.3. Состояние Будды и манифестация Татхагаты	126
3.4. Природа Будды. Доктрина Татхагатагарбхи	133
3.5. Достоинства Будды.....	136
3.6. Буддизм как Учение и Слово Будды.....	146
3.6.1. Абсолютная Дхарма-драгоценность.....	146
3.6.2. Относительная Дхарма-драгоценность – Слово Будды.....	158
3.7. «Внутренний» критерий отличия буддизма от небуддийских учений.....	162
3.8. Четыре Философские Печати – онтологическая основа сотериологического прагматизма Четырех Благородных Истин.....	165
3.9. Четыре Благородные Истины: презентация общего Учения во взаимосвязи философии и медитации.....	178
3.9.1. Общая характеристика Четырех Благородных Истин: онтология великого сострадания и нравственные императивы Будды.....	178
3.9.2. Презентация Первой Благородной Истины.....	184
3.9.3. Классическая презентация Второй Благородной Истины и подход махаяны к «полному познанию» Истины Источника.....	191
3.9.4. Презентация Истины Источника в тибетском буддизме (традиция Чже Цонкапы).....	206
3.9.4.1. Раздел первый Истины Источника: процесс погружения в сансару.....	206
3.9.4.1.1. Омрачение клешами.....	206
3.9.4.1.2. Процесс накопления кармы.....	209

3.9.4.2. Раздел второй Истины Источника: Размышление о Двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения.....	215
3.9.4.2.1. Общая характеристика концепции Двенадцатичленной цепи зависимого возникновения.....	215
3.9.4.2.2. Презентация Двенадцатичленной цепи зависимого возникновения в устной традиции тибетского буддизма.....	219
3.9.4.2.2.1. Определение двенадцати звеньев.....	221
3.9.4.2.2.2. Группировка отдельных звеньев Двенадцатичленной цепи зависимого возникновения.....	231
3.9.4.2.2.3. Сколько жизней охватывает полный цикл Двенадцатичленной цепи зависимого возникновения.....	238
3.9.4.2.3. Общие указания к медитации над Двенадцатичленной цепью зависимого возникновения.....	240
3.9.4.2.4. Способы аналитической медитации над Двенадцатичленной цепью зависимого возникновения в корреляции с Четырьмя Благородными Истинами.....	243
3.9.4.3. Краткая презентация Третьей Благородной Истины – Истины Пресечения в классической индийской и тибетской традиции.....	245
3.9.4.4. Краткая презентация Четвертой Благородной Истины (Истины Пути) в классической индийской и тибетской традиции и тибетском буддизме.....	249
3.9.4.5. Медитация шестнадцати аспектов Четырех Благородных Истин: общая характеристика методики очищения сознания от клеш.....	254
3.9.4.6. Устная тибетская традиция о трех уровнях презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах и логической последовательности медитативной практики.....	273
Глава 4. Традиция ученых Наланды – рационалистическая основа аутентичности тибетского буддизма в единстве философии и медитации.....	284
4.1. Критерии аутентичности буддийских учений в контексте становления канона Слова Будды в Индии: «четыре авторитета», «четыре опоры» и «четыре фактора».....	284
4.2. Отличительные характеристики махаяны в индо-тибетской традиции.....	293
3.3. Единство линий глубинного постижения (Нагарджуны) и обширной практики (Асанги): на основе устных тибетских комментариев к <i>‘Сутре сердца’</i>	304
4.4. Логика и философский рационализм в основаниях индо-тибетской традиции постепенного пути Просветления.....	319
4.5. Ламрим – индо-тибетская система буддийской философии и медитации.....	330
Заключение.....	345
Сокращения.....	348
Библиография.....	355

CONTENTS

Foreword.....	8
Chapter 1. Theoretical and methodological aspects in examining the rationalist system of Buddhist philosophy and meditation of the Indo-Tibetan tradition.....	10
1.1. Methodological prerequisites for understanding of rationalist content of Buddhism in the context of pluralization of models of science.....	10
1.1.1.Overcoming scientific materialism as a prerequisite understanding of Buddhist rationalism.....	10
1.1.2.Comparative analysis of science and Buddhism as two cognitive traditions.....	19
1.1.3.Features of Buddhist philosophy in comparison with the philosophical rationalism of the West.....	45
1.2. Experience of Russian Buddhist scholars in the study of History of Buddhist Philosophy.....	62
1.3. The connection of the "external" and "internal" approaches – the newest trend of Buddhist studies.....	67
1.4. The problem of reality as an integral basis of the distinction between Buddhist and non-Buddhist philosophy.....	72
Chapter 2. Interconnection between philosophy and meditation: a general description of features of the presentation of Buddha's teaching in the Indo-Tibetan tradition.....	77
Chapter 3. Philosophical basis of Buddhism in its internal system.....	99
3.1. The phenomenon of the Buddha and the Enlightenment: Is the mystery of the authentic being cognizable?.....	99
3.2. Essence of Buddhahood as a universal spiritual principle.....	123
3.3. Buddhahood and the manifestation of the Tathāgata.....	126
3.4. Buddha nature. Tathāgatagarbha.....	133
3.5. Qualities of the Buddha.....	136
3.6. Buddhism as the Doctrine and the Word of the Buddha.....	146
3.6.1. Absolute Dharma Jewel.....	146
3.6.2. Relative Dharma Jewel – Buddha's Word.....	158
3.7. "Internal" criterion for distinction between Buddhist and non-Buddhist teachings.....	162
3.8. The Four philosophical Seals as an ontological basis for soteriological pragmatism of the Four Noble Truths.....	165
3.9. The Four Noble Truths: presentation of the general Teaching of the Buddha in the relationship of philosophy and meditation.....	178
3.9.1. General Characteristics of the Four Noble Truths: ontology of great compassion and moral imperatives of the Buddha.....	178
3.9.2. Presentation of the First Noble Truth.....	184
3.9.3. The classic presentation of the Second Noble Truth, and the Mahayana approach to the "full knowledge" of the Noble Truth of Origin.....	191
3.9.4. Presentation of the Noble Truth of Origin in Tibetan Buddhism (the tradition of Je Tsongkhapa).....	206
3.9.4.1. Section One of the Noble Truth of Origin, the process of immersion in samsara.....	206
3.9.4.1.1. Defilement by kleshas.....	206
3.9.4.1.2. Process of accumulation of karma.....	209
3.9.4.2. Section Two of the Noble Truth of Origin, reflection on the twelve links of interdependent origination.....	215

3.9.4.2.1. General characteristics of the concept of twelve links of interdependent origination.....	215
3.9.4.2.2. Presentation of the twelve links of interdependent origination in the oral tradition of Tibetan Buddhism.....	219
3.9.4.2.2.1. Definition of the twelve links.....	221
3.9.4.2.2.2. Grouping of the links.....	231
3.9.4.2.2.3. Number of lives the full cycle of the twelve links of interdependent origination covers.....	238
3.9.4.2.2.4. General instructions for meditation on the links of interdependent origination.....	240
3.9.4.2.5. Methods of analytical meditation on the twelve links of interdependent origination in correlation with the Four Noble Truths.....	243
3.9.4.3. Brief presentation of the Third Noble Truth – the Truth of Cessation in classical Indian and Tibetan traditions.....	245
3.9.4.4. Brief presentation of the Fourth Noble Truth – the Truth of Path in classical Indian and Tibetan traditions.....	249
3.9.4.5. Meditation on sixteen aspects of the Four Noble Truths: a general description of methods of purification of consciousness from the kleshas.....	254
3.9.4.6. Instructions from oral Tibetan tradition on the three levels of presentation of the Buddha's teachings on the Four Noble Truths.....	273
Chapter 4. Scholarly tradition of Nalanda – the rationalist foundation of authenticity of Tibetan Buddhism in the unity of philosophy and meditation.....	284
4.1. Criteria of authenticity of the Buddhist teachings in the context of formation of the canon of the Word of the Buddha in India: "four authorities", "four reliance" and "four factors".....	284
4.2. Distinguishing features of Mahayana in the Indo-Tibetan tradition.....	293
4.3. Unity of Nagarjuna's profound lineage and Asanga's extensive lineage transmissions on the basis of oral Tibetan commentaries on the ' <i>Heart Sutra</i> '.....	304
4.4. Logic and philosophical rationalism in the foundations of the Indo-Tibetan tradition of gradual path to Enlightenment.....	319
4.5. Lamrim as an Indo-Tibetan system of Buddhist philosophy and meditation.....	330
Conclusion.....	345
List of abbreviations.....	348
Bibliography.....	355

Предисловие

Монография, предлагаемая вниманию читателя, содержит результаты многолетнего изучения тибетской традиции буддизма на основе классических индийских и коренных тибетских буддийских текстов и при опоре на аутентичную устную традицию, восходящую к основоположникам традиции кадам Атише и Дромтонпе и основателю школы гелуг Чже Цонкапе и его ученикам, а сегодня представленную выдающимся буддийским философом и общественным деятелем Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо и другими тибетскими мастерами Дхармы. В процессе изучения я обращалась также к трудам лам других линий тибетского буддизма – ньингма, дзогчен, кагью, сакья, джонангпа, чод, римэ, и, хотя в тексте книги далеко не все эти источники цитируются, они помогли выработать внесектарную перспективу восприятия тибетского буддизма. Цель, которую я преследовала при написании этой книги, заключалась в том, чтобы представить в академической форме достигнутое понимание Учения Будды и тибетской традиции его теоретической презентации и практики с тем, чтобы, с одной стороны, объяснить, почему буддизм вообще и в особенности тибетский буддизм так привлекателен для современного человека, что он открывает и дает современному человечеству с его высочайшими интеллектуальными достижениями и притязаниями. С другой стороны, хотелось в совмещенной перспективе «внешнего» (академического) и «внутреннего» (буддийского) понимания дать объяснение сущности и специфики Учения Будды, как оно представлено в традиции ученых древнеиндийского монастырского университета Наланда и их тибетских наследников, и объяснить фундаментальную специфику этой традиции, заключающуюся в неразрывном единстве философии и медитации. В широком смысле медитация – это приучение ума многообразными способами к правильному – в соответствии с Дхармой – функционированию. Без усвоения философского воззрения, основанного на Слове Будды, которое, в свою очередь, является вербальным выражением духовного опыта и высшего знания, открывшегося Будде в состоянии просветления, не представляется возможным вернуть сознанию его изначальную чистоту и ясность, – это объясняется в трудах великих ученых Наланды и их тибетских последователей. Иначе говоря, освобождающая и просветляющая медитация основаны на философии – тех доктринах, которые проповедовал Будда во время Трех Поворотов Колеса Учения. Говоря о буддийской философии, я не имею в виду только абхидхармистскую литературу и даже не праджняпарамиту только, хотя праджняпарамита выражает высшее воззрение Будды. Я настаиваю на том, что философия присутствует во всем Учении Будды и невозможно без потери важных смыслов разграничить в нем «собственно философское» и «нефилософское содержание» в соответствии с конкретными разделами Слова Будды. Буддийская философия отличается от западной философии тем, что характерные для нее онтологические и гносеологические доктрины в своем генезисе и развитии побуждаются не познавательным интересом как таковым, не любовью к мудрствованию, а логикой великого сострадания, из которого рождаются все Будды. Но было бы ошибкой считать, что в буддизме нет «настоящей» философии или что философия здесь лишь обслуживает сотериологию – философия в буддизме есть, и она является более глубокой в познании реальности, сознания и человека, чем известные человечеству философские системы, основанные на реификации и субстанциализации действительности. Можно утверждать: именно потому, что философская теория, проповеданная Буддой, является

онтологической и гносеологической теорией, адекватной реальности, она по мере все более глубокого ее усвоения способна служить освобождающей силой. В этом смысле досточтимый Геше Тинлей и выразился на одной из своих лекций, что «буддийская философия – это наиболее цивилизованный способ существования». И в этом же смысле проф. Роберт Турман, выступая 28 мая 2014 г. на международной конференции «Буддизм в изменяющемся мире» в Улан-Удэ, сказал: «Буддизм – это самая реалистичная теория». Буддийская философия, опровергающая реализм всех небуддийских философий, является «самой реалистичной» философией. Почему?

Буддийские философы, в особенности Нагарджуна и Чандракирти, критиковали не только небуддийских философов, но и представителей низших философских школ буддизма за их «реализм», заключающийся в приписывании всем явлениям, в том числе личности («я»), реального существования в качестве чего-то независимого, объективного, истинного, существующего со своей стороны, вне и независимо от обозначения мыслью. Иначе говоря, мадхьямики, в особенности прасангики – последователи Буддапалиты и Чандракирти, деконструировали не только объективную, но и субъективную реальность, и полностью десубстанциализировали сущее как нечто, несущее в себе некую внутреннюю природу или собственные свойства, признаки. Единственный вид реализма, признаваемого прасангиками – это пустота, или бессамость всех вещей, в том числе личности, «я», – ничего не утверждающее отрицание истинного, самосущего бытия. Неутвердительная негация, заключающаяся в прасангиковском понятии пустоты, имеет обратной стороной взаимозависимое возникновение, и именно поэтому пустота, или бессамость, как ее понимают индийские прасангики и их тибетские ученики, делает все возможным – возникновение и существование разнообразной действительности. Но самое главное, пустота *рантонг*, свободная от крайностей этернализма и нигилизма, является онтологической основой свободы, – объясняют тибетские ламы. Любой другой вид реализма – это иллюзия о мире и о себе. И не просто иллюзия, а, будучи еще и цеплянием за нее, это самый опасный яд, именуемый в буддизме неведением. Это яд, поскольку цепляние за извращенную фантазию о существовании «прочных» вещей, несущих в себе свою внутреннюю природу, независимую от обозначения, ввергает нас в порочную эволюцию сансары и обрекает нас, по мысли буддийских философов, на всевозможные страдания. Так будем же по-настоящему реалистичными, разоблачив все ложные и опасные виды реализма, преодолеем несчастный удел рождаться и умирать в природе страдания, и, обретя подлинную свободу в пустоте своего изначально чистого сознания, достигнем счастья, которое никогда не обернется страданием, и раскроем полностью потенциал своего сознания и станем *достоверными существами*, теми, кто в состоянии помочь по-настоящему другим! – говорится в буддизме. В индо-тибетской традиции эти буддийские идеи объясняются в систематической форме, предназначенной для постепенного постижения и осуществления. В настоящей монографии сделана попытка выявить и показать эту внутреннюю взаимосвязь философии и медитации, которая является важнейшей чертой специфического буддийского рационализма. Возможно, тем, кто прочитает книгу, станет более понятным, почему Его Святейшество Далай-лама так настаивает на том, чтобы буддисты изучали классическое наследие Наланды и силою логики проверяли те постулаты, которым следуют в повседневной жизни и в формальной медитации.

Глава 1. Теоретико-методологические аспекты изучения рационалистической системы буддийской философии и медитации

1.1. Методологические предпосылки понимания рационалистического содержания буддизма в контексте плюрализации моделей науки

1.1.1. Преодоление научного материализма – предпосылка понимания буддийского рационализма

В течение нескольких десятилетий индо-тибетская традиция буддизма распространяется по всему миру, а ее лидеры ведут активный диалог с современной наукой [См.: Йонге Мингьюр Ринпоче 2009; Мэнсфилд 2010; Наука и буддизм 2012; Dalai Lama 2006]. Не только наука оказывается полезной буддизму, способствуя презентации Учения Будды в форме, наиболее адаптированной для современных людей, и с учетом современного уровня конкретных научных знаний, но и буддизм становится мощным эвристическим фактором развития науки. И дело не только в том, что наука и духовность являются взаимодополнительными базисными элементами человеческой цивилизации, но также и в том, что буддизм по своему рационалистическому содержанию является, в сущности, формой науки. Прежде всего, это наука о сознании. И в качестве науки о сознании буддизм имеет богатейший арсенал теоретических знаний и эмпирического опыта. Медитация – то, что привлекает современных людей к буддизму, – в буддизме является методом работы с сознанием, имеющим философское и теоретическое обоснование и применяемым в соответствии с системой точных эмпирических инструкций. Но буддизм – это не только наука о сознании. Буддизм – это нечто большее, чем философская эпистемология и психология в западном смысле. Это универсальная теория реальности. Это подход к пониманию способа существования всех вещей, радикально отличающийся от любой онтологической концепции небуддийского толка. Можно с достаточным основанием говорить о научности буддизма, хотя, безусловно, буддизм не сводим к науке, пусть даже речь идет об альтернативной или неклассической науке. Но для понимания рационалистической сущности буддизма понимание его с научной стороны и научное объяснение фундированности буддийской медитации со стороны буддийской философии имеет, на мой взгляд, принципиальное значение. Однако для того чтобы понять и признать научность буддизма, его теоретическую глубину и эмпирическую состоятельность, мы должны быть в состоянии перешагнуть через мировоззренческие границы «нормальной науки» (Т. Кун), установленные радикальным научным материализмом, который все еще служит основой мировоззрения современных людей.

Под научным материализмом здесь имеется в виду очень знакомая нам всем мировоззренческая позиция, восходящая к понятию о науке как *epistēmē* – абсолютно достоверном, демонстративном знании. Наиболее характерным выражением этого понятия науки являются мировоззренческий натурализм и принятие обществом научных истин как абсолютных высших ценностей. Это также убежденность в том, что взгляд науки на мир должен быть основой всех знаний и всего познаваемого. Исходя из этой предпосылки, большинство людей строит свое отношение к жизни и познанию, не допуская мысли, что существуют области человеческого бытия и познания, которые не являются «вотчиной» материалистической науки. Согласно самому этому классиче-

скому идеалу научности, целью познания является *чистая истина*. Истина признается здесь не только абсолютной нормативной ценностью, но и дескриптивной характеристикой любых познавательных результатов, претендующих на научность. Представители классической науки не сомневались в том, что чистая истина существует, ибо, в силу натуралистической картины мира, они не имели сомнений относительно того, что объективная реальность является предзаданной сама по себе, и что законы существуют в природе самой по себе. *Фундаментализм* является другой чертой классического понятия науки: наука, с этой точки зрения, должна давать совершенно надежное, окончательно обоснованное знание. Еще одной характерной чертой этого типа научного мировоззрения является *редукционизм*, сведение более сложных явлений к явлениям более простым, когда многие измерения целостной человеческой реальности – этика, духовность, страдание, счастье, добро и т.д., в том числе сознание, либо сводятся к химическим реакциям или биологическим процессам, либо рассматриваются в качестве чисто умозрительных конструкций.

В теоретико-методологической плоскости редукционизм исходит из допущения о существовании универсального стандарта научности, и идеал научности разрабатывается на основе наиболее развитой научной дисциплины или теории – так, что остальные области познания должны «подтянуться» к нему, чтобы стала возможной унифицированная картина реальности. Наконец, *интернализм* – это еще одна черта классического понимания науки: фундаменталистски обоснованное научное знание и сами стандарты его обоснования должны быть полностью независимыми от социокультурных условий их формирования. Выводы науки должны осуществляться в соответствии с изучаемой реальностью.

Несмотря на то, что в конце XIX – начале XX века классическая картина мира переживает кризис и начинаются поиски иных оснований науки (антинатурализм, неклассический когнитивизм и др.), все же основные черты классического идеала науки оказались живучими в массовом сознании XX и нач. XXI вв.. Для того чтобы выявить глубинные основы возможности и необходимости плодотворного сотрудничества буддизма и современной науки, нужно переосмыслить идеал науки, поняв, что обоснование идеала и критерия научности является и сегодня открытой проблемой, постановка и решение которой выходят за пределы гносеологических притязаний массового сознания. Иначе говоря, наука – это далеко не то, что думают о ней большинство людей, в том числе людей, работающих в науке. Наука сегодня далека от того классического идеала, от которого все еще сегодня не могут отказаться многие люди, продолжающие видеть в пережитках натурализма, фундаментализма, редукционизма и интернализма некие абсолютные признаки науки.

В классическую пору научного рационализма наиболее распространенным критерием отличия науки от псевдонауки, или «метафизики», – в то время «метафизика» и псевдонаука считались тождественными понятиями, – служило наличие эмпирического метода, который по существу является индуктивным, то есть исходит из наблюдений и экспериментов. Идеи Канта послужили импульсом для дискуссии о правомерности использования в науке понятия истины. Кантовский критицизм в отношении познавательных притязаний человеческого разума и постановка проблемы границ научного познания стимулировали антинатуралистические и антисубстанциалистские тенденции в теории и методологии науки. В XX в. получил распространение – в качестве реакции на кантовский критицизм и как свидетельство популярности логического по-

зитивизма – критический метод научного познания, так называемый фаллибилизм, учение о погрешности человеческого познания. С точки зрения данного подхода научные теории являются не истинными, а лишь правдоподобными. Но даже признание за наукой статуса правдоподобия, а не истины, не снимает проблему критериев научности, а, наоборот, заостряет ее. Ведь отказ от прежних натуралистических аксиом познания, когда познание сосредоточивалось только на объекте, но не на средствах познания, ведет ученых к пониманию того, что методы познания и удостоверения истинности знания имеют первостепенное значение для науки, пусть даже речь идет о правдоподобии, а не об истине.

Витгенштейн предложил проводить демаркацию между научными утверждениями и «метафизическими» утверждениями, признаваемыми им «бессмысленной чепухой», на основе критерия полной логической сводимости высказывания (или системы высказываний) к сингулярным высказываниям наблюдения или выводимости из них. Но подобный критерий научности, *критерий верифицируемости*, был направлен, по сути, на уничтожение не только всякой метафизики, объявленной псевдонаукой, но и самого естествознания, ибо законы природы столь же несводимы к высказываниям наблюдения, как и рассуждения метафизиков. Наряду с логическим позитивизмом в философии науки все более глубокое осознание получает то, что эмпирическая реальность – это далеко не первичная реальность сама по себе. В естествознании обнаруживают, что «факт нагружен теорией». Приходит понимание роли онтологических схем реальности для достоверного научного познания, с этим пониманием развиваются методологические подходы, которые, по сути, являются разновидностями неонатурализма. С этих позиций наука имеет дело уже не с объектами, а с событиями. Исследователи стремятся представить их как результат взаимодействия объектов, находящихся на более глубоком уровне реальности [Алексеев 1995, с. 20].

Словом, постепенно в философии науки XX в. осознается проблемный характер предметной реальности, с которой имеет дело наука. Онтологические схемы науки призваны дать обоснование того, что «существует на самом деле». Так обстояло дело в кинетической теории газов, где эмпирически наблюдаемые эффекты стали считаться «второсортной реальностью», выступая в качестве неких знаков «первосортной» настоящей реальности. Так же и в теории электромагнитного поля Максвелла тепловые и иные наблюдаемые явления стали трактоваться как «отблески» первичной, настоящей реальности, каковой статус стал приписываться полю и молекулам. Открытие кислорода, рентгеновских лучей, электромагнитного поля и других научных фактов вызвали изменение научной парадигмы и привели к расширению «сферы нормальной науки» (Т. Кун). Их революционный характер сказывался в том, что ученые были вынуждены под их влиянием пересматривать прежние онтологические схемы – прежний способ субстанциализации действительности с характерными для него теоретическими ожиданиями и инструментальными процедурами эмпирического наблюдения. Установить факт существования новых объектов невозможно, оставаясь в рамках проектов «нормальной науки». Так, например, лорд Кельвин объявил рентгеновские лучи тщательно разработанной мистификацией [Thompson 1910, p. 1125]. Выяснилось, что для того чтобы сделать научное открытие, то есть установить факт существования принципиально нового объекта, требуется изменение «глубоко укоренившихся ожиданий», соответствующих прежней онтологии, ожиданий, которые «скрыто присутствовали в проведении и интерпретации отработанных лабораторных процедур» [Кун 1977, с. 88].

Однако вскоре выяснилось, что онтологические схемы науки, в свою очередь, зависят от уровня эмпирических знаний. Представление о том, что «существует на самом деле», никогда не может быть признано окончательной истиной. На передний план философии науки выходит *проблема реальности и предметности научного знания*. В русле исследований, направленных на решение этих проблем, развиваются идеи о социокультурной обусловленности предмета научного познания, которые разрабатываются в особенности активными представителями марксистской философии. К ним прилегают и идеи системно-деятельностного подхода, с чьих позиций объекты познания не являются более предзаданными природными объектами, а выступают лишь функциональными и морфологическими элементами научной мыследеятельности [Щедровицкий 1995, с. 143–154]. Его лидеры настаивают на том, как важно увидеть, «что наши представления об объекте, да и сам объект как особая организованность, задаются и определяются не только и даже не столько материалом природы и мира, сколько средствами и методами нашего мышления и нашей деятельности» [Там же, с. 154]. По сути, это развитие в лоне диалектического материализма принципов кантовского критицизма. Именно Кант первым выразил идею принципиальной относительности научных моделей реальности. К нему восходят принципы неклассического когнитивизма и характерный для современного теоретического познания отказ от претензий на полноту истины, признание того, что не существует однозначных критериев бесспорных преимуществ одних познавательных позиций перед другими, утверждение диалогического дискурса как необходимого условия познания мира. Научное знание более не мыслится как всеобъемлющее основание современной человеческой цивилизации и культуры. Оно является одним из элементов всеобъемлющей целостности человеческой культуры и жизнедеятельности.

Описанные тенденции развития науки в сторону ее «распредмечивания» и критического отношения к научной онтологии как раз и являются методологической основой взаимодействия науки с буддизмом и взаимного их теоретического и практического обогащения и служения универсуму человеческой культуры. Буддизм и наука все более сходятся в направлении понимания несубстанциальности, пустотности мира вне и внутри нас. Это в обычном нашем восприятии мир выглядит четким, ясным и плотным. Но стоит предпринять более глубокое исследование реальности – теми способами, которые известны в буддийской логике и эпистемологии, или теми экспериментальными методами, которые применяет современная физика, как обнаружится, что реальность становится все более неопределенной. Так, когда физик приходит к такой степени увеличения точности прибора, которая позволяет, казалось бы, более четко и ясно видеть фундаментальную структуру объекта, происходит обратное: мир начинает выглядеть все более и более размытым, и физики приходят к отказу от большинства правил классической физики. При еще более высокой степени увеличения – настолько, чтобы можно было видеть все меньшие расстояния, в конце концов, обнаруживается, что сами пространство и время начинают «исчезать», и физики не знают, как описать то, что осталось.

«С буддийской точки зрения, квантовая механика в своем описании реальности предлагает такую степень свободы, которая непривычна для большинства людей и поначалу может показаться им странной и даже слегка пугающей. Как бы западные люди не ценили перспективу подобной свободы, идея о том, что акт наблюдения может случайным и непредсказуемым образом влиять на его исход, похоже, налагает слишком

большую ответственность. Гораздо легче занимать позицию жертвы и приписывать ответственность или вину за наш опыт некой личности или силе вне нас самих. Но если мы хотим принимать всерьез открытия современной науки, то должны брать на себя ответственность за свои текущие переживания» [Йонге Мингьюр Ринпоче 2009, с. 134–135].

Понимание неустранимости онтологического компонента из достоверного научного знания и относительности самой научной онтологии по-новому актуализируют проблему демаркации науки и метафизики, научного и ненаучного знания. Лидер неопозитивизма К. Поппер в свое время предложил в качестве критерия демаркации науки и метафизики *критерий фальсифицируемости*, который не утверждает бессмысленность метафизики и даже признает ее эвристические функции. Известно высказывание Эйнштейна: «Если теоремы математики прилагаются к отражению реального мира, они не точны; они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность» [Эйнштейн 1966, с. 83]. Перефразируя эти слова, К. Поппер характеризует эмпирическую науку, в отличие от метафизики, следующим образом: в той степени, в которой научное высказывание говорит о реальности, оно должно быть фальсифицировано, а в той степени, в которой оно не фальсифицируемо, оно не говорит о реальности [Поппер 1983, с. 239].

Смысл этого критерия состоял в признании того, что для всякой научной теории, которая претендует быть знанием о реальности, должна иметься принципиальная возможность ее опровержения в ходе систематической проверки. Тем самым К. Поппер признавал *принципиальную относительность научного знания как знания о реальном существовании объектов*. Неопровержимость представляет собой, с точки зрения К. Поппера, не достоинство теории, а ее порок: критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость, или проверяемость [Поппер 1983, с. 245].

Поппер противопоставил редукционистским тенденциям «научных материалистов» Дж. Дж. Смарта, У. Селларса, Х. Патнэма, Д. Армстронга и других идею о том, что научная методология должна строиться как совокупность методологических правил. То есть это идея принципиальной условности, или конвенциональности, научного познания. В соответствии с нею даже критерий демаркации научного знания от ненаучного сам является конвенцией определенного рода. Принцип объективности, считающийся вообще одним из основных научных требований, интерпретируется Поппером в его «Логике научного исследования» как «методологическое правило, то есть, как правило, утверждающее, что наука может использовать только высказывания, которые допускают интерсубъективную проверку» [Поппер 1983, с. 81]. Таким образом, кантовский критицизм был доведен К. Поппером до осознания конвенционального характера научного познания и относительности истины. В ранний период он даже избегал употребления понятия «истина». Позднее под влиянием теории истины А. Тарского он стал употреблять его, но особым образом – не так, как в классической науке.

Семантическая теория истины Тарского предложила для формализованных языков то же самое понятие истины, которое имел в виду Аристотель и которое имеет в виду большинство людей, а именно: *истина есть соответствие фактам* (или реальности) [Tarski 1935]. После этого Поппер и другие последователи неклассического когнитивизма (Т. Кун, П. Фейерабенд, И. Лакатос и др.) стали без колебаний использо-

вать понятия «истинность» и «ложность», но в контексте критического рационализма и конвенционализма: абсолютная истина, хотя и существует, есть нечто в принципе недостижимое. Согласно пониманию Поппером теории истины Тарского, вынесенному им из общения с Тарским, *истина как соответствие фактам* означает **не структурное подобие: идея соответствия сводится к более простой идее логической «выполнимости» высказывания.** «Истинно» и «ложно» – это всего лишь логические, а не эмпирические понятия [Поппер 1983, с. 222]. Непосредственным результатом предпринятого Тарским исследования понятия истины, полученным путем соединения его собственной теории истины с теоремой Геделя о неразрешимости, является логическая теорема о том, что *универсальный критерий истины невозможен* [Поппер 1983, с. 385]. Но это не означает, что выбор между конкурирующими теориями может быть произвольным: конвенционализм научного познания не тождественен релятивизму. С этой точки зрения, все наше научное знание есть лишь догадки, но часть из них способна выдерживать серьезные *проверки*. Поэтому и возможен рост научного знания. Стараясь критиковать свои теории, мы учимся извлекать уроки из собственных ошибок и поэтому способны прогрессировать в своей жажде истины, «мы, тем не менее, никогда не можем быть уверены до конца, что действительно обладаем истиной» [Поппер 1983, с. 388].

Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо расценивает предпринятое Поппером разъяснение относительной роли индуктивного обобщения и дедуктивного вывода в постулировании и доказательстве научных гипотез одним из принципиальных вкладов Поппера в философию науки. Предложенный Поппером тезис фальсифицируемости научных теорий резонирует, по его словам, с главными методологическими принципами тибетской буддийской философской традиции. «Мы можем назвать это ‘принципом охвата негации’ [Dalai Lama 2006, p. 37]. Этот принцип констатирует, что имеется фундаментальное различие между тем, что «не найдено» и тем, что «не найдено в качестве сущего». «Невидение вещи – это не то же самое, что видение его несуществования» [Ibid.]. Скажем, если скорпиона не видно на листе бумаги, то можно с достоверностью утверждать, что его нет на листе бумаги. Если же на листе бумаги не видно кислоты, то еще нет оснований для утверждения, что на листе бумаги отсутствует кислота. Кроме того, Чже Цонкапа доказал, что «есть подобное различие между тем, что отрицается обоснованно и тем, что не утверждается обоснованно, так же как между тем, что не может противостоять критическому анализу, и тем, что подрывается таким анализом» [Ibid.].

Его Святейшество Далай-лама, приводя для иллюстрации методологического смысла попперианского критерия фальсифицируемости параллели из буддийской философии и логики, проясняющие эти методологические нюансы, а также общепонятные примеры, помогает нам в то же время понять и гносеологическую ограниченность научного анализа (по крайней мере, классического).

«Так, тот факт, что наука не имеет доказательства существования Бога, не означает, что Бог не существует для тех, кто практикует теистическую традицию. Аналогичным образом, как раз то, что наука не имеет доказательств, стоящих за тенью сомнений в том, что существа перерождаются, не означает, что реинкарнации невозможны» [Ibid., p. 38].

В то же время, как поясняет Его Святейшество Далай-лама, если принять предложенный Поппером критерий фальсифицируемости, то вне сферы науки остаются многие

важные вещи, относящиеся к нашему человеческому бытию, такие как этика и духовность.

Фундаментализм науки был основательно подорван в XX в. более поздними современниками Поппера, многие из которых были его учениками и последователями. Подходы к пониманию науки как совокупности парадигм (Т. Кун), эпистем (М. Фуко), исследовательских программ (И. Лакатос), познавательных интересов (Ю. Хабермас) утверждают в противовес фундаментализму плюралистическую тенденцию науки. Одновременно с преодолением ограниченности классического идеала научности плюрализация науки, особенно концепция «методологического анархизма» П. Фейерабенда, утверждает многообразие и эффективность альтернативных идеалов науки. Это означает, что само развитие западной науки и углубление ее философской рефлексии делают в принципе возможным признание буддизма – его философии и «внутренней»¹ науки как одной из форм науки.

В «эпоху постмодерна» метанарратив «наука» лишается права на монопольное обладание истиной, а христианство как «наррация спасения» (Ж.-Ф. Лиотар) – монопольного обладания миссией спасения. Это еще более расширяет основу интеграции буддизма – и как альтернативной науки, и как альтернативной христианству формы духовности – в мир постнеклассической рациональности и плюралистической науки. То общеизвестное из сутр обстоятельство, что Будда сам призывал своих последователей тщательно проверять свое Учение, приобретает ныне еще более глубокий теоретико-методологический смысл. Будда говорил:

«Искусные ювелиры испытывают золото огнем, резцом и пробирным камнем.

Так же и вы, о монахи, должны принимать мое слово, прежде испытав его, а не только из одного лишь почитания» [Цит. по: Thurman 1984, p. 190]².

Следуя этому совету Будды, великие ученые древнеиндийского монастырского университета Наланда и вслед за ними великие мастера тибетского буддизма подвергли Учение Будды тщательной и строгой логической и экспериментальной проверке. Логика установила теоретическую непротиворечивость Слова Будды, многочисленные духовные эксперименты по его реализации также подтвердили *выполнимость и пло-*

¹ Одной из центральных идей международной конференции «Буддизм в изменяющемся мире» (28–31 мая 2014, ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ), в которой приняли участие известные во всем мире буддологи и буддийские мастера – проф. Р. Турман (Колумбийский ун-т, США), проф. Самдонг Ринпоче (канцлер университета Санчи, Индия), проф. Геше Нгаванг Самтен (вице-канцлер Центрального университета тибетологических исследований (Сарнатх, Индия), проф. Карма Легше Цомо (университет Сан-Диего, США), проф. Мишель Юлен (Сорбонна, Франция) и другие, была идея необходимости дополнения современной науки «внутренней» наукой буддизма. «Внутренняя» наука буддизма, в отличие от современной науки, сосредоточена в основном на исследовании внутренней реальности познающего субъекта, сознания, его различных форм и уровней и использует экспериментальные методы использования личного опыта медитации и духовных переживаний («от первого лица»).

² Р. Турман пишет, что эта шлока известна по ‘*Вималапрабхе*’ (комментарий на ‘*Калачакра-тантру*’), хотя она есть и в Палийском каноне [Thurman 1984, p. 184]. Шантаркшита приводит соответствующую санскритскую цитату в своем труде ‘*Таттвасамграха*’ (de khona-nyid bsdus-pa – Компендиум таковости) [Tattvasamgraha 1968, 1986], где он рассматривает вопросы эпистемологии.

дотворность буддийской теории. Учение Будды содержит возможность все новой и новой его проверки, и на каждом историческом этапе, при его распространении в новой этнокультурной и интеллектуальной среде, оно подвергается критическому анализу и выдерживает проверку, было и остается практически осуществимым и плодотворным. Это лучше всего свидетельствует о его научной состоятельности в духе критического рационализма. Можно сказать, что Учение Будды является научным, как ни парадоксально это звучит для сторонника классического научного подхода. Оно научно, ибо соответствует неклассическим критериям научности и новейшим тенденциям изменения научной парадигмы. Научность буддизма – это понятие, вполне законное с точки зрения неклассических определений науки и критериев научности. Буддизм располагает разработанной логической методологией проверки и обоснования достоверности своих положений (*pramāṇa; tshad ma*)³, и так же, как наука, исходит из принципа, что *ничто не свободно от критического анализа*, в том числе, Слово Будды и воспринимаемая нами видимость, которую мы отождествляем с реальностью. Но, в отличие от науки западной – ее античной, классической, неклассической и постнеклассической форм, в контексте буддизма истина по своему сущностному определению имеет не только гносеологический и онтологический аспекты, но также и духовный, ценностно-этический компонент. Истина в буддизме суть Дхарма. Но Дхарма – это не только абсолютная и относительная истина реальности, но также состояние ума, напрямую постигающего реальность, как она есть, и путь трансформации тела, речи и ума, ведущий к высшему просветлению, и качества самого этого просветления, и свойства просветленного существа. Как разъясняется в тибетских учениях категории Ламрим (Lamrim), абсолютная Дхарма-драгоценность (*don dam-pa'i chos dkon-mchog*) – это Истина Пресечения ('*gog-bden*), Третья Благородная Истина, осуществленная в потоке сознания арьев – существ, напрямую постигших пустоту. Эта истина и есть, собственно говоря, настоящий объект Прибежища в буддизме.

Для открытия и осуществления такой истины в буддизме наряду с теорией достоверного восприятия и онтологией *четырёх философских печатей* принципиальное значение имеют нравственные качества Учителя и ученика и усилия, прилагаемые последним. А эпистемологическое обоснование истины имеет особый, практический смысл преодоления собственной ограниченности, устранения препятствий, мешающих раскрытию совершенной природы сознания. Хотя, таким образом, в процессе постижения истины (всех Четырёх Благородных Истин) личный опыт имеет определяющее значение в начале, середине и конце, не меньшее значение имеет систематическая критика опыта через освоение высшей мудрости постижения пустоты (*stong-pa-nyid*), благодаря чему возможно трансцендирование за пределы мирского опыта и расширение опыта до инсайта прямого видения абсолютной реальности. С одной стороны, открытие истины в буддизме опирается на здравый смысл и соответствующий онтологический консенсус, с другой стороны, идет его систематическое преодоление путем медитации *праджняпарамиты*, благодаря которой осуществляется обширный путь махаяны, рождающийся из беспредельного сострадания и чистой любви к другим.

³ Здесь и далее курсивом обозначены санскритские термины, тибетские термины приводятся в транслитерации по системе Уайли, без курсива.

Если неклассическая наука в своих попытках преодоления натурализма, эмпиризма и фундаментализма, являющихся следствиями наивного и некритического доверия познающего субъекта чувственному восприятию, приходит к скептицизму, агностицизму и релятивизму и идее о недостижимости абсолютной истины как полностью адекватного знания о предмете познания, то буддизм иначе понимает гносеологический и практический статус абсолютной истины. С буддийской точки зрения, абсолютная истина – это истина, установленная в ходе поиска конечного способа существования вещей, и эта истина есть пустота, или бессамость. В высших философских школах буддизма признается бессамость всех объектов познания, включая личность («я»): ничто не имеет субстанциального, объективного существования, ни одна вещь не имеет своей внутренней сущности, независимой от чего-то другого. Все сущее возникает к бытию лишь в зависимости от иного (причин, условий, составных частей) и существует условно – как простое наименование, ярлык.

Ясное видение (*vipaśyāna*) вещей как они есть, – в их *таковости*, – с одной стороны, как пустых, не имеющих самосущего бытия, и, с другой стороны, как имеющих взаимозависимое возникновение, возвращает ум к его первоначальной чистоте и открывает сердце буддийского практика всем другим существам. Возвращение ума к состоянию его природной ясности и незамутненности негативными эмоциями не может происходить только рационально-логическим путем. Принципиальное значение на пути имеет систематически и правильным способом выполняемая медитация. Благодаря медитации можно, как устанавливают сегодня ученые, перестроить нейронные связи, соответствующие системе *неведения* и обусловленного им *страдания*, являющегося природой циклического способа бытия, и они будут функционировать по-другому, по законам нейрофизиологии счастья. Но еще более важно то, что медитация бессамости позволяет устранить неведение, являющееся корнем сансары и первым звеном двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, выражающей механизм эволюции существ в сансаре. Правильно выполняемая, систематическая буддийская медитация служит методом полного освобождения и реализации всего благого потенциала сознания. Но даже при частичном использовании методов медитативной стабилизации сознания и развития положительных качеств они дают значительные результаты.

Поэтому научное исследование теории, механизмов и результатов буддийской медитации – это одно из наиболее перспективных направлений взаимодействия буддизма и науки, способное значительно обогатить науку. Одних нейробиологических экспериментов недостаточно для научного понимания сущности, системы и конкретных методов буддийской медитации и эффекта их применения. Для научного изучения феномена буддийской медитации и исследования возможности интегрирования ее методов в корпус научного знания и практику духовной жизни современных людей – безотносительно к религиозной вере и конфессиональной принадлежности – важно понимание Учения Будды в его внутренней сущности и системе. А также следует учитывать принципиальную взаимосвязь буддийской философии и медитативной практики. Без понимания всех уровней буддийской философии и характера обусловленности медитации со стороны философской теории вряд ли, несмотря на все обнадеживающие тенденции изменения научной парадигмы, наука откажется от своих прежних попыток унифицирующего описания реальности в терминах радикального материализма. И тогда буддизм будет еще долго восприниматься в массовом сознании, где живучи старые предрассудки, в образе «ламаистской церкви» или в виде набора религиозных культов.

1.1.2. Сравнительный анализ науки и буддизма как познавательных традиций

Одно из фундаментальных сходств буддизма и науки Его Святейшество Далай-лама усматривает в том, что они оба признают решающую роль опыта и фактов, имеют строгий эмпирический базис [Dalai Lama 2006, p. 25]⁴. Наука опирается на наблюдения, экспериментальные исследования внешних феноменов с использованием приборов. Для буддийской познавательной традиции, в отличие от науки, характерным является эмпирический опыт созерцательного исследования, проводимого с помощью особой, утонченной внимательности и интроспективного отслеживания внутренних переживаний.

Дискуссии с Дэвидом Бомом подогрели в свое время размышления Его Святейшества Далай-ламы о том, как соотносятся между собой буддийские и научные методы исследования. Теперь по прошествии долгих лет сравнительного анализа науки и буддизма, Его Святейшество приходит к выводу, что их методы совпадают до определенного уровня. Точно так же, как и наука, буддизм признает в качестве первого метода познания эмпирический метод прямого восприятия. Но если в науке «прямое» эмпирическое восприятие надстраивается над обычным чувственным восприятием, будучи опосредовано приборами и экспериментальными процедурами, то в буддизме различаются прямое восприятие обычных людей, опосредованное органами чувств, и прямое йогическое восприятие, не нуждающееся в посредничестве органов чувств. Далее, в точном соответствии с той моделью научного познания, которую в свое время объяснил Далай-ламе Карл Вайцзеккер, в буддийской теории познания признается другой метод, метод логического вывода, которым познаются непосредственно не воспринимаемые феномены. Методы обоснования достоверности буддийских знаний были сформулированы в виде системы философской методологии – теории *праманы*, или просто *праманы*, великими индийскими логиками, Дигнагой (V в.) и Дхармакирти (VII в.). Вообще говоря, истоки *праманы* относятся к гораздо более раннему периоду индийской философии и не являются специфически буддийским учением, поскольку становление *праманы* было тесно связано с возникновением и развитием института философского диспута в древнеиндийской мысли всех направлений (брахманизм, адживизм, джайнизм и буддизм). Самыми ранними буддийскими текстами по *прамане* считаются ‘*Виграха-вьявартани*’ (‘Опровержение возражений’) и ‘*Вайдалья-сутра*’ (‘*Детальный анализ*’) основателя философской школы мадхьямика Арья Нагарджуны (I–II вв.). Но именно Дигнага и Дхармакирти дали систему эпистемологического удостоверения валидности буддийского знания с помощью метода *праманы*, ставшего с V в. для индийской философии универсальным способом обеспечения стандартов достоверного познания [Dreyfus 1997, p. 47].

Наконец, с буддийской точки зрения, есть более тонкие уровни реальности, которые могут оставаться затемненными для непросветленного ума. Например, это тонкие механизмы закона кармы. Только при познании объектов этой категории для обосно-

⁴ И хотя в философии науки в XX в. классический эмпиризм был подвергнут критике и переосмыслению, уроки своего первого учителя физики и близкого друга К. Вайцзеккера, который особенно настаивал на важности эмпиризма в науке, Его Святейшество Далай-лама усвоил навсегда. Поэтому он считает одной из базовых характеристик науки наличие строгого эмпирического фундамента.

вания достоверности используется авторитет текстов, апеллирующих к свидетельству Будды, для того чтобы обеспечить надежность при удостоверении их существования и при обосновании пути освобождения.

Наука не признает ни в коей мере авторитет Слова Будды и других писаний в качестве опоры достоверного познания. Но что касается первых двух сфер, – применения эмпирического опыта и логического обоснования, – то, по мнению Далай-ламы, «имеется значительная методологическая конвергенция между двумя исследовательскими традициями» [Dalai Lama 2006, p. 30]. В особенности близкие параллели Далай-лама усматривает между буддийской философией и методом анализа, разработанным А. Эйнштейном в его теории относительности. Этот обнаруженный Далай-ламой и его друзьями-физиками параллелизм науки и буддизма настолько взволновал его, что он и Д. Бом еще задолго до экспериментов Вейсмановской лаборатории стали изучать, каким образом объективный научный метод может иметь отношение к медитативной практике. Теперь, как может в этом убедиться весь мир, связь медитации и методов экспериментального научного исследования стала установленным фактом.

Однако, хотя по фундаментальной значимости опытного знания и логики буддизм совпадает с наукой, все же по способу конституирования опыта они сильно различаются, и опыт в буддийском смысле шире, чем опыт в смысле науки. Формы логического обоснования знаний также не совсем совпадают. В науке получила развитие математическая логика, степень абстрактности которой недостижима для форм традиционной логики, в том числе, буддийской. Что касается принятых в философии науки критериев научности, в частности, критерия фальсифицируемости, то, как уже было отмечено, его принятие принципиально ограничивает сферу науки. «Другими словами, наука имеет дело с эмпирическими фактами, но не с метафизикой и этикой» [Ibid. P. 37]. В буддизме, напротив, значимые для человеческого бытия вопросы не исключаются из сферы исследования, а, напротив, имеют принципиальное значение для познания. Буддийская наука имеет более широкую, в принципе не ограниченную, базу объектов познания. Парадигма науки не охватывает и не может охватить все аспекты реальности, «в особенности природу человеческого существования». «Реальность, включая наше собственное бытие, намного более сложна, чем утверждения объективного научного материализма» [Ibid. P. 41].

Среди школ тибетского буддизма в наибольшей степени логико-эпистемологическую традицию древнеиндийской *праманы* развивает школа гелуг, основанная Чже Цонкапой (1357–1419). Среди тибетцев довольно распространенной является приписываемая великому индийскому ученому Чжово Атише (982–1054) точка зрения о том, что система *праманы*, разработанная Дигнагой и Дхармакирти, является чисто интеллектуальной традицией, полезной только для защиты буддийской доктрины в полемике с небуддистами. С этих позиций, она не имеет никакого отношения к духовной практике [см.: Донец 2006, с. 11]. Но в тибетском буддизме есть также принципиально иной подход к пониманию соотношения между философско-логической стороной буддизма и характерными для него медитативными практиками. Я имею в виду подход Чже Цонкапы, основанный как раз на глубинном – с позиций философии

мадхьямики⁵ прасангики – понимании сущностного содержания ‘Светоча Пути Просветления’ (byang-chub lam-gyi sgron-me) Атиши – текста, в котором в самом концентрированном виде излагается суть постепенно осуществляемой практики просветления, составляющей принципиальное содержание всего Учения Будды. Система презентации Дхармы Чже Цонкапой, изложенная в его ‘Большом руководстве по Ламриму’ (Lam-rim chen-mo), являет собой последовательную экспликацию той функциональной взаимосвязи, которая имеется между буддийской философией и практикой медитации. Философско-логическая, интеллектуальная, составляющая, с одной стороны, и медитация, с другой стороны, не являются самостоятельными элементами Учения Будды и не развиваются независимо друг от друга. Поэтому для адекватного понимания специфики буддизма как познавательной и духовной традиции очень важно изучить важную для буддизма взаимосвязь между философией и медитацией. При этом следует обратить внимание на то, что глубина и масштаб философского понимания реальности определяют уровень и эффективность буддийской медитации, а также на то, что учение о медитации – это особая «внутренняя» наука со своими специфическими методами и техниками, которые вместе с философской основой медитативной практики образуют единую функциональную систему. Было бы ошибкой думать, что философия и логико-эпистемологическая традиция в буддизме, главным образом, поддерживают институт схоластической учености в виде монастырских дебатов. Интеллектуально-рационалистический компонент буддизма вместе с теми возможностями, которые открываются через механизмы буддийской медитации, позволяют человеку культивировать здоровое отношение к себе и к окружающему миру и, в конечном счете, достигнуть того уровня проживания жизни, который адекватен его подлинной природе. Поэтому рационализм буддийского типа основывается на более широкой базе эмпирических феноменов, нежели наука западного происхождения, и служит выражению более глубокой, чем на Западе, «реальной» или «натуральной» философии, имплицитной в акты познания, о которой писал М.К. Мамардашвили [Мамардашвили 1990, с. 5], а сами «акты познания» в буддизме – намного тоньше и масштабнее, чем в западной науке. Понять сущность и механизмы буддийской медитации в контексте их обусловленности со стороны философии – это совершенно необходимо, для того чтобы уловить, почему и за счет чего буддизм как способ познания более эффективен, чем современная наука, в том, что касается решения важнейших проблем людей и человечества в целом, несмотря на явный параллелизм между ними в ряде принципиальных моментов, определяющих научную достоверность познания.

Говоря о моментах фундаментального сходства между буддизмом и наукой по их гносеологическому статусу, прежде всего, следует упомянуть о существовании определенного сходства между буддийской теорией пустоты и новой физикой, особенно, квантовой. Впрочем, даже открытие Коперником гелиоцентрической системы было определенным шагом к сближению науки с буддизмом: ученые впервые стали относиться серьезно к тому, что реальность не такова, какой она нам кажется в нашем восприятии. И к настоящему времени в области познания внешнего мира наука давно оставила позади наивный реализм классической эпохи. «Нормальная» наука, говоря сло-

⁵ «Мадхьямика» – название философской школы срединного воззрения, основанной Нагарджуной. «Мадхьямака» – название срединного воззрения – глубинной философии Будды, объясненной Нагарджуной.

вами Т. Куна, характеризуется жестко определенной сетью предписаний – концептуальных, инструментальных и методологических, существование которых «представляет основание для метафоры, уподобляющей нормальную науку решению головоломок» [Кун 1977, с. 68]. Решение головоломок в соответствии с определенными предписаниями и правилами, имеющими характер конвенции, принятой большинством членов научного сообщества, – это уже очень далеко отстоит от наивной веры ученых Нового времени в то, что научное знание является все большим приближением к истине о реальности.

Но, в отличие от физических теорий, учение о пустоте, будучи тоже теоретическим пониманием реальности, имеет непосредственные психологические, этические, сотериологические импликации. Индийский философ Нагарджуна доказал, что субстанциалистские идеи в познании реальности и цепляние за независимое существование вещей являются главным источником всех бед [см.: Nagarjuna 1997; Nagarjuna 2007; Nagarjuna 2010; Tuck 1990; Walzer 2005; Westerhoff 2009; Jones 2010; Komito 1987; Tsong Khapa 2006; Андросов 1990; Андросов 2000]. Мадхьямика, особенно подшокола прасангики, последовательно развивает этот подход к пониманию пустоты всех вещей, известный как доктрина «рангтонг» (*rang stong*). Только прямое йогическое познание пустоты-*рангтонг*, или *бессамостности* всех феноменов, любых объектов познания, в том числе – собственной личности, своего «я», достигаемое впервые на Пути Видения и развиваемое на Пути Медитации⁶, радикально устраняет *клеши* (*nyon-mongs*), ментальные нарушения и искажения. Медитация бессамостности устраняет также отпечатки *клеши* в сознании, служащие завесами всеведения, полной реализации познавательной способности, естественным образом присущей сознанию. Восстановление ясности потока сознания и полноценной его познавательной функции освобождает познающего субъекта от власти сансары, нечистого способа бытия, обрекающего существ на нескончаемые перерождения в природе страдания. Познание, продолжающееся как медитация, приводит к подлинной экзистенциальной свободе – свободе от неконтролируемой смерти и рождения в Колесе жизни (*бхавачакра*; *sgid-ra'i 'khor-lo*), как называется образно циклический способ несвободного существования – сансары. Итак, философски обоснованная медитация имеет закономерные духовные импликации, проверенные в духовном опыте буддийских практиков Индии, Непала, Бутана, Тибета, Монголии, Бурятии, Калмыкии. И высший ее плод – состояние Будды. Медитация в буддизме – необходимый инструмент реализации высшего философского, рационально-логического, знания в качестве чистой мудрости арьев – существ, имеющих прямое постижение пустоты, и архатов – существ, полностью победивших омрачения.

В буддизме махаяны медитация – это средство развития и реализации потенциала бодхисаттв. Духовное и этическое присутствуют в буддийском типе знания изначально – как чистая мотивация познания (Четырех Благородных Истин и Двух Истин – относительной и абсолютной), в середине духовного пути – как основа, почва всех реализаций, в конце пути – как духовная сущность плода – архатства (в тхераваде) или буддовости (в махаяне). Знание о природе реальности, о мире вне и внутри нас является в буддизме этически и духовно нагруженным на всех этапах, ибо оно отвечает требованиям его духовной целесообразности: оно служит цели радикального спасения

⁶ О пяти путях махаяны речь пойдет ниже.

чувствующих существ от сансары и ее пороков. Это отличает буддизм как познавательную традицию от науки западного типа, где не было принято этику и духовность связывать непосредственно со знанием и научным целеполаганием.

Впрочем, благодаря своей развитой интеллектуальной интуиции выдающиеся ученые, работающие в новейших областях естествознания, считают этику необходимым элементом науки. К этому пониманию этической нагруженности научного знания ученые приходят по мере углубления научной онтологии. Его Святейшество Далай-лама задал однажды Дэвиду Бому вопрос:

«Если говорить, исходя из перспективы современной науки, оставив в стороне вопрос ложной интерпретации, в чем заключается вред, наносимый верой в независимое существование вещей?»

Бом ответил:

«Если мы проверим различные идеологии, которые стремятся делить человечество, такие как расизм, крайние формы национализма и марксистская классовая борьба, то увидим, что одним из ключевых факторов их возникновения является тенденция воспринимать вещи в их прирожденном разделении и разобщенности» [Dalai Lama 2006, p. 53–54].

Это мнение великого физика, вынесенное им из занятий квантовой физикой, близко по смыслу тому, что говорил Нагарджуна две тысячи лет назад. И так же, как буддизм, неклассическая наука и ее открытия несут человечеству понимание того, что каждый из нас несет ответственность за то, как мы мыслим и переживаем. Другое дело, что еще очень многие люди не воспринимают всерьез эти открытия, например, идею квантовой механики о том, что акт наблюдения события может – в силу обнаруженной взаимозависимости ума и материи – непредсказуемым образом влиять на его исход. Большинство людей все еще не готовы мыслить неклассическим способом и не готовы принять на себя всю полноту ответственности за свое бытие, которая наступает вместе со свободой, открывающейся в результате принятия того образа мышления, который роднит буддизм и неклассическую науку. В отличие от науки, пришедшей к этим открытиям только в XX в., буддизм с самого своего появления исходил из философской теории взаимозависимого возникновения в понимании природы реальности. Эту глубинную взаимозависимую природу реальности квантовая физика обнаруживает благодаря таким открытиям, как так называемый парадокс ЭПР (назван по имени обнаруживших его ученых – Альберта Эйнштейна, Бориса Подольского и Натана Роузена).

Обсуждая и сравнивая основания квантовой физики и философии мадхьямики вместе с известными учеными, Его Святейшество Далай-лама помогает современным интеллектуалам увидеть параллелизм между буддийской философией и научными прозрениями. Обращение к теоретическим достижениям буддизма, особенно к изложенному Нагарджуной учению о пустоте всех вещей от самосущего бытия, позволяет ученым глубже понять соотношение между классической и неклассической физикой в терминах относительной и абсолютной истины согласно понятиям мадхьямики и устранить видимость противоречия между повседневным опытом и новейшими научными открытиями. В то же время знакомство с буддизмом помогает современным ученым осознать в адекватном онтологическом масштабе всю меру ответственности за свою научную деятельность. «Тогда то, что мы делаем и думаем в своей жизни, становится крайне важным, поскольку эффект этого имеет отношение ко всему» [Ibid. P. 74].

Не менее серьезный диалог с буддизмом наука ведет в области астрономии и космологии. Во время первой конференции «Ум и Жизнь», состоявшейся в 1987 г.⁷, астрофизик Пит Хат из Института передовых научных исследований (Принстон) демонстрировал компьютерное воспроизведение космических событий, разворачивающихся при столкновении галактик. Дэвид Финкельштейн и Джордж Гринштейн демонстрировали модель расширяющейся вселенной. Его Святейшество Далай-лама хорошо изучил теоретические основы современной космологии, начала которой были заложены в 20-х г. XX в. Александром Фридманом, а также данные эмпирических наблюдений астрономии, вник в нюансы полемики, идущей между двумя влиятельными школами космологии. Он общался непосредственно с величайшими умами современной космологии, такими как Фред Хойл, изучая суть гипотезы Большого Взрыва. В результате Его Святейшество установил, что современная космология и астрономия согласуются с общей теорией относительности, а также с фундаментальной интуицией древних буддийских космологов о том, что каждая отдельная мировая система проходит через стадии формирования, расширения и конечного разрушения. Но, что касается самого гносеологического интереса ученых к проблеме возникновения вселенной, то наука и буддизм различаются в отношении к этой проблеме.

Сам Будда никогда не отвечал прямо на заданные ему вопросы о происхождении универсума. Есть знаменитый пример, в котором Будда выражает свое отношение к постановке подобных вопросов: это похоже на то, как человек, раненный отравленной стрелой, вместо того чтобы первым делом вынуть стрелу, задает вопросы. Он расспрашивает, как зовут человека, изготовившего эту стрелу, какого он рода, темнокожий, смуглый или белый, живет ли он в деревне или городе, какой лук он использовал и так далее.

Почему Будда не давал ответов на подобные вопросы метафизического характера? Молчание Будды в ответ на вопросы определенной категории является многозначительным. А способ интерпретации его молчания и причин молчания зависит от нашего понимания того, кем был Будда. «Был ли Будда философом?» – задается вопросом М.Ф. Альбедиль, автор книги «Буддизм», вышедшей в Санкт-Петербурге в серии «Религии мира». И отвечает: «Объективно ответить на этот вопрос невозможно [Альбедиль 2007, с. 135]. Будда молчал не потому, что не имел ответов. Сутры сообщают, что однажды Будда взял в руки горсть листьев и сказал, что все то, чему он учил, подобно этой горсти листьев, а то, чему он не учил, подобно всем листьям в этом лесу. Если бы Будда был просто философом – с точки зрения западного понятия философии, он дал бы ответы на подобные метафизические вопросы. М.Ф. Альбедиль, поясняя свою позицию в вопросе о причинах молчания Будды, пишет, что философия присутствует в проповедях Будды и в ранних канонических текстах буддизма, но она с самого начала была сугубо прагматична и непохожа на философию как философствование на отвлеченные темы, для которого характерен примат предмета – «о чем идет речь» или метод философствования – «как об этом рассуждают». Для буддийских философских рассуждений, говорит М.Ф. Альбедиль, «главным было не «о чем» и не «как» говорить, а «для кого произносится проповедь». «Таким образом, буддисты обращали внимание не на то, что происходит с мыслью, с ее содержанием и формой, а на то, что

⁷ См.: Dialogues between Buddhism & the Cognitive Sciences. In: <http://www.mindandlife.org/dialogues/past-conferences/ml01/>

происходит с человеком, слушающим слово Будды, точнее, с его сознанием и психикой. Буддийская дхарма – это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Дхармы вообще нет; есть только дхарма, изложенная *для кого-то, где-то и когда-то* [Там же, с. 136].

Поставив в самом общем виде вопрос о принципиальной непохожести буддийской философии на известные типы философствования, М.Ф. Альбедиль не делает попытки разобраться глубже в том, в чем же состоит специфика философии Будды и буддийской философии, возникшей в период после ухода Будды. Правда, этот автор справедливо подчеркивает, что западный образ буддийской философии, сложившийся в восприятии западных ученых, стоящих вне буддийской традиции, – как автономной, не связанной с религиозной практикой теоретической традиции – отличается от образа буддийской философии, который существует внутри самой буддийской традиции.

Если следовать западному образу буддийской философии, то вряд ли представляется возможным понять, почему же молчал Будда. Дело в том, что ученые, исследующие буддизм с «внешних» позиций, сводят его к известным формам западной философии или, исходя из своего западного понятия философии, отказывают буддизму в том, что он является философией. Так, например, известный буддолог и переводчик Эххардт Граф пишет в своем введении к немецкому переводу '*Ланкаватара-сутры*', что развитие буддийской философии в течение одного тысячелетия привело ее «от простого реализма к высокоспекулятивному идеализму». В то же время он склонен считать, что буддийские сочинения, в данном случае – '*Ланкаватара-сутра*', не являются философскими сочинениями в строгом смысле, а представляют и объясняют определенный религиозный опыт, будучи своего рода «психологической теорией познания», фундирующей религиозный опыт [Lankavatara-Sutra 1996, p. 15].

С подобных методологических позиций молчание Будды получает упрощенную интерпретацию: Будда молчал в ответ на «спекулятивные» вопросы, потому что «философские спекуляции отнюдь не способствуют освобождению людей». «Аргументации и интеллектуальные противопоставления были всегда необходимы тогда, когда буддизму требовалось приобретать новых последователей или когда нужно было утверждать собственные учения в противовес другим» [Ibid. P. 6]. А в последующем историческом развитии буддизма, по мнению Э. Графа, произошло значительное изменение и расширение исходного Учения Будды, в том числе за счет развития философских спекуляций и все большего усиления монистического принципа. Это привело, как считает Э. Граф, к нивелированию различий между индийским буддизмом и индуизмом, и, в конечном счете, буддизм стал составной частью индуизма [Ibid. P. 15].

На мой взгляд, это довольно типичный случай ошибочного – из-за некритического следования западному понятию философии и западным схемам восприятия буддийского материала – понимания буддизма его западными исследователями.

Будда молчал, во-первых, по той причине, что эти вопросы не имеют отношения к освобождению. Во-вторых, он молчал, потому что это были некорректные вопросы: как объяснил Нагарджуна, подобные вопросы поставлены в рамках субстанциализма, который ложно приписывает вещам некую внутреннюю природу. Список этих вопросов, ответом на которые было молчание Будды, варьируется: в разных традициях приводится разное их число. Так, в Палийском каноне их – десять, в то время как в классической индийской традиции, к которой восходит тибетский буддизм, это следующие четырнадцать:

1. «Я» и универсум являются вечными?
2. «Я» и универсум являются преходящими?
3. «Я» и универсум являются и вечными и преходящими?
4. «Я» и универсум не являются ни вечными, ни преходящими?
5. «Я» и универсум имеют начало?
6. «Я» и универсум безначальны?
7. «Я» и универсум имеют начало и безначальны?
8. «Я» и универсум не имеют начала и не являются безначальными?
9. Благословенный существует после смерти?
10. Благословенный не существует после смерти?
11. Благословенный существует и не существует после смерти?
12. Благословенный не является ни существующим, ни несуществующим после смерти?
13. Ум – это то же самое, что и тело?
14. Ум и тело – это две отдельные сущности? [Dalai Lama 2006, p. 82].

Эти вопросы сформулированы в соответствии с принятой в индийском мышлении уже в VI–IV вв. до н. э. логической тетралеммой описания реальности, известной как *чатушкотти(ка)* (*catuṣkoṭī (kā)*), т.е. «четыре вершины» [Westerhoff 2009, p. 67–90; Ruegg 2010, p. 37–112]. По принципу *чатушкоттики* о любом предмете в ранней индийской философии можно было сказать, во-первых, что он есть; во-вторых, что он не есть; в-третьих, что он и есть и не есть одновременно; и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть. *Чатушкотти* как общий для древнеиндийской онтологии логический принцип, применялся и в дискуссиях на тему, существует ли *Татхагата* после смерти. Хотя ни Нагарджуна, ни Арьядева, ни Чандракирти, главные философы мадхьямики, не использовали термин *чатушкотти* и логику *чатушкотти* для выражения срединной философии – мадхьямики, что объясняется тем, что логика мадхьямики сложнее *чатушкоттики*⁸, тем не менее, в основополагающем труде мадхьямики – ‘*Муламадхьямака-кариках*’ Нагарджуны [Nagarjuna 1995] принцип тетралеммы использовался в контексте анализа концепта причинности, двух истин, обусловленности в контексте реальности (*таттва*) или абсолюта (*парамартха*), а также существования *Татхагаты* и *нирваны* (см.: [Ruegg 2010, p. 37–40]).

Как известно, западная философия о любой вещи может сказать, что она либо существует, либо не существует: это гораздо более абстрактный, бедный способ описания действительности в сравнении с индийской мыслью. Но и этой классической индийской логики описания реальности, более сложной, нежели логика западного рационализма, формы дуалистического мышления, недостаточно, чтобы выразить способ существования реальности, как его знает Будда. Это как раз разъясняет Нагарджуна в ‘*Муламадхьямака-кариках*’ [Nagarjuna 1995].

Философия Будды и возникшая на основе Слова Будды буддийская философия выражают принципиально более сложный тип мышления, который известен теоретическому сознанию и Запада, и Востока. Именно в этом смысле в ‘*Ланкаватара-сутре*’

⁸ Подробнее о том, что прасангики, а также Чже Цонкапа отвергли *чатушкоттику* как принцип, выражающий *существование в четырех альтернативах*, см. примеч. 500 в книге Дж. Хопкинса ‘*Meditation on the Emptiness*’ [Hopkins 1983, 1996, p. 850–854].

дано развернутое объяснение недостаточности познавательного подхода «философов» к постижению реальности. Содержание *‘Ланкаватара-сутры’* не следует понимать как критику и отрицание философии вообще. В ней речь идет о принципиальной недостаточности дуалистической логики, – даже в виде ее усложненного варианта – индийской *чатушкотики*– для выражения онтологического знания Будды, которого он достиг в состоянии высшего просветления. Философы, которые «зависят от идеи бытия и небытия», не способны прийти к состоянию «высшей цели самореализации», которое является «полностью свободным от философских спекуляций и плохого поведения и светится в своем собственном свете внутреннего осуществления» [Lankavatara-sutra 1996, p. 156].

Поэтому неправомерной редукцией является как интерпретация буддизма согласно схемам западной философии, так и его понимание как одной из форм индийской философской мысли, являющейся продолжением философской традиции периода, предшествующего появлению буддизма. Подробное обоснование несостоятельности логического подхода *чатушкотики*, данное в *‘Ланкаватара-сутре’*, содержится в девятой главе *‘Бодхиচারья-аватары’* Шантидевы [см.: Śāntideva 1997; Śāntideva 2006; Śāntideva 2007; Śāntideva 2014], в которой дается разъяснение принципиального отличия буддийской философии бессамости от небуддийских концепций реальности, распространенных в Древней Индии. Буддизм как система философии и медитации, будучи рационально-логически обоснованной и детально разработанной теоретической и практической системой Дхармы, не укладывается в рамки философского рационализма и Запада, и Востока.

Будда молчал в ответ на эти «неопределенные» вопросы, потому что они были поставлены некорректно – по законам дуалистического мышления. Но чтобы понять, в чем заключается некорректность постановки метафизических вопросов, требуется постепенно приблизиться к правильной постановке философских вопросов, как это делается в мадхьямике прасангике. Буддизм не был бы философской системой, насчитывающей долгую историю, если бы не содержал богатого опыта глубокого исследования «фундаментальных и вечных вопросов о нашем существовании и мире, в котором живем» [Dalai Lama 2006, p. 83].

Здесь стоило бы обратить внимание на мысль Его Святейшества, высказанную им в книге *‘The Universe in a single Atom’*, о том, что буддийская философия исторически развивалась: в своем содержании она, как философия, не сводима к тому, что было проповедано самим Буддой. Сам Будда был больше чем философствующим проповедником. Чтобы понять феномен Будды и сущность проповеданной им Дхармы, недостаточно быть просто ученым, а следует так же изнутри изучить систему его Учения, место и роль философии и медитации в этой системе. Если обратить внимание на принципиальную взаимосвязь буддийской философии и медитации, то тогда можно обнаружить, что предметность буддийского познания – «то, о чем» и методология – «то, как» также существенно отличают буддизм от небуддийских типов философии. Текст *‘Ланкаватара-сутры’* содержит очень эмоционально сформулированные идеи о том, почему метод медитации, или самопостижения, полностью очищенный от четверичности *чатушкотики* и, следовательно, от философского дуализма, свойственного небуддийским мировоззренческим схемам, радикально отличается от обычного философского погружения в спекулятивное изучение различных теорий, «которые не более чем средство». В отличие от этих «философов», которые «не знают, как достичь истины

самопостижения, полностью очищенной от четверичности *чатушкоттики*», «йогини», практикующие метод самопостижения, осуществляют полный переворот в психике и достигают безосновности – лишают материализм последней его опоры и – достигают *видения*. И тогда мир видится ни существующим, ни не-существующим, ни существующим-и-несуществующим, ни прочим. Глупые же люди, как говорится в третьей главе '*Ланкаватара-сутры*', продолжают оставаться марионетками своих выдумок и заблуждений.

Что касается буддийских представлений о мире, то многие космологические представления, развивавшиеся в традиции *абхидхармы*, устарели и должны быть модернизированы. Но сейчас речь не об этом, а о том, что, с буддийской точки зрения, с позиций учения о зависимом возникновении, невозможно принять в качестве логически удовлетворительной космологической гипотезы идею о начале мира и о существовании Творца. Что касается научной точки зрения, хотя теория «расширяющейся Вселенной» может трактоваться как подтверждение тому, что мир имел начало, все же наука, как и буддизм, характеризуется «фундаментальным нежеланием» постулировать трансцендентное существо или принцип как источник всех вещей.

Его Святейшество Далай-лама усматривает созвучие теории некоторых современных космологов о происхождении мира в результате флуктуации из квантового вакуума с представлением теории '*Калачакра-тантры*' об *элементах пространства* и тонкоматериальных *пустых частицах* или *частицах пространства*. Вместе с тем буддизм утверждает, что практически невозможно достичь тотального знания о происхождении универсума, ибо существует бесконечное множество мировых систем, которое неисчислимо, как доказывается в разделе «Неисчислимое» махаянского текста под названием '*Аватамсака-сутра*' ('*Гирлянда текстов*') [Avatamsaka-Sutra 1997]. Кроме того, в отличие от науки, буддизм особым образом признает роль сознания в формировании вселенных. Но это не имеет ничего общего с теистическими идеями о творении мира из некоего трансцендентного разумного начала. В буддийской космологии – как в системе '*Абхидхарма-коши*', так и в системе '*Калачакра-тантры*' – присутствует «идея о том, что формирование отдельных миров универсума интимным образом связано с кармическими склонностями чувствующих существ» [Dalai Lama 2006, p. 96]. Речь идет о том, что формирование природной среды обусловлено кармой обитающих в ней живых существ. При этом буддизм не утверждает, что вообще все, любое явление, является функцией кармы. Буддизм различает действие природного закона причинности, в силу которого определенная система причин и условий, приведенная в движение, будет иметь определенную систему результатов, и закона кармы, благодаря которому акт намеренного действия пожнет определенный плод.

Возникает вопрос о том, а каков механизм, связывающий карму живых существ с эволюцией физического универсума? *Абхидхармическая* традиция дает на этот вопрос ответ общего характера: окружающая среда есть экологический эффект коллективной кармы, разделяемой мирадами существ. В текстах тантры *Калачакры* дается детальное описание того соответствия, которое имеется между макрокосмосом и микрокосмосом – между вселенной и телами обитающих в нем живых существ, между природными элементами внешнего физического мира и элементами внутри тел живых существ, а также между фазами, через которые проходят небесные тела, и изменениями внутри тел чувствующих существ.

По мнению Его Святейшества Далай-ламы, было бы интересно провести научное исследование некоторых из этих положений *Калачакры*. Это было бы тем более интересно, что даже самые передовые научные теории в области космологии все еще не в состоянии дать ответ на ряд серьезных вопросов или просто отметают их как «ненаучные».

Таким образом, можно заметить ряд фундаментальных сходств между методологией науки и буддистским подходом к познанию реальности в виде принципа эмпирической проверяемости теории и логико-эпистемологической обоснованности положений науки и буддизма. Но вместе с тем сравнительный анализ науки и буддизма, проведенный нами в самом общем виде, обнаруживает и фундаментальные различия между ними, указывающие на ограниченность предмета, методов и функций научного познания в сравнении с буддийским подходом к познанию реальности внешней и внутренней. И в науке, и в буддизме содержание познания и его использование обусловлены характером философских оснований знания. Но в буддизме к этим философским детерминантам познания относятся помимо онтологических, гносеологических и логических оснований также этические и духовные предпосылки, которые являются приоритетными. Они и определяют главные функции знания в буддизме, их подчиненность решению смысложизненных задач – реализации потенциала человеческой жизни, наделенной благоприятными условиями и свободами, и специфическим сотериологическим целям. Одним из наиболее существенных моментов, выражающих интегральную специфику буддийской познавательной традиции, является органическая включенность медитативных методов в систему буддийского познания Дхармы и использования многочисленных техник медитации в процессах реализации потенциала сознания с помощью системы Дхармы. Наиболее отчетливо эта закономерная связь между философским знанием буддизма и методами буддийской медитации прослеживается в текстах и устных учениях тибетского буддизма – в традиции, продолжающей ученость Наланды и представленной рядом великих ученых и йогов, среди которых особое место занимает Чже Цонкапа.

Характерной особенностью буддийской философии в онтологическом, гносеологическом и этическом аспектах, отличающей ее от мировоззрения, все еще определяющего сегодня предписания и правила «нормальной» науки, является определение жизни во взаимосвязи с сознанием. Эволюционная теория Дарвина, на которой базируется биологическая наука, объясняющая развитие всего сложнейшего комплекса жизненных форм из начальной простейшей формы, не может дать ясного концептуального ответа на вопрос о том, что такое жизнь. «В ней говорится, что имеется набор ключевых характеристик, которые биология считает сущностными для жизни, – таких как существование организма как самоподдерживающейся системы и естественное обладание некоторыми механизмами для репродукции. Вдобавок к этому, ключевые дефиниции жизни включают способность развиваться прочь от хаоса и в направлении порядка, называемого ‘негативной энтропией’. В противоположность этому взгляду, согласно определению, данному в буддийской традиции *абхидхармы* и тибетской медицины, тибетский эквивалент слова *жизнь* – *срoг* (*srog*) – это то, что поддерживает *внутреннюю теплоту* и является источником *пульсации*. В определенном смысле тибетская медицина даже рассматривает жизнь как пульсацию [Чжуд-ши 1993; Пупышев 1993; Чжуд-ши 2007]. Согласно основополагающему тексту тибетской медицины – ‘*Кхогбугу*’ Деси Сангье Гьяцо (1653–1705), *срoг* – это неразделимая связь сознания

(sems) и его энергетического носителя (rlung) [Деси Сангье Гьяцо 1982; Dalai Lama 2006; Жабон 2002], проявляющаяся как *пульсация* [Пупышев 1993]. Если проанализировать источник *пульсации*, то можно заключить, что он и есть то неразделимое единство энергии-ветра и тончайшего сознания, которое продолжается из жизни в жизнь и присутствует в виде семени-зародыша в сердце живого существа [Пупышев 1993]. Таким образом, буддийское понятие жизни распространяется на существ, обладающих сознанием (психикой), но не на все биологические формы. Это объясняется тем, что буддийская «внутренняя» наука отвечает на этические вопросы, которые обсуждаются только в связи с высшими биологическими формами жизни, как подчеркивается Далай-ламой. Таким образом, научное понятие о живых организмах не совпадает с буддийским понятием о живых существах. Именно в этом, по мнению Далай-ламы, проявляется фундаментальная разница между двумя исследовательскими традициями [Dalai Lama 2006, p. 111].

На самом деле именно этическая и духовная целесообразность познания расширяет предметность буддийского познания в сравнении с предметом современной науки. Помимо более широкой предметной базы познания, буддизм как познавательная традиция отличается от науки принципиально иной постановкой и решением проблемы сознания. Если для биологии, науки о жизни, сознание является лишь чем-то вторичным, поскольку считается характеристикой части живых организмов, нежели общей характеристикой жизни, то для буддизма сознание является главной характеристикой «жизни», поскольку определение жизни относится к живым существам – к тем, кто обладает сознанием (психикой). Буддизм не признает существования чего-то подобного «душе», что являлось бы уникальной характеристикой человеческих существ, отличающих их от животных. «Если рассматривать в перспективе сознания, то различие между людьми и животными – это вопрос о степени, а не о виде» [Ibid. P. 114].

С буддийской точки зрения, творцом мира живых существ является сознание. Выражая общую буддийскую точку зрения, Чандракирти писал в шестой главе (строфа 89) '*Мадхьямака-аватары*':

«Это из ума возникает мир чувствующих существ. И также из ума возникают разнообразные формы жизни существ» [Чандракирти 2001, с. 181].

В ранних буддийских текстах, приписываемых Будде, можно найти сходные утверждения о том, как ум, в конечном счете, является творцом целой вселенной. Некоторые буддийские философы, например, школы читтаматра, воспринимающие эти слова буквально, развивают в рамках буддизма субъективно-идеалистическое направление, отрицающее реальность внешнего материального мира. Но большинство буддийских философов интерпретирует приведенные слова в том смысле, что происхождение мира, по крайней мере, мира живых существ, обязано активности кармы. Далай-лама подчеркивает, что теория кармы имеет в буддизме чрезвычайно большое значение, но ее легко можно истолковать неверно. В буддизме закон кармы – это фундаментальный естественный процесс зависимого возникновения, а вовсе не разновидность божественного механизма или воплощение предустановленного замысла. Что касается вопроса о том, каков механизм, благодаря которому карма играет причинную роль в эволюции чувств, Его Святейшество находит полезными некоторые из объяснений, которые даются в традиции ваджраяны. Согласно '*Гухьясамаджа-тантре*', самой ранней из буддийских тантр и главной «отцовской» тантре ваджраяны [Нагарджуна 2011; Далай-лама 1996], акцентирующей практику метода – порождения *иллюзорного тела* (sgyu

lus), на самом глубоком уровне невозможно провести абсолютного различия между сознанием и материей. Материя в ее тончайшей энергетической форме есть *прана*, которая неотделима от тончайшего сознания – *ясного света* ('*od gsal*). Ум ясного света и его энергетический носитель являются различными аспектами неделимой реальности. *Прана* – это аспект мобильности, динамизма и связи, в то время как сознание – это аспект познания и способности к рефлексивному мышлению. В соответствии с «Гухья-самаджа-тантрой», когда мировая система приходит к бытию, мы являемся свидетелями игры этой реальности энергии и сознания.

По причине этой неразделимости сознания и энергии имеется глубокая, интимная корреляция между элементами внутри наших тел и природными элементами во внешнем мире. Эта тонкая связь может быть распознана индивидами, достигшими определенного уровня духовных реализаций или теми, кто имеет естественную сверхчувствительность. К примеру, в пятнадцатом веке тибетский мыслитель Такцанг-лоцава произвел эксперимент над собою и нашел полную согласованность между своими собственными переживаниями изменений, которые естественным образом происходили в его паттернах дыхания, и теми, что описываются в '*Калачакра-тантре*' как имеющие место во время небесных событий, таких как солнечное и лунное затмение. Учение ваджраяны объясняет, что наши тела представляют микрокосмические образы большего, макрокосмического мира. По этой причине '*Калачакра-мантра*' уделяет огромное внимание изучению небесных тел и их движения.

Учение ваджраяны, источником коих в нашем мире считается, согласно буддизму, также Будда Шакьямуни, принявший форму Будды Ваджрадхары в то время, когда он давал тантрические учения, содержит глубинные знания о том, как сознание творит существ и их миры. И хотя эти знания являются тайной для непосвященных в учение тантр, в принципе они не выходят за пределы буддийского способа удостоверения валидности знаний. Буддизм дает обоснованную концепцию эволюции жизни в контексте теории сознания и кармы. Дарвиновская же теория эволюции не может объяснить происхождение жизни на земле. По мнению К. Поппера, теория эволюции – это не проверяемая теория, а, скорее, метафизическая доктрина. Но он считал ее очень полезной для продвижения дальнейших научных поисков. И сегодня все еще далеко не очевидно ограниченность объяснительных возможностей этой теории. Его Святейшество Далай-лама подчеркивает ограниченность объяснительной силы эволюционной теории, по крайней мере, в ее популярной версии: придерживаясь идеи естественного отбора и агрессии как фундаментального принципа, биология не в состоянии объяснить альтруизм и сострадание, которые можно заметить даже в поведении животных. Хотя радикальный научный материализм распространяет эволюционный подход на все аспекты человеческой жизни, ни эволюционная теория, ни наука в целом не могут «повесть нам полную повесть человеческого бытия», – говорит Далай-лама. Современная наука также не имеет удовлетворительной методологии исследования сознания, хотя нельзя сказать, что не имеется философских теорий сознания, или что ученые не предпринимают усилий по 'объяснению' сознания в терминах материалистической парадигмы. Бихевиоризм представляет собой одну крайность, а картезианский дуализм – другую крайность. Между ними развиваются различные научные концепции сознания – от функционализма, пытающегося определить сознание в терминах его функций, до нейрофеноменологии с ее попытками определить сознание в терминах нейрокорреляции.

В процессе диалога буддизма и науки именно Его Святейшество Далай-лама ставит проблему языка описания сознания, а также подчеркивает неустранимость нас самих из уравнения (сознания). В буддийской философии есть различные типологии ментальных феноменов вместе с их отличительными характеристиками. Прежде всего, это шестичленная классификация: ощущения зрения, слуха, запаха, вкуса, обоняния и ментальности. Пять из них – это сенсорные переживания, а «ментальность» покрывает широкий спектр ментальных состояний – от памяти, желания и волевого акта до воображения. Одна из подшкол йогачары (она же – читтаматра, школа *Только Ум*) добавляет к этой классификации еще два пункта – так называемое ‘базовое сознание’ (*алая-виджняна*) и инстинктивную мысль ‘Я есть’, которую йогачара рассматривает как особую составляющую сознания, удостоверяющую онтологию и гносеологию⁹. Школа мадхьямики, чья позиция является общепризнанной среди тибетских философов, отвергает эту восьмичленную типологию йогачаринов и считает, что весь спектр сознания адекватно охватывается шестичленной типологией.

Здесь следует сказать, что, согласно буддизму, имеются три фундаментально различающихся аспекта мира обусловленных вещей, мира, в котором мы живем:

1. Форма, или материя – физические объекты;
2. Ум – субъективные переживания¹⁰;
3. Композитные факторы.

Что касается определения ключевых характеристик материальных феноменов, то тут может быть достигнут консенсус между наукой и буддизмом. Но реальность не укладывается в мир материи: есть также сфера субъективных переживаний – мыслительные процессы, сенсорные восприятия, чувства и эмоции. Исключая материалистические школы, все древнеиндийские и тибетские философские школы единодушны в том, что нельзя сводить ментальное к его физическому носителю. Кроме того, буддийская философия считает, что многое из этого внутреннего мира можно найти также у других чувствующих существ – не только у людей. И есть третья сфера реальности, неассоциируемые композитные факторы, которые не могут характеризоваться ни как физические явления в том смысле, что они образуются материальными составляющими, ни как ментальные явления в смысле внутренних субъективных переживаний. По определению, принятому в буддийской классификации феноменов, это «класс непостоянных, составных (производных) феноменов, которые нельзя отнести ни к категории формы, ни к категории сознания» [Тинлей 2011, с. 49]. Композитные факторы, как объясняет Его Святейшество Далай-лама, «относятся ко многим свойствам реальности, которые являются интегральными для нашего понимания мира». «Такие феномены, как время, концепты и логические принципы, которые являются существенными конструктами нашего ума, отличны от первых двух миров» [Dalai Lama 2006, p. 135].

Эти буддийские идеи удивительным образом созвучны с теорией «трех миров» К. Поппера. Речь идет об онтологической теории, которую Поппер дополнил свой критический рационализм в целях обоснования объективности научного познания [Поппер 1983, с. 439–466]. Далай-лама считает, что вышеприведенная таксономия реальности,

⁹ Ср.: декартовское “*cogito, ergo sum*” (“Мыслю, следовательно, существую”) тоже служит основой удостоверения возможности познания в рационалистической философии Запада.

¹⁰ В контексте буддийской логики все тибетские термины, обозначающие сознание (*blo* – сознание, *sems* – ум, *rig-pa* – осознание, *shes-pa* – сознание, познание, *yid* – сознание, *gnam-shes* – первичное сознание), являются синонимами.

которая восходит к самому раннему этапу буддийской философской традиции, почти идентична той, что была предложена Карлом Поппером. Говоря о 'первом мире', Поппер имеет в виду мир физических объектов или физических состояний. Под 'вторым миром' он имеет в виду «мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний и возможно, диспозиций к действию». 'Третий мир' – это «все содержание научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства». По словам самого Поппера, его 'третий мир' «имеет много общего с платоновской теорией форм или идей и, следовательно, также с объективным духом Гегеля», но в некоторых решающих аспектах «радикальным образом отличается от теорий Платона и Гегеля». Он имеет также «много общего и с теорией Больцано об универсуме суждений самих по себе и истин самих по себе, но отличается также и от этой теории». Поппер считал, что его 'третий мир' «по своему смыслу ближе всего к универсуму объективного содержания мышления Фреге» [Поппер 1983, с. 440].

Эта теория Поппера близка к буддизму в том, что здесь и там говорится о принципиальной несводимости 'третьего мира' к первым двум 'мирам' и критикуется онтологический редукционизм в понимании природы и функций сознания. Для большинства научных подходов к пониманию сознания характерно, что, как правило, сознание толкуется исключительно как функция мозга. В том, что касается понимания природы сознания, его структуры, функций, а также проблемы соотношения сознания и мозга, для современной науки эти вещи все еще остаются предметом малоизученным и дискуссионным [Pockett 2000; Searle 2004; Gray 2004; Tuszynsky 2006]. Наиболее «продвинутые» новейшие научные представления о природе сознания развиваются в направлении дальнейшей разработки полевой и квантовой теории сознания [Bohm, Hiley 1993; Umezawa 1993; McFadden 2002; McFadden 2006; Tuszynsky 2006]. Эти полевые и квантовые тенденции в научном изучении сознания представляет собой, во-первых, дальнейшее развитие возникшей в начале XX в. гештальт-психологии, ставшей оппозицией атомистической психологии. Во-вторых, эти тенденции являются преломлением идей квантовой физики в философских, психологических и естественнонаучных теориях сознания.

Мы можем также утверждать, что эти новейшие научные подходы к сознанию, сопряженные с критикой прежней эмпирической психологии и материализма, развиваются в направлении более глубокого и тонкого понимания природы сознания в его взаимной связи с мозгом [см.: Primas 2009]. Важным фактором этих новых тенденций, проявившихся в современной науке, прежде всего, в нейробиологии и когнитивных науках, является интерес к буддийской теории сознания и практическим методам трансформации и развития сознания – феномену буддийской медитации. Более двадцати лет назад известный ученый-нейробиолог Франсиско Варела инициировал долгосрочный исследовательский проект сотрудничества с тибетскими ламами с целью изучения средствами нейробиологии процессов взаимозависимости мозга и сознания путем обследования буддийских практиков, занимающихся медитацией – упражнениями по развитию сознания. С тех пор западными нейрофизиологами накоплен некоторый опыт взаимодействия с носителями буддийской учености и мастерами медитации в том, что касается экспериментальной проверки буддийской теории сознания и эпистемологии, а также позитивного влияния медитации на мозг и организм человека, на психическое и физическое состояние.

Буддийская философия и психология имеют длительную историю изучения природы сознания и его различных факторов и применения этих знаний в практике медитации. Буддийские исследования сознания базируются на концепции сознания, разработанной в классической буддийской философии Индии (труды Майтреи, Асанги, Васубандху, Дигнаги, Дхармакирти и др.) и развитой в махаянской философии Китая, Тибета, Монголии, России, а также на теоретически обоснованных эмпирических наблюдениях – феноменологии субъективного опыта «от первого лица». Буддийская медитация в качестве специальной техники интроспекции и трансформации сознания имеет под собой философскую и теоретическую основу, а ее результаты считаются в буддизме достоверными, если медитация выполняется посредством правильной методики, и если эти результаты принципиально воспроизводимы в последующем опыте. Этот критерий достоверности интроспективного опыта является моментом, сближающим буддийскую теорию сознания с наукой о сознании. Но, в отличие от буддийских исследований сознания, основанных на субъективном опыте, подход современной науки к изучению сознания был и остается материалистическим и объективистским, хотя учеными все больше осознается принципиальная ограниченность и недостаточность односторонних материалистических предпосылок и методологического редукционизма. Именно поэтому наиболее прогрессивные ученые обращаются к исследованию характера взаимозависимости сознания и мозга и пытаются разработать новые подходы к изучению сознания, интеллектуальных и эмоциональных явлений с позиций квантовой физики, квантовой психологии, нейробиологии.

Современные когнитивные науки и психология исходят из предположения, что имеется «норма» в функционировании сознания, и пытаются найти пределы изменений такой «нормальной» работы сознания. Буддийская теория сознания и медитации, подкрепленная длительным опытом практического применения развивающих ментальных методик, утверждает, что это ошибочное предположение и что в действительности посредством тренировки (медитации) способность сознания к позитивной трансформации может развиваться неограниченно, а также оказывать позитивное влияние на физическое состояние человека. Это открытие было логически обосновано в трудах великих индийских мыслителей Дигнаги (480–540) и Дхармакирти (VII в.), а затем получило дальнейшее развитие и продолжение в тибето-монгольской буддийской традиции как теоретическая база ментального развития. Разработанная Дигнагой и Дхармакирти теория достоверного восприятия сегодня на Западе активно изучается [Dreyfus 1997; Dan 2003; Dunne 2004; Eltschinger 2014] во многом из-за того, что базовые идеи когнитивных наук, разработанные во второй пол. XX в. [Ayer 1940; Ayer 1973; Brentano 1960; Sellars 1963; Carnap 1928; Carnap 1942; Карнап 2007; Cornman 1971; Dicker 1980; Stich 1983; Dancy 1988], во многом близки открытиям буддийских ученых.

Для западных ученых достижения буддийских философов и психологов в понимании природы сознания, его структуры и функций и, тем более, многовековой опыт практического подтверждения правильности этих открытий в живой практике медитации и реальной трансформации сознания является, определенно, вызовом и побуждает их к более глубокому изучению природы сознания и механизмов человеческого поведения. Это также стимулирует серьезные усилия по изучению тех причин и факторов, благодаря которым медитация оказывает благоприятное воздействие на организм человека. Регулярно в США, Индии и других странах проводятся международные кон-

ференции в рамках проекта «The Mind and Life Dialogues». Эти конференции демонстрируют новые исследования об изменениях, вызываемых медитацией в мозге, иммунной, эндокринной и прочих системах организма. Конечно, данный вид исследований находится еще в начальной стадии. Но с уверенностью можно сказать, что они ведутся на переднем крае науки. В современной западной философии сознания, развивающейся в последние годы в тесном сотрудничестве с когнитивными дисциплинами, достигшими огромных успехов в исследовании человеческого мозга, буддизм уже давно не воспринимается как экзотическая религиозная доктрина за пределами научного поля. А после эпохальной книги Ф. Варелы, Э. Томпсона и Э. Рош «Воплощенный ум» [Varela 1991], буддийские теории сознания и психики прочно вошли в научный обиход, как считает известный российский историк философии, санскритолог В.Г. Лысенко [Лысенко 2012, с. 49].

Со стороны естественных наук диалог с буддизмом развивается в основном в направлении изучения мозговых корреляций субъективных переживаний, испытываемых буддийскими практиками во время медитации. Одним из пионеров этого направления является Вейсмановская лаборатория нейрофизиологии и поведения мозга в Висконсинском университете, возглавляемая всемирно известным нефрофизиологом Ричардом Дэвидсоном. Здесь технологии МРТ применяются для исследования нервных связей, биохимических изменений, локализаций в мозге и т.д., коррелирующих с теми или иными субъективными состояниями медитирующих. В ходе этих экспериментов было установлено, что «регулярные занятия медитацией на протяжении многих лет в состоянии повысить способность к положительным изменениям активности мозга до такой степени, что это и не снилось современной когнитивной неврологии» [Йонге Мингьюр Ринпоче 2009, с. 10].

Для буддийской концепции сознания и обоснования пути просветления решающее значение имеет философская теория причинности, объясненная Нагарджуной в *‘Муламадхьямакариках’*, а также объяснение природы, причин и уровней сознания, проведенное Майтреей и Асангой в *‘Абхисамаяланкаре’* [Абхисамаяланкара 2010; Абхисамаланкара 2012]. Говоря о связи причины и следствия, Нагарджуна различает две принципиальные категории причины: субстанциальную, или основополагающую, причину и содействующую причину. Причина никогда не вызывает свой результат сама по себе, а всегда имеет поддержку в виде содействующих факторов, или условий [Westerhoff 2009, p. 95; Dalai Lama 2006, p. 138]. Это различие двух видов причин является чрезвычайно важным для понимания буддийской теории сознания. «Согласно буддизму, сознание и материя могут и способствовать и способствуют в отношении возникновения друг друга, но никогда не могут служить субстанциальной причиной друг для друга» [Dalai Lama 2006, p. 140–141]. Дхармакирти в своей *‘Праманаварттике’* с помощью рациональных аргументов доказал обоснованность буддийской теории перерождений [Тинлей 2011]. Согласно его рассуждению, первый момент сознания нового существа должен быть предварен его субстанциальной причиной, каковой должен быть момент сознания, следовательно, должна была существовать предыдущая жизнь.

Учитывая специфику сознания в его отличии от материи, следует признать, что принцип объективного, независимого наблюдения, принятый в науке при познании материального мира, не годится при исследовании сознания и ментальных явлений. По мнению Далай-ламы, перспектива стороннего наблюдателя должна быть интегрирова-

на с перспективой «от первого лица», которая допускает «включенное» исследование, инкорпорацию субъективности и качеств, которые характеризуют ментальные переживания» [Dalai Lama 2006, p. 143]. Таким образом, объективный («от третьего лица») и субъективный («от первого лица») методы должны сочетаться. «Нельзя игнорировать феноменологическую реальность субъективных переживаний, но следует наблюдать их с соблюдением всех правил научной строгости» [Ibid., p. 141].

Тем самым благодаря совмещению двух перспектив исследования – внешней и внутренней – закладывается методологическая основа для тесного сотрудничества между современной наукой и созерцательными традициями, такими как буддизм. Это сотрудничество обещает быть тем более плодотворным, что буддизм имеет долгую историю исследований природы ума и его различных аспектов, основанных, главным образом, на личном опыте и эмпирическом применении интроспекции для строгой тренировки и проверки надежности опыта.

В рамках действующей научной парадигмы интроспекция все еще отвергается большинством ученых в качестве метода исследования ума. Исключения составляют пионерские исследования о роли интроспекции в воображении, проведенные гарвардским психологом и неврологом Стивеном Косслином, внесшим вклад в развитие нейрочеловеческой когнитологии. Он сформулировал такую идею: хотя и нет доказательств того, что интроспекция может обнаружить проблемные места нервной системы или биохимического состава мозга или физических корреляций специфической ментальной активности, все же правильное применение интроспекции может пригодиться для изучения психологических и феноменологических аспектов наших когнитивных и эмоциональных состояний [Kosslyn 1980; Kosslyn 2005; Kosslyn 2010; Kosslyn 2013].

Сотрудничество буддизма и науки как разных познавательных традиций уже началось и имеет плодотворную перспективу. И «ключевой проблемой здесь является заключение в скобки метафизических вопросов относительно ума и материи и налаживание совместной работы по научному пониманию различных модальностей ума» [Dalai Lama 2006, p. 146].

Благодаря диалогу с буддизмом современная наука может скорее приблизиться к пониманию того, что для полноты подхода к изучению сознания нужно учитывать не только то, что происходит на неврологическом и биохимическом уровнях, но также и субъективные переживания самого сознания. Буддизм располагает такой методологией, выработанной в многовековой созерцательной традиции, в которой ум упражняется в том, чтобы фокусироваться дисциплинированным способом на своих собственных внутренних состояниях. Эта ментальная тренировка называется санскритским словом *бхавана*, которое обычно переводится на английский язык как ‘медитация’.

«Оригинальный санскритский термин *bhavana* несет коннотацию культивации, в смысле культивирования привычки, в то время как тибетский термин «*sgom*» буквально означает ‘сближаться, знакомиться ближе, свыкаться’. Итак, это идея дисциплинированной ментальной практики культивирования близкого знакомства с определенным объектом, внешним предметом или внутренним переживанием» [Ibid. P. 150].

Далай-лама подчеркивает, что под практикой “*sgom*” не подразумеваются какие-то мистерии и мистические состояния или экстаз, то есть, состояния, открывающиеся только для некоторых одаренных индивидов. Эта практика не ведет к безмыслию или отсутствию ментальной активности.

«Термин *sgom* относится как к методу, или процессу, так и к состоянию, которое может возникнуть как результат процесса» [Ibid.].

Практика медитации в индо-тибетской традиции буддизма подразумевает теоретически обоснованное, сфокусированное и дисциплинированное применение интроспекции и внимательности при исследовании избранного объекта. Если смотреть с научной точки зрения, этот процесс можно сравнить со строгим научным наблюдением.

В силу универсальных законов каузальности и непостоянства, о которых в буддизме речь идет с самого раннего этапа, представляется возможным посредством дисциплинированной медитативной тренировки вызвать в сознании существенные изменения привычных паттернов ментальной активности. Философ-монах Дхармакирти, живший в VII в., доказал, что когда более сильной становится одна сторона эмоциональных оппозиций, то другая сторона ослабевает. Буддийская теория сознания обнаружила закон, в силу которого противоположные состояния не могут сосуществовать, не подавляя друг друга. Это тоже ключевой момент трансформаций сознания посредством медитации: культивация любви и добросердечия может уменьшить силу ненависти в уме. Более того, Дхармакирти доказал, что устранение базового условия устранит его эффекты. Дхармакирти пошел еще дальше и выдвинул идею, что, в отличие от физических способностей, потенциальные качества ума неограниченны в развитии. В *‘Абхисамаяланкаре’* Майтреи/ Асанги, *‘Уттаратантре’*, приписываемой Майтрее, и в *‘Чатухстава’*, приписываемой Нагарджуне, содержится доказательство того, что сущностная природа ума чиста. А ее загрязнения могут быть устранены посредством медитативного очищения, поскольку они не имеют под собой опоры в природе ума, а имеют временный характер. Эти тексты продолжают развивать содержание сутр, излагающих теорию природы Будды, естественного потенциала совершенства, который имеется у всех живых существ, – концепцию *татхагатагарбхи*. Это так называемые «татхагатагарбха-сутры», которых насчитывается десять (*‘Татхагатагарбха-сутра’*, *‘Дхаранишварараджа-париприччха-сутра’*, *‘Шрималаладэви-сутра’*, *‘Махапаринирвана-сутра’*, *‘Арья-ангумалия-сутра’*, *‘Джнялокаламкара-сутра’*, *‘Анунатвапурна-сутра’*, *‘Мехабхерихарака-сутра’*, *‘Авихельнаправеша-дхарани’*, *‘Сандхинирмочана-сутра’*), а также *‘Ланкаватара-сутра’* и *‘Гандавьюха-сутра’*. Вышеупомянутые тексты Майтреи и Нагарджуны содержат два принципиальных положения для обоснования возможности трансформации ума в позитивном направлении. Во-первых, это тезис о том, что все негативные черты ума могут быть очищены благодаря принятию соответствующих антидотов. Второй тезис утверждает, что способность к позитивной трансформации естественным образом заложена в конституции самого ума.

В этих текстах говорится о естественно чистой природе Будды, которая проявляется, после того как ум очищен от всех загрязнений посредством культивирования инсайта, проникающего в абсолютную природу реальности. *‘Чатухстава’* идет еще дальше, когда утверждает, что точно так же, как подземные воды сохраняют свою чистоту в качестве воды, даже в состоянии омраченного ума может быть найдена совершенная мудрость просветленного ума. По словам Далай-ламы, для буддистов теория природы Будды, понятие о том, что естественная способность к совершенству лежит внутри каждого из нас, – это глубокий и постоянно вдохновляющий концепт.

Его Святейшество Далай-лама вовсе не предлагает с помощью научного метода доказывать истинность теории природы Будды. Он просто стремится показать некоторые из тех способов, какими буддийская традиция пытается концептуализировать

трансформацию сознания. В буддизме давно известно то, что неврология называет ‘пластичностью мозга’, правда, терминология – иная, чем в когнитивных науках. Но в той и другой познавательной традиции признается, что сознание в высшей степени способно к изменениям.

Одна из наиболее важных базисных тренировок ума – это культивация осознанности, или внимательности, в частности, исполняемая на основе слежения за дыханием. Один из наиболее решающих элементов тренировки внимательности – это развитие и применение внимания. Сегодня множество детей страдает от рассеянности, недостаточного развития внимания. Буддизм, в течение долгого времени накопивший большой опыт по тренировке внимания, мог бы внести значительный вклад в научное понимание способности внимания и его каузальной динамики, а также в дело практического развития внимания и умения контролировать свои ментальные процессы. Наряду со слежением за дыханием есть другая практика, предназначенная для развития внимания. Это техника однонаправленной концентрации, практика *шаматхи* (*gzhi gnas*), *спокойного пребывания*. В буддизме достижение сфокусированного и полностью дисциплинированного ума не является самоцелью. Эта способность ума используется для более искусного исследования природы и характеристик объекта познания. Поэтому есть надстраивающийся над этим уровнем тренинга другой уровень тренировки, известный в буддийской литературе как *випашьяна* (*lhag mthong*): это инсайт, проникновение в сущность вещей на основе однонаправленной концентрации. В классическом тексте ‘*Стадии медитации*’ индийского буддийского мастера Камалашилы (VIII в.) даны детальные инструкции о том, как систематически культивировать *шаматху* и *випашьяну*, комбинируя анализ и абсорбцию [Kamalashila 2001; Vimalamitra 2000; Dalai Lama 2001]. Ключевое значение в тренировке ума имеет дисциплинированность.

Есть много других форм медитации в буддийской традиции, в том числе, применяющие различные визуализации и использующие разнообразные техники манипуляции жизненными энергиями в теле для погружения в более глубокие и тонкие состояния ума, характеризующиеся большей степенью свободы от производства концептов. По мнению Его Святейшества Далай-ламы, эти состояния и практики могут стать интересной областью научных исследований и экспериментов, в ходе которых можно обнаружить неожиданные способности и потенциалы человеческого ума.

Одной такой областью, в которой могут быть предприняты исследования о медитации, является состояние, описываемое в тибетской традиции как переживание *ясного света* в посмертной медитации *тудам*. У практиков, переживающих *ясный свет*, это состояние может быть преднамеренно вызвано с помощью медитативных техник, а когда оно наступает естественным образом в момент смерти, то индивид может оставаться в медитации ясного света в течение долгого времени.

Хотя появление научного метода, основанного на строгом подходе «от первого лица», имеет плодотворную перспективу, все же практики этого типа не являются строго релевантными. Для того чтобы в тренировке самих себя отнестись к сознанию как к объекту исследования «от первого лица», сначала нужно стабилизировать ум, научившись простому присутствию в настоящем, удерживая ум не рассеивающимся на непосредственные, субъективные переживания сознания (см.: [Dalai Lama 2006, p.168; Тинлей 2013; Махамудра 2008]). Когда ум обретет стабильность, то у практика появляется реальная возможность понять экспериментально то, что описывается в буддийской дефиниции сознания как ‘светоносное и познающее’. «На этом пути практик ста-

нет постепенно способным 'схватить' базовое переживание сознания и сделать его объектом медитативного исследования» [Dalai Lama 2006, p. 168]. На основе строгого эмпирического метода исследования «от первого лица» возможно, по мнению Далай-ламы, расширение масштаба науки о сознании и обогащение нашего коллективного понимания человеческого ума в терминах науки.

Хотя буддийская философия и «внутренняя» наука буддизма в качестве познавательной традиции имеют ряд специфических качеств, отсутствующих у современной науки, особенно в том, что касается изучения сознания и достижения ментального и физического здоровья, ее ведущие современные представители осознают также большую значимость обнаружения «мостов», которые связывают познавательные подходы Запада и буддийского Востока. Так, например, Его Святейшество Далай-лама и один из крупнейших буддийских философов и ученых современности Геше Намгьял Вангчен усматривают определенное сходство буддийской медитативной методологии с феноменологическим подходом Э. Гуссерля к изучению сознания, по которому метафизические допущения, будучи «заключенными в скобки», не допускаются в феноменологическое расследование. Как известно, Гуссерль с его идеей «философии как строгой науки», продолжая линию философского рационализма Больцано, Лотце, Brentano, а также традицию критического обоснования науки вообще (Декарт, Кант, Фихте), последовательно отвергал субъективизм и психологизм как основание науки. Говоря о сходстве между феноменологией и буддизмом, буддийские мастера не имеют в виду эту его радикальную критику психологизма и субъективизма в процессе развертывания идей для построения проекта чистой логики, свободной от релятивизма субъективной познавательной способности. Сходство касается его феноменологического метода. Феноменология, по замыслу Гуссерля, должна описывать чистое сознание как таковое – в его непосредственной данности. Феноменология исследует психически-непосредственно-наличное. Она предшествует и логике, как теории логического, и психологии, как теории психического. С помощью феноменологии, таким образом, Гуссерль предложил достигнуть принципиальной беспредпосылочности познания, «оставляя в стороне все не относящиеся к ним (вещам – *И.У.*) предрассудки», отбросив «естественную установку сознания», в силу которой мы воспринимаем мир в качестве единственно подлинной реальности, в существовании коей не сомневаемся. Гуссерль предложил посредством «феноменологической редукции» перейти от наивного реализма к трансцендентальному, собственно феноменологическому и собственно философскому взгляду на мир и встать на «противоестественную» точку зрения [Гуссерль 2000; Гуссерль 2008; Гуссерль 2009; Гуссерль 2010]. Это действительно похоже до некоторой степени на философскую методологию буддизма, лежащую в основе медитативной практики, особенно *махамудры* [Махамудра 2008]. Понятие Гуссерля об интенциональности сознания также похоже на буддийскую концепцию *неведения* (*ma-rig-ra*), заставляющего людей верить в реальное существование мира прочных вещей – такими, как они видятся в нашем восприятии, и цепляться за феномены, которым безосновательно приписывается самосущее бытие. Гуссерль совершенно порывает с господствовавшим до него представлением о сознании как о чем-то «внутреннем», соотносимым с внешней реальностью. Получается, что нет непредметного сознания, но и предметов, не зависящих от сознания – тоже не существует. Субъект и объект оказываются неразрывно связанными друг с другом, они коррелятивны: мир сохраняет свою значимость только как феномен сознания, но и само сознание не есть чистое мышле-

ние, а есть мышление о мире. Истина, с этой точки зрения, более не является соответствием образа отображаемой реальности, а есть тождество *cogitatio* (акт направленности на объект) и *cogitatum* (интенциональный объект сознания). Трансцендентальный субъект постоянно осуществляет самоконституирование, и на этой основе разворачивает все новые горизонты предметности. В этой ревизии онтологического статуса вещей линия Декарт–Кант–Гуссерль сближается с деконструктивным установлением шуньяты (пустоты) в буддийской философии. В книге «Пустота пустоты» К.В. Хантингтона-младшего и Геше Намгьял Вангчена [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989, 1992, 2003, 2007] указан также ряд других моментов близости западной и буддийской философии. Хантингтон даже использует идеи западной философии, в частности, Джеймса, Витгенштейна, Гадамера и других философов в качестве герменевтического ключа для объяснения философии прасангики (Чандракирти). Но следует заметить, что в соответствии с западной рационалистической традицией, европейский подход к развенчанию онтологического реализма преследует сугубо гносеологическую цель обоснования возможности нашего знания о реальности. Буддийский же подход (мадхьямики) направлен на понимание той связи, которая существует между пустотой, нецеплянием (за «я» и «мое») и великим состраданием [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989, 1992, 2003, 2007, p. 124–125]. Смысл и значение пустоты как абсолютной природы реальности имеют прямое отношение к сотериологической цели – освобождению от сансары и достижению состояния Будды ради счастья всех чувствующих существ.

Буддийские методы медитации на природе ума, а также созерцание пустоты вызывают определенные ассоциации с «феноменологической редукцией» Гуссерля и его интенциональной теорией сознания. Последовательный и тщательно проведенный сравнительный анализ буддизма и направлений западной философии, в особенности испытавших влияние феноменологии, могли бы не только дать плодотворный импульс для расширения горизонтов современной науки, философии и рациональности вообще и более глубокого понимания того, что наука вообще может значить для человеческого бытия. Но для того чтобы такого рода систематическое аналитическое сравнение состоялось, необходимо адекватное знание о буддийской философии и медитации в их существенной внутренней взаимосвязи. Можно сказать, что изучение теории, методики и опыта медитации и шире – систематической тренировки ума, практикуемой буддистами, имеет эвристическое значение для современной науки, философии, культуры и всей мировой цивилизации будущего.

По мнению Далай-ламы, до некоторой степени опыт этих техник ментальной дисциплины может стать составной частью обучения специалистов когнитивных наук, если наука заинтересована в том, чтобы получить доступ к полному диапазону методов, необходимых для всестороннего изучения сознания. Опыт, имеющийся в созерцательной традиции буддизма, мог бы существенно помочь современной науке в развитии ее методов в направлении адаптации «перспективы первого лица».

Диалог между когнитивной наукой, изучающей сознание на базе нейробиологических структур и биохимических функций мозга, и буддийской традицией исследования сознания, которая может быть названа «перспективой первого лица», может открыть новый путь изучения сознания. Сердцевина буддийской науки о сознании включает в себя комбинацию медитативного созерцания, которое может быть описано как феноменологическое расследование, и эмпирического наблюдения мотивации, как она

проявляется через эмоции, мыслительных паттернов и поведения, а также содержит критический философский анализ.

Как подчеркивает Его Святейшество Далай-лама, главной целью буддийской науки о сознании является не каталог типов ума или даже описание того, как ум функционирует; скорее, ее фундаментальной заботой является преодоление страданий, в особенности, психологических и эмоциональных омрачений, и очищение ума от этих омрачений. В классических буддийских источниках представлены три отдельные дисциплины, занимающиеся изучением сознания. Во-первых, это *абхидхарма* (*chos mngon pa*), которая концентрируется на исследовании причинных процессов сотен ментальных и эмоциональных состояний, нашего субъективного переживания этих состояний и их воздействия на наши мысли и поведение. Это имеет отношение к тому, что может быть названо психологией (включая когнитивную терапию), и феноменологией. Во-вторых, это буддийская эпистемология – *прамана* (*tshad ma*), которая анализирует природу и характеристики восприятия, знаний и отношения между языком и мышлением, чтобы развить концептуальные рамки понимания различных аспектов сознания – мыслей, эмоций и так далее. Наконец, ваджраяна использует визуализации, различные физические техники (йогические упражнения и т. д.), начитывание мантр и прочие средства, культивирующие здоровые способы бытия и направленные на трансмутацию омрачений ума [См.: Далай-лама 2001; Кэдруб Дже 2000; Тинлей 2014; Тегчог 2013]. «Буддийский подход к изучению сознания базируется на понимании функций и модальностей ума и его каузальной динамики – это точно та область, где буддийское понимание может легко пересекаться с научным подходом, потому что, подобно науке, буддийское исследование сознания является основанным на опыте» [Dalai Lama 2006, p. 174].

Для многих западных людей выражение ‘шестое чувство’ означает некоторый вид паранормальной физической способности. А для буддистов оно относится к ментальной сфере, включающей мысли, эмоции, установки и концепты. С научной точки зрения не видно разницы между тем, чтобы видеть физическим глазом или ‘оком ума’. С буддийской точки зрения, нейробиология в своем подходе к ментальной сфере не считается с очень значимым ингредиентом ментальных событий – субъективными переживаниями. В классической буддийской эпистемологической модели, выраженной в литературе сутр, мозгу не придается исключительного значения в когнитивной деятельности, например, восприятию. Но ваджраяна говорит о канале, локализованном на макушке головы, как первичном месте нахождения энергии. Он-то и регулирует субъективные переживания.

Что касается изучения восприятия и познания, то возможно плодотворное сотрудничество между буддизмом и современной неврологией. Буддизму предстоит изучить многое в отношении мозговых механизмов, имеющих отношение к ментальным событиям, – о неврологии и химических процессах, формировании синаптических связей, корреляции между специфическими когнитивными состояниями и специфическими областями мозга. Но опыт буддийской *абхидхармы* и метода *праманы*, эмпиризм «от первого лица», близкий к «феноменологической редукции», может очень помочь науке в исследовании восприятия и познания.

Вообще, буддийская эпистемологическая традиция насчитывает семичленную типологию ментальных состояний: прямое восприятие, косвенное познание с помо-

пью умозаключений, познание по последствиям, правильное допущение, невнимательное восприятие, сомнение и искаженное познание. В систематическом виде буддийская философско-психологическая традиция – *абхидхарма* была разработана великими индийскими мыслителями IV–V вв. Асангой и его сводным братом Васубандху. Сегодня многие из трудов этих авторов утрачены на санскрите, но сохранились на тибетском языке. '*Компендиум абхидхармы*' ('*Абхидхармасамуччая*') Асанги и '*Сокровищница абхидхармы*' ('*Абхидхармакоша*') Васубандху считаются коренными текстами традиций, называемых в Тибете школой «Высшей абхидхармы» Асанги и школой «Низшей абхидхармы» Васубандху. Буддийские знания о природе, классификации и функциях ментальных процессов принципиально основаны на этих двух текстах.

Его Святейшество Далай-лама в своей книге '*Универсум в одном атоме*' обращает внимание на то, что ни санскрит, ни тибетский язык не используют слова 'эмоция' в качестве того концепта, который используется в современных языках и культурах. С точки зрения буддийской философии, различие между омраченными и неомраченными ментальными состояниями является более важным, чем различие между познанием и эмоциями. В буддийской теории сознания различие, проводимое между сознанием и его различными модальностями, в которых оно проявляется, имеет принципиальный характер. Для их обозначения в буддизме используется технический термин 'ментальный фактор'. Хотя имеется много систем классификации ментальных факторов, их стандартный список, которому отдают предпочтение тибетцы, был сформулирован Асангой и содержит пятьдесят один. Столько существует ключевых ментальных факторов, согласно Асанге. Список загрязненных ментальных процессов – это суть то, что нужно очистить благодаря устремлению личности к просветлению.

Его Святейшество предостерегает, что не следует смешивать буддийское различие благих и неблагих эмоций с различием негативных и позитивных эмоций, проводимым западной психологией. В западном мышлении *позитивные* и *негативные* эмоции различаются в зависимости от того, испытывает ли субъект приятные или неприятные чувства. В буддизме же *благие* и *неблагие* эмоции определяются по той роли, которую они играют в нравственном здоровье индивида. Санскритское слово *клеша* (nyon mong) имеет смысл: то, что омрачает сознание изнутри. Ключевой характеристикой этих ментальных состояний является то, что они вызывают ментальные волнения, замутнение сознания и утрату самоконтроля.

Согласно классификации современной науки, базовые эмоции ассоциируются с частями мозга, которые намного старше в плане эволюции и имеются также у животных. В этом усматриваются потенциальные параллели с буддийским пониманием, согласно которому ментальные омрачения являются универсальными и свойственны всем живым существам. Открытием буддизма является то, что нравственно более здоровые ментальные состояния имеют более высокий когнитивный компонент, чем негативные омрачения. Благие состояния, например, сострадание, могут быть более диффузными, чем неблагие состояния ума, когда ум фиксируется на одной мишени – одной персоне или одном объекте. Это еще одна интересная область исследования и сравнения буддизма с западной наукой.

Буддийский опыт психологии оказал большое впечатление еще на Уильяма Джеймса, который предсказывал, что в будущем все будут учиться психологии у буддийских монахов. В течение XX в. интерес к буддийской медитации в кругах психоаналитиков только возрастал. Сегодня отдельные западные психотерапевты уже нача-

ли успешно адаптировать буддийские знания и методы медитации в своей терапии. Например, Марк Эпштейн, автор книги 'Мысли без мыслящего. Психотерапия в буддийской перспективе.' ('Thoughts without a thinker'), в своей практике терапии использует знания восточной и западной систем одновременно, не ставя цели стать «буддийским психотерапевтом» [Эпштейн 2003, с. 10]. Однако из-за неосведомленности о том, что такое буддийская медитация, и из-за искаженного понимания психологической стороны медитации в психологии Фрейда, через которую распространялся на Западе интерес к буддизму, дверь для потенциального включения буддийского психологического подхода в научную психологию оказалась надолго закрытой. М. Эпштейн пишет, что это произошло из-за неправильной интерпретации З. Фрейдом буддийской медитации как мистического ухода от сложностей умственного и эмоционального опыта» к «возрождению инфантильной беспомощности» [Там же, с. 11].

Буддийская мысль проникала на протяжении XIX–XX вв. в сознание Запада в мифологизированной интерпретации как некая альтернативная мистическая культура Востока. Хотя работы Джеймса, Юнга, Олдоса Хаксли, Алана Уоттса, Томаса Мертона и Джозефа Кэмпбелла «стимулировали», как пишет М. Эпштейн, более подробное знакомство Запада с буддийской мыслью, а первые исследователи доступных буддийских текстов признавали уникальность их со стороны психологического содержания, все же они «часто не могли отличить буддийский подход от любого другого». «Они также стремились преуменьшить значение специфических буддийских приемов аналитического проникновения в природу «я», которые так важны для современных психотерапевтов» [Там же, с. 13].

Ныне Запад готов к тому, чтобы интегрировать буддизм в свою систему знаний, с помощью которых он пытается решить проблему устранения невротических страданий, ибо западная психология, хотя и способна установить источник происхождения неврозов, она не в состоянии найти надежное средство их искоренения, а буддизм явно предлагает гораздо больше. Поэтому становятся актуальными работы, подобные книге М. Эпштейна, в которых идеи буддийской философии и психологии, аналитические приемы и методы медитации переводились бы в форму, применимую к повседневной жизни современных людей, а не оставались экзотической формой восточной духовности.

Таким образом, между буддизмом и современной наукой обнаруживается ряд фундаментальных сходств и областей сотрудничества. Вместе с тем, предметность познания и познавательные ресурсы буддизма являются в сравнении с наукой принципиально более масштабными и «тонкими». Кроме того, в буддизме знание служит цели устранения страдания и достижению счастья, поэтому все виды буддийского знания служат средствами в процессе тренировки сознания. Ибо только путем тренировки сознания достижимо счастье, – полагают буддийские философы и ученые. Н.В. Пупышева справедливо усматривает основное различие между буддийской и западной эпистемологией в том, что для буддизма «характерна субъектная направленность познания, а для западной мысли – объектная его направленность», в соответствии с чем сформировались противоположные, по ее мнению, модели мира. Они «отличаются друг от друга точкой отсчета», неким концептуальным «геном», а водоразделом между ними является отношение к нравственности [Пупышева 2012, с. 84]. Более того, как будет обосновано ниже, сама постановка проблемы реальности служит водоразделом между буддийской и небуддийской философией.

Его Святейшество Далай-лама в результате сравнительного анализа буддизма и западного типа мышления и подхода к постановке и решению проблем приходит к выводам, с которыми нельзя не согласиться. Он считает: «В основе всех западных типов анализа лежит чрезвычайно сильная рационалистическая тенденция – предположение о том, что все может быть учтено. Помимо этого, для западного анализа характерны ограничения, накладываемые предпосылками, которые принимаются как данное» [Далай-лама 2004, с. 14]. И, что примечательно для западной гносеологической конвенции, в ней принято «не ставить под сомнение раз и навсегда избранный путь мышления». Ограниченность того типа рационализма, который характеризует современную науку, отражается, по мысли Его Святейшества Далай-ламы, в ограниченной способности западных людей к восприятию определенных реалий. «К примеру, вас ограничивает идея, что все может быть объяснено в пределах одной человеческой жизни, которая накладывается на идею, что все вообще должно быть объяснено и учтено», – говорит он в беседе с д-ром Говардом К. Катлером [там же].

Буддийский подход к пониманию источника наших проблем и природы счастья является гораздо более глубоким и свободным от ограничений, свойственных западному типу рационализма, хотя и обнаруживаются некоторые черты сходства между западной психологией, в частности, между теорией бессознательного и идеей буддизма о существовании кармической предрасположенности и кармических отпечатков.

Итак, в силу духовного целеполагания и специфического практического рационализма, изначально присущего буддийскому способу познания реальности, система знания в буддизме – вторичная Дхарма¹¹ – является определенным способом концептуализации принципиальной возможности трансформации сознания, а также методологией его преобразования. И в этом особую роль играет медитация, которая выполняется системно и в зависимости от определенной философской теории. Эффективность буддийской медитации и, следовательно, трансформации сознания (и в определенном смысле – реальности), зависит от уровня философской интерпретации Учения Будды, представленного в Четырех Благородных Истинах, а также в категориях *основы, пути и результата*. Поэтому для того чтобы понять сущность и специфику буддизма как познавательной, философской и духовной традиции, ресурсы которой способны принести реальную помощь человечеству, необходимо систематически исследовать взаимосвязь философии и медитации. В особенности важно обратиться с этой целью к изучению коренных текстов и устных учений тибетского буддизма, которые являются наиболее репрезентативными с точки зрения понимания системной сущности буддизма. Для понимания буддизма как доктрины, вытекающей из особого духовного опыта Будды и служащей обоснованием возможности и необходимости его эмпирической проверки и повторения, целесообразно обратиться к тем письменным и устным источникам тибетского буддизма, которые наиболее явственно обнаруживают принципиальную взаимосвязь философии и медитации. А это, главным образом, – тексты и устные учения традиции Чже Цонкапы, которые опираются на наследие семнадцати учеников Наланды.

¹¹ О различии между собственно Дхармой, или Дхарма-драгоценностью и вторичной Дхармой, существующей в вербальной форме, см. ниже.

1.1.3. Особенности буддийской философии в сравнении с философским рационализмом Запада

Сегодня многие люди, представители всех континентов и человеческих рас нашей планеты, обращаются все чаще к буддизму в поисках разрешения глобальных проблем, преодоления односторонности господствующего мировоззрения с характерным для него акцентированием сциентистских стереотипов, материалистических ценностей и схем мышления. Однако перестройка планетарной цивилизации на пути возрождения или развития альтернативных мировоззрений, в частности, буддизма, не может «отменить» весь опыт западной цивилизации, а предполагает, конечно, взаимодействие и синтез лучших достижений Запада и Востока. Но их синтез не может быть механическим.

Для того чтобы понять сущность происходящих процессов взаимодействия буддизма и западной цивилизации и оценить перспективы этого взаимодействия, необходимо понимать, что же буддизм дает и способен дать современному миру. Чего не хватает этому миру, возвращенному в лоне европейской цивилизации? Что в сущности буддизма составляет его уникальность, которая имеет всеобщее, универсальное значение и потому так привлекает к себе современную интеллектуальную элиту планеты?

Чтобы попытаться подойти к пониманию этих вещей, следует, на мой взгляд, сравнить философское мировоззрение, на котором зиждется западная цивилизация, с буддийской философией, и попытаться увидеть, что же в них есть общего и в чем они радикально различаются.

Чтобы обнаружить фундаментальные сходства, существующие между философской традицией Запада¹² и буддийской философией, необходимо, как я полагаю, быть хорошо знакомым, причем «изнутри», с обоими типами философствования. Ни в коей мере не претендуя на то, что имею глубокое знание обеих философских традиций, на основе их сравнительного анализа я могу сформулировать некоторые научные выводы, которые, как мне представляется, согласуются с заключениями, сделанными Его Святейшеством Далай-ламой в ходе сравнения познавательной традиции буддизма и современной науки.

В рамках данной работы я ограничусь одним, но очень значимым ракурсом сравнительного исследования: это философский рационализм. Почему именно рационализм? На мой взгляд, в той мере, в какой буддизм является философией, он является также особым типом рационализма, и это делает возможным сравнительный анализ буддизма и западной философии. Но в какой степени и в каком смысле буддизм является философией, это возможно адекватно понять именно с учетом «внутреннего» подхода буддизма к презентации Учения Будды.

При восприятии буддизма исследователями, стоящими на «внешних» для буддизма позициях, в глаза бросается его полиморфный, парадоксальный и противоречивый характер, который трудно понять. С одной стороны, он выступает как религия, с другой, – как особая форма атеизма. С одной стороны, это система теорий, основанных на строгой логике, значимость которой для своих последователей подчеркивал сам Будда. С другой стороны, буддизм воспринимается Западом и частью самих буддистов

¹² В настоящем докладе не ставится задача сравнения буддийской философии с иррационалистическими формами западной философской мысли.

(дальневосточной традиции) как алогичный, иррациональный, не-концептуальный путь просветления. Так он представлен в учениях японского *дзэн*-буддизма и китайского *чань*-буддизма. Нередко логическая методология «постепенного пути», восходящая к индийской философской классике [Eltschinger 2014, p. 234–245] и превалирующая в тибетской традиции, даже противопоставляется практикам «мгновенного пути», характерным для японского и китайского буддизма (см.: [Gómez 1983a; Gómez 1983b; Flichtner 1985]). В школах дальневосточного буддизма нельзя не заметить явной недооценки рационалистической традиции индийского буддизма. В отличие от них, школы тибетского буддизма, в особенности последователи Чже Цонкапы, усвоили и развивают классическое философское наследие Древней Индии как необходимую теоретическую базу духовной практики и реальных достижений. Для того чтобы подчеркнуть основополагающее значение философского рационализма мастеров Наланды, Его Святейшество Далай-лама сочинил специальную «Молитву 17 ученым Наланды», которая исполняется начале его учений [Pan grub 2012]. Тем самым тибетский духовный лидер подчеркивает принципиальную значимость факта происхождения тибетской традиции от линии Наланды, которая восходит к Майтрее/Асанге и Нагарджуне.

В результате многолетнего изучения буддизма у меня появилась убежденность в том, что именно восходящая к Чже Цонкапе система презентации Дхармы дает наиболее фундированное в теоретико-методологическом отношении изложение буддийской духовной практики со стороны ее обусловленности философским знанием: стадийный путь просветления представлен здесь как последовательно реализуемая фундаментальная взаимозависимость философии и медитации. Философия и медитация выступают в этой системе как универсальные формы индивидуального духовного опыта, причем философское знание, представленное на четырех разных уровнях, соответствующих воззрениям четырех философских школ (вайбхашика, саутрантика, читтаматра, мадхьямика), служит необходимой базой медитативной практики, ведущей к достижению высшей цели махаяны – состоянию Будды ради блага всех существ. Таким образом, философское знание в буддизме служит основополагающим фактором духовной самореализации личности.

При отсутствии или неразвитости «внутреннего» понимания буддизма западные исследователи нередко противопоставляют философскую содержательность раннего, индийского, буддизма тантрическим практикам идамов, основанным на философии махаяны. Из-за непонимания философской базы этих практик они даже ассоциируются с культами «демонических сил», приписываемых тибето-монгольскому буддизму. Но именно в традиции Чже Цонкапы, особенно в его труде '*Ламрим-ченмо*', а также в других текстах категории *Ламрим*, входящих в число «восьми великих руководств по *Ламриму*», на основе которых осуществляется постепенный путь в тибетской традиции [см.: Пабонгка 2008а; Пабонгка 2008 б], раскрывается внутренняя непротиворечивая целостность Слова Будды. В них объясняется, что множество учений Будды, относящихся к хинаяне и махаяне, сутраяне и ваджраяне, лишь кажутся противоречащими друг другу при «внешнем» подходе или недостаточно глубоком понимании Дхармы «изнутри», т.е. с буддийских позиций.

Воззрения философских школ хинаяны и махаяны очень сильно различаются даже в том, что касается понимания природы Будды, сансары и нирваны, феномена просветления и спасительной миссии Будды. Это воззрения, развиваемые в очень широком интервале понимания, начиная от утверждений, что при рождении Будда был

обычным человеком и по достижении нирваны он ушел из мира, и до представлений о Будде как универсальном принципе *буддства*. В махаяне идея просветления персонафицирована в понятии о Будде как Всемирном Учителе, обладающем Тремя Телами (Дхармакая, Самбхогакая, Нирманакая) и соответственно – тремя качественно различающимися способами бытия и проявления в восприятии живых существ, по отношению к которым он выполняет непрерывно миссию высшего защитника (*mgon-po tshog*). Трансцендентальные философские воззрения махаяны, на которых основан путь просветления, практика «запредельных совершенств» (*paramita*; *phar-phyin*) бодхисаттв, чье великое сострадание охватывает все бесконечное множество существ сансары, настолько радикально отличают ее от хинаяны и характерного для нее пути индивидуального освобождения, что хинаянские философы, а вслед за ними некоторые западные исследователи даже отказывают махаяне в аутентичности¹³. Но напомним: это было доказано в классической индийской традиции, в частности, великими мастерами Асангой (IV в.), Чандракирти (VII в.), Бхававивекой (? – 686) и Шантидевой (VIII в.), а также в тибетской традиции, в частности, великим ученым из Амдо Джамьяном Шепой¹⁴ (XVIII в.), – то, что махаяна является не только аутентичным буддийским учением, но, более того, наиболее адекватной философской презентацией полного смысла Учения Будды.

Понять логическую непротиворечивость Учения Будды в его системной целостности как специфическую философскую теорию, стержнем которой являются *четыре философские печати*, выражающие фундаментальные принципы буддийской философии, на которых базируется система духовных упражнений, предназначенных для медитации каждого индивида, стремящегося к подлинной свободе, можно, только заняв последовательную и глубинную «внутреннюю» позицию. Сами буддисты называют себя последователями «внутреннего» подхода (*nang-ra*). Сформулированные Буддой в «Сагара-сутре», четыре философские печати буддизма формулируются в тибетском буддизме так: (1) все составное и обусловленное является непостоянным; (2) все оскверненное суть страдание; (3) все феномены бессамостны; (4) выход за пределы страданий суть нирвана [Намкха Пел 2006, с. 145]. Именно эти *печати* – философские положения, имеющий для буддийской философии характер окончательных выводов и служащих краеугольными камнями всего здания философских знаний, служат водоразделом между буддийской и небуддийской философией.

Характерной методологической особенностью Учения Будды, если его представить для «внешнего» исследователя с позиций «внутреннего подхода», является специфическая взаимообусловленность философии и медитации. **Медитация** в буддизме – это характерные методы реализации «внутреннего» философского подхода: путь высвобождения естественного потенциала сознания, имеющего универсальный, всеобщий характер, путем трансцендентального познания и основанного на нем высшего видения абсолютной природы реальности и одновременно с этим – радикальная трансформация бытийного статуса индивида. Если говорить проще, не вдаваясь в детали конкретных форм и методов медитации, то суть медитация в буддизме – это узнавание подлинной природы ума, привыкание к ней и использование.

¹³ О проблеме аутентичности махаяны см. подробнее [Урбанаева 2014].

¹⁴ В монголизированной транскрипции это имя пишется как Джамьян (Жамьян) Шадба.

Можно сказать, что философия в буддизме служит медитации: от теоретической глубины философского воззрения зависят качество и эффективность медитации. Медитация, в особенности, медитация о пустоте и бессамости всех вещей, это главное средство достижения временных и высших целей индивида в буддизме. Временные цели связаны с предотвращением худших вариантов циклического бытия (сансары) и индивидуальным освобождением от страданий сансары. Поэтому от глубины и силы философского проникновения в источник страдания и природу сансары зависит достижение этих целей. Поэтому основополагающее значение в структуре буддийской философии имеет полное познание Истины Страдания. Его Святейшество Далай-лама говорит: «Наше отношение к страданию определяет нашу способность противостоять ему» [Далай-лама 2004, с. 122].

Высшие цели философского познания в буддизме и буддийской тренировки сознания, основанной на высшем трансцендентальном знании (*праджняпарамита*), связаны с достижением состояния Будды, позволяющим освободить от страданий и привести к высшему счастью всех живых существ. Таким образом, развитие буддийской философии обусловлено интересами обеспечения целесообразной медитации, которая является средством достижения просветления. Она разворачивается в своем внутреннем содержании принципиально иначе, чем «любовь к мудрости» или «филиация идей», рождающихся из чистого познавательного интереса, как это имеет место в случае западной философии. Буддийская философия с самого своего возникновения имеет особый практический характер: она представляет собой систему знания, которая охватывает всевозможные формы, уровни, природу, причины и источник страданий, а также включает в себя обоснование возможности высшего счастья и пути к нему.

По своей главной предметной определенности знание, представленное в этой системе философии, является, как и в западной философии, формой познания человеком онтологического статуса всех вещей, в том числе, самого себя. В структуре буддийского философского знания можно вычленишь, как и в западной философии, детально разработанные разделы онтологии и гносеологии, эпистемологии и логики, космологии, психологии, этики и так далее. С этой точки зрения, кажется, прав был известный российский буддолог первой половины XX в. О.О. Розенберг, когда утверждал, что буддийская философия рассматривала те же проблемы, что и европейская философия, только иначе их ставила. О.О. Розенберг считал, что буддийская философия отличается от европейской главным образом формой подачи материала, но не содержательной проблематикой. С этим согласны современные представители Санкт-Петербургской буддологической школы (В.И. Рудой, Е.А. Островская и др.), продолжающие историко-философские и логические исследования буддизма, начатые С.Ф. Ольденбургом, Ф.И. Щербатским, О.О. Розенбергом, Е.Е. Обермиллером. Однако мысль о том, что главной чертой буддийской философии, отличающей ее от западной философии, является форма подачи идей, имеет более глубокий смысл, чем тот, который имеют в виду представители историко-философского направления российской буддологии.

Особое значение в буддизме способа подачи философского материала объясняется специфическим прагматизмом буддийской философии: она развивалась не ради себя самой, а в непосредственной взаимосвязи с медитацией, и была обусловлена целями и потребностями медитативной практики. Тибетские мастера школы *кадам* рассматривали все Учение Будды как инструкции для собственной духовной практики. Поэтому для того способа подачи философских идей, который характерен для буддизма, важно

не только то, «о чем» говорить и «как» говорить, но и то, «для кого» говорить, если перефразировать слова современного Санкт-Петербургского буддолога [Альбедиль 2007, с. 136]. Хотя природа всех существ одинакова – это *татхагатагарбха*, все же существует несколько основных уровней духовного развития тех, «для кого» проповедовал свои учения Будда. У человеческих существ существуют разные потенциалы раскрытия *татхагатагарбхи*. Поэтому существует несколько уровней презентации человечеству этого специфического для буддизма единства философии и медитации. И отсюда же – стадийность изложения, слушания и практики Учения Будды в его смысловой системности.

Стадийность изложения предметного материала буддийской философии и наличие нескольких последовательно связанных друг с другом уровней презентации базовых философских идей, именуемых *четырьмя печатями*, – это принципиальная отличительная черта буддийской философии. Наличие четырех основных философских школ буддизма – вайбхашики, саутрантики, читтаматры и мадхьямики как раз выражает данную особенность буддийской философии. Названные школы не являются некими альтернативными направлениями древней буддийской мысли, представляющими интерес лишь для историков философии. Нет. Это – всегда актуальные способы презентации Учения Будды со стороны его философской основы. Это принципиальные схемы последовательного вербально-логического выражения полного смысла постепенно усложняющейся единой философской теории Будды. Буддийская философия представляет собой закономерный способ презентации универсального пути освобождения и достижения всеведения, которое объясняется в Учении, открытом человечеству Буддой. Поэтому формы этой презентации, обусловленные, во-первых, духовным потенциалом (состояние кармических отпечатков, наличие духовных заслуг и так далее) учеников, во-вторых, особенностями общественного сознания, социокультурными предпосылками и иными факторами, имеют далеко не случайный характер. И они не являются авторскими философскими учениями подобно тому, как это имеет место в западной философии. Это закономерные способы выражения всех взаимосвязей философии и медитации – как она была проповедана Буддой. В этом смысле Будда уже все сказал, и ничего принципиально нового в сравнении с тем конечным смыслом истины о пустоте и доктрины взаимозависимого возникновения, которые открыл человечеству Будда, буддийские философы не могут открыть¹⁵.

Существуют региональные и национальные традиции презентации буддизма (буддизм в странах Дальнего Востока, буддизм в тибето-монгольской традиции, буддизм в Юго-Восточной Азии, буддизм на Западе), с ними связываются определенные специфические характеристики, но они не являются *разными формами буддизма*. Все это – только разные способы презентации Учения Будды. Было бы неправильно говорить о «китайском», «тибетском», «монгольском» или «бурятском» буддизме в строгом смысле слова.

В то же время было бы неверно утверждать, что буддийская философия исторически не развивалась. Понятие «развитие» применимо к историческим, региональным

¹⁵ С точки зрения буддизма, ничего принципиально более глубокого о реальности не может сказать никто. Более того, все Будды дают одно и то же базовое учение, как разъясняется в устной традиции индо-тибетского буддизма. Но не спешите объявлять это догматизмом. Ибо можно целую жизнь посвятить изучению океана смыслов, которые содержатся в буддийской философии, и так и не исчерпать его, как признаются тибетские мастера.

и национально-культурным формам презентации и распространения Учения Будды. В ходе истории оттачивались и способы концептуального выражения учений Будды. Поэтому более поздние, махаянские, учения, являются содержательно более сложными в сравнении с ранними, хинаянскими, учениями. Но философия и хинаяны, и махаяны суть аутентичные буддийские учения, являются логически взаимосвязанными формами философского обоснования универсальной Дхармы, открытой человечеству Буддой и осуществляемой индивидом при опоре на квалифицированного наставника, посредством личных усилий в формальной медитации и неформальной практике повседневной жизни.

Если же говорить о тибетской традиции буддизма, то он не был простым переложением на тибетский язык и комментированием классических индийских текстов. В Тибете были выдающиеся ученые и знатоки истории, теории и практики буддизма, чьи интерпретации Дхармы Будды были также основаны на их оригинальных собственных переживаниях и духовном опыте. Вот наиболее известные имена: Нгог Лоцава Лоден Шераб (ngog lo tsa ba blo ldan she rab, 1059–1109), Сакья Пандита Кунга Гьялцен (Sa skya pandita kun dga' rgyal mtshan, 1182–1251), Будон Ринчендуб (Bu ston rin chen grub, 1290–1364), Лонгчен Рабджампа (Klong chen rab 'byams pa, 1308–1363) и Чже Цонкапа Лосанг Драгпа (Tsong kha pa blo bsang grags pa, 1357–1419). Это является характерной особенностью исторического развития буддизма – то, что презентация философии осуществляется во взаимосвязи с духовными реализациями, обретаемыми философом посредством медитации. На эту особенность буддизма обращают также внимание исследователи историко-философского направления в буддологии, когда пишут, что философский дискурс в буддизме с самого начала «включает йогу именно как набор методов работы с сознанием в круг теоретического осмысления» [Ермакова, Островская 1999, с. 107]. Но при этом они недооценивают систематический и принципиальный – для Учения Будды в целом – характер внутренней взаимосвязи буддийской философии и медитации (духовной практики). Они не учитывают, что в буддизме философия и медитация (духовная практика) существуют взаимозависимым образом, и пытаются вычленить из полиморфного буддийского материала «собственно философию» [Ермакова, Островская 1999, с. 105]. Они соотносят ее с *Абхидхарма-питакой*.

Дело в том, что в *Трипитаке*, корпусе индийских канонических текстов Слова Будды, имеются *Сутра-питака*, *Виная-питака* и *Абхидхарма-питака*. Эта структура, по мнению представителей Санкт-Петербургской историко-философской школы, разделяемому многими другими российскими буддологами, в частности, Е.А. Торчиновым, Л.Е. Янгутовым и другими, соответствует трем аспектам или уровням, которые они вычленяют в буддизме, – уровню религиозной доктрины, уровню йогической психотехники и уровню собственно философии. На мой взгляд, это не вполне корректно, так как философские доктрины буддизма излагаются как в Корзине сутр, так и в Корзине абхидхармы, а наставления духовного содержания, относящиеся к осуществлению сотериологической цели освобождения и просветления, пронизывают все проповеди Будды. Поэтому едва ли будет правомерным разделять «религиозную доктрину» и «собственно философию» в соответствии с разными Корзинами. Я не разделяю также выделение «йогической психотехники» в отдельную Корзину. То явление, которое с «легкой руки» Е.А. Торчинова в буддологической литературе России стали называть буддийской психотехникой, соответствует буддийской теории и методологии формальной медитации. Но в широком смысле слова «медитацией» является любой вид

привыкания ума к мышлению в согласии с Дхармой: повседневные занятия, будь то еда, сон, работа и прочее могут стать формой медитации для того, кто знает, как это осуществить. Поэтому наставления по медитации, т.е. трансформации тела, речи и ума, не сводятся к техническим инструкциям, а тоже пронизывают все Учение Будды.

По мнению Санкт-Петербургских буддологов, буддийская философия, «обслуживающая потребности доктринального и психотехнического уровней буддизма, формировалась, однако, в соответствии с логикой своего собственного развития и вырабатывала именно теоретические методы и подходы» [Ермакова, Островская 1999, с. 107]. И в этом она, по мнению представителей историко-философской школы, не отличается от западно-европейской философии. На мой взгляд, подобное историко-философское представление о буддийской философии и самостоятельной логике ее развития – такой же, как у философии европейской, могло сформироваться исключительно благодаря «внешнему» подходу. Такой подход нивелирует системную специфику Учения Будды в целом и буддийской философии, в частности, ибо дает свою, сугубо «внешнюю» интерпретацию буддизма – через рационалистический способ мышления Запада (Другого).

Если говорить о том, что в буддийской философии сближает ее с философией европейской, то это то, что буддийская философия – хинаянская и махаянская является в определенном смысле способом самопознания человека и самоидентификации в его всеобщей сущности. Именно эта характеристика буддийской философии как способа сущностного самопознания человека роднит ее с западной философией, в истоках которой был тот же самый, высеченный на вратах Дельфийского храма и так значимый для Сократа, принцип: «Человек, познай себя самого!» Сократический принцип философии, увлекавший античных «любителей мудрости», пройдя через горнило христианской мифологии о греховной природе человека, в Новое время подвергся новому испытанию. Речь идет о характерной для европейской философии установке на «строгую науку». Декарт, который считается родоначальником новоевропейского рационализма, по-новому поставив вопрос о том, что такое философия, попытался решительно порвать с христианской схоластикой и мифологией, введя принцип радикального сомнения (*cogito*). Но на самом деле, в своем стремлении к последовательному рационализму в метафизике он «был настолько христианином», что «только обеспеченностью существованием Бога смог утверждать собственное самостояние себя мыслящим, т.е. свободным от всяких предрассудков, обычаев и мнений – обреченным на свободную мысль, или, по-современному, на свободомыслие» [Неретина 2007, с. 126]. Когитальность, уводящая мыслящего субъекта в немислимое сущее, сама по себе дает, согласно Декарту, достоверное знание о необходимости существования неопределимого Бога. В этом – роль метафизики, акцентируемая Декартом.

Из этой метафизики Декарта вырастает освященная разумом новоевропейская физика и космология. Пытаясь уйти от религиозной схоластики, представители западного рационализма в силу особенностей этого типа рационализма, основанного на дуалистическом образе мышления (дуализм души и тела, конечного и бесконечного, материального и идеального), неизбежно приходят к обоснованию Бога и абсолютных ценностей бытия средствами теоретического познания, метафизики. Бог – это онтологическое допущение о первопричине, которому придается статус субстанциального бытия. Средствами этой же субстанциализирующей онтологии, приписывающей человеческим понятиям статус истинного бытия, западная метафизика пыталась обосновать

вать истину как принцип объективности познания и его соответствия реальности, а также добро как абсолютное благо.

Так или иначе философская культура Запада, не считая материалистической философии, была детерминирована в своем развитии христианскими концептами. Она была заражена экзистенциальным страхом, рожденным мифом о грехопадении. Это стало на Западе «болезнью человека как человека» (М. Шелер), хотя, точнее говоря, этот страх является специфическим эмоционально-инстинктивным корнем иудео-христианского мира. Философский рационализм Запада можно рассматривать как традицию концептуализации этого специфического страха бытия, рожденного в рамках фундаментальных христианских схем мышления о греховной природе человека. Поэтому, несмотря на то, что «любителей мудрости» и сторонников философии как «строгой науки» в их исканиях роднят с буддийскими мудрецами сократический принцип самопознания и антропологическая рефлексия, все же буддийская концепция человека принципиально отличается от западной. Для западной культуры природа человека, по сути, является чем-то ограниченным и ущербным и рассматривается в качестве онтологического полюса, противоположного абсолютному добру, отождествляемому чаще всего с Богом.

В рамках буддийской философии подлинная природа человека – это, в сущности, природа Будды, и идеальный человек – это и есть Будда. Арья Будда (*sang gyes 'phags-ra*) – это антропоморфный принцип естественного совершенства сознания (Дхармакая – Тело Истины) и Формного Тела (Рупакая). В буддизме речь не идет об ущербности человеческой природы вообще или человеческого бытия вообще, а говорится о *временной* ущербности той формы существования, которую ведет человек, будучи, как и все существа шести миров сансары, несвободным. Но эта несвобода – явление временное. Трансцендентальная философия *праджняпарамиты* и глубинная традиция медитации, обоснованная Нагарджуной и его последователями и применяемая существами, обладающими великим потенциалом махаяны, ведут к освобождению – пресечению омрачений и страданий, а также к состоянию Будды, максимально полезному для всех живых существ.

Таким образом, буддийское понятие свободы отличается европейского понятия свободы и в христианском варианте «свободы воли», и в варианте новейшей европейской концепции свободы, рожденных в рамках «естественной» онтологии, и в варианте либерально-демократических идей естественных прав человека. В буддизме философия – это не умозрительные спекуляции, и этика – не философия морали или метафизика нравственности или теория ценностей и долженствования. Философия – это обоснование *пути*. Буддийская этика – это система самообуздания ума и приведения в естественный порядок ментального хаоса, приводящего к значительным энергетическим потерям, это средство достижения полного умственного самоконтроля, перехода сознания в режим активизации более «тонких» ментальных структур и высвобождения «связанной» омрачениями психической энергии. И это соответствует тому, что в целом буддийская философия имеет особое практическое назначение, будучи теоретической основой и методологией тренировки сознания.

В отличие от буддизма, философия Запада находилась долгое время в плену абстрактных авторских конструкций, будучи бесконечно далека от жизненно важных проблем человека. Поэтому, несмотря на обилие философских теорий, систем и идей, Запад никогда не расстается с «тоской по философии», по выражению С.С. Неретиной.

Эта извечная тоска европейского человека по философии объясняется одной характерной особенностью его мировоззрения, о которой датский философ и теолог Г. Геффдинг в своей «Философии религии» писал следующее:

«Если мы приписываем какому-либо существу жизнь или личность, то мы неизбежно представляем себе и внешний мир, с которым оно находится во взаимодействии и который доставляет как мотивы для разрядки силы, так и препятствия, преодолеваемые силой. Подобным же образом, исследуя любое понятие, мы находим, что мышление сводится к соединению или сравнению одного с другим, т.е. к установлению отношения между одним и другим. Этот закон настолько всеобщ, что бремя доказательства лежит на том, кто вздумал бы утверждать возможность исключений из него. **И этот закон в конце концов выражает собою невозможность объективного завершения нашего познания**» [Геффдинг 2007, с. 69].

Геффдинг называет эту «многосложность познания» всеобщим законом мышления. Но тут он неправ: это свойство европейского духа – бесконечно усложнять бытие на пути концептуализации и приписывать умозрительным конструктам статус реальности. В силу этой мыслительной тенденции западный человек находится в бесконечном искажении истины. Бесконечность этого процесса могла бы, по словам того же Геффдинга, привести в отчаяние, если бы в культуре Запада не поддерживалась вера в то, что непрерывное искание истины само по себе принадлежит к высшим духовным ценностям.

В цивилизации этого типа человеку свойственно «стремление упрочить убеждение в объективной непрерывности бытия» [Там же, с. 115]. Чтобы преодолеть «исходную тревожность» европейского человека, о которой Э.Конзе писал, что она присутствует «в самом основании нашего существа» – как «маленькое пустое окошко, через которое все другие формы тревоги и беспокойства черпают свою силу» [Конзе 2003, с. 23], и обрести «мужество быть» (П. Тиллих), западный человек нуждается в вере. Это вера в Бога. Ибо именно вера в Бога традиционно обеспечивала в европейской культуре непрерывность бытия и брала на себя ответственность за сохранение абсолютных ценностей в мире. А «мужество быть» обреталось путем духовного самоутверждения человека через его причастность к абсолютному добру. Но с утверждением в истории западной культуры приоритета гносеологического подхода, с превращением самой религии в проблему гносеологии и с появлением философии религии функции религии ограничились верой в существование высших ценностей в мире. А ответственность за их обоснование взяла на себя классическая метафизика. Но она не справилась с этой задачей, а также не сумела дать удовлетворительного ответа на вопрос: что есть то, благодаря чему человек является самим собой, человеком? У многих западных философов вслед за М. Хайдеггером, поставившим вопрос «действительно ли превзойдены пределы метафизики?», появилась убежденность в том, что метафизика осталась в прошлом. А в эпоху глобализации европейские мыслители обнаружили несостоятельность всех форм европейской метафизики, а также производных от нее этики и аксиологии при попытках обоснования абсолютных смыслов человеческого бытия и ценностно-долженствовательной сферы. Философский рационализм Запада поставлен перед необходимостью признать, в конце концов, принципиальную онтологическую неопределенность высших символов и ценностных оснований человеческого бытия. Это – онтологический тупик, в который загнала себя западная философская мысль в бесконечной жажде истины.

Дурная бесконечность метафизических исканий Запада есть закономерное проявление субстанциализирующей, объективирующей онтологии, ложно описывающей реальность. Суть субстанциализирующей онтологии состоит в том, что символам человеческого бытия, имеющим условный характер, придается статус объективных истин и абсолютных ценностей. Этот тип онтологии препятствует формированию универсального, открытого типа мышления и гармоничного типа общественных отношений. Наиболее грубые формы субстанциализирующей онтологии в виде материализма и экономического детерминизма, а также связанные с ними политико-правовые теории и движения, выражающие принципы индивидуализма и либерализма, породила именно Европа. А в качестве их оборотной стороны развивались идеалистические системы европейской философии, а также этические и аксиологические учения с центральной для них ценностной проблематикой. Вульгарный материализм и экономический детерминизм на одном полюсе и утонченные метафизические и теологические учения на другом полюсе – такой разброс философских подходов не случаен для европейского рационализма в силу характерного для него дуалистического типа логики.

Что касается буддийской философии, то Будда, достигший недвойственного состояния высшего просветления, которое за пределами всех видов дуализма и конечных логических определений и выражения в языке, объяснил человечеству способ понимания реальности такой, как она есть, и дал онтологию, которая предотвращает философов от впадения в дурную бесконечность познания. Онтология и гносеология, преподанные Буддой, служат методологией достижения высшей свободы. Этот философский подход основан на постижении пустоты всех феноменов, любых объектов нашего познания, в том числе «я» (личности), от объективного, независимого, истинного существования и одновременно с этим – их зависимого возникновения. Буддийский способ понимания реальности – это установление *пустоты от самобытия* (*rang stong*) всех вещей, в том числе сознания и нашей собственной личности. Иначе говоря, это концепция *бессамостности*, отсутствия субстанциальной природы чего бы то ни было.

Если постичь, что конечная природа всех феноменов – это пустота, или бессамостность, отсутствие внутренней природы, то исчезает онтологическая основа всех цепляний, привязанностей, а также антипатий, ненависти и тому подобных отрицательных чувств, всех разделений на «партии». Но буддизм мог бы быть обвиненным в нигилизме, если бы его онтология сводилась только к абсолютной истине бессамостности. Способ существования всех феноменов в буддизме описывается как единство абсолютной и относительной истины: каждая из них служит опорой для другой. Абсолютная истина, как уже было сказано, есть конечный способ существования вещей. А относительная истина заключается во взаимозависимом возникновении всех феноменов. Чем глубже и точнее постигается пустота, тем тоньше воспринимается взаимозависимый характер существования всего того, что обыденный рассудок считает реально существующим. Чем менее «плотными», субстанциальными предстают в нашем понимании мир и мы сами, тем слабее хватка инстинктов эгоцентризма и сила влияния искаженных способов восприятия на эмоциональные проявления. Чем глубже мудрость, выходящая за пределы обычных, субстанциализирующих онтологий, тем больше открывается сердце для чистой любви и сострадания ко всем существам, ибо все они связаны с нами тесными узами родства – в силу взаимозависимого возникновения, кон-

стигирующего реальность. Такова логика чистого видения действительности, согласно буддийской философии.

Опираясь на сутры и другие классические тексты, буддийская философия утверждает, что существует один и тот же духовный путь, который проходят просветленные во все времена. Более того, это именно путь Великой Колесницы – махаяны. Чандракирти во «Вступлении на Срединный Путь» («Мадхьямака-аватара»), развивая мысль Нагарджуны о роли великого сострадания – сердца махаяны, сказал:

Шраваков [и] средних¹⁶ Будд рождает Муниндра¹⁷.

Будда рождается из бодхисаттвы.

Чувство сострадания, недвойственный ум и бодхичитта –

Причины [становления] Сыновьями Победителя.

[Чандракирти 2004, с. 29].

Чандракирти здесь объясняет, что архаты хинаянских колесниц достигают своих реализаций благодаря наставлениям Будд. Состояние Будды является плодом практики бодхисаттв, а бодхисаттвы рождаются благодаря махаянским практикам великого сострадания, постижения бессамостности и бодхичитты – устремленности к состоянию Будды ради счастья всех страдающих существ. Буддийские мастера объясняют один и тот же путь разным существам по-разному с учетом ментальных особенностей, склонностей и степени зрелости их ума. Отсюда – различие Колесниц и философских школ. Способы представления Дхармы – *основы, пути и плоды* также варьируются в зависимости от эпохи. Буддийские мастера объясняют, что сознание существ более поздних периодов времени является более грубым и деградировавшим по сравнению с сознанием существ, живших во время Будды и в период сразу после его паринирваны. Но не изменяется суть Дхармы – общего Учения и философии, а также методологии ее реализации. Ибо не изменяется «сфера доказанного» – философия Будды: все, что Будда смог открыть разумным существам, чтобы они постигли возможность полного освобождения от онтологической несвободы и осуществили его, Будда уже открыл, и это образует «пределы доказанного» (*grub mtha'*), – сферу философии. Именно в этом смысле в буддизме говорится, что Будда уже все сказал и объяснил, а дело его последователей – понять и реализовать Учение. По этой же причине подходы тех, кто попытался бы «развить» буддийскую философию, не способны – с точки зрения духовной праксеологии – дать принципиально новых открытий и учений. Правда, для существ эпохи упадка – а наше время является, с точки зрения буддизма, именно таковым – Дхарма Будды объясняется гораздо более подробно и постепенно, сообразно их возможностям, ибо эволюция таких существ – процесс гораздо более медленный и трудный, чем духовное развитие существ более прогрессивных эпох. Поэтому, как говорят мастера буддизма, требуются очень искусные методы их привлечения к Дхарме и установления ума на путь. Но и существа современной эпохи, если они хотят высших духовных свершений, должны пройти обучение пути, и в процессе этого духовного обучения этика, логика и теория достоверного восприятия, медитация и глубинная мудрость *праджняпарамиты* – такие же необходимые элементы обучения и предметы практической реализации, как и в более благоприятные эпохи. И для наших современ-

¹⁶ «Средние Будды», т.е. пратьекабудды.

¹⁷ Муниндра – Владыка мудрецов, эпитет Будды.

ников так же актуальны слова Нагарджуны из его *‘Драгоценной Гирлянды’* (*‘Ратнавали’*), где он писал, что для тех, кто стремится к состоянию всеведения Будды, существенное значение имеют три фундаментальных принципа: великое сострадание, бодхичитта и высшая мудрость постижения пустоты. Великое сострадание является корнем. Из него вырастает бодхичитта. Санскритскому слову *бодхи* соответствует тибетский термин *byang chub*, означающий «просветление» или «совершенное очищение». И третий, ключевой, принцип – это мудрость постижения пустоты.

Процесс зарождения и развития бодхичитты, с одной стороны и, с другой стороны, обретение правильного воззрения, воззрения бессамости феноменов и личности (и понимания взаимозависимого возникновения) – это, по сути, один и тот же процесс **пробуждения** сознания в буддийском понимании. Способность к выполнению махаянской практики появляется лишь с усвоением философского воззрения не ниже, чем учение читтаматры. Уникальная особенность махаяны заключается не в альтруистической мотивации самой по себе. Ее особенность – в масштабности и всеохватывающей силе побуждения к альтруизму и в том, что альтруистическая деятельность утверждается в махаяне в качестве категорического императива. Императивный характер махаянского альтруизма имеет веские онтологические основания в тончайших смыслах буддийской доктрины пустоты. Если иначе сказать, устранение ограничений сознания реализует его способность быть бесконечным и всеохватывающим, как пространство, и оно в состоянии постигнуть способ взаимозависимого существования реальности, который и служит онтологическим обоснованием необходимости мировоззренческого и практического уравнивания и обмена себя на других. То есть замена эгоцентризма и привязанности к ложному концепту «я» на альтруистическую активность в отношении всех живущих является естественным следствием устранения тонких форм неведения. Ибо постижение взаимозависимого возникновения открывает глаза на то, что различие «я» и «других» лишено всякого смысла и происходит исключительно из ментальной омраченности, неведения, и что только при опоре на всех живущих возможно достижение настоящего освобождения и *буддовости*.

Понимание природы реальности как взаимозависимого возникновения всех явлений стимулирует чувство индивидуальной ответственности за живых существ и тем самым способствует проявлению социальной активности буддистов. Поэтому махаянский буддизм оказал глубокое влияние на человечество в целом и на многие культуры и народы, так что в прошлом в ряде восточных стран он был даже цивилизационной основой общественной жизни. Он являлся ведущей политической силой ряда обществ [Лепехов 1999]. И ныне махаянские традиции буддизма продолжают оказывать сильное духовное воздействие на современных людей на Востоке и Западе, ибо они не могут не чувствовать содержащуюся в этой форме духовности великую силу и энергию добра. Читая сегодня тексты махаянской классики, такие как *‘Бодхичарья-аватара’* Шантидевы, и слушая выдающихся буддийских мастеров современности, многие постепенно начинают понимать, что эти учения содержат универсальные смыслы, являющиеся сокровищем всего человечества, а также то, что бодхичитта, энергия чистого помысла, объединяет всех живущих на уровне их изначально чистой природы. Все больше высокообразованных людей во всем мире начинают осознавать, что эти учения могут принести пользу всякому, кто стремится к преодолению собственной ограниченности и косности.

В Учении Будды тибетские мастера различают общее учение, базирующееся на фундаменте Четырех Благородных Истин, которое по отсутствию акцента на объяснительной, теоретической стороне Дхармы можно с определенными оговорками отнести к категории буддийского вероучения, а также философию и «внутреннюю» науку – уровень логически и рационалистически обоснованных доктрин, содержащих радикальные онтологические знания, которые служат теоретической базой духовной практики буддийских йогов. В прошлом основная масса буддистов ограничивалась усвоением Дхармы на уровне слушания и практики общего учения в повседневной жизни. Но сегодня лидеры тибетского буддизма обращают особое внимание на рационально-логическую, философскую сторону буддизма и подчеркивают, что любое существо, желающее освободиться от власти омрачений и производных от неведения и негативной кармы страданий и достичь подлинного счастья, не может реализовать это, не пройдя через глубокое философское преобразование мировосприятия и образа жизни путем постижения высшей мудрости и развития просветленной установки бодхичитты. Настоящая вера в буддизме – это не слепая вера в Будду, Дхарму и Сангху как неких внешних спасителей, а вера, основанная на философском рационализме высшей пробы – воззрении мадхьямики прасангики. Это многоуровневый и планомерный процесс культивирования альтруистического сознания, начиная с устранения самых грубых клеш, концептуальных извращений, разрушительных эмоций и кончая очищением сознания от тончайших завес к всеведению. Вместе с тем сказанное выше означает, что буддийская философия – это не просто любовь к мудрствованию и чисто познавательное стремление к раскрытию высших тайн бытия, как это было характерно для большинства философских систем Запада на всех этапах его истории философской мысли. Все те метафизические вопросы типа «вечен ли мир?», «конечен ли мир или бесконечен?», «каково соотношение души и тела?» и т.п., которые образуют центральную проблематику любой из известных нашему миру философских систем, а также вопросы типа «существует ли Татхагата после смерти или не существует или то и другое или ни то, ни другое?» Будда в учениях Первого Поворота Колеса оставил без ответа. Вот что он сказал в *‘Малункьясутте’*:

«Я не объяснял эти великие проблемы, ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению. К миру и просветлению ведет то, чему учил своих последователей Будда: Истинам страдания, возникновения страдания, прекращения страдания и пути, ведущего к прекращению страдания. Поэтому, Малункья, то, что не было раскрыто мною, останется нераскрытым, а то, что было мною раскрытым, остается раскрытым» [цит. по: Васубандху 2006, примечание 21.5 к Учению об аффектах, с. 135].

Как объяснил Васубандху¹⁸ в разделе «Учение об аффектах» *‘Абхидхарма-коши’*, Будда оставил такие вопросы без ответа, потому что они относятся к логической категории так называемых «неопределенных вопросов», поскольку касаются «неопределенных предметов» (*avyākṛtavastūni*). «Неопределенные предметы» выходят за границы логического рассмотрения, если исходить из правил буддийской логики. Будда не давал ответа на вопросы об этих вещах «не потому, что не имел его, а потому, что счи-

¹⁸ Хотя сам Васубандху был приверженцем воззрения читтаматры (виджнянавады), именно он дал классические комментарии к учениям *абхидхармы*, которые последователями хинаяны считаются канонической философией Будды.

тал любое обсуждение этих проблем бесполезным для освобождения...» [там же, с. 134]. По словам Васубандху, обсуждать «неопределенные» вопросы – это все равно что спрашивать, «бел или черен сын бесплодной женщины» [там же, с. 70], или, говоря словами Шантидевы из двадцать второй шлоки девятой главы ‘*Бодхичарья-аватары*’, это «так же бессмысленно, как говорить о манерах дочери бесплодной женщины» [Śāntideva 2007, с. 249]. Поэтому на уровне учений *абхидхармы* «великие проблемы» метафизического характера не имело смысла ставить, и Будда не считал нужным на уровне этих учений, которые служили доктринальной и методологической основой индивидуального освобождения, давать ответы на такие вопросы.

Но это не означает, что Будда вообще считал всю метафизическую проблематику лишенной смысла. Просто уровень восприятия Дхармы последователями хинаяны был недостаточным для того, чтобы ставить и обсуждать «великие проблемы» так, чтобы это стало фактором их освобождения. Несколько иначе дело обстояло с последователями Будды, образовавшими философскую школу читтаматра, которая считается опосредующей низшие воззрения (вайбхашиков и саутрантиков) и высшие воззрения (мадхьямиком). В ‘*Ланкаватара-сутре*’, где Будда изложил воззрение уровня читтаматры, в этом тексте, послужившем первоисточником для китайского чань-буддизма и японского дзен-буддизма и сыгравшем важную роль в превращении буддизма из учения для монахов и аскетов в мировую религию, в главе пятой говорится, что Махамати был задан вопрос Будде:

«Вечен Возвышенный, Татхагата, Архат, Совершенно-Просветленный или не вечен?». Будда отвечал: «Махамати, Возвышенный не является ни вечным, ни не-вечным. Почему? Потому что с обоими [вариантами] связана ошибка».

И далее Будда подробно объясняет, что Татхагата не является вечным и не является не вечным в том смысле, который связан с этой дихотомией, характерной для дуалистического мировоззрения¹⁹, согласно которому существуют мир и сознание. В воззрении читтаматринов – а здесь Будда объясняет именно это воззрение – существование внешней реальности суть лишь иллюзия, а статус реальности имеет только сознание. Согласно изложенной Буддой в этой сутре позиции относительно «вечности» и «невечности», «знание, которое достигается через достижение просветления, имеет постоянную природу».

«Независимо от того, появляются Татхагаты или не появляются, эта конечная сущность (*дхармата*) суть управляющий и постоянный принцип при просветлении всех Шраваков, Пратьекабудд и Философов; и этот неизменный принцип – не таков, как [пустота] пространства. Его не понять глупцам и простакам» [Lankavatara-Sutra 1996, p. 220].

Буддизм, в отличие от существующих в нашем мире религиозных философий, является радикальной онтологией и гносеологией и при этом в высшем смысле практической философией. Содержащиеся в ней глубочайшие теоретические смыслы служат практической цели радикального изменения способа мышления и бытия. Это, прежде всего, знание. Это «знание трансцендентального» (*праджняджняна*), как говорил об этом сам Будда в ‘*Ланкаватара-сутре*’.

¹⁹ Низшие философские школы буддизма, вайбхашика и саутрантика, еще сохраняют дуалистические схемы мировоззрения, поскольку признают существование реальности вне сознания и независимой от него.

Таким образом, буддизм как тип философии радикально отличается от известных Западу философских систем и учений. Поэтому не случайно немецкий санскритолог Эккхард Граф сказал о *‘Ланкаватара-сутре’*, что она «не является философским трактатом в строгом смысле слова». По его мнению, она «восхваляет и объясняет определенный религиозный опыт».

«Речь идет о том, чтобы достигнуть состояния сознательности, при котором может быть интуитивно познана абсолютная истина» [Graf 1996, p. 7–26].

С подобным суждением все же трудно согласиться в полной мере, ибо оно основано на искаженной интерпретации буддийской философии и сущностного ее смысла. Не познание как таковое, и, тем более, не познание абсолютной истины в европейском понимании, образует живой центральный нерв буддийской философии, а цель полного освобождения бытия от тюрьмы, именуемой буддистами сансарой, и путь устранения препятствий и активизации изначально чистой и благой энергии сознания. «Определенный религиозный опыт», как называет Э. Граф духовную практику буддизма, это опыт освобождения через трансцендентальное постижение, и он, как объяснял сам Будда, возможен для всякого существа, если его сознание «обучено», то есть, подготовлено соответствующим образом. А программа такой подготовки включает необходимым образом слушание (изучение), размышление, то есть, анализ (логика и философия) и медитацию. Конечно, может показаться, что *‘Ланкаватара-сутра’* дает основания для духовной практики, которая может обходиться вообще без философских исследований и размышлений в буддийской практике²⁰. Так, в главе 5, которая называется *‘Будда не является ни вечным, ни не вечным’* есть такие слова:

«...Тем, кто всегда видит Будд, нет дела до философских воззрений» [Lankavatara-Sutra, S. 221].

Но ведь в том-то и дело, что эти слова относятся к уже значительно «продвинутому» уровням буддийской практики, когда она ведется на высшей стадии медитации бессамостности, где философские размышления уже излишни. Это – уровень активизации деятельности сознания за пределами дуалистических схем, понятийного мышления и вербального выражения. Однако, чтобы достигнуть подобного инсайта, необходимо пройти через процесс культивирования сознания посредством логики и философии, чтобы выйти за пределы обыденных концептов реальности. По сути, и дзэнские «мгновенные» техники сводятся к тем же принципиальным стадиям.

«Когда человек еще не начал изучать дзэн, горы для него – это горы, а воды – это воды. После того как он проникает в сущность дзэн под руководством достойного мастера, горы для него – уже не горы, а воды – не воды. Но потом, когда он действительно достигает обители покоя, горы снова становятся горами, а воды водами», – учил мастер Сэйгэн Исин (Цинн-юань Вэй-синь) [Судзуки 2002, с. 25].

Точно так же практик, поэтапно занимающийся медитацией бессамостности по системе *праджняпарамиты*, выйдя из однонаправленной медитации *rang stong*, концентрации на *самопустоте*, снова видит горы и воды. Они предстают перед ним так же, как перед любым обычным человеком – как некие объективно существующие горы и воды. Но его восприятие объектов радикально отличается от того, как воспринимают объекты люди, не искушенные в буддийской практике. Для обычных людей это реаль-

²⁰ *‘Ланкаватара-сутра’*, интерпретированная под влиянием традиционных китайских философских идей, послужила основной теоретической платформой «мгновенного пути», характерного для дальневосточной традиции буддизма.

но существующие объекты, тогда как мастер медитации воспринимает их без влияния на него концепта реальности: он воспринимает все явления подобными иллюзии.

Конечно, для большинства начинающих «простаков», особенно во времена упадка, Дхарма Будды выступает лишь в аспекте вероучения и религии. Это наблюдалось в прошлом в Тибете, Монголии, Бурятии. Это имеет место и в среде современных тибетцев, монголов, бурят. Особенно в нашей стране, а также в Монголии за годы насаждавшегося государством коммунистической идеологии и атеизма буддизм был низведен практически до уровня примитивных верований и культов. Но в XXI в. следует быть буддистами XXI в., – учит Его Святейшество Далай-лама, обращаясь во время публичных учений к тибетцам и представителям монгольского мира. Он подчеркивает необходимость систематического и глубокого изучения Дхармы и практики медитации. Нельзя сказать, что на уровне массового буддизма философские смыслы Учения Будды полностью отсутствуют. Не так. Но они не воспринимаются недостаточно развитым сознанием, которое не испытывает в них онтологической нужды, будучи всецело поглощено интересами и потребностями обеспечения текущего жизненного процесса. Поэтому в массовом сознании самих «традиционных», или «этнических», буддистов и представителей иных конфессий отсутствует осознание уникального характера буддийской духовности, и зачастую происходит смешение буддизма с теистическими формами религиозности и с шаманскими верованиями. Абсолютное большинство прихожан современных монгольских и бурятских дацанов посещают буддийские храмы не для того, чтобы получить философские знания и даже не для того, чтобы самим вознести молитвы. Они приходят, главным образом, для того, чтобы заказать в дацане молитвы и попасть к ламам на прием, усматривая в них посредников для связи с высшими силами, от которых, по их представлениям, зависит их судьба, здоровье и удача в этой жизни. Таким образом, здесь нет места настоящей буддийской практике. Впрочем, это не удивительно: для тех, кто не знаком с буддийской логикой и философией, принципиально-нетеистический характер буддизма и суть подлинной буддийской духовной практики вовсе не очевиден. Для того, чтобы в полной мере понять несовместимость теистического мировоззрения с буддизмом, необходимо знать буддийские классические исследования – труды Нагарджуны, Чандракирти, Дхармакирти, Шантидевы, которые являются образцами буддийской критики теизма ряда индийских философских школ и могут оказать неоценимую помощь современным людям в их мировоззренческих и духовных исканиях²¹.

Смешение буддийских практик с теистическими представлениями наблюдается и на Западе, что, по-видимому, не случайно и может быть объяснено особенностями западного мышления, для которого столь естественны теистические формы духовности, имеющие иррациональные основания в вере в Бога, а также дуалистические и антропоцентристские схемы мировоззрения и эгоцентрические привычки поведения. Все это создает определенные препятствия к пониманию сути буддийской философии и механизма буддийской духовной практики и реализаций.

Если исторически буддизм перерос границы этики индивидуального освобождения и практики, которой занимались монахи и аскеты, и широко распространился в

²¹ Что касается несовместимости буддизма с шаманскими верованиями и ритуальными практиками, это отдельный, довольно непростой вопрос, выходящий за рамки данной работы.

мире и продолжает распространяться по планете, то это произошло и происходит главным образом благодаря учениям махаяны. В традиции тхеравады, как предпочитают называть свое направление буддизма последователи Палийского канона Слова Будды, духовные наследники древних вайбхашиков и саутрантиков, продолжает сохраняться в качестве стержня духовной практики институт монашества. Это не может не ограничивать сферу распространения тхеравады. Поэтому не случайно в некоторых странах Юго-Восточной Азии утвердилась практика временного принятия монашеских обетов. Но, как объяснял еще Шантидева, не в монашестве как таковом коренится Дхарма Будды²². Подлинный корень буддизма – это великое сострадание²³, махаянский принцип мышления. Благодаря именно этому принципу философия буддизма радикально отличается от всех известных форм философии.

Можно возразить, что в духовной культуре Запада также большое место занимают любовь и милосердие. Да, это так. Во многом этика бодхисаттв совпадает с этикой христианских святых. Но христианская этика не охватывает всех живых существ, ибо ее онтологическая основа не является всеобъемлющей, как онтология пустоты.

Буддийская философия имеет с философским рационализмом Запада ряд точек соприкосновения. К настоящему времени накоплен разносторонний опыт поиска сходства философии буддизма с западной – учениями Канта (Щербатской, Мурти), Витгенштейна (Гудмунсен, Рорти), Ницше (Мишель Сковрон), прагматизма и деконструктивизма (Рорти, Хантингтон и Геше Намгьял Вангчен), конвенционализма и конструктивизма (Дуглас Бергер) и даже с методологическим анархизмом Фейерабенда (Рорти). Есть также компаративисты, сравнивающие буддизм с древнегреческой философией, например, скептицизмом Пиррона [Kuzminsky 2008], стоицизмом и аристотелевской философией [Vernezze 2008]. Некоторые из тех, кто проводит сравнительные философские исследования, изучают буддизм через линзу того или иного западного направления, которое считают наиболее близким к буддизму или используют конкретный западный интеллектуальный аппарат в качестве герменевтических инструментов понимания буддийской философии. Так, через призму аналитической метафизики и эпистемологии обнаруживаются связи между буддийской теорией отсутствия «я» и западными редукционистскими теориями личности [Siderits 2007]. Другие сближают буддийскую концепцию личности с юмовской и картезианской [Tomhave 2009]. Есть те, кто усматривает сходство между буддийскими эпистемологическими принципами и феноменологией Гуссерля [Coseru 2009], и те, кто пишет о наибольшей близости буд-

²² Сказанное не опровергает того, что монахи являются представителями Сангхи и несут ответственность за сохранение Дхармы и что от сохранности института монашества зависит судьба Дхармы в нашем мире.

²³ В буддизме принято различать три вида сострадания: 1) естественное чувство сострадания к живым существам (*sems can tsam la dmigs pa'i snying rje*); 2) сострадание, рождающееся от восприятия Дхармы (*chos la dmigs pa'i snying rje*); 3) безобъектное сострадание, рождающееся из постижения пустоты, бессамости всех феноменов (*dmigs med la dmigs pa'i snying rje*). Великое сострадание – *махакаруника* (*byang chub chen po*) – это именно высший уровень сострадания, обусловленного высшим уровнем философского воззрения буддизма. Оно является безобъектным в том смысле, что распространяется на всех живых существ без исключения. Эта форма сострадания является характерной для практиков махаяны.

дизма к «срединному пути деконструктивизма Дерриды» [Lanham 2011]. К последним примыкает исследование Хантингтона и Геше Вангчена, опирающихся на идеи Витгенштейна, поствитгенштейновского прагматизма и деконструктивизма в качестве герменевтических средств [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989]. Наблюдается также попытка перемещения буддизма – в формате японского дзэн и китайской школы хуаянь – с периферии философского дискурса в центр современных западных дискуссий об этике [Lanham 2011]. И так далее.

Складывается впечатление, что компаративисты могут сравнивать буддийскую философию с философской мыслью Запада в любой ее исторической и теоретической форме и находить те или иные параллели или устанавливать «наибольшую близость» буддизма к совершенно разным философским системам Запада. Это говорит о том, что по смысловой содержательности буддийская философия перекрывает любое западное философское учение, и в то же время она остается философией, неуловимой для понимания компаративистов.

Поэтому можно поспорить с известным проповедником буддийской Дхармы на Западе, Сангхаракшитой (Денис Лингвуд), основателем движения «Друзья западного буддийского Ордена», который утверждает, что в буддизме нет такой вещи, как философия.

«Собственно, в индийских языках, в том числе в санскрите и на пали (это языки священных текстов индийского буддизма) нет слова, соответствующего слову «философия» в буквальном или переносном смысле. Имеется слово *даршана* (пали – *дассана*), которое обычно переводят как «философия», но оно этого вовсе не означает...Принятый в буддизме термин – не *даршана*, а *дришти*, который тоже (как и *даршана* – И.У.) восходит к корню «видеть». Это слово тоже означает, как и *даршана*, «зрение», «взгляд», «обзор» и «видение», – утверждает Сангхаракшита [Сангхаракшита 1998, с. 87].

На мой взгляд, буддийская философия – в ее взаимосвязи с медитацией – это наиболее универсальный способ познания человеком собственной реальности, практически целесообразная система логически обоснованного знания, служащего основой медитативного достижения индивидом «высшего видения» (*lhag mthong*) и высшей формы самоидентичности. Более того, как сказал на одной из лекций Геше Джампа Тинлей, «буддийская философия – это наиболее цивилизованный способ существования». Философия, родившаяся из медитации (Будды) и предназначенная для медитации (последователей Будды), – в этом заключается кардинальная специфика буддизма. Специфическая для буддийской философии ее связь с медитацией и характер этой обусловленности до сих пор не попадали в поле зрения академических ученых. Но исследования такого рода чрезвычайно актуальны, тем более, что существует реальная опасность распространения в мире односторонних интерпретаций буддизма, его философии и духовной сущности. Это, с одной стороны, опасность чрезмерной интеллектуализации буддизма, которая, по словам Далай-ламы, «может убить созерцательные практики». С другой стороны, это опасность чрезмерного акцентирования внимания на медитации, которое «может убить понимание» [Далай-лама 2004, с. 214].

1.2. Опыт историко-философской традиции российской буддологии

В самой буддийской традиции было принято давать объяснение буддийской философии и практики на основе как сугубо «внутреннего» подхода, рассчитанного на

«внутренний» круг учеников, то есть, буддистов²⁴, так и «внешнего» подхода, рассчитанного не только на самих буддистов. Так, например, такие тексты как *‘Праджнямула’* (*‘Основы понимания’*) и другие сочинения Нагарджуны по мадхьямаке содержат объяснение смысла буддийского воззрения в рамках самой буддийской философии. А работы великих индийских логиков, такие как *‘Толкование достоверного познания’* (*‘Праманаварттика’*) Дхармакирти, являющееся основой буддийской теории познания, объясняют универсальные гносеологические принципы и знания, «вне принадлежности к буддийскому учению» [Геше Чжамьян Кенцзэ 2005, с. 77]. Можно сказать, что при презентации учения Будды универсальные принципы правильного мышления, являющиеся предметом буддийской логики и эпистемологии (tshad-ma), служат общим базисом, для того чтобы человек, изучающий буддизм, смог все глубже постигать более «тонкие» нюансы философского и практического смысла Учения Будды и преобразовать через это поток собственного сознания. Кроме того, различаются те *коренные* тексты (gzhung), которые выражают принципиальные аспекты и уровни Дхармы, и комментирующие их тексты (grel-bshad), а также совершенно необходимым условием правильного понимания является получение устных наставлений от квалифицированного Учителя (bla-ma), чтобы приступить к практике на основе изученных источников. К тому же именно Учитель дает устную передачу (lung) текстов, без получения которой буддийские тексты могут остаться за «семью печатями» для того, кто пытается понять их смысл без опоры на устную традицию.

Учитывая сказанное, нужно понять, что методология философского исследования буддизма должна иметь глубокую специфику, проистекающую из вышеназванной особенности буддийского философского знания, заключающейся в ее неразрывной связи с буддийской духовной практикой в широком смысле этого слова и с медитацией как наиболее концентрированной ее формой. Поскольку невозможно без ущерба для понимания ряда важных смыслов разделить буддийскую теорию и практику, то будет правильным не пытаться делать это, а стремиться к тому, чтобы опора на «внешний» подход и использование в контексте нашего исследования философского метаязыка помогли бы адекватной экспликации «внутреннего» смысла Учения Будды в единстве теории и практики. Можно называть такую установку «герменевтическим» подходом, но здесь имеется в виду лишь здравый смысл: необходимо такое системное представление Учения Будды – «внутреннего» – в его специфичности, которая опиралось бы на универсальную логику «внешнего» подхода. Проблема заключается в том, как представить специфическое содержание Учения Будды – в неразрывном единстве теории и практики так, чтобы «внешнему» читателю была понятна ее универсальная значимость, и чтобы это принесло пользу как тем, кто стоит на «внутренних» позициях, так и тем, кто остается на внешних позициях.

Философский подход к изучению буддизма в виде историко-философского направления, начало которому было положено монографией О.О. Розенберга *‘Проблемы буддийской философии’*, в классический, современный и постсовременный период в основном сводится к философскому исследованию *абхидхармы*, и в меньшей степени – *праджняпарамиты*.

Почему именно абхидхармистское направление в буддизме стало основным предметом исследований, проводимых классиками востоковедения – О.О.

²⁴ Буддисты называют себя «теми, кто относится к *внутреннему* кругу» (тиб. nang-ra).

Розенбергом, Ф.И.Щербатским, Л. де ла Вале Пуссенем и другими? Почему именно *абхидхарма* была в центре философского изучения буддизма? Как объясняет В.И. Рудой, один из представителей Санкт-Петербургской историко-философской школы отечественной буддологии в статье ‘*Введение в буддийскую философию*’, идея О.О. Розенберга о том, что только *абхидхарма* систематизировала теоретические воззрения буддизма в единое непротиворечивое целое, оказала решающее влияние на понимание буддийской философии отечественными востоковедами [Рудой 1990, с. 15]. Поэтому был разработан международный проект под руководством Ф.И. Щербатского по изданию различных версий и трансрегиональному изучению ‘*Абхидхармакоши*’ Васубандху, индийского ученого V в., который считается в буддийской традиции «вторым Буддой» [Будон 1999, с. 222]. Сочиненные Васубандху афоризмы ‘*Абхидхармакоши*’ и его комментарий к ней содержат презентацию той части Слова Будды, которую тибетский историк буддизма Р. Будон называет «Писанием первого периода» [Там же, с. 223], а также ее логический анализ. То есть это шастра, систематизирующая и комментирующая Учение Будды в варианте хинаяны. Международный проект по трансрегиональному исследованию ‘*Абхидхармакоши*’ был осуществлен лишь частично²⁵. В полной мере замысел Ф.И. Щербатского в части издания русского перевода *карик* и *бхашьи* ‘*Абхидхармакоши*’ и ее историко-философского исследования получает реализацию в последние двадцать лет. Речь идет о переводах санскритского текста ‘*Абхидхармакоши*’ и исследованиях представителей современного поколения историко-философской школы буддологии [Рудой 1990²⁶; Островская, Рудой 1994²⁷; Островская, Рудой 2006²⁸].

Безусловно, полный перевод санскритского текста ‘*Абхидхармакоши*’ имеет принципиальное значение для понимания философской семантики *абхидхармы*, особенностей рецепции абхидхармистской философии за пределами Индии – в Китае, Тибете и других странах, а также историко-культурной специфики восприятия *абхидхармы* и в целом буддийской философии в этих странах.

Я достаточно подробно останавливаюсь на историко-философской традиции изучения буддизма, так как, с одной стороны, с нею связаны некоторые важнейшие

²⁵ Предполагалось издать тибетский перевод *карик* (базового текста) и *бхашьи* (автокомментария) Васубандху; санскритский текст ‘*Вьякхья*’ (комментарий Яшомитры); уйгурскую версию трактата Васубандху, обнаруженную А. Стейном; два китайских перевода (Сюань-цзана и Парамартхи); французский перевод *карик* и *бхашьи*; русский перевод *карик* и *бхашьи*; французский перевод ‘*Вьякхьи*’; английский перевод *карик* и *бхашьи*. Проект предполагал также систематическое обозрение учения ‘*Абхидхармакоши*’. Но этот грандиозный проект был реализован лишь частично. Ф.И. Щербатский издал перевод с тибетского первой главы, первой половины второй главы, девятой (дополнительной) главы ‘*Абхидхармакоши*’. Он же совместно с С. Леви выпустил первую главу санскритского комментария Яшомитры (‘*Вьякхья*’, IX в.) и подготовил совместно с У. Огихарой к изданию вторую главу. В исследовательской части была выпущена монография Ф.И. Щербатского «The Central Conception of Buddhism» [Stcherbatsky 1923], которая «полностью замыкается на проблематику *Абхидхармакоши*» [Рудой 1990, с. 16].

²⁶ Это перевод первого раздела ‘*Абхидхармакоши*’ – «Анализ по классам элементов».

²⁷ Это перевод раздела третьего ‘*Абхидхармакоши*’ – «Учение о мире» (*Loka-nirdeśa*).

²⁸ Это перевод раздела пятого ‘*Абхидхармакоши*’ – «Учение об аффектах» и раздела шестого – «Учение о пути благородной личности».

результаты отечественной буддологии, которые я учитываю в своей работе, когда анализирую буддийскую философию в ее взаимосвязи с буддийскими методами медитации. С другой стороны, некоторые основополагающие идеи и методологические предпосылки этого направления буддологии являются, на мой взгляд, далеко не бесспорными. Понимание системной специфики Учения Будды и места философии в его системе может быть обосновано с иных методологических позиций, которые, однако, не противоречат принципам классического российского востоковедения, которые выгодно отличают его от западной ориенталистики. Я имею здесь в виду плодотворную для изучения буддизма тенденцию сочетания «внешнего» подхода с «внутренним», которая проявлялась в отечественном востоковедении наряду с классической историко-философской традицией.

Несомненным методологическим достижением как аналитической концепции О.О. Розенберга, так и синтетического подхода, обоснованного в совместной статье В.И. Рудого и Е.П. Островской [Рудой, Островская 1987], является осознание их авторами необходимости преодоления европоцентризма в изучении буддизма. Но когда В.И. Рудой пишет, что О.О. Розенбергу, основоположнику российского историко-философского направления буддологии, «удалось практически преодолеть европоцентристскую установку в оценке буддийской философии» и «правильно оценить место философии в системе буддийского мировоззрения» [Рудой 1990, с. 15], это является, на мой взгляд, все же преувеличением. Почему я считаю, что О.О. Розенберг и другие представители этого направления все же не свободны от европоцентристских стереотипов историко-философского познания?

Само по себе характерное для них стремление к вычленению из буддийского материала «философского дискурса», который не сводим к двум другим уровням функционирования буддизма, – к уровню «религиозной доктрины» и «культовой психотехнической практики», – является вполне оправданным с точки зрения целей и задач философского исследования. Постановка проблемы содержательного взаимодействия философского дискурса с двумя другими уровнями также имеет глубокий методологический смысл. Первостепенное значение переводов и изучения санскритских оригиналов для целей «содержательного сравнительного исследования санскритской, тибетской и китайской версий» и познания «способов и результатов передачи индо-буддийской религиозно-философской традиции средствами других культур, выступающих реципиентами этой традиции», я также не подвергаю сомнению. Вне всякого сомнения, в буддологии перевод и исследование санскритских источников имеет базовое значение как для реконструкции индо-буддийской философии, так и для понимания историко-культурных форм презентации Учения Будды в основных регионах его распространения в сравнении с классической индийской традицией. Все это необходимо для понимания аутентичной сути Учения Будды.

Именно представители историко-философского направления обратили внимание на уникальный опыт тибетских *лоцав*, которые на протяжении более двухсот лет (VII–IX вв.) создавали классический буддийский тибетский язык для «трансплантации» целостной мировоззренческой системы буддизма к тибетской культуре. По той причине, что этот язык возник как формализованный язык, специально предназначенный для перевода индийских канонических текстов, он в результате оказался – помимо пали и санскрита – самым адекватным средством передачи Учения

Будды, если сравнивать его с другими языками, в частности, китайским. Ведь в Китае «переводчики изначально оставались в пределах логики естественного языка и не стремились к созданию новых морфолого-семантических образований», однако этот путь оказался, в конечном счете, «значительно менее эффективным для рецепции индо-буддийского мировоззрения в чистом виде» [Там же, с. 11]. То, что китайский вариант рецепции буддизма оказался менее адекватным чистой индо-буддийской традиции, нашло подтверждение в парадоксальном результате работы крупнейшего западноевропейского буддолога первой трети XX в. Л. де ла Вале Пуссена, который «доказал, что вскрыть философскую семантику, оставаясь в рамках китайской версии, невозможно» [Там же, с. 17].

Идентичность тибетских переводов смысловому содержанию индийских буддийских текстов постоянно подчеркивает Его Святейшество Далай-лама XIV во время публичных учений. Геше Джампа Тинлей также считает тибетские переводы наиболее аутентичной формой передачи Дхармы и высказывает на своих лекциях по буддийской философии мысль о том, что тибетский язык в сравнении, например, с монгольским или русским языком, является более подходящим для ведения философских диспутов. Именно этим, на мой взгляд, можно объяснить то, что в бурятских и монгольских дацанах в прошлом, несмотря на очень высокий уровень развития буддизма и наличие высокообразованных и реализованных лам, философские диспуты велись на тибетском языке. Да и все ритуалы, а также философское обучение, заметим, велись тоже на тибетском языке.

С достаточным основанием можно утверждать, что тибето-монгольская традиция буддизма, если сравнивать ее с дальневосточной, является более аутентичной формой рецепции Учения Будды, адекватной его внутренней сущности и индо-буддийской традиции [Урбанаева 2014]. Но проблема заключается как раз в том, чтобы адекватно представить для «внешнего» читателя сущность Учения Будды. Ф.И. Щербатской писал:

«Хотя сотни лет прошли с тех пор как началось изучение буддизма в Европе, мы находимся, тем не менее, все еще в темноте относительно фундаментального учения этой религии и ее философии. Безусловно, ни одна религия не была столь трудной для понимания. Мы сталкиваемся с запутанной терминологией, значение которой интерпретируется по-разному и которая часто объявляется непередаваемой и непостижимой» [Щербатской 1988].

Немалое значение в том, что классикам историко-философского подхода в буддологии, несмотря на их огромный вклад в философское изучение буддизма, все же не удалось, по их собственному признанию, уловить аутентичную сущность Учения Будды и буддийской философии, имело то, что, хотя Ф.Я. Щербатской и Е.Е. Обермиллер инициировали проект изучения праджняпарамитской литературы в АН СССР, им не удалось его реализовать. У них не было полной базы источников для понимания философского содержания и подлинного смысла Учения Будды – не только праджняпарамитских, но также и абхидхармистских, поскольку оба исследовательских проекта переводов и изучения текстов абхидхармы и праджняпарамиты они оставили на начальной стадии.

В результате анализа основных философских позиций в вопросе о фундаментальной специфике буддизма, можно сделать вывод: сегодня мировая буддология все еще далека от достижения консенсуса в понимании сути Учения Будды и буддизма как религии и философии. И она все еще не свободна от европоцентристских стереотипов.

В.И. Рудой расценивает стремление О.О. Розенберга «показать, что буддийская мысль рассматривала те же самые проблемы, что и европейская философия, и отличие состояло именно в постановке обозначенных проблем и в форме подачи материала» [Рудой 1990, с. 14] как преодоление европоцентристской установки. На мой взгляд, за подобным стремлением скрываются старые методологические стереотипы, мешающие увидеть принципиальную уникальность Учения Будды, основанного на его трансцендентальном духовном опыте, и буддийской философии, восходящей к изреченному им Слову. Именно потому, что О.О. Розенбергу не хватило опыта «внутреннего» проникновения в буддизм, он не понял подлинного значения сутр *праджняпарамиты*, а также учения мадхьямики для понимания сути Учения Будды. Не понял он и того, что есть несколько уровней, на которых дается презентация этого учения. Вследствие этого он полагал, что именно *абхидхарма* представляет буддийский тип философствования в его теоретической полноте. С точки зрения историко-философской школы это «положение, сформулированное Розенбергом, вполне достоверно и неколебимо и в настоящее время» [Рудой 1990, с. 15].

Именно это положение я оспариваю, полагаясь на «внутренний» подход, представленный учеными Наланды. Я опираюсь, прежде всего, на тексты Нагарджуны, а также «*Мадхьямака-аватару*» («*Вступление в Срединный путь*») Чандракирти (VII в.), где в шестой главе, опираясь на тексты сутр, где Будда дал пророчество о появлении Нагарджуны, который постигнет и изложит адекватно мысль Будды, Чандракирти доказывает, что именно учение Нагарджуны, то есть, мадхьямака, срединный путь махаяны, является «неложной формой» презентации сущности учения Будды «как она есть» [Чандракирти 2004, с. 88]. Не *абхидхарма*, а именно сутры *праджняпарамиты* и труды Нагарджуны, адекватно представляющие праджняпарамитское учение, являются высшей формой буддийской философии и презентации Учения Будды в его теоретической полноте. Но было бы ошибкой утверждать, что *абхидхарма* и *праджняпарамита* противоречат друг другу. О противоречии речь может идти только при таком историко-философском подходе, когда буддийские философские идеи воспринимаются «извне», вне их взаимосвязи друг с другом и с медитативной практикой. Действительно, видимость противоречия *абхидхармы* и *праджняпарамиты* возникает, потому что *праджняпарамита* отвергает существование формы и всех пяти скандх, в то время как *абхидхарма* описывает форму и все пять скандх. Но на самом деле противоречия нет, ибо воззрение *праджняпарамиты* выражает абсолютную истину буддизма на высшем уровне ее презентации, а теория *абхидхармы* дает описание пяти скандх, в том числе, формы и сознания, с точки зрения условной истины – «поскольку оба признаются в мире» [Чандракирти 2004, с. 174]. Но чтобы понять отсутствие противоречия между *абхидхармой* и *праджняпарамитой*, нужно учесть «внутреннюю» позицию буддийских ученых.

1.3. Совмещение «внешнего» и «внутреннего» подходов – новейшая тенденция мировой буддологии

В.И. Корнев был совершенно прав, когда писал в 1994 г., что причины неудач буддологов заключаются в первую очередь в стремлении познать буддизм с позиций западноевропейского рационализма, и что «учение Будды, определено, нечто иное, чем его понимание буддологами» [Корнев 1994, с. 19]. Сегодня ситуация в буддологии

радикально в целом не изменилась, несмотря на появление множества новых мировых центров изучения буддизма. Дифференциация академических исследований буддизма лишь умножает образы буддизма в сознании западных ученых, постепенно укрепляя концепцию о существовании множества разных «буддизмов» [См.: Nattier 2003; Schoppen 2005; Williams & Tribe 2000; Williams 2008; Heirman & Bumbacher 2007 и др.].

До тех пор пока буддологи крепко держатся за западноевропейские критерии научной рациональности, исключающие саму возможность совмещения научности с «внутренним» пониманием буддизма, буддология обречена на то, чтобы развиваться по порочному кругу бессмысленного умножения образов буддизма. Впрочем, я далека от той резкой негативной оценки западного ориентализма, которая была высказана американским ученым палестинского происхождения Э. Саидом, написавшим, что ориентализм – это «западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком». Ориентализм, по мнению Э. Саида, «более ценен как знак европейско-атлантической власти над Востоком, чем в качестве правдивого дискурса о Востоке (каким он представляет себя в академической или научной форме)» [Саид 2006, с. 10, 14]. Я не склонна видеть в западных буддологических исследованиях выражение «имперской традиции» и той связи, которая, по мнению Э. Саида, существует между гуманитарным знанием и политикой. Скорее, речь должна идти о том, что Запад *привык* к субстанциализирующим типам философского мышления и соответствующим нормативно-ценностным представлениям общественного и индивидуального сознания, а также эгоцентрическим моделям общественной практики и индивидуального поведения, которые являются производными от субстанциализирующей онтологии.

Сравнительно недавно в методологии изучения буддизма стал происходить сдвиг в сторону понимания того, как важно не ограничиваться текстами, а помимо них изучать и буддийскую ментальность. Ибо буддийская философия – это не только и не столько теоретическое исследование, сколько образ жизни и состояние сознания. Вот почему так важен «контакт с буддизмом сегодняшнего дня», – сказал Дж. Джонг еще в 1974 г., говоря о проблемах и перспективах изучения буддизма [Jong 1974, p. 26]. С тех пор значению живой традиции буддизма для понимания сущности Учения Будды и буддийской философии стали придавать гораздо большее значение, чем прежде, во многом благодаря тому, что с распространением тибетского буддизма во всем мире западные исследователи получили широкий доступ к устным источникам буддизма. Сегодня уже многие буддологи признают, что один лишь лингвистический и основанный на нем историко-философский подход к буддизму недостаточен. Все более отчетливой становится необходимость соединения «внешнего» подхода с «внутренним» в целях развития адекватного герменевтического подхода.

Один лишь «внутренний подход» к изложению буддийской философии за пределами «внутреннего», буддийского, круга тоже нельзя считать удовлетворительным с точки зрения достижения цели ее адекватного понимания людьми иной культуры и ментальности. Именно в силу недостаточности «внутреннего» подхода к презентации буддийской философии у западных исследователей может возникнуть подозрение, что «учение Будды – это совсем не то, что под ним понимают буддисты» [Конзе 2003]. Таким образом, прозелитический подход к презентации индо-тибетской традиции буддизма, практикуемый «этническими» буддистами – тибетцами, монголами, бурятами,

калмыками и «конвертитами» – западными последователями буддизма, – это другая крайность в буддологии, противоположная текстологическому и историко-философскому подходам.

Ныне все более осознается, что для формирования более успешной методологии буддологических исследований необходимо, опираясь на опыт применения лингвистических и историко-философских подходов, соединить возможности «внешнего» и «внутреннего» подходов. Поэтому лучшие западные исследователи буддизма не только владеют языками буддийских первоисточников и имеют в непосредственном распоряжении обширную базу буддийских текстов. Они имеют непосредственный опыт изучения живой буддийской традиции «из первых рук». Накапливают его в течение десятилетий, живя в качестве монахов в тибетских монастырях или работая в тесном сотрудничестве с тибетскими ламами – носителями устной традиции Дхармы (А. Вейман, Джордж Дрейфус, Джеффри Хопкинс, Роберт Турман, Хосе Игнасио Кабезон, Дэвид Сейфорт Руегг, Роналд Дэвидсон, К.В. Хантингтон-младший, Джей Гарфилд, Дэвид Росс Комито и др.). Далеко не случайно наиболее адекватная презентация буддизма и его философии содержится в публикациях, сделанных в соавторстве с высококвалифицированными носителями живой буддийской традиции [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989; Hopkins 2007; Sopa & Hopkins 1996; Tharchin & Angle 1982 и др.] или при их участии и помощи в переводе и понимании [Hopkins 1983, 1996; Cabezón 1992; Siderits 2007; Garfield 1995; Amato & Garfield & Tillemans 2009; Davidson 1992; Komito 1987 и др.].

Но сотрудничество с носителями живой традиции тибетского буддизма не устраняет проблемы понимания буддийской философии, методологии исследования и философского языка презентации для Другого, а еще более заостряет ее. Тем более что, как это теперь ясно, презентация буддийских учений для философов делается иначе, чем для специалистов-буддологов. Даже переводы классических буддийских текстов делаются по-разному для философов и для специалистов-востоковедов. Примером перевода, предназначенного специально для западных философов, является сделанный Джей Л. Гарфилдом перевод текста Нагарджуны ‘*Муламадхьямакакарики*’ [Garfield 1995]. Здесь сделана попытка соблюдения оптимального баланса между специфической буддийской терминологией и современным философским языком. Но философский формат перевода – это вещь относительная, поскольку сам этот формат опирается на личное понимание Гарфилдом того, что такое философия, и на его частный опыт презентации для Запада буддизма как философии. Для других исследователей наиболее адекватным для понимания буддизма как философии кажется – в зависимости от личных предпочтений – язык иной философской системы в качестве герменевтического инструментария: философские идеи Юма, Декарта, Канта, Гуссерля, Ницше, Юнга, аналитической философии, позитивизма и неопозитивизма, прагматизма, деконструктивизма и т. д.

Мне представляется, что та традиция соединения в исследованиях буддизма «внешнего» и «внутреннего» подходов, которая развивается в академической науке Бурятии – сначала в Бурятском институте общественных наук Бурятского филиала Сибирского отделения РАН, затем в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, является перспективной и совпадает с мировой тенденцией диалога и сотрудничества между академической и «внутренней» наукой буддизма. Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН была организована встреча пред-

ставителей академической науки и буддийской учености – международная конференция «Буддизм в изменяющемся мире», которая состоялась 28–31 мая 2014 г. в столице Республики Бурятия – г. Улан-Удэ. В работе конференции приняли участие ученые из США, Индии, Монголии, Польши, Франции, Узбекистана Эстонии, Белоруссии, а также из академических институтов Москвы и Санкт-Петербурга и из многих ведущих университетов России.

Работу конференции приветствовал Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. В своем послании, которое было оглашено проф. Самдонгом Ринпоче, буддийский лидер подчеркнул, что «учения, проповеданные Буддой Шакьямуни в Индии более двух тысяч лет назад, остаются и сегодня живыми и актуальными для мира» [Далай-лама 2014, с. 11]. По его мнению, до тех пор, пока мы продолжаем испытывать «коренные страдания, которые проистекают из неведения, привязанностей и ложных воззрений, буддизм сохраняет свое значение, и нет смысла спрашивать, релевантен ли он для современности». Он также отметил, что, «в отличие от других религиозных традиций, буддизм выдвигает идею взаимозависимости, которая в высшей степени созвучна фундаментальным концепциям современной науки» [Там же]. Далай-лама, подчеркивая актуальность буддийских ресурсов для современного мира, обратил особое внимание на буддийский рационализм и традицию древнеиндийского монастыря Наланда, наследником которой является он сам как тибетский монах.

Конференция вызвала большой интерес научной общественности России не только в связи с научной и общественной значимостью того круга вопросов, которые обсуждались на ней, но также из-за участия в ней всемирно известных ученых-буддологов и буддийских ученых. Особую значимость работе конференции с точки зрения совмещения «внешнего» и «внутреннего» подходов придавало то, что эти персоны, оказавшиеся в центре внимания и дискуссий, являются одновременно высококвалифицированными учеными и буддистами – мастерами Дхармы. Так, досточтимый профессор Самдонг Ринпоче (Ven. Prof. Samdhong Rinpoche) в течение 30 лет возглавлявший Центральный институт университет высших тибетских исследований (CIHTS, Sarnath, India), ныне – Центральный университет тибетологических исследований (CUTS) и недавно назначенный канцлером Университета индо-буддологических исследований Санчи (Madhya Pradesh, India), а также известный в Индии и за ее пределами как общественный деятель, многое сделавший не только для сохранения тибетского буддизма и культуры Тибета, но и для возвращения буддийского наследия в культуру современной Индии, является тибетским монахом-гелонгом, к тому же тулку – пятым в линии перерождений Самдонга Ринпоче.

В конференции принял активное участие нынешний вице-канцлер CUTS Ven. Geshe Ngawang Samten, тоже являющийся профессором и одновременно монахом-гелонгом, имеющим буддийскую ученую степень «геше», которая переводится как «доктор буддийской философии». Среди участников были известная американская буддийская монахиня-гелонгма досточтимая Карма Легше Цомо²⁹, которая является

²⁹ Она относится к тибетской традиции буддизма, хотя обеты полностью посвященной монахини по причине того, что линия полного женского монашества в Тибете давно пресек-

профессором университета Сан-Диего и лидером мирового женского движения в буддизме, досточтимый Тело Тулку – Шаджин-лама Калмыкии, глава Объединения буддистов Калмыкии; досточтимый Ч. Дамбажав – Хамбо-лама монастыря Дашчойлингхид (Монголия). По собственному опыту могу сказать, что монашеские обеты отнюдь не противоречат академическим исследованиям буддизма, а, напротив, очень способствуют его углубленному пониманию.

Одной из наиболее ярких фигур на конференции был проф. Роберт А. Турман – видный американский буддолог, профессор отделения индо-тибетских буддологических исследований им. Чже Цонкапы Колумбийского ун-та, президент «Тибет Хаус» (Нью-Йорк) и человек, являющийся одним из самых больших друзей тибетского народа.

Участники конференции были единодушны в том, что академическая наука с необходимостью должна дополняться «внутренней» наукой буддизма, чтобы преодолеть односторонность материалистического мировосприятия и его глобальные кризисные последствия. Почему именно философские ресурсы буддизма так актуальны для современного мира? В выступлениях Р. Турмана, Самдонга Ринпоче, Геше Нгаванга Самтена и других докладчиков был дан ответ на этот вопрос. Корни современных проблем, по их мнению, следует искать там же, где заложены причины материального успеха индустриального общества, сегодня поставившего нашу планету на грань уничтожения, – в стремлении человека к контролю над внешним миром и над другими людьми. Само это стремление порождено иллюзией человека о самом себе. По словам Турмана, «современный человек полагает, что является тем, кем не является». В силу этой иллюзии он действует, как биологический робот, словно уйдя из этой жизни, он прекратит существование, и поэтому не боится смерти и последствий дурных действий, хотя и боится боли умирания. Отсюда – психопатическая беззаботность и безответственность современных людей, которую можно назвать психозом. По мысли Р. Турмана, индустриальное развитие, глобальное изменение климата, социальная паника, миграции, политический кризис и прочие проявления кризиса современной цивилизации – все это следствия упомянутой фундаментальной иллюзии человека о себе. Под властью этой иллюзии современные правительства ведут себя нереалистично, и точно так же нереалистично ведут себя представители современной науки, полагающие, что их тип знания является высшим. Но в действительности современная наука не имеет дела с реальностью. Настоящий реализм, по мнению Р. Турмана, присущ буддизму, открывшему реальность в ее таковости – пустоте от самосущего бытия. Однако чтобы реалистический подход буддизма принес пользу человечеству, к буддизму нужно относиться не как к мировой религии, а как к учению о реальности – реальности свободы и реальности счастья. Присущая буддизму мудрость постижения истинной реальности лежит в основе трансформирующей системы образования, направленного на установление контроля над собственным сознанием. Бесценный дар, который Будда оставил человечеству, это, по Турману, не религия, а те прозрения, которые служат основой образования, которое учит человека не завоеванию других, а победе над собой. Четыре Благородные Истины, открытые Буддой человечеству во время Первого

лась, она получила по линии китайского буддизма (на Тайване), где традиция полного монашеского посвящения женщин существует поныне.

Повотора Колеса Учения, – это, как подчеркнул Турман, *факты* для просветленных существ³⁰.

Мысль Р. Турмана о том, что буддийская философия – это тот настоящий реализм, которого не хватает человечеству, созвучна высказыванию Геше Джампа Тинлея: «Буддийская философия – это самый цивилизованный способ жизни». Для того чтобы понять, почему вопреки всем реалистическим претензиям западное миропонимание и самосознание, будь то материализм или любая другая объективирующая и субстанциализирующая философия, не является настоящим реализмом, а есть иллюзия человека о самом себе и внешнем мире, предлагаю взглянуть на проблему реальности как на то основание, по которому проходит существенное различие между буддийской и небуддийской философией.

1.4. Проблема реальности как интегральная основа различия буддийской и небуддийской философии

Из моментов, характерных для постановки и решения проблемы реальности в ее отношении к сознанию в западной философии, особое значение, с точки зрения сравнения ее с буддийской философией, имеют:

1. Стремление западной философии к аподиктическому обоснованию существования мира и сознания с помощью гносеологии и онтологии.

2. Представление о возможности «подлинного» знания о реальности и отсюда – бесконечная аппроксимация истины о реальности, но никогда – не достижение этой истины, не результат.

3. Допущение субстанциалистских предпосылок в познании реальности в виде «первоначал», «атомов», «сущности», «свойств», «природы», «материи», «души», «Бога» и т.д.

4. Редукционизм в понимании природы сознания и его соотношения с реальностью.

5. Познание истины о реальности как «всецело личного дела философствующего Его», который держится принципа «абсолютной нищеты познания» [Гуссерль 2008, с. 13] и повторяет весь путь познания реальности заново.

Эти черты, свойственные западной философии в ее познании реальности и соотношения реальности и сознания, являются взаимообусловленными и коренятся, на мой взгляд, в некоем общем паттерне западного философствующего сознания, из-за которого история западно-европейской философии содержит бесконечную череду гносеологических и онтологических теорий, но никогда на ее протяжении не были установлены результаты, которые имели бы силу окончательных и всеми принимаемых истин, подобно тому как все буддийские философы принимают *четыре философские печати буддизма*, считающиеся для них окончательно установленными философскими положениями о реальности и сознании.

Что это за паттерн, обрекающий западные философские системы быть лишь элементом процесса приближения к истине, но не самой истиной? Это привычка мышле-

³⁰ Информация извлечена из доклада проф. Р. Турмана на пленарном заседании международной конференции «Буддизм в изменяющемся мире» (ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ, 28 мая 2014 г.).

ния, установленного на то, что познаваемые объекты – это *сущее*, имеющее некую внутреннюю природу. В силу реифицирующей, субстанциализирующей гносеологической предпосылки философия неизбежно развивается как субстанциалистская онтология. При этом философствующий субъект за редкими исключениями не сомневается в том, что интеллектуальные ресурсы Его достаточны для того, чтобы постичь объективную природу вещей, как они есть, и способны дать аподиктическое обоснование «объективной реальности». В силу этого западному философу кажется, что стоит ему «хорошо помыслить», исправив недостатки предшественников, как его сознание достигнет подлинного, абсолютно несомненного, знания о реальности. Но этого не происходит, начиная с Аристотеля и до сих пор. Лишь со времени Декарта философы стали осознавать, что мир как видимость, доставляемая нам органами чувств и сознанием, есть нечто в принципе сомнительное. Проблема реальности и сознания, выдвинутая на первый план Декартом и Кантом, со временем все более актуализируется благодаря импульсу «картезианских медитаций», которые Гуссерль считал «прообразом философского самоосмысления» [Гуссерль 2010, с. 13, 12], а также осознанию всех возможных последствий кантовского критицизма. Всю последовавшую затем в этом направлении философскую рефлексию, интерес к трансцендентальной субъективности и феноменологические исследования, направленные на углубленное понимание проблемы реальности и сознания, можно назвать «посткартезианскими медитациями». Кажется, именно в этот период в развитии западной философии можно найти моменты принципиального сближения с буддийской философией. В особенности многообещающим, с точки зрения компаративистских поисков, представляется сравнение позиций философских школ мадхьямики и феноменологической философии Гуссерля. В отличие от Декарта, который «превращает его cogito в substantia cogitans, т.е. в познающую субстанцию», Гуссерль «пытается избежать всякого субстанциализма» [Там же, с. 7]. Весьма перспективным является с точки зрения обнаружения сходства с буддизмом сравнение феноменологии с философией прасангики, чья доктрина пустоты является радикальным опровержением реифицирующих поисков истины и предельно десубстанциализирует бытие. Действительно, буддийская и западная философия эпохи «посткартезианских медитаций» принципиально сходятся в понимании абсолютной необходимости для философии того, что Гуссерль называет «фундаментальными корреляциями между познанием и предметностью познания» [Гуссерль 2008, с. 84]. Но философская мысль Запада, поняв важность правильной постановки и решения проблемы реальности и соотношения сознания и реальности и инициировав анализ соотношения познания и предметности познания, лишь все больше «увязает» в этой проблематике. Гуссерль констатирует постоянную опасность «впасть в скептицизм, или, что еще хуже, какую-нибудь из различных форм скептицизма, отличительный признак которых – бессмыслица». Он вынужден предположить вслед за Кантом, что «познание есть, вероятно, только *человеческое познание*, привязанное к *человеческим интеллектуальным формам*, неспособное постичь природу самих вещей, вещь в себе» [Там же, с. 81, 80].

Но даже после осознания проблематичности реальности и характера ее связи с сознанием, западная философия все же остается метафизикой – до тех пор, пока она сохраняет надежду на то, что истина и высшие ценности существуют. Главная особенность метафизики заключается в том, что она приписывает миру и жизни «онтологический изъян» [Ортега-и-Гассет 1991, с. 98] и с целью его исправления домысливает бытие, стараясь «хорошо мыслить», т. е. двигаться в направлении «подлинной» реально-

сти. Но это движение всегда строится на фундаменте реифицирующей рационалистической гносеологии. Ибо главной ее целью остается именно поиск истины о «подлинной» реальности.

Из четырех буддийских философских школ мадхьямика, в особенности мадхьямика-прасангика, непримиримо направлена против всех философских воззрений, претендующих на истину об объективной природе реальности. Безусловно правы те, кто считает несостоятельными существующие в западной философии попытки (Щербатской, Мурти) интерпретации мадхьямики в терминах кантианской философии [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989; Лысенко 2011]. Параллели между буддизмом и кантианством имеют место лишь до некоторой степени: в лице Канта западная философия сделала попытку остановить дурную бесконечность метафизических исканий, ограничив притязания на истину «теоретического разума», при этом не поколебав основания самой метафизики, поскольку не было даже сомнения в существовании «вещей-в-себе».

К.В. Хантингтон-младший и Геше Вангчен в совместной монографии *‘The Emptiness of Emptiness’* помогают нам понять, что мадхьямиковская критика направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, она – против определенного типа философствования. Она против **истины как претензии реифицирующего субъекта на объективное знание о реифицированной реальности**. В этом и состоит «антифилософская» направленность мадхьямики. И острее этой критики направлено прежде всего против онтологии хинаяны, а также против любой субстанциалистской онтологии. В этом смысле мадхьямака как философское воззрение «опустошает» онтологию и релевантна «антифилософскому» замыслу самого Будды.

«Антифилософская» направленность буддизма усматривается в самом Слове Будды. Например, в *‘Сутта-нипата’*, *‘Ланкаватара-сутре’* и некоторых других сутрах содержится прямая критика в адрес «философов» и «философии». Но эту критику надо понимать именно как критику определенного типа философии, а не философии вообще [Урбанаева 2012]. Кроме того, принципиально важен контекст критики. Нагарджуна продолжил предпринятую Буддой критику «философии» в *‘Муламадхьямакакариках’* (*‘Мадхьямака-шаstra’*):

«Пустота Победителя была проповедана / Для того чтобы покончить напрочь со всеми философскими воззрениями / Поэтому говорится, кто бы ни усматривал философское воззрение / «пустоты», тот является на самом деле погибшим» (цит. по: [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989, p. 3])³¹.

Эти и подобные высказывания из сутр и шастр дают повод для высказываемых западными и российскими буддологами (Э. Граф, Э. Цюрхер, Альбедиль и др.) и западными последователями буддизма (Сангхаракшита и др.) утверждений о том, что буддизм – это вообще не философия, а путь освобождения. Но в действительности эти высказывания из сутр и текстов мадхьямики содержат критику всякой реифицирующей философии, обозначением которой на санскрите является термин *dr̥ṣṭi*, который относится ко всякой презентации *частного воззрения* или *верования относительно реальности*.

³¹ В английском переводе *‘Муламадхьямака-карик’*, выполненных Джей Л. Гарфилдом, который консультировался с проф. Самдонгом Ринпоче, это строфа 6 из главы XIII «Исследование сущности». Она звучит в русском варианте так: «Победоносный проповедал, / Что пустота есть отказ от всех воззрений. / Для кого пустота есть воззрение, / Тот не достигнет ничего. [Nagarjuna 1995, p. 36].

Если вдуматься в смысл процитированной строфы Нагарджуны, учтя разъяснения, сделанные К.В. Хантингтоном и Геше Намгьял Вангченон, а также Джей Л. Гарфилдом при опоре на консультации Самдонга Ринпоче [Garfield 1995, p. 354–359], то окажется, что смысл этой критики, прозвучавшей из уст Нагарджуны против (философских) воззрений, следует воспринимать в контексте теории пустоты. Нагарджуна объясняет в этой строфе, что пустота есть неутверждающее отрицание, и было бы ошибкой приписывать пустоте какое-то онтологическое содержание. Нагарджуна говорит, что те, кто не понимает этого, являются «погибшими», или «заблудившимися»: они не достигнут тех реализаций, которые несет с собой постижение пустоты.

Это отнюдь не противоречит тому, что буддизм содержит философию. Критика философии типа *dr̥ṣṭi* или отрицание «философии пустоты» Нагарджуной не исключает того, что буддизм содержит философию как «*пределы установленного, или доказанного*»: это *сиддханта* ('grub mtha'). Ядро сиддханти – это доктрина взаимозависимого возникновения, которая имеет одну онтологическую суть с теорией пустоты. В рамках сиддханти как буддийского типа философствования делается презентация Учения Будды, во время Первого Поворота *дхармачакры* представленного в формате учения о четырех благородных истинах, во время Второго Поворота – в формате учения о пустоте от самобытия (*rang-stong*), выраженного в сутрах *праджняпарамиты*, во время Третьего Поворота – в формате учения о *татахагатагарбхе* и пустоте от другого (*gzhan-stong*). На уровне каждой из четырех философских школ Учение Будды систематизируется и излагается с точки зрения *основы, пути и результата*. Так что буддийская философия – это не просто путь освобождения. Это, прежде всего, презентация *основы*: ее составляют две истины – относительная и абсолютная, для представления которой служит буддийская феноменология, охватывающая все виды объектов достоверного познания, а также логика и эпистемология – в том виде, в каком она была представлена Дигнагой и Дхармакирти. Презентация *пути* делается на философской основе доктрины *пратитьясамутпады* (зависимого возникновения) – в аспекте *метода* (в хинаяне – это отречение, в махаяне – бодхичитта, в ваджраяне – йога божества) и *мудрости* (постижения пустоты), с использованием рационально-логических средств и с объяснением способов медитации. Презентация *результата* делается также на философской основе доктрины зависимого возникновения, с использованием логики в объяснении феномена Будды и медитации, ведущей к этому высшему состоянию бытия.

Сказать, что буддийская философия это **альтернативная концептуализация реальности** – это не совсем корректная характеристика буддийской философии. Можно сказать, что это такая альтернативная концептуализация реальности, которая **является чем-то большим**, нежели системой концептов, конструированных человеческим Его. Кроме того, она основана на связи познающего и познаваемого как взаимозависимых событий, причем познание в буддизме предполагает гораздо больший арсенал прямых и косвенных способов, нежели в западной традиции. Медитация с необходимостью связана с буддийской концептуализацией реальности. И это концептуализация, которая является необходимым шагом к прямому восприятию реальности. Она заключается в избегании реифицированных концептов бытия и небытия и как таковая есть срединный путь в философии, соответствующий восьмеричному благородному пути и последней из Четырех Благородных Истин – Истине Пути как освобождающей мудрости.

Таким образом, было бы ошибкой полагать, что буддийская философия вообще не признает никакой концептуализации. Она не признает того способа концептуализации,

с которым связано приписывание концептам и словам некоего существующего за ними объективного содержания, будь то «сущность», «природа», «признаки», «собственные характеристики» и т. д. Любые концепты реифицирующей онтологии, как и врожденные паттерны неведения, отвергаются и систематически устраняются в ходе медитации. Ибо это не просто бесполезные, а вредоносные иллюзии, питающие патологию сознания, его отклонение от естественной ясности и покоя. Теория пустоты, будучи буддийским способом концептуализации конечного способа бытия всех вещей – отрицанием реифицирующей онтологии, служит, особенно в варианте прасангики, полному очищению сознания от подобных иллюзий и источников омрачений.

В отличие от небуддийских философских учений, как западных, так и восточных, которые Хантингтон и Геше Вангчен определяют как *систематическую* философию, поскольку эти учения *утверждают* некую систему воззрения относительно реальности, буддийскую философию они в своей книге называют философией *сотериологической*, или *наставляющей*, «вовлеченной в строго деконструктивную активность (мадхьямиковская *prasangavākyā*)». «Ее концепты, – пишут они, – должны быть в конечном счете отброшены, ибо являются лишь *искусными средствами (ирāya)*, призванными давать практический эффект [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989, p. xii]. Можно согласиться с тем, как Хантингтон и Геше Вангчен объясняют это наиболее заметное отличие буддийской философии от западной – присущей ей сотериологической целью и предназначенностью философской теории для практического эффекта. Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что буддийская философия все же не сводится к «философской пропаганде» в качестве искусных средств. Да, пустота является негативным феноменом и неутвердительным отрицанием: она ничего не утверждает. Поэтому Чандракирти в логических дискуссиях не защищал никакой собственной онтологической позиции, а пользовался методом *прасанги*, сведения к абсурду тезисов оппонента. Однако хотя пустота ничего не утверждает, она существует, т. е. не является концептом. Но каков смысл ее существования? Ведь она не утверждает никакой истины о реальности. Наоборот, факт ее существования уничтожает всякую надежду на успех метафизических исканий истины. В этом смысле теория пустоты выполняет деконструктивистскую функцию – согласимся в этом с Хантингтоном и Геше Вангчен. Но дело в том, что пустота и есть абсолютная истина (*don dam pa'i bden-pa*). И эта истина относится к реальности и конституирует онтологию, принципиально отличную от любой реифицирующей онтологии: реальность не такова, какой мы ее описываем в своих *частных* теориях и воззрениях, базирующихся на усвоенных в ходе социализации и образования субстанциалистских предпосылках. Она также не такова, какой мы ее привыкли в силу врожденных паттернов неведения воспринимать – как нечто истинно существующее. Это относится и к нашей собственной личности: она пуста, но ее пустота не есть нечто субстанциальное.

А чтобы понять специфику прасангики онтологии, нужно понимать: принципиально важно то, что истин – две: абсолютная истина едина с относительной истиной [*kun rdzob-pa'i bden -pa*]. Было бы ошибкой считать относительную истину как бы ненастоящей истиной, из-за того что она выражает социолингвистические условности. Дело в том, что, как объясняет в устных учениях Геше Джампа Тинлей, есть тонкая относительная истина, которую можно познать только после постижения абсолютной истины и на ее основе, и это еще более сложный для понимания феномен, чем пустота. Философской концепцией, выражающей относительную истину, является доктрина

зависимого возникновения. Поэтому несмотря на то, что прасангика «опустошает» онтологию, в буддизме есть онтология. Разве иначе было бы возможным объяснение феноменов освобождения, просветления и обоснование их достижимости?

Итак, философская компаративистика нуждается в опоре на некое интегральное основание для плодотворного сравнения содержательного богатства и потенциала буддийской и западной философии. На мой взгляд, таким основанием является отношение к проблеме реальности и связи реальность–сознание в рамках сравниваемых типов философствования. Определение такого основания позволит, надо надеяться, подобрать оптимальный мета-язык компаративистского анализа. При концентрации исследовательского внимания на способах решения этой проблемы, фундаментальной для любой философии, будет легче понять философскую специфику буддийских доктрин – теории пустоты и доктрины зависимого возникновения в сравнении с небуддийскими философскими учениями, восточными и западными, а также воззрений буддийских школ – в сравнении друг с другом; увидеть принципиальные различия в определении абсолютной и относительной истины, а также в целях, способах, содержании и результатах концептуализации реальности и сознания.

Глава 2. Взаимосвязь философии и медитации: общая характеристика особенностей презентации Учения Будды в индо-тибетской традиции

За пятьдесят пять лет, прошедших с 1959 года, когда Его Святейшество Далай-лама XIV был вынужден бежать из Тибета в Индию и обосноваться там вместе с большой группой тибетских беженцев, ему удалось не только сохранить полностью традиционную тибетскую культуру, фундаментом которой является буддизм, но и инициировать все более углубляющийся диалог буддизма с западной культурой. Буддизм ныне вызывает возрастающий серьезный интерес к себе на Западе и оказывает заметное влияние на общую интеллектуальную и духовную атмосферу в мире во многом благодаря именно Его Святейшеству Далай-ламе и другим выдающимся тибетским ламам. Буддизм интегрируется в целостность современной цивилизации, основанной на принципах европейского рационализма. Представители Запада имеют сегодня возможность от романтической очарованности «страной Шангри-ла» и от мифотворчества о Тибете перейти к более основательному и систематическому изучению тибетского буддизма, получая о нем знания из «первых рук», от держателей живой духовной традиции. В этом отношении современная буддология в России оказалась по сравнению с буддологией в других странах в довольно невыгодном положении. В XIX – нач. XX вв. наоборот, российские исследователи буддизма имели значительные преимущества по сравнению с западными исследователями, так как имели все возможности для изучения тибетской традиции буддизма в живом контакте с бурят-монгольскими и калмыцкими ламами. Но за десятилетия советского атеизма, когда в России полностью была уничтожена живая традиция Дхармы и исследователи буддизма за редкими исключениями не имели никакой возможности контакта с учеными ламами и реализованными мастерами, российская буддология значительно отстала от уровня западных исследований буддизма. К тому же главный держатель традиции тибетского буддизма Его Святейшество Далай-лама ни разу за последние двадцать три года, не считая однодневного визита в Калмыкию в 2004 г., не имел возможности посетить Россию, не говоря уже о возможности вступления в непосредственный диалог с российской интеллектуальной элитой – так, как это происходит повсюду в Европе, Америке и Азии, где, представляя буддийскую философию, «внутреннюю» науку и этику, он старается всегда изложить в доступной форме те идеи буддизма, которые имеют универсальную значимость. Он делает это в такой форме, в какой буддизм не только понятен, но и полезен западным людям, независимо от их религиозных убеждений и веры.

С первых же лет ухода в эмиграцию Его Святейшество Далай-лама стал интенсивно общаться с представителями других культурных традиций и других направлений буддизма. Изучая сходства и различия, имеющиеся между его собственной, тибетской, традицией буддизма и другими вариантами буддизма, а также между буддизмом и другими религиями, Далай-лама проявляет подлинную открытость ума и способность за всеми различиями видеть их общность. Все существующие различия свидетельствуют как раз о богатстве и многообразии буддизма. Что касается разных направлений внутри буддизма, то он говорит следующее:

«Сострадание, любовь, доброта, толерантность и самодисциплина – это общая мотивационная основа практики, общие рамки. В них находят приют совершенно разные философии и методы, которые, в конечном счете, ведут к одной и той

же цели, состоянию Будды, для того чтобы суметь помочь всем существам» [Dalai Lama 1993, p. 19].

Аналогичные идеи несут в своей проповеди современным людям другие выдающиеся мастера тибетского буддизма, и эти идеи уже хорошо усвоены их западными учениками. Так, например, Франческа Фримантл, ученица одного из самых известных на Западе тибетских лам – Чогьяма Трунгпы, который был носителем традиций ньингма и кагью, пишет:

«Но три яны, тантра, махамудра и дзогчен – это не отдельные школы, а лишь различные этапы пути или стили духовной практики...» [Фримантл 2003, с. 15].

Во всех своих книгах Далай-лама подчеркивает мысль о том, что доброта и непосредственное сочувствие другим – это базис всего буддизма. Принято говорить о Малой и Великой Колеснице. Далай-лама предпочитает понятия «Колесница шраваков» (nyen thos-kyi theg-pa) и «Колесница бодхисаттв» (byang chub sems dra' theg-pa). Часто также используют классификацию, в которой различаются Три Колесницы – шраваков, пратьякабудд и бодхисаттв, и иной вариант подразделения на Три Колесницы: Колесницу шраваков и пратьякабудд, Колесницу бодхисаттв и Алмазную Колесницу ваджраяны. Среди буддологов «внешнего» подхода преобладает представление, по которому три яны представляют собой три этапа исторического развития буддизма и три связанных с ними канона буддийских писаний.

Западная ориенталистика склонна видеть в позднейшей истории буддизма «вырождение» «первоначального» Учения Будды. Отсюда – противопоставление в буддологической литературе махаяны как позднейшей формы буддизма хинаяне как раннему буддизму, тибетского буддизма – индийскому буддизму, ваджраяны – сутраяне и т. д. Пожалуй, позиция Э. Конзе является одним из немногих исключений. Он исходит в изложении буддизма из понимания:

«...провозвестие Будды, взятое во всей полноте, широте, величии и грандиозности, включает в себя все те учения, которые связаны с первоначальной доктриной исторической преемственностью и которые выработали методы, ведущие к избавлению от индивидуальности с помощью устранения веры в нее» [Конзе 2003, p. 43].

Т. Судзуки, первым представивший Западу дальневосточную махаянскую традицию буддизма в варианте чань/дзэн, в известной степени противопоставлял буддизм в индийской традиции с характерной для него развитой метафизикой и гносеологией Учению самого Будды, которое, по его мнению, не нуждалось в философском оформлении и экспликации. В этом он являлся типичным носителем традиции «мгновенного просветления», игнорирующей значимость философии для медитации. Ошибочно интерпретировав содержащуюся в *‘Ланкаватара-сутре’* критику «философов» как признание Буддой ненужности философии на пути, чаньские и дзэнские мастера почему-то не обращают внимание на объясненную в этой же сутре идею Единой Колесницы – *Экаяны*, которая утверждает единство всех учений Будды, следовательно, единство философии и медитации.

Ученые же, представляющие тибетскую традицию буддизма, которая восходит к классической индийской традиции монастыря Наланда, трактуют многообразие исторических форм буддизма и его разделение на различные яны, «снимая» противопоставление друг другу трех ян и различных школ. Этот подход, обоснованный в традиции школы кадам и трудах Чже Цонкапы, характерен для Его Святейшества Далай-ламы и других современных тибетских философов, на чьи труды я опираюсь в этой

работе, – Геше Намгьяла Вангчена, Конгтрула Ринпоче, Геше Нгаванга Самтена, Геше Нгаванга Даргье, Геше Джампа Тинлея, Ламы Сопа и др.

Хинаяна, Колесница шраваков, соотносится с первым периодом и опирается на проповеди Будды, относящиеся к Первому Повороту Колеса, совершенному Буддой в Оленьем парке в Варанаси. Через несколько месяцев после паринирваны Будды состоялся так называемый Первый собор, в котором приняли участие пятьсот учеников Будды, которые в устной форме утвердили канон Учения Будды в виде *Трипитаки* (*Три корзины*). Лишь в I в. н. э. он был записан на языке пали в Шри-Ланке и поэтому называется Палийским канонem. *Сутры* – это тексты, которые, как считается, произнес сам Будда. Они начинаются словами: «Так я слышал однажды. Бхагаван находился в ...». Как объясняет досточтимый Геше Тинлей, Ананда и другие ученики Будды обладали абсолютной памятью – могли слово в слово повторить услышанные от Учителя проповеди³². Приверженцы Колесницы шраваков придерживаются взглядов, что *сутры*, составленные значительно позже 480 г. до н. э. и не декламировавшиеся на Первом соборе, не могут быть подлинными словами Будды. В течение нескольких столетий, последовавших после паринирваны Будды, сформировалось восемнадцать монашеских орденов с общей философской основой, благодаря которой они известны как философская школа вайбхашика. Из них четыре сохранились в более поздний период истории буддизма и процветали наравне с более поздними школами буддизма в составе великих буддийских университетов Индии. Традиции одной из них, *сарвастивады*, – монастырский устав и философские методы – были впоследствии перенесены в Тибет. Но фактически тибетский буддизм охватывает все три Колесницы как три необходимых этапа духовного развития. Другая древнеиндийская школа, *тхеравада*, сохраняется до наших дней в Юго-Восточной Азии и Шри-Ланке. Палийский канон тхеравады является наиболее полным собранием текстов раннего буддизма, дошедшим до наших дней.

В тибетском буддизме путь хинаяны трактуется как первый этап, а не как низшая форма Учения. Его Святейшество Далай-лама пишет в книге ‘*Око новой внимательности*’:

«В Колеснице шраваков речь идет, главным образом, о том, чтобы не причинять вреда другим существам. Совокупная структура духовной практики шраваков охватывается двумя главными медитациями: безмятежность (*шаматха*; *zhi gnas*) и особое ясновидение (*випашьяна*; *lhag mthong*), которые практикуются на основе нравственной дисциплины. Основой, корнем хинаянской практики является ненасилие – установка не причинять вреда другим. Но вместе с тем, сочувствие, добросердечное отношение к другим также является в Колеснице шраваков базовым учением» [Dalai Lama 1987, p. 19].

А Чогьям Трунгпа описывал «узкую тропу» хинаяны как путь, на котором человек завязывает дружбу с самим собой и учится не доставлять себе и другим неудобства, как путь простоты и отречения от мирских благ. На первом плане здесь – не помощь другим, а стремление к личному пробуждению. Основой хинаяны в понимании Чогьяма Трунгпы и его западных учеников являются этика смирения и честность, а в качестве главных медитативных практик хинаяны учитель «Уроков Шамбалы»³³ называет, как и

³² Э. Конзе полагает, что все сутры были продекламированы Анандой, который «полностью повторил Слово учителя сразу же после его смерти» [Конзе 2003, с. 44].

³³ «Уроки Шамбалы» – так называется разработанная Трунгпа Ринпоче методика обучения западных учеников.

Его Святейшество Далай-лама, *шаматху* и *випашьяну* [Чогьям Трунгпа 1976; Фримантл 2003, с. 35]. Правильная работа с помощью этих медитативных техник приводит к расширению мировосприятия и выводит человека с «узкой тропы» на обширный путь махаяны, корнем которого является великое сострадание – ко всему живому вселенной. Это Колесница бодхисаттв. Главным мотивом Колесницы бодхисаттв является оказание помощи другим и желание служить им. Здесь сострадание становится более зрелым: человек дает клятву служить всему живому до тех пор, пока в мире не останется ни одного страдающего существа. Далай-лама говорит:

«Когда ваша способность помогать другим является еще недостаточно развитой, сострадание сводится просто к практике отказа от причинения вреда другим. Затем, когда ваши способности возрастают, речь идет о сострадательной помощи другим существам. Таким образом, сострадание и добросердечное отношение к другим является основополагающим учением в обеих Колесницах» [Dalai Lama 1987, p. 20].

То есть на самом деле «хинаяна содержит все фундаментальные положения буддизма» [Фримантл 2003, с. 33]. Но, в отличие от хинаяны, махаяна ориентируется не столько на личность Будды Шакьямуни, сколько на универсальный принцип буддства.

А ваджраяна – это продолжение махаянской практики, и в ней великое сострадание еще более важно. Более того, практиковать Алмазный Путь, не имея в сердце сострадания, – это смертельно опасно. Досточтимый Геше Тинлей приводит на своих лекциях известный из устной тибетской традиции пример с одним йогином Ямантаки, который занимался практикой Ямантаки, не имея подлинного сострадания, и после смерти он переродился очень могущественным злым духом. Этого демона было очень трудно усмирить.

На Дальнем Востоке распространились школы так называемого «мгновенного пути», основанные на китаизированной интерпретации теории *татхагатагарбхи*, а также неполной и искаженной рецепции индийской традиции буддизма [Урбанаева 2014]. То, что именно Тибет полностью воспринял и сохранил наследие индийского буддизма полностью, включая и все уровни ваджраяны, утверждают не только сами тибетские ламы, но и западные исследователи тибетского буддизма. Поэтому Тибет имеет особое духовное значение для понимания истории буддизма и его сущности. Благодаря дхармарадже Трисону Децену, Падмасамбхаве, который известен в Тибете как Гуру Ринпоче и второй Будда, а также Шантаракшите и их соратникам Тибет воспринял на этапе «раннего распространения» (*snga dar* – VII в.) Дхармы все традиции буддизма, существовавшие в то время в Индии, – институт монашества, философию, традиции йоги, тантры, формы светского буддизма. Гуру Ринпоче создал механизм сохранения аутентичных линий преемственности Дхармы через спрятанные до поры сокровища Дхармы – *терма* (*gter-ma*). На этапе «позднего распространения» (*phyi dar* – X в.) Дхармы особую роль в передаче аутентичных линий преемственности из Индии в Тибет сыграл великий индийский пандита Дипамкара Шриджняна, известный в Тибете как великий Атиша или Чжово Атиша. Таким образом, тибетский буддизм базируется на целостном классическом индийском наследии буддизма. Этот момент неизменно подчеркивает в своих публичных лекциях и книгах Его Святейшество Далай-лама. Об этой принципиальной связи тибетского буддизма с индийской классикой писали тибетские историки буддизма [Будон 1999], а также современные западные исследователи [Thurman 1995; Snellgrove 1987, 2002; Ruegg 2010; Powers 1995, 2007; Фримантл 2003 и др.]. Сущест-

вует давнее направление академической научной практики, известное как индо-тибетские буддологические исследования. Работы данного направления подтверждают обоснованность «внутренней» позиции, наиболее четко представленной ныне Его Святейшеством Далай-ламой XIV, который во всех своих публичных выступлениях и книгах подчеркивает принципиальное родство тибетского буддизма с классической индийской традицией. Хотя при этом имевшее место влияние китайской традиции на формирование тибетской традиции не отрицается, Его Святейшество Далай-лама доказывает на исторических фактах («дебаты в Самье» и др.) и путем анализа системы тибетского буддизма, что именно связь с индийской классикой имела и имеет для тибетского буддизма определяющее значение. Это подтверждают и научные исследования.³⁴

Для индо-тибетской традиции буддизма характерно фундаментальное теоретическое, философское обоснование махаянских практик, основанных на великом сострадании. Взаимосвязь философии и медитации, характерная для индо-тибетской традиции буддизма, прослеживается особенно отчетливо в источниках и устной традиции школы гелуг, на которые я, главным образом, и опираюсь.

Его Святейшество Далай-лама, раскрывая суть буддийского подхода к духовному развитию человека, подчеркивает, что он осуществляется на основе универсальных, общечеловеческих нравственных принципов доброты и сострадания, которые в особенности важны для людей на пути религиозной практики.

«Но, более того, иметь в жизни установку любви и сострадания – это также важно для всех, для каждого отдельного человека, даже если он не занимается вовсе такими упражнениями. Даже в материалистически ориентированном обществе любовь и сострадание являются основой счастья. Верите вы в будущую жизнь или нет, верите вы в Будду или нет, принимаете вы для себя путь бодхисаттвы или нет – независимо от этого любовь и сострадание имеют благодатные последствия даже в мирской жизни. Кроме того, любовь, доброта и сострадание – это то, к чему стремятся все религии. Эти качества свойственны христианству, так же как и индуизму, исламу, иудаизму, сикхизму и так далее. Каждый знает их ценность, все равно, кем бы он ни был – верующим или атеистом» [Dalai Lama 1987, p. 20].

Но особенностью буддизма является наличие в нем целой системы культивирования сострадания. Да и само понимание, а также характер сострадания отличают буддизм от других философских и религиозно-этических систем: «великое сострадание» как категория буддизма отличается от обычного, естественного человеческого чувства сострадания как по масштабу охвата чувством сострадания множества живых существ, так и по глубине понимания причин их страданий.

Буддийские сочинения содержат объяснение многих техник, которые предназначены для развития сострадания. Они описывают, как мы можем породить сострадание, а затем приучиться к нему и применять его. Именно это, прежде всего, делает буддизм очень полезным для сегодняшнего общества, имеющего множество гуманитарных проблем из-за войн, мятежей, смут, насилия, терроризма. В этих случаях сострадание является главной силой, а любовь и доброта имеют решающее значение. Как говорит Далай-лама, мы можем быть политиками, бизнесменами, коммунистами, учеными, инженерами, но кем бы мы ни были, поскольку своим образом действий оказываем влияние на общество, то решающее значение имеют любовь и сострадание. Причина

³⁴ Подробнее об этом см.: Урбанаева 2014.

этого проста: любая деятельность может стать вспомогательным средством, для того чтобы приносить людям счастье, когда она осуществляется с чистой мотивацией. Политики и бизнесмены приносят пользу людям, когда их работа зиждется на чистых мотивах. Однако тот, кто занимается своей профессией не из чистых побуждений, а для того чтобы извлечь свою собственную пользу или даже, может быть, удовлетворить свою ярость, неизбежно извратит ее и превратит в некую карикатуру того, чем это должно быть в своей сущности. Познания, которые приносит такая деятельность, не могут принести людям никакого счастья. Наоборот, они увеличивают несчастья человечества. Поэтому сострадание Далай-лама считает решающим фактором. Вся система тибетского буддизма разворачивается из основополагающей мотивации великого сострадания: все школы тибетского буддизма относятся к Великой Колеснице.

Культивирование великого сострадания в индийской махаяне и в тибетском буддизме как ее продолжении осуществляется параллельно с практиками открытия и расширения поля ума через особые практики, развивающие концентрацию и трансцендентальную мудрость. Поэтому сквозными главными практиками тибетского буддизма являются *три великих практики*, или *три вида тренинга*: это упражнения в нравственности, концентрации и мудрости. Это те же базовые практики, которые были даны Буддой ученикам, относящимся к Колеснице шраваков, но в махаяне философская основа этих практик является более развитой и глубокой. Будда дал учение о нравственности как базовое учение, потому что именно благодаря нравственной тренировке, через принятие и соблюдение обетов, уходит плохая привычка к негативному образу мышления и действия³⁵.

Практика концентрации, хотя она сама по себе не является специфически буддийским видом тренировки ума, совершенно необходима для развития трансцендентальной мудрости, которая устраняет *клеши* и все затемнения ума, препятствующие раскрытию его полного потенциала. В системе буддийской практики упражнения в концентрации, развивающие *шаматху*, способность полного контроля над собственным умом, и дающие ряд побочных эффектов, таких как хорошая память, ясновидение и тому подобное, оказываются гораздо более эффективными, нежели в небуддийских духовных системах. Более сильный, чем в небуддийских системах, эффект медитации в буддизме обязан философской доктрине буддизма, основанной на глубинной теории сознания медитативным техникам и методологии великого сострадания. В свою очередь, более эффективная, чем в небуддийских традициях, медитация позволяет более масштабно воспринять факты реальности и дать эмпирическое обоснование теоретическим положениям буддизма. Так, например, что касается теории перерождений, то в буддизме утверждается безначальность перерождений, тогда как в индуизме есть различные теории перерождений, в которых признается разное число предыдущих перерождений. Это объясняется тем, что у разных индуистских мастеров – в зависимости от уровня йогической реализации – имеются разные пороги ясновидческого восприятия

³⁵ Здесь следует понимать, что понятия «позитивное» («хорошее») и «негативное» («плохое») имеют в буддизме коннотацию, отличающуюся от обычного употребления этих понятий. В последнем случае критерием различения «хорошего» и «плохого» являются нередко собственные ощущения приятного или неприятного, или то, что принято в данном обществе считать «хорошим» и «плохим». В буддизме критерием различения добра и зла, позитивного и негативного служит закон кармы. Не зная всех тонкостей его действия, невозможно установить, что такое «хорошо», а что такое «плохо».

реальности: одни могут вспомнить пять своих предыдущих жизней, другие – десять и т. д. Потенциал ясновидения индуистского йогина имеет ограничения. А буддийский йогин способен полностью реализовать весь потенциал ума и достичь всеведения. Тогда обнаруживается, что нет начала процесса перерождений³⁶.

А с целью развития этой высшей мудрости Будда дал учение об абсолютной природе феноменов и «я» – доктрину пустоты. А поскольку она чрезвычайно трудна для постижения, то в буддизме существуют четыре основных уровня ее философской презентации. Отсюда – четыре философские школы, возникшие в древней Индии: вайбхашика, саутрантика, читтаматра и мадхьямика [см.: Тинлей 2013б]. Знание философских теорий каждой из этих школ необходимо, для того чтобы ум «созрел» для постижения бессамости всех вещей на уровне воззрения «пустоты-рантонг» (*rang stong*), характерного для высшей философской школы буддизма – мадхьямики прасангики.

Итак, первым видом базовой тренировки сознания в буддизме является практика соблюдения нравственной дисциплины, или просто практика нравственности. В сочинениях Колесницы шраваков практикой нравственности называется избегание действий, причиняющих вред другим. Для сочинений Колесницы бодхисаттв практика нравственности означает, в основном, усмирение эгоизма и привязанности к самому себе. В тантрических системах центр тяжести [в практике нравственности] обозначен иначе. Здесь практикой нравственности – соблюдением *самай* называется, по сути, упражнение в том, чтобы очищать сознание от привычки обычного восприятия вещей и собственного «я» как имеющих истинное существование, влекущей за собой цепляние за эту видимость и порождающей привязанность, гнев и прочие негативные эмоции, а также от всех понятийных представлений, которые укрепляют эту привычку. В содержание *самай* – тантрических обетов входят также обязательства по *чистому* восприятию ваджрного наставника, ваджрных сестер и братьев, а также всех живых существ и всех объектов чувственного восприятия³⁷. Хотя терминология в тибетском буддизме отличается от той, которая исторически сформировалась в махаянских традициях Дальнего Востока, основной смысл главных духовных упражнений во всех махаянских системах один и тот же – развитие просветленного сознания. Правда, в дальневосточной традиции махаяны учение о великом сострадании и бохичитте не имеет такого большого значения, как в тибетской традиции.

Другой практикой, которой придается основополагающее значение в тибетском буддизме, является однонаправленное созерцание или, как говорит Далай-лама, было бы лучше сказать – закрепление ума на объекте, которое характеризуется понятием *самадхи*, «установление медитативного равновесия» (*ting nge 'dzin*). Сочинения Колесницы шраваков описывают ясно и четко, что относится к этой практике. В сочинениях Колесницы бодхисаттв описывается в основе тот же самый вид упражнений, хотя они знакомят нас с множеством способов установления медитативного равновесия. А в тантрических системах мы обучаемся более глубоким и обширным подходам к достижению этого медитативного равновесия. Тибетское слово, используемое для обозначения концентрации или медитативного сосредоточения – *самтен* (*bsam gtan*), соответствующее санскритскому термину *dhyāna*, имеет то же самое значение, что и «дзэн»

³⁶ Информация извлечена из лекции досточтимого Геше Тинлея, прочитанной в Улан-Удэ 8 июня 2009 года в рамках курса «Шаматха и махамудра».

³⁷ Подробнее см.: Тинлей 2013; Berzin 1997.

[Dalai Lama 1987, p. 22]. Уже этимология раскрывает нам, что школы чань и дзэн делают упор на медитативной концентрации – *дхьяне*, отчего их в исторических источниках часто называют школами *дхьяны*. В тибетской традиции буддизма вторая базовая практика, развивающая способность однонаправленной концентрации, называется практикой *шаматхи* (gzhi-gnas). Исчерпывающим образом классическое буддийское учение о шаматхе изложено в ‘*Ламрим чен-мо*’ (‘*Большой Ламрим*’) и ‘*Ламрим чун-ва*’³⁸ (‘*Средний Ламрим*’) Чже Цонкапы [Lam-rim-chen-mo 2102; Lam-rim ‘bring-po 2012; Цонкапа 1995–2000;]

Ниже, опираясь на лаконичные инструкции Его Святейшества о развитии способности сосредоточения, данные им в книге ‘*Око новой внимательности*’ [Dalai Lama 1987], а также на материал устных учений досточтимого Геше Тинлея, опубликованных в книге ‘*Шаматха и Махамудра*’, я приведу краткое описание того, как в буддизме развивается способность шаматхи, абсолютной концентрации сознания на избранном объекте. Мы можем сделать своим медитативным объектом либо внешний предмет, либо сам ум. Его Святейшество Далай-лама поясняет:

«Если мы последуем второму способу и установим сам ум в центре нашего рассмотрения, то наша практика окажется более глубокой» [Dalai Lama 2003, p. 22].

Прежде всего, буддийский наставник обращает внимание на позицию тела, в которой следует выполнять однонаправленную медитацию. Это – так называемый «полный лотос» или «полулотос». Руки сложены в жесте медитативного сосредоточения, то есть, левая ладонь находится под правой ладонью. При этом большие пальцы слегка соприкасаются и образуют треугольник, основание которого находится примерно на четыре пальца ниже пупка. Практикующий садится на подушку, его седалище слегка приподнято, так чтобы он не уставал, как бы долго ни пребывал в состоянии *саматхи*. Спинной хребет должен быть прямой, как стрела. Подбородок наклонен к горлу. Глаза немного опущены. Взгляд устремлен вперед поверх носа. Язык слегка касается нёба. Губы и зубы остаются в их нормальной позиции. Плечи расслаблены. Они не давят на верхнюю часть тела. Правильная поза, как объясняет Геше Тинлей, очень важна для беспрепятственной циркуляции энергий в каналах (*rtsa*) во время медитации.

Если ум взбаламучен желаниями, страстями или гневом, нужно сначала применить технику, с помощью которой можно освободиться от этого состояния. Например, рекомендуется с этой целью вести подсчет выдохов-вдохов. Как только счет достигает двадцати одного, надо начинать снова считать с одного. Это отличный метод, чтобы привести сознание в нейтральное состояние. Он очень подходит для данной цели, потому что сознание не может одновременно принимать во внимание два объекта восприятия. Когда внимание направлено на дыхание, оно не может концентрироваться на страсти или гневе, так что эти состояния должны угаснуть. Йога дыхания полезна с точки зрения погашения негативных состояний ума еще и потому, что негативные мысли и чувства основаны, как поясняет Геше Тинлей, на застоявшейся отрицательной энергии. Дело в том, что любые ментальные явления не могут существовать без энергетического носителя. Мы, как правило, в своей повседневной жизни дышим поверх-

³⁸ ‘*Средний Ламрим*’ Чже Цонкапы называется по тибетски Lam-rim chung-ba, а также Lam-rim ‘bring-po.

ностно, и наша энергия, циркулирующая в «тонком», энергетическом, теле³⁹, принимает застойный и отрицательный характер. Различение положительной и отрицательной энергии не является, по мнению Геше Тинлея, лишены оснований. Застойная, отрицательная энергия как раз становится носителем отрицательных состояний ума.

В качестве следующего шага практикующий должен развить правильную мотивацию: сострадание и бескорыстие; желание помогать другим.

Что касается самого процесса однонаправленного сосредоточения, то в нем имеются четыре процедуры: 1) поиск объекта созерцания; 2) обнаружение и установление объекта; 3) удержание объекта; 4) пребывание на объекте⁴⁰.

Что касается объектов медитации, то они бывают двух видов: 1) общие объекты медитации; 2) специфические объекты медитации, предназначенные для развития шаматхи⁴¹. В данном случае объяснение процедур медитации относится к тому случаю, когда объектом созерцания является ум, – к практике махамудры.

В тибетском буддизме объяснение данной медитации дается на основе различения конвенциональных (условных) и конечных (абсолютных) бытийных форм сознания:

«При медитации, которую мы как раз обсуждаем, речь идет о том, чтобы привести в порядок ум в его конвенциональном, условном статусе. С этой целью не заставляйте ум думать о каких-нибудь прошедших событиях, но также не заставляйте его охотиться за вещами, которые могут произойти в будущем. Скорее, оставьте его таким, каков он сам по себе – живой, ясный, свободный от ментальных построений. Когда вы пребываете в этом состоянии, во-первых, вы постигаете, что ум – как зеркало: может заставить появиться любой объект, любое представление как отражение, если только имеются необходимые для этого предпосылки. И, во-вторых, вы можете понять, что сущностью ума является чистое сияние, изначальное знание – незамутненный, непосредственный опыт. Когда вам удастся этого достичь, – сущности ума как чистого излучения и знания, – удерживайте это состояние, приобретенное через опыт, – это чистое сияние, эту *маковость знания* – и пребывайте в этом состоянии» [Dalai Lama 2003, p. 23].

Геше Тинлей дает своим ученикам такое важное наставление касательно способа медитации на ум:

«Не надо в этот момент *визуализировать* ум, а надо просто переживать состояние ясной осознанности настоящего момента, стараясь пребывать на уровне первичного ума – как ребенок, который смотрит на картину без концепций по поводу того, хороша ли она, сколько стоит и так далее»⁴².

Если объектом созерцания вместо ума является визуализируемый внешний объект, то техника выполнения упражнения является несколько иной. Его Святейшество дает инструкции для созерцания внешнего объекта, предлагая выбрать в качестве медитатив-

³⁹ О «тонкой», так называемой ваджрной анатомии человеческого тела, которая присуща только людям и делает возможной практику тантры, см.: Чжуд-ши 1993; Чжуд-ши 2003; Пупышев 1993.

⁴⁰ Информация почерпнута из лекции досточтимого Геше Тинлея, прочитанной 11 июня в Улан-Удэ в рамках лекционного курса «Шаматха и махамудра».

⁴¹ Подробное описание всех видов объектов медитации см.: Тинлей 2013а, с. 235–239.

⁴² Информация почерпнута из лекции досточтимого Геше Тинлея, прочитанной 11 июня в Улан-Удэ в рамках лекционного курса «Шаматха и махамудра».

ного объекта, скажем, телесную форму проявления Манджушри. Геше Тинлей подчеркивает преимущества созерцания образа Будды, известные из учения Чже Цонкапы⁴³, и объясняет способ визуализации Будды во время практики шаматхи, опираясь на сутру ‘*Царь самадхи*’, где приводятся советы самого Будды по применению двух способов визуализации.

«Первый способ: перед вами пустое пространство, в нем вы создаете образ Будды. Второй способ: образ Будды естественным образом присутствует постоянно, а вы просто стараетесь ясно визуализировать его. Рупакая Будды есть, но мы не способны видеть ее. Поэтому думайте, что вы не создаете этот образ, а стараетесь представить его, чтобы он проявился для вас. Лама Цонкапа говорит, что второй способ более эффективный, потому что помогает породить сильную веру» [Тинлей 2013а, с. 244; Цонкапа 1998, с. 51].

Как обнаружить объект медитации, будь то образ Будды или Манджушри? Для этого практикующий должен сначала рассмотреть внимательно образ, – Будды или Манджушри, – который позже он будет визуализировать в качестве представляемого образа. То есть вначале он созерцает внешний образ, и это созерцание порождает соответствующий внутренний образ, который является уму.

«Также Лама Цонкапа говорил, что не следует во время развития концентрации смотреть на сам объект сосредоточения. Для развития концентрации необходим умственный объект. Когда статую Будды воспринимает ваше зрительное сознание, вы не сможете развить концентрацию, сосредоточившись на ней. Если вы не будете отвлекаться, вам покажется, что это шаматха, но это не она. Шаматха на тибетском языке звучит «gzhi nas». «Gzhi» означает «умиротворенность», «gnas» – «пребывать», то есть вы что-то умиротворяете в своем уме и пребываете на этом. Вы умиротворяете блуждание ума где-то вовне и однонаправлено пребываете на внутреннем ментальном объекте, это и называется gzhi-gnas – шаматха...Итак, объект концентрации должен быть ментальным, а не внешним объектом. Этот ментальный объект необходимо визуализировать, то есть создавать в уме и однонаправлено пребывать на нем» [Тинлей 2013а, с. 245].

Все равно, идет речь о созерцании внутреннего объекта (как в случае, когда объектом является ум) или внешнего объекта (как в случае, когда объектом является телесная форма Будды или Манджушри), дело заключается не только в том, чтобы ментально локализовать объект. Практикующий должен также уметь применять техники, которые позволяют уму пребывать с однонаправленной внимательностью на объекте своего созерцания. Поэтому важно, чтобы медитация вначале проводилась в каком-нибудь спокойном месте, где нет шума, который действует подобно коллочке, отвлекая на себя внимание.

Кроме того, медитативный объект должен быть прочно установленным и ясным. То есть, направляя внимание на объект, нужно использовать факторы прочности и ясности. Сначала – о прочности концентрации. Что препятствует ментальному разви-

⁴³ Чже Цонкапа указывал на такие преимущества созерцания образа Будды, как мощное накопление духовных заслуг и благой кармы, очищение негативной кармы, создание причин освобождения; ускоренное развитие концентрации. А также он указывал на то, что способность ясно представлять образ Будды будет помогать в момент смерти. Ясная визуализация образа Будды полезна и для тантрической практики – Йоги божества [Цонкапа 1998, с. 49–50; Тинлей 2013а, с. 240–241].

тию? Классическая теория *шаматхи* дает ответ: рассеянность и возбужденность. Существуют их грубые и тонкие разновидности. Когда, например, ум не может пребывать на своем объекте, а вместо этого отклоняется от него, рассеивается и впадает в возбужденное состояние, то это является впадением в возбужденность грубого вида: вследствие этого ум теряет свой объект из виду. К тонкому виду возбужденности относится состояние ума, когда он, правда, не теряет свой объект, но при этом маленький уголок сознания занят размышлением над чем-то другим. Далай-лама пишет:

«Вы должны всякую рассеянность и возбужденность тотчас же обнаруживать, как только они проявились, и предотвращать с помощью постоянной внимательности попадание ума под их влияние» [Dalai Lama 1987, p. 24].

Что же препятствует ясности? Первое препятствие – это тупость, или косность, некая умственная и телесная тяжесть. Кроме того, тупость может породить вялость, которая тоже, в свою очередь, мешает умственной ясности. Вялость также дифференцируется на грубую и тонкую форму. Грубой вялостью называется состояние ума, когда он становится тяжелым и «опускается», объект созерцания теряет четкость, «бледнеет» вплоть до исчезновения. «Тонкой вялостью» называется состояние ума, когда объект созерцания, правда, не теряется, но происходит потеря его ясности, и как бы одновременно ум теряет в ясности. Напряженность ума падает. Ум становится слишком «рыхлым» и «слабым».

Далай-лама советует:

«Если вас мучают рассеянность и возбужденность, вам следует проводить созерцание с меньшей интенсивностью. Если вы, напротив, ленивы и бессильны, вам следует [во время сеанса медитации] увеличить интенсивность созерцания. То, что нам требуется, это средняя интенсивность и напряжение при созерцании, когда ум может все воспринимать без усилий и ясно. Итак, когда мы подвергаемся опасности стать возбужденными и рассеянными, мы должны ослабить напряжение нашей концентрации. Когда нам грозит опасность оставления [объекта], мы, наоборот, должны усиливать напряжение» [там же].

Таким образом, внимательность – это опорная и несущая сила, благодаря которой возникает медитативное равновесие. Этот фактор позволяет уму прочно удерживать объект, с которым он делается близко знакомым, и заставляет его не отклоняться от него. Еще один элемент требуется для процесса установления медитативного равновесия: интроспекция (самонаблюдение). Под интроспекцией подразумевается, что практикующий сам следит за тем, не возникает ли, то и дело, в ходе созерцания, вялость или возбужденность. В текстах говорится, что медитативное равновесие достижимо в течение шести месяцев, если, во-первых, внимательность и интроспекция заботятся о том, чтобы объект созерцания непрерывно удерживался в сознании, и, во-вторых, если имеются налицо способствующие обстоятельства и условия в виде духовных заслуг и так далее.

Досточтимый Геше Тинлей передает своим ученикам общую теорию шаматхи и инструкции о том, как развивать шаматху в контексте практики махамудры. Это наставления, полученные им от его Учителя Пэнанга Ринпоче, йогина, более тридцати лет медитировавшего в горах Тибета и Дхарамсалы. Они основаны на собственном опыте наставника и предназначены для переживания учеников. Получив медитативные инструкции подобного рода, в тибетской традиции принято тут же приступать к их реализации. Геше Тинлей и раньше, еще в первые годы своей миссии духовного представителя Его Святейшества Далай-ламы XIV, давал в разных городах России базовое

учение о практике шаматхи. Но лишь в преддверии особого шестимесячного ретрита, который Геше Тинлей планирует в 2016 г. провести в Медитационном центре на Байкале вместе с десятью своими наиболее подготовленными учениками, он начал весной 2009 г. давать ученикам наставления по особой практике шаматхи, выполняемой в контексте махамудры. Он часто подчеркивает, что медитация сравнима с тяжелой работой, что это не просто сидение в позе медитации, а очень сложная работа со своим умом, даже если речь идет о совсем простых медитациях вроде концентрации на природе ума. Но при этом он также говорит, что любой человек может медитировать. Ибо потенциал ума у всех одинаков: «Нет ума молодого или старого». Каждый, кто получил полностью базовое учение и инструкции, предназначенные для медитации, создав шесть благоприятных условий [Тинлей 2013а, с. 183–230], может заняться медитацией.

Но для того чтобы медитация являлась буддийской, очень важно знание философии. Геше Тинлей говорит:

«Надо понимать, что в действительности философия и медитация взаимозависимы. Нельзя говорить отдельно о медитации, в отрыве от философии»⁴⁴.

Без знания философии медитация сводится к чему-то простому. Люди, не имеющие философской базы, думают, что многочасовое сидение в позе медитации и есть медитация. Но это сравнимо с тем, что для обычного человека, не имеющего опыта в бизнесе, бизнес сводится к примитивной коммерции типа «купи-продай», а для профессионала бизнес – это система знаний и умений, в которой имеется много тонкостей.

В контексте буддийской концепции сознания практика шаматхи может одновременно выполняться как практика махамудры – для достижения тончайшего уровня сознания, ясного света, и постижения с его помощью абсолютной природы реальности. Уровень выполнения практики шаматхи зависит, таким образом, от степени понимания буддийской философии. Применяя умелым способом восемь противоядий, разработанных в базовом учении о шаматхе [там же, с. 288–326], в процессе развития концентрации, любой человек может устранить пять ошибок медитации [там же, с. 260–287].

«И тогда, даже если ему не удастся реализовать шаматху, улучшатся качества его ума – внимательность, концентрация, память, острота интеллекта. Возрастет сила ума. А это означает, что обладателю этих качеств будет все легче контролировать свои ментальные омрачения, и все легче будет наступать духовный прогресс», – объясняет пользу развития способности концентрации Геше Тинлей на своих лекциях.

Согласно базовому учению о шаматхе, в процессе медитативного развития способности однонаправленной концентрации и умения входить в медитативное равновесие, *самадхи*, ум проходит через девять стадий [там же, с. 327–348]. Если описывать процесс кратко, то происходит примерно следующее. Вначале практик должен волевым усилием заставить себя направить ум на найденный объект созерцания. Позже он достигнет состояния, когда сможет пребывать возле объекта созерцания, не делая насильственных потуг и перерывов, после чего, на следующем шаге, он сможет даже непрерывно держать объект перед собой, причем, более расслабленно, свободно, чем прежде, когда требовались определенные усилия. В конечном счете, он пребывает спонтан-

⁴⁴ Информация из лекции досточтимого Геше Тинлея, прочитанной 11 июня 2009 года в рамках курса «Шаматха и махамудра».

но и без усилий на объекте. На этой стадии для него отпадает необходимость напрягаться и применять противоядия от вялости и возбужденности. Если затем он в течение четырех часов подряд может непрерывно, без усилий, пребывать ясно на объекте созерцания, то значит, он достиг состояния, которое называется «неколебимостью ума». В этом состоянии растворяются все неблагоприятные условия тела и ума, которые делали их непригодными для позитивного развития. Его Святейшество Далай-лама поясняет, что понимается под «растворением»: растворяются грубо-материальные ветры или энергии, которые несут тело и ум.

«Их место занимает теперь блаженство телесной и умственной гибкости, в котором тело и ум продолжают позитивно развиваться. То есть, они служат благотворной [цели]. Если это происходит, то вы достигли медитативного равновесия уровня безмятежности ⁴⁵» [Dalai Lama 1987, p. 25].

Хотя практика шаматхи является необходимой предпосылкой осуществления высших путей, она сама по себе вовсе не является особенностью буддизма. Описания этого способа медитации можно найти также в индуистских и других небуддийских системах духовного обучения. В небуддийских системах практикуется медитативное равновесие спокойного пребывания, или безмятежности, и оно называется «отсутствие-недостижения» (*анагамья*; *mī lcoḡ med*). Это подготовительная ступень перед так называемым «первым погружением», или «первой дхьяной». То есть на основе спокойного пребывания можно практиковать шесть созерцаний, которые ведут к погружениям от первой до четвертой дхьяны ⁴⁶, а оттуда – к четырем дополнительным ступеням погружения, которые относятся к [существованию в] Бесформной Сфере: Бесконечное Пространство (*акашантья*; *nam mkha' mtha' yas*); Бесконечное Сознание (*виджнянантья*; *nam shes mtha' yas*); Отсутствие Чтойности (*акимчанья*; *ci yang med*); Пик Циклического Существования (*бхавагра*; *srīd tse*) – таковы состояния все более тонких форм медитативного равновесия. В отличие от этого, буддийские системы сутраяны и в особенности тантры учат, что не нужно непременно достигать этих утонченных ступеней медитативной абсорбции. Согласно учениям тибетских мастеров, достаточно, если будет достигнута ступень «Отсутствие-Недостижения», *спокойное пребывание*, которое служит исходным базисом для первой дхьяны.

Что же далее делать, когда буддийский практик достиг такого рода медитативного равновесия? В буддизме речь не идет о том, чтобы устремить ум к достижению более высокой ступени наличного, циклического, бытия, как это имеет место в случае ума, достигшего первой дхьяны. Буддизм не использует способность шаматхи, умение пребывать в состоянии безмятежности, только для того чтобы на *ограниченное время* просто вытеснить грубые проявления омрачений, или *клеш* (*nyon mongs*), как это практикуется в индуизме. И в буддизме речь не идет главным образом о том, чтобы использовать шаматху для преодоления низших уровней циклического бытия, которые считаются грубыми, и достигнуть перерождения в более высоких сферах циклического бытия, считающихся в индуизме и других небуддийских системах раем, полным покоя

⁴⁵ Более подробное описание пути достижения *безмятежности*, или *спокойного пребывания* содержится в главе «Тренировка в установлении особого медитативного равновесия» книги Далай-ламы 'Око новой внимательности' [Dalai lama 1987].

⁴⁶ Первая дхьяна (*prathama dhyāna*; *bsam-gtan dang-po*); вторая дхьяна (*dviṭīyadhyāna*; *bsam-gtan gnyis pa*); третья дхьяна (*trīṭīyadhyāna*; *bsan-gtan*); четвертая дхьяна (*caturthadhyāna*; *bsam-gtan bzhi pa*) – это четыре мира Сферы Форм.

и мира. Следовательно, в буддизме речь не идет о прогрессе в смысле мирского пути. Далай-лама говорит:

«Речь идет о чем-то ином: медитативное равновесие должно стать исходным базисом для взрывающего все мирские понятия особого инсайта (*vipaśyanā*; *lhag mthong*), который познает *бессамость* и тем самым устраняет раз навсегда все *клеши*» [Dalai Lama 1987, p. 26].

Для того чтобы породить мудрость, которая сможет познать бессамость собственного потока сознания, буддийский практик должен посредством ума, реализовавшего шаматху, схватить смысл пустоты, бессамости. Итак, практика трансцендентальной мудрости, мудрости проникновения (*vipaśhyāna*) в абсолютную природу вещей, которая суть пустота, есть *третья из великих базисных практик тибетского буддизма*.

При «медитации о бессамости» медитативным объектом является *бессамость* или *пустота*. Когда *пустота* является предметом ментального созерцания, то для того чтобы суметь с этим справиться, нужно **знать, что есть, собственно, пустота, или бессамость**. Иначе говоря, требуется знание буддийской философии. Философское воззрение, позволяющее избежать крайностей субстанциализма и нигилизма, изложено в основополагающем тексте мадхьямики, сочинении Нагарджуны о Срединном Пути – ‘*Мадхьямака-шастре*’ (*dbu ma'i bstan bcos*)⁴⁷.

«Там содержится четкое объяснение того, что явления называются «пустыми» не из-за того, что они, возможно, непригодны к тому, чтобы выполнять определенные функции. Нет, они пусты, поскольку являются [процессами] зависимого возникновения. Отсюда следует заключить, что *пустота* и *зависимое возникновение* – это тождественные по сути понятия» [Dalai Lama 1987, p. 27].

Его Святейшество объясняет, что поскольку вещи являются процессами зависимого возникновения и осуществляются во взаимозависимости, то нет ни одной вещи, которая являлась бы необусловленной, ни одной вещи, которая не находилась бы с другими в отношениях такой зависимости. Понятия «зависимый» и «независимый», «обусловленный» и «необусловленный» однозначно являются взаимоисключающими. Они несовместимы. Это означает, что вещи, которые осуществляются через взаимообусловленность, совершенно точно не могут быть необусловленными. То, что является зависимым, не может в то же время быть независимым. Однако *самость* определяется философами, признающими ее существование, как нечто независимое от чего-то другого или необусловленное другим. «Самость» означает тогда, что нечто осуществляется из себя самого. Но не существует ничего подобного. Поэтому мадхьямика говорит об отсутствии «самости».

⁴⁷ ‘*Мадхьямака-шастра*’ – другое название коренного труда Нагарджуны по философии срединного пути – мадхьямаке, известного как ‘*Муламадхьямакакарки*’ (*rtsa so*). Название ‘*Мадхьямака-шастра*’ встречается в основном в дальневосточной традиции буддизма, где этот текст в переводе Кумарадживы, включающий наряду с ‘*Муламадхьямакакарками*’ также комментарии, составленные Пингалой, является одним из трех канонических текстов школы *саньлунь*. Санскритский оригинал ‘*Муламадхьямакакарки*’ дошел до нас в составе ‘*Прасаннапады*’ Чандракирти. Существует множество английских переводов китайской и санскритской, а также тибетской версий этого важнейшего текста мадхьямики [Streng 1967; Inada 1970; Sprung 1979; Kalupahana 1986; McCagney 1997; Padmakara Translation Group 2008; Garfield 1995; Jones 2010; Tsöndrū 2011; Luetchford 2002; Siderits & Katsura 2013]. Русский перевод был сделан В.П. Андросовым [Андросов 1995].

Школа прасангики (thal 'gyur pa), которая представляет в самом чистом виде учение Нагарджуны [Чандракирти 2004; Ruegg 2010, p. 159–194; Тинлей 2013б], исходит из того, что имеются два вида *бессамостности*: *бессамостность* личности и *бессамостность* явлений. Эта классификация принимает во внимание внешних носителей, чисто внешние различия между личностями и остальными явлениями, которые не имеют никакой самости. Прасангики не имеют намерения констатировать, что личности и остальные явления отличаются друг от друга в отношении вида их *пустоты*.

Как устанавливается *бессамостность*? Вообще-то для этого существует аналитическая медитация. Это другой вид медитации. Вообще говоря, различаются **два вида медитации**: однонаправленная концентрация, приводящая к реализации шаматхи, и аналитическая медитация, которая посредством логического анализа призвана породить в потоке ума понимание определенного смысла или переживание определенного чувства. Аналитическая медитация всегда имеет конкретную тему. Аналитическая медитация, темой которой является пустота, и опирающаяся на достигнутую шаматху, называется *vipaśyānāy*. В практике *vipaśyānāy* очень важен корректный логический анализ, проводимый с целью идентификации объекта логического отрицания. По этой причине '*Мадхьямакашастра*' Нагарджуны предьявляет нам много рассуждений и умозаключений, которые в совершенно разных аспектах делают очевидным, что все явления являются пустыми, поскольку они не являются существующими из их собственной силы, и поскольку они не могут иметь внутренне присущих им свойств. В сутре '*Собрание драгоценностей*' ('*Ратнакута-сутра*'; dkon btsegs) есть раздел «Вопросы Кашьяпы» ('*Кашьяпариварта*'; 'od srung gi le'u), где при объяснении трех врат освобождения говорится, что формы являются пустыми не потому, что существует некая субстанциальная *пустота*, но потому, что они пусты *в себе*. Пустота не означает, что объект является пустым в отношении другого объекта. Пустота означает, что он сам пуст, поскольку не обладает никаким внутренне присущим ему бытием. Итак, речь не идет о том, что «нечто» «является пустым» от чего-то другого. Напротив, суть дела заключается в том, что оно является пустым *в себе*. Вещи являются пустыми, поскольку они не могут конституироваться из себя самих.

Нагарджуна объясняет пустоту точно так же, как Будда – устами Авалокитешвары – в '*Хридая-сутре*' ('*Сутра сердца*'; shes rab snying bo). Это сутра, где трансцендентальная мудрость *праджняпарамиты*, изложенной Буддой в сутрах Второго Поворота Колеса, которые содержат высшее воззрение Будды, представлена в наиболее сжатом виде. Вообще сутры *праджняпарамиты*, выражающие махаянский идеал бодхисатвы и их высшей мудрости, получили широкое распространение во многих странах, включая Китай, Японию, Корею, Вьетнам, а также Тибет, откуда они были переданы народам Гималайского региона, в Монголию, Бурятию, Калмыкию, Туву. В тибетском буддизме литература *праджняпарамиты* считается главной среди всех буддийских учений: сутры *праджняпарамиты* выражают конечную философию Будды и являются сутрами *конечного смысла*, не требующими толкования. В Тибете именно эти сутры и комментарии к ним стали важнейшим элементом традиционного монастырского образования. Монахи тратили в среднем от пяти до семи лет на глубокое изучение этих сутр, а также множества индийских и тибетских комментариев к ним [Dalai Lama 2002, p. 64; Крапивина 2005, с. 6–45].

Тибетские представления о том, что именно *праджняпарамита* является главным учением в системе Слова Будды, получили теоретико-методологическое разъяснения в

трудах знаменитого тибетского ламы, жившего в XVIII в. в Амдо. Это был Джамьян Шепа (монг. Жамьян Шадба, 1648–1721). Далай-лама рассказывает историю о том, как однажды его вызвал на диспут один человек и задал такой вопрос:

«Вы считаетесь великим мастером литературы совершенной мудрости. Означает ли это, что в других областях, таких как философия срединного пути (мадхьямака), вы не являетесь столь же выдающимся знатоком?» Джамьян Шепа в ответ на это сказал, что если исследовать философию мадхьямики, то она представляет собой точку зрения, которая содержится в сутрах совершенной мудрости; если исследовать эпистемологию (tshad ma), то она представляет собой методы познания, в сущности являющиеся способом понимания совершенной мудрости; если исследовать *винаю*, свод монастырской дисциплины, то она представляет собой заповеди, которым должен следовать практик совершенной мудрости; если исследовать абхидхарму, то обнаружится, что содержащаяся в ней таксономия реальности является центральной для сутр Совершенной Мудрости. «Таким образом, Джамьян Шепа утверждал, что совершенная мудрость (*праджняпарамита*) – это основа всех других областей познания» [Dalai Lama 2002, p. 64].

Итак, философское воззрение *бессамостности* или *пустоты* в смысле «*рангтонг*» (rang stong), а также основанная на ней система медитации на пяти путях махаяны, что изложена в сутрах *праджняпарамиты* и в трудах Нагарджуны, являются высшей формой третьего вида базового учения и тренинга сознания – культивирования трансцендентальной мудрости, ведущей к инсайту просветления. Почему именно Нагарджуна, основатель философской школы мадхьямика, считается выразителем истинного смысла Учения Будды, изложенного в Слове (bka'-gyur)? Ответ на это дает последователь Нагарджуны Чандракирти в шестой главе '*Мадхьямака-аватары*', подробно исследуя при этом воззрения о пустоте различных буддийских и небуддийских школ и вскрывая противоречивость этих воззрений.

Учение Арья Нагарджуны является, согласно Чандракирти, высшим выражением «конечного помысла» Будды о природе реальности, так как он, во-первых, «неложно постиг Писание», Слово Будды, благодаря тому, что сам был бодхисаттвой, практикующим святуго праджняпарамиту и видящим «истинную суть зависимого возникновения». И потому он мог «объяснять [это], следуя Писанию», тогда как «подобные нам [глупцы] не могут описать истинную сущность даже благодаря Писанию» [Чандракирти 2004, с. 87]. То есть, дело было не только в том, что Нагарджуна познал смысл Писания логически. Он напрямую видел сам абсолютную природу реальности и поэтому объясняет в '*Мадхьямака-шастре*' «сущность дхарм посредством доказательств и [приведения слов] Писания истинно так, как она есть...» [Там же, с. 88]. Но решающим аргументом в пользу того, что именно Нагарджуна правильно устанавливает мысль Будды, изложенную в Слове, Чандракирти и вслед за ним тибетские ученые считают то, что в самом Слове Будды содержится предсказание Будды о появлении Нагарджуны. Так, в '*Ланкаватара-сутре*' есть указание, данное самим Буддой: через четыреста лет после ухода Будды «появится монах великий, очень знаменитый», который «будет назван именем Нага» и «уничтожит крайности бытия и небытия», «полностью разьяснит» учение «моей Колесницы – наивысшей в мире Великой Колесницы». И в сутре '*Великое облако*' ('*Махамегха-сутра*') тоже содержится предсказание о появлении через четыреста лет монаха по имени Нага, который «полностью разьяснит, развивая мое Учение» [там же]. Ученик Цонкапы Кхедруб Ринпоче также приводит пророчества о Нагарджуне из '*Ланкаватара-сутры*', '*Махамегха-сутры*', '*Манджуш-*

римулакальпы, *‘Махабхери-сутры’*, а также тантрических источников, таких как *‘Поздняя тантра Калачакры’*, *‘Прадиподьотана’*⁴⁸. Но ни Чандракирти, ни тибетские ламы не были бы буддийскими учеными, если бы приняли просто на веру эти пророчества. Они тщательно исследовали сутры праджняпарамиты и тексты Нагарджуны, прежде чем прийти к заключению, что в них изложено высшее учение самого Будды.

В *‘Хридая-сутре’* говорится: «Форма есть Пустота, Пустота есть Форма». Форма – это лишь одна категория явлений, охватывающая материальные объекты⁴⁹. «Форма есть Пустота» означает, что конечной сущностью формы (gzugs) является ее естественная пустота от внутренне присущего ей существования. Так как формы – это зависимо возникшие явления, то они пусты от самосущей основы бытия [см.: Dalai Lama 1987, p. 28]. Тем самым *праджняпарамита* говорит о некорректности наивного реализма, заставляющего нас приписывать вещам некую внутреннюю сущность, которой они обладают со своей стороны, независимо от нашего сознания и наименования.

«Пустота есть Форма» означает, что эту естественную пустоту, означающую отсутствие внутренней сущности, приписываемой явлениям, эту абсолютную природу вещей, пустоту, которая суть отсутствие самосущей основы бытия всех вещей и которая означает их существование в зависимости от других факторов, делает возможной вообще лишь форма. Иначе говоря, «Пустоту нельзя интерпретировать в духе нигилизма, в том смысле, что ничто не имеет существования» [Сутра сердца 2006, с. 97]. Далай-лама поясняет:

«Формы являются игрой, «весельем» этой пустоты и становятся «учрежденными» ею в зависимости от особых условий. Так как формы лишены настоящего основания, так как формы являются основой пустоты, то пустота есть форма. Формы выступают как пустота в [своих] проявлениях, они – словно отражение пустоты в зеркале» [Dalai Lama 1987, p. 28].

Не быть независимыми от других факторов – это есть собственная сущность всех форм. Сами формы не являются своей собственной сущностью. Они пусты от бытия, которое могло бы быть их собственной сущностью. «Поэтому Формы являются желанием и временным развлечением, времяпровождением пустоты» [Dalai Lama 1987, p. 29]. Это как две стороны ладони. Если смотреть с одной стороны, имеет место пустота внутренне присущего существования. Если смотреть с противоположной, другой стороны, существует проявление, которое есть субстрат пустоты. Они – одной сути. Поэтому форма есть пустота, а пустота есть форма.

‘Хридая-сутра’ содержит концентрированное учение о *пустоте-рангтонг* всех феноменов, в том числе нашего собственного «я», и инструкции о том, как через по-

⁴⁸ Комментарий к *‘Гухьясамаджа-тантре’*, приписываемый Чандракирти [mKhas grub 1992, p. 413]

⁴⁹ Не следует отождествлять буддийскую категорию формы с видимой формой [подробнее о форме см.: [Тинлей 2011, с. 47–49, 349]. Согласно вайбхашике и саутрантике форма – это «то, что существует в качестве мельчайших частиц» (rdul-su grub-pa), или, иначе говоря, имеет атомарное строение. Для читтаматринов, признающих истинное существование только за сознанием, ничто материальное, будь то атом, волна, энергия, поле, не существует реально. С точки зрения высшей философской школы буддизма, мадхьямики прасангики, все это, называемое в совокупности формой, существует лишь номинально – как названия, данные сознанием объектной основе, которая, в свою очередь, тоже существует просто номинально – не несет в себе ни грана вещественности.

следовательную медитацию над этим смыслом бессамости всех вещей продвигаться по каждому из пяти путей махаяны и в целом по обширному пути. Эксплицитно – это учение о глубинном пути, то есть, практике трансцендентальной мудрости. Имплицитно – это учение об обширном пути, методологии развития бодхисаттв⁵⁰. Таким образом, сутры *праджняпарамиты*, в частности, ‘Хридая-сутра’, как раз помогают махаянскому практику осознать зависимость своей медитации на пяти путях махаяны от философского понимания пустоты и осуществлять свое духовное развитие на основе совершенного воззрения *бессамости*, характерного для прасангики.

Духовная практика для тибетских буддистов – это вовсе не интеллектуальная игра.

«Нет, Пустота – это объект, с помощью которого практик развивает сначала мудрость, которая возникает через слушание, – говорит Далай-лама. – Затем, практикуя с этим видом мудрости, он обретает мудрость, которая рождается из обдумывания и размышлений. С этой мудростью он, в конечном счете, прогрессирует на ступенях пути благодаря тому, что занимается медитацией над этим» [Dalai Lama 1987, p. 29].

Таковы инструкции, относящиеся к трем базовым буддийским практикам, которые содержатся в сутрах, – практикам нравственности, концентрации и постижения пустоты. Высшая Йога-тантра действует несколько иначе. Там центр тяжести не лежит на аналитической медитации, а делается акцент на методах порождения *иллюзорного тела* и использования *ясного света* ума, благодаря которым медитативное равновесие еще более стабилизируется. Практики ваджраяны работают со многими техниками, при описании которых речь идет в основном о том, чтобы концентрироваться на особо важных точках тела, на четырех или шести главных энергетических центрах (‘khor lo), а также медитировать на пустоту с использованием тончайшего уровня сознания и т.д.

Как разъясняет Его Святейшество Далай-лама, а также неизменно напоминает об этом своим ученикам Геше Тинлей, в системе Высшей Йога-тантры ученик практикует одновременно все три Колесницы: в своей внешней жизни он соблюдает дисциплину, которая требуется для индивидуального освобождения. Тем самым он следует предписаниям Колесницы шраваков. Внутренне он стремится к просветлению ради блага живых существ. Этим самым он следует Колеснице бодхисаттв. А на тайном уровне он дополняет оба этих вида практических усилий с Тайной Мантрой, то есть, претворяет в практику Колесницу тантры, ваджраяну. В традиции Чже Цонкапы, являющейся, по мнению свободных от сектантства тибетских лам, высшей формой презентации философского воззрения буддизма, это единство всех трех уровней Учения Будды выражено в медитативной системе Гуру-йоги ‘Лама чодпа’ (bla-ma mchod-pa'i cho-ga). Ее текст был составлен Первым Панчен-ламой Лосангом Чокьи Гьялценом [Bla-ma'i gnal-'buog 2004, p. 28–56; Лама чодпа 2009]. Он содержит медитативную систему почитания коренного Гуру последователями Чже Цонкапы. Это система, восходящая к Ламе Венсапе⁵¹ (dben sa pa blo bzang don grub, 1505–1566), ученику Чже Цонкапы. Она охватывает полностью совокупность медитаций сутраяны и ваджраяны и позволяет системно засеивать все «семена» Дхармы в течение одной медитативной сессии – так что «плоды» практики появляются тоже системно, каждый в свое время. Геше Тинлей, давая

⁵⁰ См. более подробно об этом ниже.

⁵¹ Имя этого последователя Чже Цонкапы произносится по-тибетски как нечто среднее между «Энсапа» и «Венсапа».

комментарий к этой *садхане*, ритуальному тексту духовной практики, пояснил, что в случае правильного ее выполнения йогин имеет шанс даже в настоящую эпоху «пяти упадков» в течение этой жизни, за двенадцать лет интенсивной медитации достичь состояния Будды. В этой практике центральной фигурой, главным объектом медитативной визуализации является Лама Лосанг Тубванг Доржечанг – Гуру, являющийся символом единства внешней, внутренней и тайной практики Дхармы в рамках одной системы медитации. Как говорит Геше Тинлей, внешне следует так же строго соблюдать нравственную дисциплину, как последователи хинаяны, внутренне – быть практиками махаяны и тайно – практиковать ваджраяну.

Итак, на основе классических буддийских сочинений и устных учений Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Тинлея и других тибетских лам выше была дана самая общая, весьма абстрактная характеристика тибетского буддизма в аспекте трех базовых практик, объединяющих его с классической индийской традицией буддизма. Уже при первом знакомстве с философией и методами медитации, применяемыми в тибетском буддизме, становится понятно, что духовная практика – это многотрудная работа с собственным сознанием. Как говорит в своих лекциях Геше Тинлей, **«буддизм – это состояние ума, которое приходит со временем»**. С наибольшим трудом даются самые первые результаты тренировки ума, которые едва заметны. Поэтому требуется терпение и твердая решимость не оставлять практику Дхармы и ежедневно прилагать усилия по работе со своим умом, не имея слишком больших ожиданий. Конечно, требуются определенные усилия для того чтобы противостоять своей косности и неведению – этой «слепой бабушке» (Чогьям Трунгпа), которая ковыляет по дорогам циклического бытия и не желает прозреть. Ф. Фримантл очень образно передает суть нашей обычной жизненной установки:

«Невежество – это нежелание познать истину реальности, нежелание открыть глаза и пробудиться. Свет реальности вечен и вездесущ, но невежество предпочитает пребывать в слепоте. Сущность же этой слепоты – вера в существование обособленного и независимого «я»... Невежество – это не что иное, как разум сансары, ведущий непрерывную борьбу за выживание и постоянно выискивающий способы сохранить свои иллюзии и заблуждения в неприкосновенности» [Фримантл 2003, с. 61].

Если человек имеет терпение и решимость достичь пробуждения, то тогда с годами наступит и проявится внутренний прогресс. Поэтому в духовной жизни нужна долгосрочная перспектива, как объясняют тибетские ламы. Геше Тинлей советует своим ученикам умело разрабатывать проект, рассчитанный на множество будущих жизней, и ставить две цели – временную и высшую. Его Святейшество Далай-лама приводит слова одного тибетского ламы, которые упоминает также Пабонгка Ринпоче:

«Если на вещи смотреть лишь в краткосрочной перспективе, то невозможно поверить, что вообще можно чего-то достигнуть. Однако составные феномены не остаются неизменно теми, какими они являются. Они изменяются по обстоятельствам. Заставьте себя не падать духом и продолжайте практику, и тогда вы доживете до дня, когда случится нечто, о чем вы не думали, что этого можно когда-либо достичь» [Dalai Lama 1987, p. 30].

Итак, сила воли и решимость важны для нас, они дают нам фору, чтобы следовать духовному пути. Однако, не менее важным является наше повседневное поведение, подчеркивается в буддизме. Нравственно безупречное поведение в жизни имеет очень большое значение – как для нас самих, так и для общества, в котором мы живем.

Когда мы практикуем буддийские учения о доброте, сострадании и так далее, ведем по-настоящему чистую и разумную жизнь, то это является лучшим наглядным пособием, хорошим примером, который поможет другим признать ценность буддизма, – подчеркивает Его Святейшество Далай-лама. Тот, кто, напротив, лишь притворяется, что следует пути духовной практики, однако, не заставляет себя в своем поведении и образе жизни руководствоваться ни нравственными принципами, ни разумом, вредит не только себе самому, но и бросает тем самым тень на Учение вообще. Итак, очень важна добросовестность в практике Дхармы и в даянии Дхармы. Об этом просит современных последователей Учения Будды Его Святейшество Далай-лама. О честности с самим собой всегда напоминает своим ученикам Геше Тинлей.

Как видим, буддизм – это не интеллектуальная игра и не интересная «тусовка», а напряженная каждодневная работа слушания Дхармы и чтения текстов первоисточников, интенсивных размышлений и медитации. Медитация только тогда становится эффективной, когда основана на предварительном накоплении достаточного объема знаний, материала и инструкций для медитации. Поэтому в тибетском буддизме, как и в классической индийской традиции, признается основополагающее значение того, что, в отличие от обычного философствования, отвергаемого в буддизме в качестве бесполезного занятия, называется «тщательным исследованием». Здесь речь идет об очень важной вещи, отличающей использование философии и логики в буддизме от других философских и духовных систем: под «тщательным исследованием» в буддизме имеется в виду точный логический анализ, который предваряет медитацию бессамостности (рангтонг). В результате логического анализа самого по себе не достичь прямого постижения бессамостности. Но точное концептуальное понимание, основанное на логической идентификации объекта отрицания в ходе исследования способа существования объекта медитации, совершенно необходимо для прямого йогического видения бессамостности, которое и ведет к спасению живых существ от сансары.

Чандракирти в шестой главе *‘Мадхьямака-аватары’* пишет:

«Поэтому следует понять: «То исследование, которое весьма тщательно производит в *‘Мадхьямика-шастре’* Учитель [Нагарджуна], осуществляется не из любви к спору и желания взять верх над другими». Установление истины при проведении исследования в «Мадхьямика-шастре» [производится] ради полного спасения живых существ...» [Чандракирти 2004, с. 201].

Было ошибкой думать, что самих по себе интеллектуальных знаний в области Дхармы достаточно, чтобы через медитацию обрести духовные постижения. Только тогда, когда глубокие и системные знания по буддийской философии и методологии медитации соединяются с сильной верой, это становится фактором рождения духовных реализаций. Но вера в буддизме вообще и в тибетском буддизме, в частности, принципиально отличается от веры, характерной для теистических систем. Можно сказать, что в буддизме вера – это как раз то состояние ума, которое «приходит со временем»: вера здесь культивируется с помощью философии и эпистемологии. Итак, вера – это убежденность в Дхарме, которая приходит на разных уровнях. Для того чтобы буддийская практика стала вообще возможной, человек должен обрести веру в закон кармы – с помощью буддийской философии, логики и авторитетных текстов из Слова Будды – убедиться в действительности закона кармы. Это базисная вера буддизма всех направлений. Путь к постижению Учения Будды и к просветлению лежит через понимание закона причинности. Понятие о карме и ее механизме – это часть буддийской доктрины

ны причинности и реальности. Эта доктрина, в наиболее адекватной форме выраженная философией прасангики, объясняет, что на самом глубоком уровне своего бытия мы, обычные существа, живем во лжи. Неведение – это наш собственный самообман, который мы сами же постоянно воспроизводим. От неведения – та постоянная экзистенциальная тоска и неудовлетворенность жизнью, которая хорошо известна культуре Запада, но с которой западная философия не может справиться. В буддизме это явление называется *всепроникающим страданием*. Его природа хорошо изучена в Первой Благородной Истине, проповеданной Буддой, а причины и источник – во Второй Благородной Истине. Третья Благородная Истина – Истина о нирване доказывает, что возможен радикально иной способ бытия. Четвертая Благородная Истина показывает путь, ведущий к этому. Поэтому подход Будды практичен, а не метафизичен.

В тибетском буддизме в контексте целостного пути принципиальное значение имеет вера в Гуру и вверение ему себя. Великий Гьялва Венсапа сказал:

*Если кратко сказать, какие – великие или малые –
Родятся духовные переживания и постижения, –
Это зависит от силы веры – большой или малой, –
С какой занимаетесь [вы] медитацией,
Поэтому размышляйте о достоинствах доброго Гуру,
Источника появления у вас сиддхи,
И не смотрите на его недостатки.
(Цит. по: [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 24]).*

Пабонгка Ринпоче делает к этим словам пояснение:

«Чтобы обрести высшие *сиддхи*, вам нужно иметь веру в Гуру: веру, силою которой у вас появится видение его как настоящего Будды. А также непременно надо получить безошибочные наставления [для медитации]. Даже если бы в наставления вкралась ошибка, если ученик имеет сильную веру и доверяет [Гуру], то он способен все же реализовать часть обычных *сиддхи*» [там же].

Для того чтобы понять истоки, смысл и значение этой веры в Гуру, характерной для тибетского буддизма в целом, и уяснить, каким образом эта вера соотносится в данной традиции с философским рационализмом, необходимо учитывать, что учение тантр оказало очень сильное влияние на тибетскую традицию буддизма. А чтобы понять, почему фигура Гуру имеет такой особый смысл в ваджраяне, следует разобраться с махаянской онтологией феномена Будды, Дхармы и Сангхи и механизмом принятия прибежища в Трех Драгоценностях буддизма (*dkon mchog gsum*), а также более детально уяснить систему буддийской философии в ее детерминирующем влиянии на систему буддийской медитации.

Глава 3. Философский базис буддизма в его внутренней системе

3.1. Феномен Будды и просветления: постижима ли тайна достоверного существа?

В пятой строфе главы «Спасение Будды» из книги «Учение Будды», изданной японским обществом «Буке дэндо кёкай» («Общество по проповедованию буддизма»),⁵² говорится:

«Образ Будды многообразен. Перед каждым человеком Он появляется в том образе, который доступен пониманию человеком Будды в соответствии с его способностями. Будда заполняет Собою весь мир, Ему нет ни конца, ни края. Он непостижим человеческому уму. Его можно увидеть и во вселенной, и в природе, и в каждом человеке....Будда присутствует во всех мирах, но увидеть Его может только тот, кто верит в Него...».

Каким образом человек, воспитанный в современной интеллектуальной культуре, может подойти к адекватному пониманию той традиционной буддийской мудрости, которая в прошлом имела самое широкое влияние на ряд восточных цивилизаций, а ныне распространяется по всему миру? Начав с феномена Будды? Но кто такой Будда? Является ли Будда конкретным историческим лицом, жившим в VI в. до н. э. в области, которая частично находится на юге Непала, а частично – на севере Индии? Нет, хотя тот человек, который имеется в виду, когда речь идет о Будде, – Гаутама, – был Буддой. Правда, не существует однозначного ответа на вопрос, **стал** ли он Буддой, сидя в медитации под деревом *бодхи*, или он **уже был** Буддой, когда пришел в этот мир, ибо ответ самих буддистов на этот вопрос зависит от уровня их философского воззрения и понимания сущности Будды в соответствии с их воззрением, и он дается по-разному буддистами различных направлений – тхеравады и махаяны. Как поясняет своим читателям современный западный автор, пишущий под именем Сангхаракшита, «...Будда – это не собственное имя, а титул. Означает он «знающего», «постигающего», а также и «пробудившегося», то есть того, кто как бы восстал ото сна жизни, ибо видит истину и реальность. Впервые этот титул был приложен к человеку, чье личное имя было Сиддхартха, а родовое или фамильное имя – Гаутама...» [Сангхаракшита 1998, с. 28]. Если придерживаться такого понимания, что «Будда» – это титул, то тогда понятно и то, что этот титул может прилагаться также к другим «пробудившимся» людям. Но что значит «пробудиться от сна жизни»? С позиций здравого смысла «жизнь» – это нечто, имеющее абсолютную ценность, и, следовательно, интерпретация жизни как сна, от которого «пробудился» Гаутама, абсолютно непонятна здравомыслящему философу, пытающемуся постичь сущность феномена Будды. В буддийской науке, основанной на глубоко и детально разработанной философии сознания («*Абхидхарма-коша*», «*Абхисамаяланкара*», «*Уттарагантра*») и ваджраяне (четыре класса тантр), жизнь понимается как внутренняя «теплота» или «пульсация», истоком которой служит неразделимое единство тончайшего сознания и его энергетического носителя. До наступления

⁵² Во время своих поездок в Японию мне доводилось видеть, что в японских отелях экземпляр этой книги предоставляется в пользование постояльцев наряду с Библией. На русском языке эта книга, в которой собрана сущность Учения Будды, как она рассматривается в дальневосточной традиции, была издана в 1992 году в Элисте [Учение Будды 1992].

смерти это «семя» жизни хранится в сердечной чакре. Понятие «жизнь», таким образом, связывается с сознанием и тонкой энергией и не ограничивается рамками одной жизни, а предстает как цепь непрерывных воплощений, ибо сознание не имеет ни начала, ни конца, как это было доказано классиками буддийской логики [Тинлей 2012].

Но если сознание вечно и вечен, следовательно, индивидуальный поток существования, то в чем разница между обычным существом – к нему в тибетской традиции и относится термин «живое существо» (sems-can) – и Буддой?

«Живые существа» – это, согласно буддийской философии, все те, кто находится под властью *неведения* – врожденной ментальной болезни, усугубляемой социализацией, воспитанием, образованием. Что это за болезнь? Коренное заблуждение относительно реальности – способа собственного существования и существования всех других объектов и цепляние за искаженное восприятие себя и других явлений как истинно существующих, имеющих самосущее бытие – некую внутренне присущую природу или собственные качества, свойства, признаки. В буддийской философии объясняется, каков механизм появления этой коренной иллюзии, и каким образом цепляние за данную иллюзию обрекает нас самих на нескончаемые страдания, начиная с рождения в природе страдания – с оскверненными пятью скандхами (психо-физическими совокупностями, то есть телом и умом) и включая неконтролируемые процессы умирания и следующего воплощения. А что представляет собой явление, называемое Буддой?

В тибетоязычной буддийской литературе дается лаконичное и емкое определение санскритского понятия Buddha (sangs gnyas). Так, в авторитетном труде Гомде Лхарамба Геше Тубтен Самдуба, называемом *‘Толковый словарь терминологии классических текстов Сутры и Тантры, [основанный] на устных наставлениях ученых традиции римэ’*, оно звучит так:

«Будда – это тот, кто прервал поток сновидений, [вызванных] неведением, очистился и пробудился от сна; тот, кто силою совершенной мудрости разрушил завесы незнания и охватил умом объекты познания, словно обширный лотос, – такое существо называется Буддой» [Gomde Lharamba 2005, p. 705].

На санскрите и на пали «Будда» буквально означает «Знающий» или «Пробужденный». Тибетские ученые выделяют два существенных момента, связанных с сущностным смыслом понятия «Будда» [БТКС 1998, p. 2913]. Во-первых, это *«очищение»*: очищение сознания от двух видов затемнений (sgrib gnyis kyī mun pa sangs). Во-вторых, это *«пробуждение от сна неведения»* (gti mug gi gnyid sangs pa). Будда – это Тот, Кто Не Спит, это Тот, Кто Бодрствует. Ум Будды сравнивается с обширным лотосом, вмещающим все объекты познания. В совокупности эти два момента и выражают сущность *просветления* – состояния Будды. У того же, кто устремлен к просветлению, ум открывается, подобно тому, как открывается лотос. Существо, достигшее просветления, обладает особой, только ему присущей мудростью постижения всех объектов познания, сколько ни есть их, – так, как они есть. Будда, таким образом, определяется в самом общем виде не в качестве человека, а в качестве *просветленного существа*: его персонифицированная сущность не сводима к человеческой форме существования, хотя и может проявляться в человеческом виде. Впрочем, в палийской традиции Будда считается человеком. Но не просто человеком, а величайшим человеческим существом, «которое ценой своих собственных усилий

достигло окончательного освобождения и истинной мудрости и стало «несравненным учителем богов и людей», человеком с большой буквы. Согласно палийской версии буддизма, Будда – это тот, кто в истинной гармонии мудрости и сострадания «олицетворяет всеобщий и вневременный идеал Человека, достигшего совершенства» [Слово Будды 2001, с.14]. Но и в санскритской и в палийской версии Будда является Спасителем вовсе не в том смысле, в каком веруют в Спасителя представители теистических религий. Будда является Спасителем лишь в том смысле, что он показывает существам путь спасения (от низших миров и сансары) и достижения высшей свободы – состояния просветления. Поэтому Будда – не Бог и не Пророк в смысле теистических религий. Согласно хиньяне, основанной на Палийском каноне, Будда – это Мудрец и Учитель. Махаяна, соглашаясь с этим пониманием феномена Будды, трактует его сущность гораздо глубже – настолько глубже, что, оставаясь в рамках философского рационализма субстанциалистского толка и дуалистического мышления, просто невозможно даже приблизиться к пониманию этого предмета.

Согласно буддийским представлениям, в качестве просветленного существа Будда обладает только ему присущими совершенными качествами, выделяющими его среди всех тех высших существ, в которых люди ищут защиты и спасения. Обоснование того, что Будда способен быть Спасителем и прибежищем для всех, кто нуждается в защите, дается в ряде классических индийских и тибетских текстов. Так, например, в шастре *‘Семьдесят строф принятия Прибежища’* (skyabs ‘gro bdun cu ra), написанной Чандракирти, в *‘Праманаварттике’* Дхармакирти, в шастре *‘Хвала тому, кто достоин восхвалений’* (bsngags ‘os bsngags bstod), написанной Ачарьей Матицидой и других источниках. В тибетской традиции эти качества Будды как Спасителя и Защитника принято называть в совокупности «собранием трех совершенств»: это всеведение, любовь и энергия (mkhyen brtse nus pa phun sum tshogs ra).⁵³ Здесь следует обратить внимание на то, что в силу наличия этих качеств, которые появляются взаимозависимым образом, Будда как просветленное существо способен, согласно буддийскому вероучению, предоставлять всем живым существам всевозможные виды помощи. Высшие формы спасения он дарует в образе всемирного Учителя, который знает причины и источники страданий, методы их пресечения и обучает пути, ведущему к избавлению от них и освобождению. Но путь должен быть пройденным самим тем существом, которое желает обрести спасение и освобождение. Как говорится в сутрах, Будда не может собственноручно освободить страдающих живых существ подобно тому как вынимают колючку из раны или подобно тому как смывают грязь водой.

И хотя «увидеть Его может только тот, кто верит в Него», Будда «спасает не только тех, кто верит в Него, но и тех, кто не знает о его милосердии или забыл о Нем» [Учение Будды 1992, с. 100, 99]. Ибо субстанциальная, или основополагающая, причина, преобразующая обычное существо в Будду – это наряду с запредельной мудростью также и великое сострадание. Поэтому японские составители книги «Учение Будды», характеризуя спасительную силу Будды, пишут: «Душа этого Будды

⁵³ См. параграф «Идентификация объектов Прибежища» в книге *«Освобождение в наших руках»* (‘Lam rim gnam grol lag bcangs’), написанной Триджангом Ринпоче на основе устных наставлений Пабонгка Ринпоче, одного из величайших буддийских мастеров XX века [Пабонгка 2008б].

есть не что иное, как Высшее милосердие и Разум, поэтому Будда может спасти любого человека» [Учение Будды, с. 100]

Тибетские ламы⁵⁴ в своих устных наставлениях разъясняют, что когда говорится, что Будда – это существо, чье сознание является полностью *очищенным*, то тем самым имеется в виду, что это существо в прошлом являлось обычным существом, которому удалось радикально трансформировать свое сознание, очистив его от двух видов загрязнений, обуздав и полностью умиротворив его. Иначе говоря, состояние Будды – это пик духовной эволюции, которого может достигнуть каждое живое существо, а не только человек. В этом смысле Будда – это феномен собственной внутренней эволюции существ. Но его духовный источник – великое сострадание, которое было движущей силой просветления ради счастья других существ.

Собственно говоря, настоящее принятие Прибежища в Будде – это принятие Прибежища не в некоем внешнем существе, а во внутреннем Будде. Это принятие Прибежища в том конечном состоянии совершенного сознания, которое наступает в результате духовной трансформации. Оно, по сути, есть восстановление изначальной чистоты сознания⁵⁵. Поэтому в тибетском буддизме Будду называют «Учителем внутрен-

⁵⁴ Прежде всего, речь идет о Геше Джампа Тинлее, который приехал в Россию в 1993 году по просьбе Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо в качестве его духовного представителя. От него российские буддисты получают обширные и глубокие наставления в Дхарме – сутраяне и ваджраяне уже более двадцати лет. Кроме того, я регулярно посещаю циклы учений самого Его Святейшества Далай-ламы – в Дхарамсале (Индия) и других местах. Мне доводилось получать учение от досточтимого Ламы Сопа, досточтимого Геше Намгьяла Вангчена, досточтимого Халха Ринпоче Джебзун Дамбы IX и других выдающихся тибетских лам. Здесь следует заметить, что тибетское слово «лама» (bla-ma) означает «учитель». В России стало традицией называть ламами служителей буддийской «церкви», хотя преобладающее большинство их не являются учителями Дхармы, поскольку не обладают минимальными качествами, необходимыми для буддийского наставника. О десяти качествах, необходимых для духовного наставника см.: Цонкапа 1994, с. 57–63. Пабонгка Ринпоче говорил, что полагаться следует на такого учителя, который способен учить целостному пути и руководить на всем пути, а поскольку Ламрим является квинтэссенцией всего пути, то учитель должен быть способен обучать всем этапам Ламрима. Что касается качеств учителя, то если он не обладает всеми десятью качествами квалифицированного наставника, то, как указано в *‘Махаянасутраланкаре’* Майтреи, он должен иметь хотя бы пять: ум, укрощенный тремя базавами практиками, сострадание и любовь, постижение *такховости* [Пабонгка 2008б, с. 21–23].

⁵⁵ Вообще говоря, в буддизме есть два способа принятия Прибежища, различающиеся по уровню понимания природы Будды, Дхармы и Сангхи. При первом способе принятия прибежища, характерном для простых мирян, объекты прибежища мыслятся как внешние объекты. При втором способе принятия прибежища объекты Прибежища, Три Драгоценности, мыслятся как нечто, проявляющееся в потоке собственного сознания. В зависимости от глубины понимания природы Трех Драгоценностей различаются также обычное принятие Прибежища, характерное для практиков хиняяны, и особое принятие Прибежища, характерное для махаяны. На этапе практики трех типов личности, в совокупности охватывающей весь путь к просветлению, есть возможность практиковать каждый из этих способов. Но для тех, кто знаком с классическими текстами, слушал учения, комментирующие их смысл, и имеет опыт размышлений над ними, целесообразно все же практиковать особый способ принятия Прибежища, специфический для махаяны. Так рекомендует Пабонгка

него просветления» (nang ba sangs rgyas pa'i ston pa)⁵⁶. Будда является «**Пробужденным**», но его пробуждение – это не пробуждение от сна жизни. Это, точнее говоря, пробуждение от сна неведения. Без философского анализа смысла понятия «неведение» мы не можем пока адекватно понимать и смысл «пробуждения». А такого рода анализ предполагает обращение к позициям философских школ буддизма. На данном этапе я буду пользоваться понятиями «пробуждение» и «просветление», не вдаваясь в детали этих понятий в разных школах.

В русскоязычной литературе тибетский термин sangs rgyas передают и как «пробуждение», и как «просветление». Считаю, что было бы правильным использовать русский термин «пробуждение» для обозначения состояния sangs rgyas в аспекте пробуждения сознания от сна неведения: «Пробуждение» означает пробуждение всего благого потенциала абсолютно чистого сознания. Термин «просветление» подходит, чтобы обозначать состояние Будды (sangs rgyas) в единстве обоих аспектов: полного очищения сознания от *клеш* и более тонких завес к всеведению и *пробуждения потенциала изначально чистого сознания*. Иначе говоря, «пробуждение» относится к одному из двух основных моментов, характеризующих состояние Будды, в то время как «просветление» – более широкое понятие, поскольку имеет в виду оба момента – полное очищение и пробуждение сознания.

Согласно более подробным тибетским определениям понятия «Будда» (sangs rgyas), это состояние характеризуется «очищением (sangs) сознания от двух видов загрязнений» (sgrib gnyis kyī mun pa sangs); «обширной видимостью, обусловленной двумя видами знания» (mkyen gnyis kyī snang ba rgyas pa); «всеведением перечня имен» (mtshan gyī nam grangs la kun mkhyen). К Будде относятся также такие эпитеты и характеристики: «Превосходный во всем» (kun tu bzang po); «Главный из двуногих существ» (rkang gnyis gtso bo); «Обладающий Тремя Телами» (sku gsum pa); «Всеохватывающий Владыка» (khyab bdag); «Тот, Кто относится ко всем одинаково» (mkha mnyam pa); «Имеющий пять видов знаний» (mkyen lnga pa); «Духовный Учитель скитающихся существ» ('gro ba'i bla ma); «Победитель» (rgyal ba). А также Будда – это «Обладающий шестью [видами] ясновидения» (mngon shes drug ldan); «Победоносный, Ушедший-за-Пределы» (bcom ldan 'das); «Уничтоживший привязанность» (chags 'joms); «Свободный от привязанности» (chags bral); «Царь Дхармы» (chos kyī rgyal); «Могущественная сила Дхармы» (chos kyī dbang phyugs); «Укротитель мира» ('jig rten 'dul); «Не двоякая Речь» (gnyis med gsung ba); «Наставник» (ston pa); «Десять Сил» (stobs bcu ba); «Всеведущий» (thams cad mkhyan); «Освобождающий всех» (thams cad sgröl); «Постигший все» (thams cad rtogs); «Всевидающий» (thams cad gzigs); «Владыка Способных» (thub pa'i dbang po); «Знающий три времени» (dus gsum mkhyen); «Так Ушедший» (de bzhin gshegs pa); «Враг страстных желаний» (dran pa'i dgra); «Великая Личность» (bdag nyid chen po); «Укротивший демонов» (bdud 'dul); «Ушедший к счастью» (bde gshegs); «Совершенный Проводник» (nam par 'dren pa); «Не-сравненный» (mi mnyams pa); «Бесплотная власть» (lus med thul); «Благая Речь» и т. д.

Ринпоче в параграфе «Принятие Прибежища с тем, чтобы не говорить о других [религиях]» [Пабонгка 2008б, с. 130–134].

⁵⁶ См. в книге Пабонгка Ринпоче подзаголовок «Идентификация объектов Прибежища» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 116–118].

Главными и наиболее часто встречающимися в буддийской литературе являются эпитеты «Победоносный, Ушедший-за-Пределы» (*Бхагаван*), «Так Ушедший» (*Татхагата*), «Ушедший к счастью» (*Сугата*). Множество свойств Будды является производным от его принципиального свойства – быть Бхагаваном.

Итак, почему Будда именуется «Бхагаваном» – «Победоносным, Ушедшим-за-Пределы»? Его Святейшество Далай-лама XIV в комментарии к ‘*Хридая-сутре*’⁵⁷ дает такое объяснение: «Санскритский термин «Бхагаван» обозначает всякого, кто победил все негативные силы – эти четыре мешающие силы, или Мары: мары *клеш*, *скандх*, смерти и желаний» [Dalai Lama 2002, p. 69]. Обычные существа, люди и другие разумные существа, отличаются от существа, являющегося Буддой, тем, что, в отличие от него, они еще не победили своих четырех демонов, или мар (*bdud bzhi*). Бхагаван, поскольку он победил четыре силы, препятствующие всеведению, является, по выражению Его Святейшества Далай-ламы, «тотально трансцендентным» существом: он «находится по ту сторону от всех таких мешающих сил, и он свободен от всех воздействий и ограничений, причиняемых этими силами – все факторы, затемняющие правильное видение, устранены» [Ibid.]. При этом следует понимать, что речь идет не столько о том, что Будда обрел некий новый вид видения, которым он принципиально отличается от всех других существ, сколько о том, что ему, Бхагавану, в его видении реальности не мешают четыре вида препятствующих факторов. И поэтому его сознание, имеющее естественную способность к пониманию и познанию, функционирует в полную силу, и это состояние естественной познавательной способности, состояние ясности, и есть состояние всеведения, или всеведущий ум.

Одна из принципиальных характеристик всеведущего ума Будды состоит в том, что «он воспринимает одновременно относительную и абсолютную истину». А существа, ум которых не является полностью просветленным, «хотя и могут иметь некоторые прозрения в абсолютную и относительную истины, все же должны перемещаться между двумя перспективами видения» [Ibid.].

Как подчеркнул во время устного комментария к ‘*Хридая-сутре*’ досточтимый Геше Джампа Тинлей, уже один этот эпитет Будды – «Бхагаван» – имеет невероятно глубокий смысл, охватывающий содержание всего Учения о Четырех Благородных Истинах [Сутра Сердца 2006, 42]. Согласно буддийской философии, эти четыре демона, являющиеся взаимозависимыми, совокупным своим воздействием ввергают существ снова и снова в круговорот несвободного бытия, именуемого сансарой. Их действия охватывают двенадцатичленную цепь взаимозависимого возникновения⁵⁸, которая и есть механизм воспроизводства сансары. С уничтожением четырех демонов – в грубой и тонкой форме⁵⁹, «сознание становится свободным, и существо превращается в Будду – Бхагавана» [там же].

⁵⁷ Тибетское название этой сутры, содержащей суть *праджняпараммиты*, учения Будды о запредельной мудрости, таково: *bcsm ldan ‘das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i snying bo*.

⁵⁸ Эта цепь будет рассмотрена ниже.

⁵⁹ Есть четыре так называемых «тонких демона» (*bdud bzhi phra mo*). Это четыре вида тонких препятствий для всеведения: 1) тонкий демон омрачений, то есть, латентное неведение (*nyon mongs pa’i bdud phra mo*); 2) тонкий демон скандх, существующий в силу обусловленности скандх латентным неведением и незагрязненными действиями (*phung po’i bdud*

Первый демон, как разъясняется в устной тибетской традиции, – это *демон клеш* (nyon mongs pa'i bdud), или сами ментальные омрачения как таковые. Будда победил не только демона клеш⁶⁰, но и *тонкого демона омрачений* (nyon mongs pa'i bdud phra mo) – устранил отпечатки клеш в сознании, затемняющие способность к ясному познанию всех феноменов. Согласно буддийской концепции сознания, ум Будды не отличается по природе от ума обычных существ. Природа сознания является универсальной, и в своей универсальности она суть чистота. Это разъясняется Майтреей в '*Уттара-тантре*' (rgyud bla ma), где излагается учение о *татхагатагарбхе* или «роде Будды» (sangs rgyas kyi rigs)⁶¹. В контексте '*Уттара-тантры*' этот термин передает понятие «природа Будды», или «потенциал Будды», выражающее естественную чистоту сознания. Все ментальные препятствия являются, с буддийской точки зрения, временными, а всеведение – это естественное состояние сознания. Именно в силу наличия потенциала Будды в каждом живом существе, каждое существо теоретически имеет шанс достичь освобождения, то есть устранения клеш и просветления – состояния Будды, в котором восстановлены изначальная чистота сознания и естественным образом приходящее ему всеведение.

Буддийская философия на основе этих доктрин и универсального естественного закону причинности доказывает, что обычное существо может, приняв в сердце Учение, проповеданное историческим Буддой Шакьямуни и подробно разъясненное великими индийскими, тибетскими, китайскими, монгольскими и другими мастерами Дхармы, претворить его в качестве собственного пути. Это достижимо благодаря последовательной духовной практике, которая в совокупности включает так называемые «три вида обучения» (slob-pa gsum) – упражнения в нравственности, концентрации и медитации, которые в общем виде были охарактеризованы в предыдущей главе. Развитие чистой нравственности и абсолютной концентрации являются предпосылкой правильной и успешной медитации, направленной на постижение абсолютной природы реальности – пустоты (stong-pa nyid). Именно с помощью такого рода медитации, техника которой называется «випашьяна», обычный человек может устранить из сознания грубые ментальные препятствия, клешы, и по мере духовного прогресса проявить необычные познавательные способности. Впрочем, «необычными» они являются для обычного существа, чье сознание из-за затемненности под воздействием клеш функционирует не в полную силу своей ясной природы. А по мере прояснения сознания все более обнаруживаются его нормальные качества, кажущиеся для обычных людей сверхнормальными. Устранение помех, чинимых четырьмя демонами функционированию сознания любого существа, за исключением Будды, освобождает естественную ясность, присущую вообще природе сознания, и естественную познавательную способность ясного сознания, которая и называется всеведением.

Но на том уровне практики Дхармы, когда из сознания устранены грубые омрачения, клешы, существо еще не способно познать все феномены. Только

phra mo); 3) тонкий демон смерти, то есть непостижимой смерти ('chi bdag gi bdud phra mo); 4) тонкий демон вожеления (lha'i bu yi bdud phra mo).

⁶⁰ Те существа, кто одержал победу над клешами, называются архатами (dgra bcom pa – Победивший врагов). В отличие от архатов, Будда – существо, не только победившее собственнo клешы, но и устранившее все их следы, препятствующие всеведению.

⁶¹ Это термин, передающий понятие «природа Будды», или «потенциал Будды», выражающее естественную чистоту сознания.

продвигаясь дальше, – через практику парамитаяны (phar-phyin theg-pa),⁶² развивая запредельные совершенства, *парамиты*⁶³, и занимаясь практикой *бодхисаттв*, существ, устремленных к состоянию Будды, из великого сострадания и чистой любви ко всем живым существам, оно может устранить также второй вид препятствий к всеведению и стать Буддой. В устной традиции объясняется, что только духовная энергия, которую развивает практика бодхисаттв, дает высшей мудрости силу для устранения завес всеведения.

Второй демон – это демон пяти нечистых *скандх* (phung po lnga), которые служат основой «я» (личности) обычных существ. Пять *скандх* (phung po lnga_ – это *скандха* тела и четыре ментальные *скандхи*: 1) *скандха* формы (*рупа скандха*, gzugs kyi phung po); 2) *скандха* ощущений (*ведана скандха*, tshor ba'i phung po); 3) *скандха* восприятия (*самджня скандха*, 'du shes kyi phung po); 4) *скандха* композитных факторов (*санскара скандха*, 'du byed kyi phung po); 5) *скандха* ментального сознания (*виджняна скандха*, rnam gr shes pa'i phung po). Обычные существа рождаются с нечистыми *скандхами*: основа страдания всегда существует вместе с ними, пока их сознание не очищено от клеш.

Поскольку Будда победил демона клеш и демона нечистых *скандх*, он устранил основу для переживания страданий и вышел за пределы страданий. Обычные существа, состоящие из оскверненных *скандх*, имеют в силу этого телесную и психическую основу страданий. Оскверненные *скандхи* сами по себе – это основа для всепроникающего страдания⁶⁴, лежащего в природе сансары. Тибетские Учителя объясняют: до

⁶² «Парамита» означает «запредельное совершенство». Есть классификации парамит, выделяющие шесть или десять совершенств, но, по сути, первая классификация совпадает со второй. В шестичленной классификации это «обладающие четырьмя особыми характеристиками» даяние (sbyin pa), нравственность (tshul khrim), терпение (bzod pa), усердие (brtson 'grus), концентрация (bsam gtan), мудрость (shes rab). В десятичленной классификации: 1) запредельное даяние (sbyin pa'i pha rol tu phyin pa); 2) запредельное совершенство нравственности (tshul khrim kyi pha rol tu phyin pa); 3) запредельное совершенство терпения (bzod pa'i pha rol tu phyin pa); 4) запредельное совершенство усердия (brtson 'grus kyi pha rol tu phyin pa); 5) запредельное совершенство концентрации (bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa); 6) запредельное совершенство мудрости (shes rab kyi pha rol tu phyin pa); 7) запредельное совершенство метода (thabs kyi pha rol tu phyin pa); 8) запредельное совершенство силы (stobs kyi pha rol tu phyin pa); 9) запредельное совершенство молитв (smon lam gyi pha rol tu phyin pa); 10) запредельное совершенство изначальной мудрости (ye shes kyi pha rol tu phyin pa).

⁶³ Эти качества называются *парамитами*, запредельными совершенствами, потому что они – по ту сторону совершенств обычных существ и выводят по ту сторону страданий Трех Миров.

⁶⁴ Это третий тип страданий в типологии, даваемой в контексте учения о *Четырех Благородных Истинах* и различающей три вида страданий: 1) страдание страдания; 2) страдание перемен, 3) всепроникающее страдание. Если первый вид страдания – это собственно страдание, телесное или психическое, то второй вид страдания – это состояние перехода от одного вида страдания к другому виду страдания, часто принимаемое людьми за счастье. Что касается третьего вида страданий, свойственного самому типу несвободного бытия, называемого сансарой, то абсолютное большинство людей даже не подозревает о том, что оно существует и выражает принципиальную ущербность данного способа бытия [Гинлей 2012, с. 139–160].

тех пор, пока имеется эта ущербная психофизическая основа, существа будут все время страдать. Бхагаван Будда отбросил эти загрязненные скандхи, и поэтому у него не осталось основы для страданий. Однако, как говорится в *‘Ланкаватара-сутре’*, «Будда не является ни личностью, ни скандхами; Будда – это знание, очищенное от дурных влияний...» [Lankavatara-sutra 1996, S. 346].

Третий демон – это демон неконтролируемой смерти (*‘chi bdag gi bdud*). Смерть неизбежна и является трагедией для обычных существ, поскольку они во власти этого демона. Но есть те, кому удалось истребить этого демона. Они способны контролировать свою смерть и рождение. Как объясняет Геше Джампа Тинлей в своих лекциях, трагедией и злом является не само по себе существование посредством циклических воплощений, не само по себе то, что обычным существам приходится снова и снова получать новые воплощения, снова и снова рождаться. Трагично то, что повторяющиеся перерождения обычных существ обусловлены оскверненными причинами. Тот, кто рожден из нечистых причин, тот находится под властью демона неконтролируемой смерти. А Бхагаван Будда победил демона неуправляемой смерти, поэтому он обрел власть над смертью: он может выбирать – умирать или не умирать, а также в его власти выбрать момент смерти. И хотя относительно события, имевшего место в Кушинагаре, в популярной литературе говорится, что Будда ушел в нирвану или даже что Будда умер, приняв позу льва, на самом деле, согласно сутрам, Будда, пребывая тогда в Теле высшей Нирманакаи⁶⁵, явил урок непостоянства и Ухода-За-Пределы-Печали⁶⁶.

В *‘Ланкаватара-сутре’* сам Бхагаван объясняет бодхисаттве Махамати:

«Нирвана – это сфера самоосуществления, которая достигается посредством арийского знания, которое свободно от различения вечности и уничтожения, бытия и небытия. Почему это не вечность? Поскольку она отказалась от различения индивидуальности и всеобщности, то она не есть вечность. Почему это не уничтожение? Поскольку все мудрецы прошлого, современности и будущего достигли осуществления, то поэтому не существует никакого уничтожения». И далее говорится: «Великая паринирвана не есть ни разрушение, ни смерть. Если бы великая паринирвана была смертью, то тогда она была бы также рождением и потоком. Если бы она была разрушением, то она разрушалась бы в составных вещах. На этом основании великая паринирвана не есть ни разрушение, ни смерть; ей нечего делать с умиранием; йогины стремятся к ней. Великая паринирвана не есть также отбрасывание или приобретение, не есть неуничтожение или невечность, не имеет значения и не является не имеющей значения: это называется нирвана» [Lankavatara-sutra 1996, S. 112].

⁶⁵ О Телах Будды речь будет ниже.

⁶⁶ Уход-За-Пределы-Печали (*nyu ngan ‘das*) означает преодоление сансары. Часто также это выражение переводится как «уход в нирвану». То есть считается, что преодоление сансары и уход в нирвану – это одно и то же. Но, в действительности, это не совсем так. В махаяне все обстоит сложнее, чем в хинаяне, с чьей точки зрения Будда был исторической личностью и ушел в нирвану, тем самым прекратив поток существования.

Ссылаясь на сутры, Пабонгка Ринпоче объясняет: «Будды полностью не уходят За-Пределы-Печали» [Пабонгка Ринпоче 2008а, с. 171]⁶⁷. Накануне этого преподанного человечеству урока, смысл которого все еще является для большинства людей загадкой, Будда сказал Ананде:

«Татхагата много упражнялся в четырех видах бесстрашия и четырех чудесных силах. Так как Будда достиг ваджроподобного тела⁶⁸, то он, если пожелает остаться [в мире], живет в течение кальпы или даже более кальпы» [там же].

Но Будда не остался в этом теле более восьмидесяти лет. Почему? Пабонгка Ринпоче так комментирует причину, по которой Будда не остался в нашем мире дольше:

«Но Ананда, чей ум в этот момент находился под влиянием Мары, не понял смысла этих слов и не произнес молитвенную просьбу о том, чтобы Будда не уходил в нирвану. Поэтому Учитель в возрасте восьмидесяти лет явил уход в нирвану» [там же]⁶⁹.

Как разъясняется в тибетской традиции, Будды уходят в нирвану лишь «согласно обычному восприятию». Они никогда не оставляют мир обычных существ без своего покровительства и благой активности – таково общее положение махаяны. Впоследствии, после осознания смысла слов Будды и преподанного им урока, в буддийской традиции стало принятым молитвенно обращаться к просветленным существам, кто, «согласно обычному восприятию, собирается вступить в нирвану», пребывать в этом мире «в течение стольких кальп, сколько атомов существует, чтобы всем существам помогать и им приносить счастье», – говорится в учении Пабонгка Ринпоче [там же]. В силу закона взаимозависимого возникновения, такая просьба укрепляет кармическую связь между существом, являющимся Буддой, и учениками и создает причины, для того чтобы он более продолжительное время оставался в мире «согласно обычному восприятию».

Все демоны, которые властвуют над обычными существами и которых победил Будда, являются взаимозависимыми. Демона неконтролируемой смерти можно уничтожить, лишь победив демона клеш. Дело в том, что из омраченности сознания клешами происходит демон оскверненных скандх, из-за которого мы имеем неконтролируемое рождение, а потом – неконтролируемую смерть. Из-за неконтролируемой смерти мы получаем неконтролируемое рождение и далее попадаем под воздействие демона загрязненных скандх, после чего опять возникает демон клеш. Принцип смертности выражает закон циклического бытия под властью клеш. Но это вовсе не универсальный феномен бытия, а принцип ограничения свободы живых существ из-за клеш и ментальных завес, которые омрачают естественную ясность сознания.

Четвертый демон – это демон страстных желаний, вожделения, известный также как «демон сына богов» (lha'i bu yi bdud). Этот демон служит условием проявления кармы, причинно-следственной зависимости. Сила кармы ввергает обычных существ в

⁶⁷ Немецкий переводчик текста '*Lam rim nam grol lag bcangs*' Клаудиа Веллнитц дает такой перевод этой фразы, приводимой из сутр: «Будды не вступают никогда в нирвану...» [Pha-bon-kha-pa 1999, p. 264].

⁶⁸ Ваджра (rdo rje) – «алмазный скипетр», символ прочности и нерушимости, а также тантрический атрибут, символизирующий метод ваджраяны, в то время как колокольчик символизирует высшую мудрость.

⁶⁹ В тибетском тексте говорится так: «*mya ngan 'das pa ltar yin pa*'. Это можно перевести выражением «как будто ушел в нирвану» или «словно ушел за-пределы-печали».

сансару, где их железными цепями сковывают демоны клеш, загрязненных скандх и неконтролируемой смерти. Но у тех, кто в момент смерти не имеет никаких желаний, цепляний, нет и условий для очередного перерождения в сансаре, даже если в сознании еще остаются семена ввергающей кармы. В устной традиции комментариев к *‘Сутре Сердца’* говорится:

«Поскольку Будда победил желание или влечение [к бытию в сансаре], у него не осталось уже никаких условий для дальнейшего неуправляемого перерождения в сансаре. Мы же еще не победили свое желание, не победили свое влечение или цепляние за бытие. Поэтому в момент нашей смерти оно служит безупречным условием, для того чтобы вновь ввергнуть нас в круговорот несвободного бытия. Из-за этого у нас вновь появляются загрязненные скандхи, совокупности и мы вновь возвращаемся в сансаре» [Сутра Сердца 2006, с. 41].

В тексте *‘Освобождение в наших руках’* (*‘Lam rim rnam grol lag bcangs’*) Пабонгка Ринпоче говорит, что до тех пор, пока у существ не исчезло *цепляние* за их «я», «самость», им грозит опасность падения в низшие миры, ибо до тех пор следует считаться с непреложным законом кармы и практиковать отбрасывание негативного и принятие благого, – таково было наставление, данное великому Атише его Гуру Авадхутипой.

Таким образом, Будда победил всех «четыре демонов» вместе с их тонкими формами. И, поскольку «четыре демона» с их тонкими формами охватывают всю двенадцатичленную цепь взаимозависимого возникновения сансары, то, когда существо побеждает их, его сознание становится свободным, и оно превращается в Бхагавана, Победоносного, Ушедшего-за-Пределы. Будда вышел за пределы страданий, имманентных природе загрязненных скандх, поток которых и есть сансара, несвободное циклическое бытие. Будда вышел за пределы всех ограничений – неконтролируемых перерождений, смерти, времени, пространства.

У читателя напрашивается, наверное, вопрос: «В таком случае, продолжает ли существовать Будда, после того как он явил Уход?» Это – метафизический вопрос, который относится к разряду так называемых «неопределенных предметов». Помимо того, что здесь речь идет о неопределенности данного предмета с точки зрения проблематичности его объяснения вообще для обычных существ, неопределенность данного предмета связана также и с тем, что среди представителей человечества бытуют различные типы мировоззрения и принципиально разные критерии существования и не-существования. На данном этапе было бы преждевременно даже пытаться обозреть подходы к тому, чтобы дать на него тот или иной ответ, тем более, адресованный читателю, воспринимающему буддизм с некой внешней позиции и не очень-то разбирающемуся в различиях между философскими позициями хинаяны и махаяны. А без знания этих различий невозможно ответить на данный вопрос. Сам Будда на уровне *‘Малункья-сутты’*, относящейся к Палийскому канону Учения Будды, который последователями хинаяны считается единственно аутентичным Словом Будды, оставил подобные вопросы без ответа, но не потому, что не имел его, а потому, что для людей с ментальными способностями, соответствующими уровню хинаяны, постановка подобных вопросов не становится фактором их освобождения. Правда, в суте VII из четвертой книги *‘Сутта-Нипаты’* Будда, поясняя, что тот, кто достиг освобождения, «вовсе здесь не продолжается впредь», на вопрос ученика: «Если же он остается, не продолжаясь впредь на множество лет, если он становится спокойным и освобожденным вполне, остается ли его сознание?», дает такой ответ:

«Как пламя, затушенное порывом ветра, не существует уже более, так и мудрец, освобожденный от тела, исчезает, и нельзя сказать, чтобы тот мудрец все еще был где-то». Однако ученика не удовлетворяет такой ответ, и он расспрашивает далее: «Исчез ли он только отсюда, или вовсе его нет нигде, или же он только навсегда освободился от недугов? Поведай же мне, о Мудрый, то глубокое знание, ибо вечный Закон ведом тебе!» И Будда отвечает на это: «Кто отошел, у того нет былого вида; но когда разрушены вещи, какое же представление может возникнуть о них?...» [Сутта-Нипата 2001, с. 234].

Такой ответ Будды предполагает, что для понимания его смысла ученик должен усвоить представление о несубстанциальности и преодолеть дуалистическую логику, связанную с субстанциалистским представлением о реальности.

Хотя о Будде говорится, что это Великая Личность (bdag nyid chen po), Ушедший-За-Пределы ('das pa), и в классических индийских и тибетских текстах подробно описаны достоинства Просветленных Тела, Речи и Ума⁷⁰, все же существует непостижимая тайна Тела Будды, непостижимая тайна Речи Будды, непостижимая тайна Ума Будды. Об этом поведано в '*Сутре о непостижимой тайне*' (gsang ba bsam gyi mi khyab pa'i mdo). В рамках данной монографии я не привожу описания уже известных из литературы Знаков и Признаков, а также достоинств Речи и Ума Будды, а отошлю читателя к классическим индийским текстам, а также к соответствующим разделам доступных теперь для русскоязычного читателя текстов '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы [Чже Цонкапа 1994, с. 228–238] и Ламрима '*Освобождение в наших руках*' Пабонгка Ринпоче⁷¹ [Пабонгка Ринпоче 2008б]. В них говорится о достоинствах Будды как одной из Трех Драгоценностей Прибежища (dkon mchog gsum). Хотя вопрос о том, почему с Телом, Речью и Умом Будды связана непостижимая тайна и какого рода это тайна, интересен в гносеологическом аспекте и может быть поставлен как гносеологический вопрос, с точки зрения индивидуального освобождения такая постановка вопроса о непостижимой тайне Будды лишена смысла, впрочем, как и вопрос о том, вечен Будда или не вечен. Такого рода вопросы и связанные с ними философские спекуляции не имеют для буддистов существенного значения с точки зрения индивидуального освобождения: состояние архата достижимо без углубления в онтологию и гносеологию.

С «внешних» позиций исследователям кажется, что буддизм – это во многом даже «не философия в собственном смысле слова», а, скорее, «психологическая теория познания» [Graf, 1996, S. 16]. Это мнение подкрепляется тем, что воззрения низших школ не столь уж радикально расходятся в философии со всеми другими учениями, распространенными в мире. Скажем, вайбхашики – вполне материалисты, а позиция саут-

⁷⁰ См. шастры Майтреи '*Украшение реализаций*' (Абхисамаяланкара, mngon rtogs rgyan или bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan) и '*Уттаратантру*' (rgyud bla ma или полностью – theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos zhes bya'o); '*Драгоценную гирлянду*' (rin chen phreng ba) Нагарджуны; '*Комментарий к просветленному сознанию*' (byng chub sems 'grel) Нагарджуны; '*Хвалу в притчах*' (dpe la bstod); '*Сто пятьдесят стихов хвалы*' (bstod pa brgya lnga bcu); '*Хвалу Тому, кто достоин восхвалений*' (bsngags 'os bsngags bstod); '*Высшую хвалу*' (khyad par 'phags bstod), сочиненную Ачарьей Удбхатасиддхасвамином; '*Большой Ламрим*' (Lam rim chen mo) и '*Краткий Ламрим*' (Lam rim bsdu don) Чже Цонкапы; '*Освобождение в наших руках*' (Lam rim rnam grol lag bcangs) Пабонгка Ринпоче и др.

⁷¹ См. параграф «Идентификация объектов Прибежища».

рантиков может быть расценена как вполне здравый реализм, понятный западным философам. И, хотя, с точки зрения Э. Графа, буддизм претерпел эволюцию, развившись «от простейшего реализма к высоко спекулятивному идеализму», все же он даже ‘Ланкаватара-сутры’ считает не философским текстом, а объяснением религиозного опыта [Graf 1996, p. 15].

С «внешней» точки зрения трудно понять, почему для достижения высшего результата, состояния Будды, буддистам совершенно необходима концептуализация «непостижимой тайны Будды» в виде высшей формы буддийской философии, каковой являются воззрения мадхьямики, а точнее говоря, мадхьямики прасангики. Глубинные философские воззрения становятся фактором пути и достижения высшего результата для тех, кто имеет потенциал махаяны и способен понять природу Будда-Драгоценности в ее несводимости к личности и пяти скандхам⁷², то есть способен выйти за ограничивающие рамки дуалистического мировоззрения. В ‘Ланкаватара-сутре’ ответ на вопрос «вечен или не вечен Будда?» дается в контексте развенчания дуалистической философии, исходящей из дихотомии «бытие-небытие». Это глава пятая, которая называется «Будда не является ни вечным, ни не вечным» [Lankavatara-Sutra, 1996, p. 219 – 223].

С точки зрения недуалистического мировоззрения не является парадоксальным и противоречащим вышесказанному то, что Будда – это *достоверное существо*. Дхармакирти (600–660 гг.)⁷³ в своей ‘Праманаварттике’ (tshad ma rnam ‘grel)⁷⁴, являющейся *Комментарием* к ‘Прамана-самуччае’ (“Компендиум достоверного познания”) Дигнаги (480–540 гг.), дал логическое доказательство этого положения с позиций буддийской доктрины зависимого возникновения. И это классическое доказательство служит последователям тибетской традиции буддизма рациональным корнем веры в Будду как Спасителя и Защитника живых существ, веры, которая усиливается по мере узнавания достоинств Будды и его спасительной силы. Более того, для них Будда является *абсолютным Прибежищем* (skyabs gnas mthar thug), ибо Будда обладает способностью *радикального* спасения всех живых существ, поскольку является Учителем, покончившим со всеми недостатками и ошибками и обладающим всеми достоинствами в силу своего просветления и всеведения; он способен служить *конечным*

⁷² Напомню строфу 752 десятой главы ‘Ланкаватара-сутры’, где говорится: «Будда – это ни личность, ни скандхи. Это – знание, свободное от дурного воздействия...» [Lankavatara-Sutra 1996, p. 346].

⁷³ Дхармакирти (chos grags) – один из выдающихся индийских ученых, причисляемый к «шести украшениям земли» (‘dzam gling mdzes pa’i rgyan drug), родился в VI в. н. э. на юге Индии, в брахманской семье. Сочинив семь трактатов и автокомментарий на первую главу ‘Праманаварттики’, он продолжил труды Дигнаги в области буддийской логики и эпистемологии (tshad ma), хотя его непосредственным учителем был, согласно Будону [Будон 1999, с. 227], не Дигнага, а ученик Дигнаги, Ишварасена. Правда, Гомде Лхарамба Геше Тубтен Самдуп пишет, что Дхармакирти был учеником Дигнаги, хотя упоминает, что он несколько раз прослушал у Ишварасены курс теории достоверного восприятия [Gomde Lharamba 2005, p. 191].

⁷⁴ Санскр. pramana, тиб. tshad ma – теория достоверности, или, более точно, теория достоверного восприятия. Это содержательная буддийская логика, она же – эпистемология. Полное тибетское название ‘Праманаварттики’ – «tshad-ma rnam-‘grel-gyi tshig le’ur byas-ra».

Прибежищем, потому что дошел до конца в осуществлении обеих высших целей, поставленных им в то время, когда, будучи бодхисаттвой, дал обеты просветления. Две цели – это цель духовной трансформации, поставленная им с точки зрения собственных высших интересов, и цель, поставленная им ради освобождения и просветления всех скитающихся в сансаре существ. Здесь следует обратить внимание на то, что Будда сам *стал достоверным существом* (skyes-bu tshad-ma или bden-pa-po⁷⁵), как объясняется при опоре на наследие Наланды в устной тибетской традиции Гьялва Венсапы, носителем которой является Геше Тинлей. Будда стал достоверным, безобманым существом, движимый силою великого сострадания и любви ко всем скитальцам сансары. Поэтому авторы книг о буддизме часто пишут, что милосердие и любовь являются сущностью Будды.

Дхармакирти начал текст '*Праманаварттики*' словами, обращенными к Будде, автором которых является Дигнага: «Ставший достоверным [существом], приносящий благо живым существам, Учитель, Сугата, Защитник, перед Тобой я простираюсь!» [Тинлей 2011, с. 194]⁷⁶. Согласно преданию, Дигнага начертал эти строки на наружной стене своей пещеры, где, пребывая в затворничестве, он написал '*Праманасамуччу*'. Их увидел проходивший мимо индуистский йогин и, поняв, что они опровергают все учение индуизма, стер их в гневе. Дигнага вновь начертал их. Тот йогин снова стер их. Так повторилось еще раз. В третий раз Дигнага пригласил того йогина на диспут и опроверг его⁷⁷. Но тот не захотел вопреки древнеиндийским обычаям принять позицию Дигнаги и признать Будду как «достоверное существо».

⁷⁵ Skyes-bu tshad-ma означает буквально «достоверное существо», bden-pa-po означает «истинное существо».

⁷⁶ В русском издании '*Истории буддизма*' Будона эти строки Дигнаги переведены с английского А.М. Донцом, на мой взгляд, не точно: «Я приветствую того, кто есть сама Логика, кто стремится к благу живых существ, Учителя, Благословенного, Защитника» [Будон 1999, с. 225]. Тибетские мастера объясняют, что первая строка имеет очень глубокий смысл: «Ставший достоверным [существом]». Об этом говорит досточтимый Геше Тинлей в своих лекциях, об этом говорится в наставлениях линии преемственности, проходящей через Пабонгка Ринпоче, Триджанга Ринпоче, Линга Ринпоче, Его Святейшество Далайламу XIV. Р.Н. Крапивина эти же строки из '*Компендиума достоверного познания*' (tshad-m kun las-btus-pa zhes-bya-ba'i gab-tu byed-pa) Дигнаги дает в гносеологической интерпретации: Поклонившись Тому, кто явил собой достоверное познание, / Радетелю о благе живых существ, Учителю, Сугате и Защитнику, / Соединю здесь в единое целое отрывки своих сочинений/ Для создания [теории] достоверного познания» [Крапивина 2005, с. 19]. Такой «эпистемологизирующий» перевод также не передает смысл, вкладываемый Дхармакирти в данную строфу.

⁷⁷ В '*Истории буддизма*' Будона говорится, что, несмотря на то, что «еретик был побежден дважды и трижды», он не захотел принять Учение Будды, как должен был бы сделать по правилам поведения философских диспутов в древней Индии, где побежденный в диспуте был обязан принимать воззрение победителя. Индуист расвирипел, вызвал огонь из своего рта, сжег все вещи Дигнаги, и сам он подвергся опасности быть сожженным. Тогда Дигнага, исполненный скорби – оттого что не может содействовать благу одного-единственного еретика, вознамерился отказаться от усилий бодхисаттвы, но в этот момент перед ним явился сам Манджушри и сказал: «Я буду твоим защитником все то время, когда ты будешь идти по стадии (бодхисаттвы). И в будущие времена твоя работа будет единственным авторитетом (букв. глазом) для всех научных трактатов» [Будон 1999, с. 226].

Именно этот трактат Дигнаги заложил логический фундамент обоснования достоверности Будды и его Учения. Дхармакирти сочинил комментарий на ‘*Праманасамуччаю*’ – знаменитый трактат ‘*Праманаварттика*’. Эти трактаты легли в основу буддийской логики и эпистемологии. Но следует обратить внимание на то, что в буддизме функции логики и теории достоверного познания (tshad-ma) существенно иные, чем в европейской философии. Дхармакирти писал свой трактат, начинающийся со слов Дигнаги, преследуя не чисто гносеологические, а онтологические и сотериологические цели. Поэтому, что касается смысла первой строчки Дигнаги, то ни перевод, сделанный А.М. Донцом («Я приветствую того, кто есть сама Логика»), ни перевод, выполненный Р.Н. Крапивиной («...Тому, кто явил собой достоверное познание»), нельзя считать в философском смысле точными. Это относится вообще к чисто «гносеологической» интерпретации смысла второй главы ‘*Праманаварттики*’. Вторая глава этого трактата посвящена, как это объясняется в устной тибетской традиции, экспликации смысла положения о том, что Будда является «достоверным существом». Строки «ставший достоверным [существом]» выражают тезис, доказанный Дхармакирти: Будда стал просветленным существом, создавая причины и преодолевая трудности. Косвенно это означает, что он не был изначально Буддой, и что не существует Бога-Творца: все зависит от причин, и нет вещей, которые существовали бы вне зависимости от причин, и, следовательно, если нечто зависит от причин, то не может иметь начала, а если нечто не имеет причин, то не может функционировать. Если бы существовал Бог-Творец, который ничем не обусловлен в своем бытии, то он не способен творить.

Как объясняется в устной тибетской традиции Учения⁷⁸, вторая строчка – «приносящий благо живым существам» – говорит о тех причинах, в силу которых Будда стал «достоверным существом». Во-первых, это принесение блага живым существам. Во многих классических текстах говорится, что *Будды рождаются из великого сострадания*. Будда развивал великое сострадание в течение многих жизней, и существуют записанные с его слов истории – ‘*Джатаки*’ о том, как он занимался практикой бодхисаттв в течение трех безмерно великих кальп, жертвуя своим телом и посвящая заслуги благу всех живых существ. Так он завершил собрание заслуг (bsod-pams) и создал благодаря этому причины *Рупакаи* (gzugs sku). Если объяснять это на языке современной науки, то можно сказать, что в течение этого огромного периода времени, посредством многих перерождений, он аккумулировал⁷⁹ позитивную энергию, из которой материализовался в качестве Самбхогакаи и Нирманакаи.

В третьей строчке говорится: «Учитель, Ушедший-к-счастью». То есть называется эпитет Будды – «Сугата». Понятие «Учитель» (ston-pa) в буддизме относится к Учителю, постигшему пустоту: именно прямое постижение пустоты

⁷⁸ Автор излагает традиционный тибетский комментарий на основе устного учения Геше Тинлея, данного в сентябре 2000 г. в медитационном центре в Курумкане (Бурятия). См. также [Тинлей 2011, с. 191–209].

⁷⁹ Благодаря механизму посвящения заслуг благу всех живых существ (bsngo ba) практикующему удастся спасти энергию позитивных действий от энтропии, подобно тому, как капля воды, попавшая в океан, сохраняется в нем, пока существует океан. Так объясняется в устной тибетской (Его Святейшество Далай-лама, досточтимый Геше Тинлей) и бурят-монгольской традиции (Балбар-лама). Так говорится в текстах ‘*Ламрим*’ [Пабонгка Ринпоче 2008а].

рассеивает мрак неведения в сознании. Подлинный Учитель – это внутренний Учитель, то есть мудрость познания пустоты. В течение длительного времени Будда – до того как стал Буддой – упражнялся в этом виде мудрости, являющейся противоядием от сансары, и, завершив *собрание мудрости*, обрел причину Тела Мудрости – *Дхармакау* (chos sku). В силу великого сострадания и запредельной мудрости Будда достиг результата – стал Сугатой, «Ушедшим–к-счастью», то есть *Дхармакаей* (chos sku). Это означает, что его ум полностью освободился от омрачений.

В четвертой строчке Будда назван «Великим Защитником»: Будда обладает *Рупакаей*, и она излучает множество тел и форм ради помощи живым существам. Будда проник в глубинную природу взаимозависимости и благодаря этому достиг всеведения, а потому стал способным указывать другим правильный путь. И главную помощь Будда предоставляет им в облике духовного наставника. Такое существо является «достоверным существом» и достойным того чтобы поклоняться ему и искать в нем Прибежища.

Без помощи квалифицированного ламы вряд ли возможно адекватно понять смысл этих четырех строчек Дигнаги, выражающих уникальные качества «достоверности» Будды, доказанной Дхармакирти. Дхармакирти создал свой труд по теории достоверного восприятия, стремясь помочь живым существам устранить их неведение. Но, тем не менее, он, зная, что живые существа «по большей части привязаны к тому, что низко, и не обладают мудростью и энергией», предвидел, что большинство даже буддийских ученых не смогут адекватно понять его логику [Будон 1999, с. 229]. Поэтому, как объясняется в устной традиции, подлинный смысл того, что Будда является *достоверным существом*, доступен для беспрепятственного понимания немногих людей, которые в течение длительного периода времени имеют привычку к добродетели⁸⁰. Хотя '*Праманаварттика*', особенно ее вторая глава, трудна для понимания обычных людей, тем не менее, ее освоение является необходимой предпосылкой классического буддийского образования. Это одно из необходимых условий эффективной медитации. Ибо этот труд содержит доказательство достоверности, правильности всего Учения Будды: помимо доказательства достоверности Будды дано доказательство наличия перерождений, достижимости состояния Будды и так далее⁸¹.

Эта восходящая к наставлению самого Будды и заложенная трудами Дигнаги и Дхармакирти традиция логического обоснования буддийской веры и практики получила дальнейшее развитие в трудах тибетских, монгольских и бурятских лам. Каждый монастырь имел свою комментаторскую традицию и литературу по

⁸⁰ Здесь следует обратить внимание на то, что, с буддийской точки зрения, для понимания теории достоверного восприятия (логики), необходимо иметь достаточный запас духовных заслуг.

⁸¹ Конечно, есть люди, которые занимаются медитацией и без знания '*Прамана-варттики*', но, как говорится в устной традиции, восходящей к Ламе Цонкапе, у такого человека уйдет гораздо больше времени на достижение базовых реализаций, например, преданности Гуру. Если у человека, знакомого с '*Праманаварттикой*', преданность Гуру реализуется через два-три месяца медитации, то у человека, не знакомого с великим трактатом Дхармакирти, на это может уйти два-три года. Поэтому последователи Чже Цонкапы, следуя его совету, стремятся к обширной и глубокой учености для того, чтобы это стало фактором эффективной медитации и реализации Учения Будды.

буддийской логике и эпистемологии [Крапивина 2005, с. 16–17]. Наиболее авторитетными из тибетских комментариев к ‘*Праманаварттике*’ по праву считаются работы Кункьена Джамьяна Шепы (Kun-mkhyan ‘jams-dbyangs bzhad-ра, монг. Жамьян Шадба, 1649–1723), знаменитого ученика Великого Пятого Далай-ламы (1617–1682) – ‘*Прекрасные золотые четки: Изложение, проясняющее устройство ума и знания*’ (blo-rig-gi rnam-gzhag nyun-gsl legs-bshad gser-gyi phreng mdzes), ‘*Руководство “Ум и знание”*’ (blo rig). Учебник «Ум и знание», написанный Кункьен Джамьян Шепой для философского колледжа Гоман монастыря Дрэпунг, использовался также во многих других монастырях в Тибете и за пределами Тибета, в Монголии, Бурятии и Калмыкии [там же, с. 17]. Досточтимый Геше Тинлей считает именно труды Джамьяна Шепы наиболее точными комментариями классического буддийского учения о сознании и теории достоверного восприятия, хотя сам Геше Тинлей получил степень «геше» в монастырском колледже Сера-Ме, где образование в этой фундаментальной области буддийской философии базировалось на комментариях Кхедруба Тендарвы⁸² (mkhas-grub bstan-dar-ba).

В тибетской философии – в литературе жанров *дуйра*, *лориг*, *игча* – детально разрабатывались важнейшие философские вопросы, значимые для буддийской соте-риологии. В особенности большое внимание логико-философскому обоснованию веры в Будду, его Учение и его Сангху уделялось в традиции гелуг, основанной Чже Цонкапой (Tsong-kha-ра, 1357–1419 гг.)⁸³, чье имя в тибетской литературе упоминается с неизменным эпитетом «великий». В традиции великого Цонкапы и его последователей в целях обоснования достоверности Будды как высшего объекта Прибежища было создано много комментариев к трактатам Дхармакирти, принадлежащих перу самого Цонкапы, его главного ученика Кхедруба Чже (mkhas-grub, 1385–1438 гг.), другого его ученика Гендун Друба (dGe-‘dun-‘grub, 1391–1474). Все эти коренные тексты очень важны для культивирования внутреннего Прибежища и пути в традиции тибетских, монгольских, бурятских, калмыцких буддистов.

Итак, хотя, как это признается в буддизме, есть много великих существ, шравиков, пратьекабудд, бодхисаттв десяти *бхуми*, имеющих немислимые силы и могущество, чтобы предоставлять спасительную помощь страдающим существам сансары, все же, как подчеркивает ученик Чже Цонкапы, Намкха Пел,

«единственным состоянием, которое дает силу до тех пор, пока длится сансара, постоянно, естественно и непрерывно выводить за Пределы печали [сансары] бесчисленных живых существ, находящихся в вечном круговороте циклического бытия, является состояние Будды, который делает это посредством испускания лучей света и даяния сессий Дхармы» [Намкха Пел, 2006, с. 108].

В ‘*Хвале тому, кто достоин восхвалений*’ (bsngags ‘os bsngags bstod) Ачарья Митицида говорит:

Ты объявил: «Я стану вам, беззащитным, другом».
Ты простираешь великое сострадание на живых существ,
Словно заключаешь в объятия без границ.
Учитель, исполненный великого сострадания и любви,

⁸² Кхедруб Тенпа Даргье – это его же имя в видоизмененном написании.

⁸³ В отечественной литературе его имя больше встречается в бурятизированном написании «Цзонхава».

*В своих деяниях, движимых милосердием,
Ты полон энергии, и лень над тобою не властна.
Кто другой существует еще, на тебя похожий?
Ты – Защитник всех живых существ,
Добрый, близкий родич для всех.
[Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 117]*

Не только «цель для других» (gzhan don), но и «цель для себя» (rang don), то есть радикальное отбрасывание того, что следует устранить для восстановления изначальной чистоты и ясности сознания, – *клеш* (nyon mongs) и *клешаварана* (nyon sgrib), и совершенное пробуждение достигаются только в состоянии Будды [Намкха Пел, с. 108–109]. Это состояние за пределами концептуального мышления. «И я открыл эту глубокую истину, настолько трудную для восприятия, трудную для понимания, умиротворяющую и возвышенную, которая не может быть получена одним только рассуждением и видна только мудрому», – говорит сам Будда о своем опыте в сутте 26 из ‘*Мадджхима Никайи*’, входящей в *Сутта-питаку* Палийского канона [Слово Будды 2002, с. 18]. Чже Цонкапа в ‘*Хвале Взаимозависимому Возникновению*’ говорил, что он так высоко ценит Учение Будды Шакьямуни по той причине, что, Будда, объяснив взаимозависимую природу всего сущего, указал путь пресечения корня сансары: это путь следования природному закону взаимозависимости. Как сказал Будда в упомянутой сутте, существам, увлеченным наслаждением, восхищенным наслаждением, околдованным наслаждением, истинно, трудно будет постичь закон обусловленности, «взаимообусловленное возникновение». Но «все же есть существа, чьи глаза лишь немного покрыты пылью: они поймут истину» [там же]. Такие существа способны также понять, почему и как Будда стал достоверным существом.

Первичными причинами того, что Будде удалось стать достоверным существом, послужили обеты, данные им когда-то еще в то далекое время, когда он был бодхисаттвой, и заслуги, накопленные им в течение неисчислимых кальп, пока он соблюдал эти обеты. Вот как они звучат в том виде, как их приводят японские авторы книги «Учение Будды»:

- А) Хотя я и стану Буддой, но если люди, рождающиеся в моем мире, не смогут стать Буддой и не достигнут просветления, я не буду просветляться.
- Б) Хотя я и стану Буддой, но если мой свет будет ограниченным и не будет достигать всех уголков мира, я не буду просветляться.
- В) Хотя я и стану Буддой, но если моя жизнь будет ограниченной и исчислимой годами, я не буду просветляться.
- Г) Хотя я и стану Буддой, но если будды всех десяти стран света не будут прославлять мое имя, я не буду просветляться.
- Д) Хотя я и стану Буддой, но если люди всех десяти стран света, проникшись глубокой верой в мое учение, захотят родиться в моем мире и не смогут этого сделать, десять раз повторив про себя мое имя, я не буду просветляться.
- Е) Хотя я и стану Буддой, но когда решившие следовать моему учению люди всех десяти стран света, совершив много добродетелей и от всей души возжелав родиться в моем мире, будут умирать и я не предстану перед ними в окружении великих Бодхисаттв, я не буду просветляться.

Ж) Хотя я и стану Буддой, но если люди всех десяти стран света, узнав обо мне, посеют добродетели, мечтая о моем мире и от всего сердца желая родиться в нем, и не смогут этого добиться, я не буду просветляться.

З) Хотя я и стану Буддой, но если всякий, кто, переродившись в моем мире, не сможет стать Буддой, учить других людей, вести их к просветлению и добродетелям Великого сострадания, я не буду просветляться.

И) Хотя я и стану Буддой, но если люди всех десяти стран света, освещенные моим светом, не успокоятся душой и телом и не возгорят желанием стать лучше всех в этом мире, я не стану просветляться.

К) Хотя я и стану Буддой, но если люди всех десяти стран света, узнав обо мне, не познают глубоких истин о жизни и смерти и не обретут глубокого разума, я не стану просветляться.

Я даю эти обеты. Если все эти мои желания не будут исполнены, я не буду просветляться. Став источником неистощимого света, я буду освещать все страны, избавлять людей от заблуждений, открывать для людей кладовую учения и всюду делать добродетели» [Учение Будды 1992, с. 96].

Это не совсем точное изложение обетов, принятых Буддой в далеком прошлом, ибо Будда давал обеты не только ради людей «в десяти странах света», но и ради всех живых существ в десяти направлениях света. Но все же приведенный фрагмент текста из своего рода буддийской Библии, сочиненной на основе подлинных канонических текстов японскими буддистами, дает представление о том безмерно великом сострадании и чистой любви, которые приводят бодхисатву к конечному результату – состоянию Будды. С точки зрения махаяны, Будда в течение неисчислимых кальп создавал собрание заслуг и, завершив их накопление, «создал свой чистый мир, уже в глубокой древности став Буддой, и теперь проповедует свое учение в своем чистом мире» [там же].

С этой точки зрения, Будда *явил* для *существ нашего мира* Двенадцать Деяний в форме человека, в том числе, нисхождение из Чистой Земли Тушита (dga' ldan) в чрево царицы Махамайи, рождение в качестве принца Сиддхартхи в роду Шакьев и другие события земной жизни в качестве исторической личности, так же, как и Уход, который принято именовать вступлением в нирвану. В действительности, с точки зрения махаянской доктрины, Будда никогда не уходил в нирвану. Звучит парадоксально утверждение представителей махаяны о том, что Будда в известном смысле, превосходящем обычное понимание вещей, и сейчас продолжает давать учение *праджняпарамиты* на горе Гридхакута в Индии [Dalai Lama 2002]. В то же время в '*Нирвана-сутре*' сказано:

«Четыре великих потока, которые впадают в океан, стекают к нему. Таким же образом и все Учение, которое имеет своей целью нирвану, направляет, следовательно, свой курс к ней» [цит. по: Будон 1999, с. 37].

Нирвана – это общая цель буддийской сотериологии. Но понять ее, оставаясь на «внешних» позициях, пожалуй, невозможно. Даже внутри буддизма разница между высшими и низшими школами в понимании природы нирваны очень и очень велика.

Различные точки зрения внутри хинаяны полностью проанализированы Джамьяном Шепой в его комментарии на '*Абхисамаяланкару*'. С точки зрения большинства хинаянистов, нирвана является полным уничтожением потока всех элементов, как материальных, так и умственных. Некоторая часть хинаянских школ считает, что сознание архата во время конечной нирваны не уничтожается, но продолжается в других состояниях, отличных от обычного феноменального состояния. По

замечанию Е. Обермиллера, в более развитом виде эта идея присутствует в воззрениях йогачаров (читтаматра) о вечном неподвижном состоянии архата в так называемой неаффективной сфере – *анасрава-дхату* [Будон 1999, с. 171].

Согласно махаянскому пониманию природы Будды и феномена, именуемого великой *паринирваной*, то, что Будда явил в Кушинагаре, не является «ни уничтожением, ни смертью», – так говорится в ‘*Ланкаватара-сутре*’.

«Великая паринирвана также не есть прекращение или достижение, она не есть неуничтожение или невечность, не есть нечто, имеющее значение, и не есть нечто, не имеющее значения...» [Lankavatara-Sutra 1996, p. 112].

В ‘*Саддхарма-пундарике*’ и в ‘*Суварна-прабхасе*’ разъясняется, что достижение Буддой нирваны – это средство обращения живых существ и приведения их младенческих умов к созреванию, тогда как на самом деле Будда не уходит в нирвану. А в комментарии на ‘*Анантамукха-нирхара-дхарани*’ говорится, что в нирвану уходит Явленное Тело, *Нирманакая*, а не другие телесные формы Будды. Будон поясняет: «Таким образом, говорится, что Явленное Тело, а не Тело Блаженства уходит в нирвану. К тому же сказано, что Явленное Тело достигает нирваны, но это не значит, что его поток существования вообще уничтожается» [Будон 1999, с. 172]. Он ссылается на ‘*Сутра-ланкару*’, где говорится:

*Как огонь разгорается в некоторых местах
И угасает в других,
Так и Будда для живых существ
Видится (некоторыми) и не видится
(другими).*

Будон объясняет: Явленное Тело, *Нирманакая*, проявляется непрерывно.

«Здесь оно уходит в нирвану, но где-нибудь Оно пребывает без ухода. Здесь Оно уходит, так как там больше нет живых существ, которые могли бы быть обращены лицезнением (видимой формы) Будды. (В других местах) оно не уходит, так как там существуют такие, которые могут быть обращены через видение телесной формы Будды...» [там же].

Поэтому даже *Нирманакая* Будды не уходит в Будду, а лишь являет уход в целях воспитания учеников. В ‘*Шурамгама-самадхи-сутре*’ есть такой пассаж:

«Теперь на востоке есть сфера деятельности Будды, называемая «Совершенно украшенная». Там пребывает Будда Вайрочана, «царь чудесных сил, увенчанный лучами света». Продолжительность его существования равна семистам, не могущим быть измеренными, периодам зонов. Говорится, что этот Будда представляет истинную форму этого нашего Учителя. Он проявляется в миллионе таких миров из четырех континентов, как и наш. В некоторых из них Он рождается, в некоторых проявляется как достигающий Просветления, в других – Он вращает Колесо Учения, и еще в других Он демонстрирует уход в нирвану. В согласии (со всем, что сказано) к Будде не следует относиться как к не достигающему нирваны, поскольку Он устранил все омрачения. Но, с другой стороны, Он и не уходит, так как Его работа не завершена» [цит. по: Будон 1999, с. 173].

То же самое говорится и в ‘*Махаяна-самграхе*’: с одной стороны, Будда достиг нирваны, так как устранил все омрачения, а с другой стороны, он не завершил своей

работы, следовательно, не мог уйти. Возможно ли это для нас – попытаться подойти к пониманию феномена Будды, способа его существования, принципа буддства и смысла «Будда-Драгоценности» (*sangs rgyas dkon mchog*), которая вместе с Дхарма-Драгоценностью и Сангха-Драгоценностью определяет сотериологическую специфику буддизма? Как, избежав впадения в крайности дихотомии «существование-несуществование», осмыслить то, что вопрос «вечен Будда или не вечен?» является некорректным. Без мировоззренческой и методологической перестройки понять эти вещи без того чтобы впасть в противоречия, вряд ли возможно. Следовательно, необходимо проникнуть во «внутреннюю» систему буддизма хотя бы в первом приближении, чтобы понять, каким образом в нем онтологически обеспечивается решение сотериологической задачи, благодаря чему буддизм имеет статус одной из мировых религий. Вполне уместно М.Ф. Альбедиль напоминает в связи с вопросом о том, кто такой был Будда, и когда он жил, слова, сказанные С.Ф. Ольденбургом, который писал:

«...цельный образ Будды, Христа, Мухаммеда получит только тот, кто узнает их такими, какими их представляли и представляют себе верующие буддисты, христиане, мусульмане. И только эти образы для них важны, потому что на самом деле в жизни и истории остались только Будда буддистов, Христос христиан, Мухаммед мусульман, они живы и поныне, а те, неопределенные тени, которые мы пытаемся очертить при помощи отдельных крупиц того, что считаем исторической правдой, – только тени и больше ничего» [цит. по: Альбедиль 2007, с. 25].

Поэтому не имеет принципиального значения, когда конкретно родился, достиг просветления в этой своей земной жизни и продемонстрировал уход в нирвану индийский царевич Гаутама. На этот счет существуют различные версии. Согласно версии западных ученых, Будда родился в 566 г. до н.э., а умер в 486 г. до н.э. С их точки зрения, Будда именно умер. С буддийской же точки зрения – Будда ушел в нирвану (хинаяна) или, точнее сказать, продемонстрировал уход в нирвану (махаяна).

Но принципиально то, что исторический Будда Шакьямуни выразил некий универсальный духовный опыт, сущность которого превышает концептуальные возможности обычного, дуалистического, человеческого интеллекта. Книга IV в *‘Сутта-Нипате’*, жемчужине палийской литературы, наряду с *‘Джатаками’* и *‘Дхаммападой’* в поэтической форме передающей дух Учения Будды, эпизоды из его жизни и правила нравственности, считается, по мнению первого переводчика подлинного палийского текста, д-ра Фаусбелла, принадлежащей авторству ближайших учеников Будды. Есть мнение, что вся *‘Сутта-нипата’* (*‘Корзина речей’*) была изложена Анандой. Так вот, в сутте IX из этой книги, называющейся *‘Аттьякавагга’*, Будда говорит:

«Так я говорю: я испытал все учения, и нет ни одного из них, достойного, чтобы я принял его; видя ничтожество всех учений, не предпочитая ни одного из них, взыскуя истину, я узрел «внутренний мир». Ученик вопрошает: Ты испытал все решения, ранее составленные, и не предпочел ни одного из них! Но как же объясняешь ты, Мудрый, тот «внутренний мир, о котором упомянул ты?» Будда поясняет свои слова так: Ни решением философов, ни преданием, ни знанием, ни добродетелью и благочестием никто не познал, что чистота существует; но и ни отсутствием решения, ни отсутствием добродетели и благочестия: отринувши это и не предпочитая ничего иного, пусть человек освободится от зависимости и успокоится – пусть не жаждет он более существования».

В приведенном фрагменте палийского текста следует обратить внимание: сам Будда подчеркивал принципиальное отличие познанной им истины от всех существовавших до него в мире знаний и добродетелей⁸⁴. Далее ученик продолжает так:

«Если ты говоришь: ни решением философов, ни преданием, ни добродетелью и благочестием никто не узрел, что чистота существует, но, с другой стороны, никто не достиг того и отсутствием философских решений, отсутствием предания и научения, добродетелей и подвигов благочестия, – то я считаю твое учение безумным, ибо ведомо мне, что многие достигают чистоты путем философских учений». Будда отвечает ему: «Спрашивая меня относительно философских мнений, ты уже впал в пристрастие к тому, что раз было принято тобой, а о «внутреннем мире» ты не составил себе даже малейшего понятия – оттого-то ты и назвал эту мысль безумной» [Сутта-Нипата2001, с. 201–202].

С точки зрения обычной логики мышление Будды – то, как он излагал свое Учение последователям, – казалось «безумным». В еще большей степени «безумная мудрость» Будды характерна для махаяны, особенно для высших ступеней ваджраяны. Но размежевание, проведенное Буддой между его собственным учением, и «философскими учениями», не следует, на мой взгляд, трактовать как основание для того, чтобы утверждать, что Учение Будды не является философией или лежит за пределами философии. Просто философия Будды – это совершенно уникальный феномен, формами выражения которого служили и молчание Будды, и его «безумная мудрость», и проповеданные им базовые философские доктрины. Не случайно учителя традиции тибетского буддизма, при опоре на устную традицию кадам объясняя сущность Дхармы, подчеркивают, что Дхарма – это то, что совершенно противоположно обычному, мирскому, способу мышления. Но что касается концептуального мышления, то в традициях индийского, а впоследствии и тибетского, монгольского, бурятского буддизма, было подробно разъяснено, что правильное, корректное логическое мышление и высшая форма философского воззрения бессамости являются необходимой подготовкой ума – приведением его к «созреванию» для прямого йогического познания истины. Поэтому выраженная в рационалистической форме философия мастеров Наланды и их тибетских и монгольских учеников – это буддийская философия, восходящая по своей сути к Учению Будды. Она неизменна в своей сущности, поскольку это Дхарма Будды, имеющая «всеобщее и вневременное значение», но изменчива по способу исторической презентации этой сущности.

Кратко рассмотренная нами общая характеристика феномена Будды уже дает представление о специфике буддизма: буддизм – это больше, чем религия, основанная на вере в Будду. Говорят, что для традиции хинаяны центральное значение имеет исторический Будда Шакьямуни – Гаутама, а для махаяны – принцип буддства. И, поскольку личность Будды Шакьямуни имела решающее значение для ранних буддистов, он и считается основателем мировой религии «буддизм», как и те тысяча Будд, которые придут в нашу мировую систему в текущую кальпу [Берзин 1992, с. 9]. Но Гаутама не был основателем религии в том смысле, в каком Иисус Христос был основателем религии христианства. На это обратила внимание еще Н.И. Герасимова в предисловии к *‘Сутта-Нипата’*, изданию 1915 года, которую она перевела с английского на русский язык. Она пишет:

⁸⁴ Имеются в виду мирские знания, а не Дхарма Будд.

«Гаутама – вовсе не основатель религии... Гаутама был мудрец в полном и чистом смысле этого слова...думается, самое верное и точное имя его *Пробужденный*...Гаутама стряхнул с себя сон со всеми его мечтаниями и сквозь убегающие его призраки увидел свет незакатного дня – он понял, что истинное и должное, обычно видимое в земном, здешнем, в действительности лежит не здесь и дышит не случайным земным дыханием. И вот он, в борьбе с набегающими со всех сторон шумными волнами жизни и ее мечтаний, зрит *действительное бытие, светлеющее сквозь разорванные туманы здешней действительности*» [Герасимова 2001, с. 13].

Учение Будды Шакьямуни – это больше, чем религия. Это высшее знание, которое достигается не обычным путем научения и не является истиной, открывающейся путем одного лишь философского рационализма, а достигается путем трансцендентальной критики разума и выхода за пределы обычного рационализма посредством медитации и достижения особого внутреннего опыта. Буддизм же – это исторически развивавшиеся формы систематизации и рационалистической презентации смысла духовной проповеди Учителя Гаутамы, предпринятой во время Трех Поворотов Колеса Учения. Если и подходить к Учению Будды как к религии, то это нечто в принципе большее, нежели вера в Будду Шакьямуни. Если Учение Будды является философией, то это нечто в принципе большее, чем философия, автором которой является Будда Шакьямуни как историческая личность.

На полиморфизм Учения Будды обращают внимание буддологи и говорят, что буддизм – это и религия, и философия, и психология. Не пытаясь втиснуть сущность Учения Будды в ограниченные рамки наших представлений, можно было бы сказать, что Будда – это точно выверенный ориентир, двигаясь в направлении которого его последователи имеют шанс для того, чтобы обрести свою подлинность и высшую форму свободы. Поэтому Учение Будды можно определить как стратегию благородного ума, который не стремится «ни к одному из здешних мест обычного отдохновения разума» [Сутта-Нипата 2001, с. 203], который выше дуалистических различений, а потому не вступает в философские споры; но реализует потенциал сознания силою «безумной мудрости» и отдыхает в своей изначальной природе, светоносной и ясной. Если перефразировать Ф. Фримантл, уточнив смысл пустоты⁸⁵, то можно сказать, что буддизм – это стратегия реализации *пустоты сияющей природы ума*.

Размышления на тему тайны под названием «Будда» вышло бы за рамки одной монографии. Как пояснил во время комментирования ‘*Сутры Сердца*’ досточтимый Геше Тинлей, именно для буддизма «характерно то, что, даже комментируя одно название или имя (архат, будда, арья и т. д.), можно объяснить все Учение Будды» [Сутра Сердца, 2006, с. 36]. По-настоящему приблизиться к концептуальному пониманию Будда-Драгоценности и феномена Будды как достоверного существа мы сможем лишь тогда, когда, последовательно рассмотрев теоретические воззрения и позиции всех четырех философских школ буддизма, постигнем высшее воззрение, представленное мадхьямикой прасангики.

Итак, хотя феномен Будды невыразим в логике дуалистического мышления, будь то дихотомия и закон исключенного третьего или четыре альтернативы *чатушкоттики*,

⁸⁵ Книга Ф. Фримантл называется ‘*Сияние Пустоты*’. Но пустота не может сиять, она суть неутверждающее отрицание, поэтому «сияние пустоты» или «сияющая пустота» – это некорректные выражения. А вот ум светоносен по природе, и он может «сиять».

все же исследователи, начиная со времен так называемого раннего буддизма и вплоть до сегодняшнего дня, пытаются концептуализировать и понять этот феномен. А также – усвоить урок, преподнесенный человечеству явлением исторического Будды Шакьямуни. Впрочем, говорить об историческом Будде Шакьямуни вряд ли возможно с достаточной степенью исторической достоверности, поскольку среди буддологов и буддистов до сих пор нет единодушия относительно рождения и паринирваны Будды. Важен смысл, связанный с феноменом Будды.

Хотя Будда-Драгоценность сама по себе достаточна, впрочем, как каждая из Трех Драгоценностей Прибежища (*Триратна*), чтобы служить спасению существ от какой-то опасности, – через молитвенные просьбы, чтение мантр и т. д., – все же для спасения существ от низших миров и сансары требуется их совокупная помощь. Поэтому попытка концептуализации феномена Будды и его Учения неизбежно подводит к пониманию смысла *Триратны* – Трех Драгоценностей, которые в совокупности выполняют миссию спасения живых существ и их освобождения.

Будда вместе со своей Дхармой и Общиной, Сангхой, служит высшим Защитником и Прибежищем не только для всех людей – независимо от их этнокультурной идентичности, цвета кожи и других различий, – но и для всех живых существ, между которыми не признается никакого принципиального «природного» различия. Будда, Дхарма и Сангха – эти три объекта, которые называются в тибетском буддизме Тремя Редчайшими Драгоценностями (*dkon mchog rin chen gsum*). Они называются так, потому что появление Будды в нашем мире – это, согласно буддийским представлениям, очень редкое явление, которым отмечены только светлые кальпы⁸⁶. В эту светлую кальпу в мир придет, согласно буддийским представлениям, тысяча Будд, сравнимых с лотосами, и среди них Будда Шакьямуни сравнивается с белым лотосом.

Буддийская Троица, или Тройное Прибежище, называется Тремя Драгоценностями, потому что Будда, Дхарма и Сангха являются несравненно чистыми объектами и не только выполняют миссию спасения существ от низших миров, но и помогают им освободиться от сансары и достичь состояния Будды, и потому для буддистов они – самые драгоценные вещи в мире. Хотя хинаяна и махаяна различаются в интерпретации причин и смысла принятия Тройного Прибежища, они единодушны в том, что и Будда, и Дхарма, и Сангха имеют всеобщее и вневременное значение.

Таким образом, тайна Будды непостижима, если подходить к ней с позиций дуалистической логики, будь то европейская логика или чатушкотика, но в качестве *достоверного существа*, способного служить Прибежищем и учить обретению собственной Дхармы, являя себя в виде Нирманакаи – исторического Будды и его реализованных учеников, составляющих Сангху, он может быть познан рационалистическими

⁸⁶ Кальпа, или эон, – в буддийской космологии является мерой времени, благодаря которой структурируется бесконечный процесс эволюции вселенной, возникновения и разрушения миров, эволюции человечества в зависимости от кармы существ и в соответствии с *динамикой великих элементов*. Буддийская теория кальп отличается от индуистской и изложена в двух вариантах космологии – в литературе абхидхармы и в ‘*Калачакра-тантре*’. Благой, или светлой, кальпой называется эра мудрецов. Мы живем в благоую кальпу, во время которой, согласно предсказаниям, известным из ‘*Бхадракальпика-сутры*’ и ‘*Татхагата-ачинтья-нирдеша-сутры*’ (версия ‘*Каруна-пундарика-сутры*’), в наш мир придет тысяча Татхагат, которые будут давать Учение.

средствами буддийской логики, которая исторически возникла и развивалась не как область отвлеченного, аксиологически нейтрального философского знания, а как средство обоснования, или «апологетики» [Eltschinger 2014] духовного пути, ведущего к освобождению от сансары и просветлению.

3.2. Сущность буддства как универсального духовного принципа

Понятие «Будда» может трактоваться как универсальный духовный принцип буддства, а также – как «достоверное существо», обладающее четырьмя Телами. Как «достоверное существо» Будда – это не только Будда Шакьямуни, но всякий, кто обладает четырьмя Телами. **«Будда – это существо, обладающее четырьмя Телами»** – такое определение Будды дает своим ученикам Геше Тинлей⁸⁷. Поэтому даже как личность Будда не сводим к его антропоморфной форме: не только человек, но и любое существо может пройти путь и стать Буддой. «Те, кто связан цепями клеш, называются живыми существами. Когда они освободятся – их назовут Буддами», – говорит Его Святейшество Далай-лама⁸⁸. Не можем не согласиться с Э. Конзе, что как бы то ни было, «для буддийской веры существование Гаутамы, или Шакьямуни (*мудреца из племени Шакьев*), в качестве индивида – факт малозначительный» [Конзе 2003, с. 51]. Будда есть некий универсальный смысл, воплощенный в этом индивиде – Будде Шакьямуни, а до него и после него – во множестве других индивидов. Хотя на уровне «простаков» буддизм выступает религией, в которой практикуется вера в Будду как высшее существо – такая же, как вера христиан в Бога и Сына Божьего Иисуса Христа, на уровне буддийской философии Будда, Просветленный, есть некий архетип, время от времени – «в нужное время» – воплощающийся в человеческой форме. Этот духовный принцип буддства, придающий проповеди Будды Шакьямуни силу «слов истины», выражается в буддизме понятием «Татхагата» («так приходящий и так уходящий»).

Махаянские практики в течение безмерного периода времени занимаются практиками шести парамит – запредельных совершенств даяния, нравственности, терпения, усердия, концентрации, мудрости, чтобы посредством полного очищения сознания от омрачений и ментальных завес всеведения, через завершение *двух собраний* (заслуг и мудрости) реализовать состояние татхагаты, достичь всеведения, свойственного состоянию просветления, ради помощи всем живым существам.

Просветление как состояние Будды, или сущность буддства, в разных канонических работах характеризуется по-разному. Будон в своей *‘Истории буддизма’* приводит эти интерпретации. В некоторых источниках указываются три отличительные особенности: Тело Будды как субстрат, его трансцендентальная мудрость как качество этого субстрата и деятельность Будды. Другие авторы рассматривают пять предметов: Тело, Речь, Ум, достоинства и деятельность. При третьем способе указывают три характеристики сущности буддства: устранение омрачений и затемнений, восприятие истины и деятельность. В *‘Буддабхуми-сутре’* говорится, что состояние Будды имеет пять отличительных атрибутов:

⁸⁷ Информация из лекции, прочитанной 16 июня 2003 г. в Улан-Удэ в цикле комментариев к *‘Бодхичарья-аватаре’*.

⁸⁸ Цитата из устного учения, данного 7 августа 2003 года в Дхарамсале.

(1) совершенно чистую *дхармадхату*, трансцендентальную мудрость дхармового пространства (*dharmadhātu-viśudhi*; chos-kyi dbyings nam-rar dag-pa);

(2) трансцендентальную мудрость, подобную зеркалу (*ādarśa-jñāna*; me-long Ita-bu'i ye-shes);

(3) альтруистическую трансцендентальную мудрость равностного отношения к другим (*samatā-jñāna*; mnyam-pa-nyid ye-shes);

(4) различающую трансцендентальную мудрость (*pratyaveksana-jñāna*; so-sog rtog-pa'i ye-shes);

(5) осуществляющую благие действия трансцендентальную мудрость (*krtya-anusthāna-jñāna*; bya-ba sgrub-pa'i ye-shes) [Будон 1999, с. 123].

Тибетское слово «byang», входящее в словосочетание «byang chub» и используемое для понятия «просветление» (*bodhi*), в его обычном словоупотреблении имеет значение «упражняться и овладеть чем-либо». Например, оно используется, когда речь идет о заучивании текстов и т. д. Сохраняя связь с этой коннотацией, в словосочетании «byang chub» термин «byang» выражает «осуществленное до конца постижение». Тем самым в тибетской буддийской философии понятие «просветление», выражающее трансцендентальный опыт Будды, содержит смысл универсальной истины, имеющей абсолютное значение. В этом смысле Будда Шакьямуни в *‘Ланкаватара-сутре’* говорит, что он тождественен другим Буддам.

Три Тела Будды (в другой классификации – Четыре Тела, но по сути – те же Три Тела) и достоинства, присущие Будда-Драгоценности, – это то, в чем Будды не отличаются. Это – в определенном смысле качество постоянства феномена Будды. Пабонгка Ринпоче говорил:

«Если излагать способом, доступным для понимания, то два вида Дхармакаи (chos sku gnyis) конституируются как абсолютная Будда-Драгоценность (don dam pa'i sangs rgyas dkon mchog), а два вида Формного Тела (gzugs sku gnyis) – как относительная Будда-Драгоценность (kun rdzob pa'i sangs rgyas dkon mchog)» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 117].

Дхармакаю также называют Сущностным, или Космическим, Телом, которое представляет сущность буддства в аспекте совершенно чистой природы (мудрости Дхармадхату) и пребывающей в покое трансцендентальной зеркалоподобной мудрости [Будон 1999, с. 124]. Ее нередко ошибочно интерпретируют – даже некоторые буддийские философы – в духе монистического Абсолюта, как некую всеобщую буддовость реальности» [Дюмулен 1994, с. 59]. Основанием для подобной «космической» интерпретации Дхармакаи служат *‘Аватамсака-сутры’* (*‘Гирлянда сутр’*)⁸⁹ с их основной идеей «Все – в Одном, Одно – во Всем», согласно которой во всеобщности реальности нет никаких различий, и космос воспринимается как «священный», как «вселенская реальность Будды». Японский религиовед начала XX в. Анэсаки Масахару называл даже эти идеи «космотеизмом» [Anesaki Masaharu 1907]. Но, думается, все же «космотеисти-

⁸⁹ *‘Аватамсака-сутра’* – это обширнейший текст *Трипитаки*, корпус сутр, каждая из которых тоже часто называется *‘Аватамсака-сутра’*. В качестве литературного памятника она датируется первыми веками нашей эры. Относящиеся к этой группе сутры – *‘Дашабхумика-сутра’* (*‘Сутра о десяти бхуми’*) и *‘Гандавьяуха-сутра’* – фигурируют в санскритской литературе как самостоятельные сутры. *‘Аватамсака-сутра’* – это произведение энциклопедического масштаба, которое содержит важнейшие положения учения махаяны и вместе с тем служит всеохватывающим справочником по буддизму вообще.

ческая» интерпретация Дхармакаи является результатом восприятия буддизма через призму западных мировоззренческих стереотипов, в силу которых имеет место попытка ее абсолютизации в духе субстанциализма и абсолютного идеализма. Судя по докладу Кристин Ларген “‘God’ in the Lotus Sūtra: A Question of Function” на панели «The Universality of the Lotus Sūtra» состоявшегося 18–23 августа 2014 г. в Вене XVII Конгресса Международной Ассоциации буддийских исследований, сегодня, как и столетие назад, в мировой буддологии еще остаются попытки теистической интерпретации феномена Будды⁹⁰.

Как объяснил Его Святейшество Далай-лама XIV, комментируя ‘Хвалу Дхармадхату’ (chos-dbyungs bstod-pa) Нагарджуны во время предварительного учения накануне Посвящения в Тантру 13 божеств Ямантаки (август 2003 г., Дхарамсала, Индия), *дхармата* (chos nyid), или *таковость*, – это пустота ума Будды и обладает определенным свойством постоянства. Эпитет Татхагаты – «Манджушри, не рождающийся, не прекращающийся» – относится к Дхармакае. В автокомментарии к восьмой шлоке двенадцатой главы ‘Мадхьямака-аватары’ Чандракирти говорит:

«Это обладающее природой мудрости Тело, которое, раз в результате сжигания всех сухих дров познаваемого нет рождения познаваемого, будет обладать нерожденностью, [называется] дхармакаей Будд» [Чандракирти 2004, с. 298].

Чандракирти также говорит, что Дхармака – это тело нирваны:

«Тело успокоенности [нирваны], сияет, как древо исполнения желаний, и не имеет мышления, подобно чинтамани. [Пребывает] постоянно ради блага мира – пока не спасутся существа. Оно – не феномен, но будет являться» – говорит Чандракирти в девятой шлоке главы двенадцатой ‘Мадхьямака-аватары’ [там же].

Из Трех Тел Будды *Свабхавикакая*, аспект Дхармакаи, обладает природой постоянства в смысле статичности, неизменности, а *Самбхогакая* обладает постоянством потока: это продолжающееся постоянство. *Нирманакая* обладает постоянством непрерывности: в одном мире Будда являет уход в нирвану, а в другом мире он являет пришествие. Таким образом, каждое из Тел Будды обладает свойством постоянства определенного вида. Учитывая это, можно сказать, что механизм «постоянного» пребывания Будды в мире – гораздо более сложный, нежели «космологические» абсолютистские модели интерпретации «вселенской реальности Будды».

Здесь следует обратить внимание на то, что Будда-Драгоценность, как универсальный и вневременный духовный принцип буддства, и Будда, как человеческая форма воплощения этого принцип буддства – Будда Шакьямуни, это, согласно пониманию самих буддистов, не одно и то же. К тому же буддисты разных школ по-разному трактуют факт появления на земле Будды Шакьямуни и факт его паринирваны. По мнению буддийских философов школы вайбхашика и других, чьи воззрения были записаны на пали, то существо, которое родилось в семье царя Шуддодханы и царицы Майи, а потом в Бодхгайе достигло просветления, было обычным человеком, имевшим обычное тело. По их мнению, он в этом же теле прошел пять путей и, хотя его ум стал Буддой, тело оставалось телом обычного человека, и лишь после ухода в нирвану он перестал быть полностью обычным существом. Махаяна объясняет весь

⁹⁰ См.: <http://iabs2014.univie.ac.at/academic-program/list-of-all-abstracts/>

процесс иначе⁹¹. Будда еще до прихода на землю стал Буддой, но из великого сострадания явил «двенадцать деяний»: нисходя из Чистой Земли Тушита (dga'-ldan), он уже был Буддой, и на нашей земле он лишь **явил** путь. Уходя в нирвану, он, на самом деле, не ушел, хотя **явил** метод Ухода. Он остался с живыми существами в тех формах, в которых он может оказывать им помощь. И он будет оставаться с ними до конца сансары. В тот момент, когда он с пути медитации перешел в состояние просветления, его тончайшее тело – носитель *ясного света* сознания преобразилось в Тело Будды, в Дхармакаю.

3.3. Состояние Будды и манифестация Татхагаты

Состояние Будды – высшее просветление в ‘*Аватамсака-сутре*’ характеризуется устами бодхисаттвы Самантабхадры так:

*Совершенный Просветленный постигает, что все дхармы
Одинаково не двойственны, по ту сторону дуализма:
Их собственная природа чиста, как пространство,
Вне различения между «я» и «не я».*

*Как океан отражает тела всех существ,
Что является причиной для того, чтобы называть его «великим океаном»,
Так бодхи отражает все деяния духа
И поэтому называется «совершенное просветление».*

*Как миры появляются и исчезают,
Но пространство – не растет и не убывает,
Так же манифестируются все Будды в мире –
А бодхи имеет лишь один признак: отсутствие признаков.*

[Avatamsaka-Sutra 1997, S. 142].

Учение о состоянии Будды, манифестации Татхагаты и о «чудесном существовании совершенных, безграничных миров», изложенное в ‘*Аватамсака-сутре*’, связано с философским воззрением о пустоте, изложенным в текстах *праджняпарамиты*. Оба вида сутр (*Prajñāpāramitā-Sūtra* и *Avatamsaka-Sūtra*) относятся к группе ранних махаянских сутр, причем ‘*Аватамсака-сутра*’ и связанные с нею тексты имеют более позднее происхождение. Поэтому логично, что наиболее глубокая буддийская доктрина реальности, которая выражена в литературе *праджняпарамиты*, послужила теоретической основой махаянского учения о Телах Татхагаты и его достоинствах. Именно вместе с радикальным отрицанием субстанциализма в понимании природы вещей и нашего «я», характерным для сутр *праджняпарамиты* и трудов Нагарджуны, Буддапалиты и Чандракирти, в буддизме махаяны объясняется также учение о состоянии Будды и Телах Будды. Без философии пустоты, постигнутой

⁹¹ Объяснение дано на основе устного учения его Святейшества Далай-ламы, данного в качестве предварительного учения накануне Посвящения в Тантру Ямантаки 13 божеств (4 – 9 августа 2003 г. , Дхарамсала, Индия).

на уровне прасангики, было бы невозможно обосновать теоретически безупречно доктрину Тел Будды, не впадая в объективный идеализм и теизм.

Именно благодаря тому, что *‘Праджняпарамита-сутры’* объясняют, что наш ум пуст от самобытия, становится правомерным учение махаяны о Трех (Четырех) Телах Будды. Причем Дхармакая, Тело Истины, или Сущностное Тело, это субстрат двух остальных Тел, а также всех феноменов. С точки зрения *‘Аватамсаки’*, Три Мира возникают из чистого разума. Это – характерная особенность *‘Аватамсаки’*: весь Универсум (*dharmadhātu* – сфера феноменов) считается манифестацией Вайрочаны – безупречной *Дхармакаи* Будды. В дальневосточном буддизме, особенно в китайской школе хуаянь, одной из наиболее развитых в философско-теоретическом отношении, *‘Аватамсака-сутра’* считается вообще одним из важнейших буддийских текстов, посвященных подробно объяснению состояния Будды.

Триратны, Будда, Дхарма и Сангха как объекты Прибежища, часто рассматриваются как три аспекта единой реальности. Даже в Палийском каноне, хотя философы хинаяны, опирающиеся на него как на свод Священного Писания, и считают Будду человеком, а не неким всеобщим духовным принципом, как философы махаяны, часто встречаются слова Будды, выражающие сущностную связь между тремя объектами Прибежища. О соотношении между Буддой и Дхармой в текстах Палийского канона говорится так: «Кто видит Дхамму (Дхарму), то видит меня; кто видит меня, тот видит Дхамму. Поэтому раз он видит Дхамму, то он видит меня; и поэтому раз он видит меня, то он видит Дхамму» [Samyutta-Nikāya 1975, p. 120]. По этой причине иногда три объекта Прибежища охватываются одним понятием «конечного Прибежища». В особенности часто такая интерпретация Прибежища встречается у представителей китайской школы чань-буддизма, представители которой считают, что три объекта Прибежища являются «одной сущностью», которая манифестируется в тройном виде [Cheng Chien Bhikṣu 1997, p. 13]. Что касается Будды и Дхармы, то, с этой точки зрения, нет необходимости говорить о двух объектах, ибо они составляют гармоничное единство.

Что касается тибетской традиции буддизма, то, поскольку все основные тибетские школы основаны на философском воззрении прасангики, в этой традиции не все объекты Прибежища имеют равноценное значение: здесь подчеркивается, что главным объектом Прибежища является Дхарма, а не Будда. С точки зрения хинаянских школ, как уже говорилось, акцент делается на персонификацию принципа буддства в человеке по имени Будда Шакьямуни. И с этой точки зрения кажется естественным называть буддизмом Учение, восходящее к Будде Шакьямуни, и чтить его как Учителя. Надо сказать, что понятие «состояние Будды» или «Татхагата», имеет важнейшее значение в махаянской традиции виджнянавады, известной также под названиями йогачара и читтаматра. В особенности с точки зрения этой традиции буддизма концептуализация именно состояния Будды и сущности буддства имеет принципиальное значение для обоснования конечного Прибежища и понимания спасительных функций Прибежища. Тема «Манифестация Татхагаты», которая подробно раскрывается в *‘Аватамсака-сутре’*, имеет непосредственное отношение к пониманию механизмов функционирования буддизма как религии.

Более того, можно утверждать, что постольку, поскольку буддизм воспринимается своими адептами как религия, в нем выступают на первый план «Будда», «состояние Будды» и манифестации Татхагаты. Но постольку, поскольку в

буддизме подчеркивается, что главный объект Прибежища – это не Будда, а Дхарма, то на передний план выходит принцип высшего трансцендентального знания, обладающего силой радикальной трансформации обычного состояния сознания. В этом случае буддизм вообще может обойтись без использования слова «религия» и религиозной ритуальности: буддизм – это наука, альтернативная по отношению к современной науке, имеющей западное происхождение.

Как уже говорилось, под «Буддой» подразумевается, во-первых, Будда Шакьямуни, один из величайших Учителей, которому человечество навсегда благодарно за преподанное им Учение. В этом смысле Будда, согласно индо-тибетской традиции, является Арья Буддой (phags-pa sang-gye). Святой Будда, то есть Учитель, персонифицирующий состояние буддства, совершает Поворот Колеса Дхармы. Такое объяснение дает ученикам Геше Тинлей, основываясь на классических источниках и устной тибетской традиции.

Во-вторых, понятие «Будда» выражает также универсальный духовный принцип: есть многочисленные другие Будды, например, Кашьяпа или Канакамуни, которые все тождественны между собой по благим качествам, характеризующим высших Просветленных Существ⁹². На этом уровне смысла понятия «Будда» и «Татхагата» являются тождественными. «Татхагата» (de bzhin gshegs pa) – «Так Приходящий» или «Приходящий из Таковости». Будда является «Так Приходящим», потому что, согласно прасангике, он не имеет самосушего бытия, он не субстанциален. Поскольку Дхармакая – это пустота Ума Будды, то есть *таковость*, абсолютная природа сознания Будды, то наиболее точный смысл понятия Татхагата определяется согласно воззрению прасангики – «Так Приходящий». Что касается второго смыслового варианта понятия «Татхагата» – «Приходящий из Таковости»⁹³, то в него тоже может вкладываться философский смысл прасангики («Приходящий из сферы пустоты»), но также – и йогачары. В последнем случае может иметь место субстанциализация Дхармакаи и интерпретация ее как некоего космического Абсолюта в духе западного философского идеализма. Наконец, в-третьих, понятие «Будда» выражает непостижимую тайну, проявляющуюся в вездесущности, всепроникновении Будды в реальность: Тело Будды пронизывает весь Универсум. Об этих непостижимых свойствах Тела Будды уже говорилось несколько выше.

При попытке концептуализации состояния Будды, для того чтобы различить разные смысловые уровни понятия «состояние Будды» и, следовательно, глубже понять сотериологическую целесообразность буддийских созерцательных практик, хорошим вспомогательным средством является учение о Трех (Четырех⁹⁴) Телах Будды, в общих чертах рассмотренное выше. В шлоке 65 главы IX 'Махаянасутраланкары' говорится:

*(Все) формы Будд содержатся в Трех Телах,
Которые представляют субстрат исполнения своей собственной цели*

⁹² О тождестве всех Будд см. комментариев к шлоке 66 главы IX 'Махаянасутраланкары' [MSL, p. 138].

⁹³ Такой вариант смыслового перевода слова «Татхагата» имеется в литературе на китайском языке [см.: Cheng Chien Bhikṣu 1997, p. 38].

⁹⁴ О Четырех Телах говорится, когда имеют в виду два вида Дхармакаи, Самбхогакаю и Нирманакаю.

и цели других (соответственно).
[MSL, p. 137; Будон 1999, с. 125]

Если придерживаться классификации из Трех Тел, то они таковы: 1) **Дхармакая** (chos sku) – букв. «Тело Дхармы». В англоязычной литературе это понятие передается выражением «the Truth Body» («Тело Истины»), в немецкоязычной литературе – «der essentielle Körper» («Сущностное Тело»). На русский язык это понятие обычно переводится как «Тело Истины» или дается без перевода. Понятие «Дхармакая» выражает представление об основе всех качеств, источнике всех явлений, четырех Тел, внеличностном Будде. В *‘Сатья-двая-вибханге’* говорится, что Дхармакая называется так, потому что является «совокупностью всех элементов, субстратом всех немислимых добродетелей и сущностью всех вещей, природа которых согласуется с логикой» [цит. по: Будон 1999, с. 125]. Есть два вида Дхармакаи: а) Свабхавакая, или Свабхавикакая (ngo-bo nyid sku) – Естественное Тело Истины, или Тело Таковости Истины; б) Джнянакая (ye-shes chos sku) – Тело Мудрости Истины. Первый вид Дхармакаи – это пустота ума Будды. Второй вид Дхармакаи – это изначальная мудрость Будды. 2) **Самбхогакая** (long sku) – Тело Совершенной Радости, или Тело Блаженства. 3) **Нирманакая** (sprul sku) – Тело Эманации, или Явленное Тело.

Будон Ринчендуб говорит о том, что эти Три Тела Будды доступны для восприятия существ разных разных уровней разумности. Дхармакая – это Тело, которое «в своей полной форме доступно только знанию Будды» [Будон 1999, с. 123]. Бодхисаттвы – в зависимости от ступени развития – могут «прозревать его преломления» или «имеют лишь общее представление о нем» [там же]. Что касается Самбхогакаи, то, согласно мнению, выраженному в *‘Ратнавали’*, Самбхогакая доступна восприятию только бодхисаттв десятой ступени. Согласно второй версии, выраженной, в частности, в *‘Тричарана-сантати’*, Самбхогакая является доступной для восприятия «всех, кто достиг главных стадий». «Это Тело, таким образом, становится элементом таких Бодхисаттв» [Будон 1999, с. 126]. А Нирманакая, вообще-то, как говорится в *‘Абхисамаяланкаре’*, проявляется всегда в том месте, где существа нуждаются в помощи Будды, если все факторы совершенства существ, имеющих веру в Будду, приведены к созреванию. Наивысшая форма Нирманакаи проявляется после Степени Тепла, но вообще проявления этого Тела Будды начинаются с пути накопления, как говорится в *‘Махаянасутраланкаре’*.

Именно Тело Блаженства, Самбхогакая, обладает тридцатью двумя характерными признаками Будды и восемьюдесятью вторичными особенностями. Его резиденцией является, согласно Камалашиле, Чистая Земля Акаништха. Согласно другим источникам, есть «сфера Вайрочаны». «Этот Вайрочана рассматривается как Тело Блаженства» [Будон 1999, с. 127].

А Нирманакая, Явленное Тело, постоянно показывает деяния Будды, рождение в индивидуальной форме, достижение просветления и достижение нирваны. Согласно шлоке 64 главы IX *‘Сутраланкары’*, «...Явленное Тело удостоверяет надежные методы конечного освобождения» [MSL, p. 137; Будон 1999, с. 128].

Таким образом, состояние Будды, или буддство, характеризуется этими Тремя Телами, которые являются тремя аспектами единой реальности. Правда, порой говорят о двух Телах, а изредка – также о десяти Телах или ином количестве Тел, в

зависимости от того, под каким углом зрения рассматривается буддство [Cheng Chien Bhikṣu 1997, S. 17].

Для того чтобы понять в первом приближении специфику состояния Будды, стоит обратить внимание на то, что, собственно говоря, состояние Будды или буддство – это состояние, которое свойственно множеству бодхисаттв, достигших просветления, как это разъясняется в *‘Сутраланкаре’*. Ко множеству этих бодхисаттв, согласно Будону, нельзя относиться ни как к одной-единственной субстанции, ни как к множеству форм. «Идеи единства и множественности не могут быть применены (к буддству)» [Будон 1998, с. 128]. Все бодхисаттвы, ставшие Просветленными, с одной стороны, бесплотны как пространство. С другой стороны, они еще придерживаются своих прежних телесных форм. Так объясняется в *‘Махаянасутраланкаре’*. С другой стороны, речь может идти не только об эволюции бодхисаттв до состояния Будды, но и об обратном процессе – проявлении бодхисаттв в телесных формах из состояния Будды. Именно этот момент подчеркивается в устной традиции тибетского буддизма. Тибетские ламы объясняют, что великие бодхисаттвы – Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани, Тара и другие – это аспекты проявления Будды. Более того, досточтимый Геше Тинлей на основании устного учения Его Святейшества Далай-ламы говорит своим ученикам, что каждый индивид, став Буддой, имеет своего Авалокитешвару, своего Манджушри и так далее – как аспекты своего проявления.

Учение о Трех Телах Будды позволяет концептуализировать механизм постоянного присутствия Будды в мире и сущностно-функциональную связь буддства с бодхисаттвами. Получается, что появление бодхисаттв в мире следует понимать как проявление буддства. Бодхисаттвы приходят в мир из состояния Будды, буддства. Подтверждение этому есть в *‘Аватамсака-сутре’*, где Судхана задает Майтрею, грядущему Будде, вопрос, откуда он придет⁹⁵. И в ответ Майтрея дал описание своей «родины» тремя различными способами. Сначала Майтрея сказал:

«Бодхисаттвам не свойственно ни приходить, ни уходить – этим способом они шествуют. Они приходят из места, где нет ни действия, ни пребывания. Они приходят из места, где нет ни остановки, ни задержки (в смысле – прилипания, приставания); ни расставания, ни рождения; ни постоянства, ни перемен; ни движения, ни возникновения; ни желаний, ни привязанностей; ни поступков, ни результатов; ни творения, ни разрушения; ни уничтожения, ни прочности» [Cheng Chien Bhikṣu 1997, p. 18].

Затем он перешел на другой смысловой уровень и дал несколько другой ответ: «Бодхисаттвы «приходят» – это означает, что они порождаются великим милосердием, великой добротой, чистой нравственностью, великими обетами, непривязанностью, мудростью, умелыми методами и т. д.» [Ibid.].

Затем Майтрея снова меняет перспективу и заключает ответ разъяснением, что он придет из селения, которое называется Кути, в стране Малайядеша (сегодня – это Керала, в Южной Индии). Как пояснил в своем комментарии к этому фрагменту Ченг-гуан (738–839), четвертый патриарх школы Хуаянь, в ответе Майтреи описывается «место, откуда приходят все бодхисаттвы», то есть «состояние Будды», «буддство», в

⁹⁵ Ответ Майтреи описан в последней главе *‘Аватамсака-сутры’*. Я привожу его по «Предисловию» Ченг Чин Бхикшу к изданию [Avatamsaka-Sutra 1997] – выполненному им немецкому переводу главы «Манифестация Татхагаты» из *‘Аватамсака-сутры’*.

трех различных перспективах, которые соответствуют трем Телам Будды. В первой перспективе речь идет о Дхармакае, точнее, Свабхавикакае, Телe Таковости Истины – трансцендентной сфере за пределами мысли и восприятия, лишенной каких-либо утвердительных определений и непостижимой с помощью понятийного мышления. Вторая перспектива, в которой речь идет о признаках бодхисаттвы, соответствует Самбхогакае, которая возникает из myriad благих деяний и заслуг бодхисаттв. Третья перспектива задается «функцией» состояния Будды и соответствует Нирманакае.

Вообще говоря, концептуализацией буддства в китайской традиции отличается от индо-тибетской, но перевод с китайского главы «Манифестация Татхагаты» ‘*Аватамсака-сутры*’, выполненный Ченг Чин Бхикшу, передает ее праджняпарамитский смысл. Эта глава интересна тем, что дает самое общее представление о том, что состояние Будды – это некое сущностное и функциональное единство бодхисаттв, которые являются проявлением, воплощением буддства как вневременного абсолютного принципа и служат своего рода орудием оказания помощи Буддами живым существам. Так, при изложении достоинств Ума Татхагаты в этой главе говорится, что «превосходное целебное древо мудрости Татхагаты» называется «бесконечными корнями», потому что Татхагата «в высшей степени неутомим», и он «не готовит никакого конца практике бодхисаттвы». Почему? Потому что деятельность бодхисаттв – это и есть природа буддства. **«Практика бодхисаттв – это природа Татхагаты; природа Татхагаты есть практика бодхисаттв»** [Avatamsaka-Sutra 1997, p. 121]. В то же время мудрость Татхагаты не знает ни прибавления, ни убавления, поскольку «ее корни – неколебимы и постоянно растут» [Ibid. P. 122]. Далее в этой сутре, в разделе, где описываются признаки Ума Татхагаты, говорится, что силою этой мудрости Татхагаты, поддерживающей незрелых бодхисаттв, последние способны пройти через стадии двух Колесниц, не падая обратно до уровня шраваков и пратьекабудд, и, достигнув высшей стадии Татхагаты, безопасно пребывать в этом состоянии.

Функциональное единство Татхагаты и бодхисаттв проявляется и в том, что все Будды, Татхагаты, манифестируют нирвану. В сутре говорится:

«Татхагаты пребывают вечно в чистой сфере Дхармадхату и манифестируют нирвану в соответствии с ментальным складом чувствующих существ», «но в действительности Татхагате не свойственны ни рождение, ни смерть, ни угасание» [Ibid. P. 148].

Татхагаты манифестируют нирвану спонтанно – без намерения манифестировать. Как объясняется в ‘*Аватамсака-сутре*’, они делают это в силу **первоначальных обетов бодхисаттвы**:

«Дитя Будды, Татхагата обитает в безграничной, беспрепятственной высшей Дхармадхату, в сфере пространства, в дхармовой природе Таковости, где нет творения и разрушения, и в регионе действительности. Во имя блага всех чувствующих существ он постоянно манифестируется, поддерживаемый первоначальными обетами, непрерывно, не оставляя никого без Дхармы, даже если это всего лишь одно живое существо, одна страна», – говорится в сутре [Ibid. P. 150].

Конечно, знакомство с приведенным фрагментом и даже со всей этой главой вовсе не дает нам оснований полагать, что мы тем самым уже знакомы с «мистерией буддства». Для того чтобы «познать» (в буддийском смысле) подобные объекты познания, выходящие за пределы возможностей дуалистической логики и рационалистической философии, и необходима медитация. Речь идет о медитации очень высокого уровня, пред-

принимаемой умом, развитым через длительную и умелую практику Дхармы. С точки зрения тибетского буддизма философский и логический анализ – это необходимая предпосылка эффективной медитации. Такая высокая оценка роли философии в системе буддийской духовности – отличительная особенность тибетского буддизма, особенно школы гелуг.

Слова Сангхаракшиты (Денис Лингвуд) о том, что в буддизме нет философии, и что в индийских языках, в том числе в санскрите и на пали нет слова, соответствующего слову «философия» в буквальном или переносном смысле» [Сангхаракшита 1998, с. 87], запутывают людей в понимании буддизма. Да, в буддизме нет «любви к мудрствованию» в том виде, в каком это стало философской традицией на Западе, и нет «системы абстрактных идей», также характерной для западной философии. Но философия в виде развитой онтологии, гносеологии, логико-эпистемологических и этических знаний в буддизме есть, и этого, пожалуй, никто не отрицает. Просто буддийская философия глубоко специфична. Даже буддийскую эпистемологию некоторые исследователи трактуют как «апологетику сотериологии» [Eltschinger 2014]. Я не отрицаю – да, в буддизме философия – это система концептуализации трансцендентального знания и особого духовного опыта Будды, персонифицированного в человеке по имени Гаутама, явившем просветление под деревом *бодхи* в Бодхгайе, а также сущности буддства. Эта философия имеет практическое происхождение и предназначение у нее – тоже практическое. Поэтому связь философии и медитации в буддизме имеет принципиальное значение. Но было бы ошибкой упрощенно считать буддийскую философию «служанкой» сотериологии.

В буддизме философия естественным образом является сотериологией, поскольку постижение реальности, как она есть, является *освобождающим* знанием. Иначе говоря, тот, кто постиг реальность, свободен. Но постижение дается не одной лишь философией, но союзом философии и медитации. Дело не только в том, что для истинного видения реальности нужна концентрированная энергия сознания, и эта энергия идет от медитации, а также и в том, что для того, чтобы правильно заниматься медитацией – так, чтобы, при наличии полного собрания причин достигать результатов, достоверность которых доказана самим фактом существования Будды как достоверного существа, и дойти до Пути Видения и стать арьей, а потом, продолжая медитировать по методике, указанной в учении *праджняпарамиты*, достичь высшего просветления – состояния Будды, медитация должна базироваться на правильном философском воззрении. Слово Будды вместе с классическими комментариями к нему служит путеводителем на пути, который на самом деле – один для всех Колесниц. Поэтому в буддизме философия – это не «царица» буддийских наук. Скорее, она их «партнер», в частности, она «партнер» медитации. Без философии медитация – слепая, а философия без медитации – беспомощна, как безногий калека. То и другое – это искусные средства приведения умов к созреванию и «познанию» (в специфически буддийском смысле) сферы Будды, или буддства. Как говорится в *‘Аватамсакасутре’*, тот, кто желает познать сферу Будды, должен очистить свой ум, отбросив ложные воззрения и привязанности, оставаясь спокойным среди всех объектов, – так, чтобы ум стал как пространство. Без понимания философии прасангики и медитации о бессамостности на основе этого понимания достижение такой зрелости ума едва ли возможно.

Учение о буддстве служит истоком веры, исходным вдохновляющим моментом духовной практики в буддизме и выражает ее конечную цель. Здесь я полностью согласна с Чен Чин Бхикшу:

«Чем яснее мы понимаем, для чего существуют Будда и его Дхарма, тем лучше мы сознаем, на какой ступени духовного развития находимся мы сами, и можем «принять зрелую, ответственную и реалистическую установку в отношении собственного духовного пути» [Cheng Chien Bhikṣu 1997, p. 22].

Концептуализация буддства как предмета познания в *‘Аватамсака-сутре’* включает в себя определение «признаков манифестации Татхагаты», экспликацию понятия «Тело Татхагаты» и разъяснение механизмов манифестирования Тела Татхагаты, достоинств Речи и Ума Татхагаты, Сферы Татхагаты и Активности Татхагаты, рассмотрение тем «реализация совершенного просветления Татхагаты», «вращение дхармачакры», «паринирвана Татхагаты» [Avatamaka-Sutra 1997].

3.4. Природа Будды. Доктрина Татхагатагарбхи

С буддийской точки зрения, во-первых, природа человека не греховна. Во-вторых, нет принципиальной разницы по природе между человеком и другими живыми существами. Не существует так называемого *атмана*, признаваемого в индуизме, или вечной души, постулируемой в религиях семитического корня, в силу наличия которой человек, якобы, отличается в принципе от других существ. Буддизм исходит из представления об изначальной чистоте, а не из концепции первородного греха, поэтому и механизм спасения в буддизме мыслится иначе, чем в других религиях. С точки зрения Учения Будды и буддийской философии, природа Будды заключена в каждом живом существе и является его сокровенной сущностью. Она проявляется в результате освобождения, выражаемого на санскрите словом «нирвана» (затухание, угасание, иссякание, успокоение) и трактуемого как рассеяние иллюзорного способа существования, сопряженного со страданием. Его Святейшество Далай-лама понятие «природа Будды», или «потенциал Будды» (*татхагатагарбха*) в своем комментарии к *‘Хридая-сутре’* раскрывает следующим образом:

«Внутри махаяны термин «природа Будды» имеет различные оттенки понимания. В школе *Только-Ум (читтамата)* под «природой Будды» понимается наше базовое, незагрязненное сознание *алаявиджняна*, которое в непробужденном состоянии называется «естественно пребывающей природой Будды», а в пробужденном состоянии – «трансформированной природой Будды». Эта естественно пребывающая природа Будды известна также как «естественная нирвана», или естественная свобода, которая естественным образом присутствует во всех нас. Это из-за присутствия этой естественной нирваны говорится, что все то, что затемняет и омрачает ее проявление, может быть отделено от сущностной природы ума, и поэтому просветление возможно. В школе срединного пути (мадхьямика) «природа Будды» определяется иначе: она определяется в терминах пустоты, в особенности, пустоты ума от самосущего бытия» [Dalai Lama 2002, p. 82].

Уже в текстах Палийского канона встречаются высказывания Будды о светоносной природе ума, испачканной загрязнениями. Концепция татхагатагарбхи встречается в ряде сутр (*‘Шримала-сутра’*, *‘Татхагатагарбха-сутра’*, *‘Нирвана-сутра’*) и шастр – таких, как известный в Китае текст *‘Пробуждение махаянской веры’*

(*Махаянаираддхотпада-шаста*) [Торчинов 1997]. *Татхагатагарбха*, то есть природа, или потенциал Будды, мыслится как неуничтожимая светоносная сущность ума, которая присутствует во всех чувствующих существах и служит сущностной причиной достижения ими состояния Будды [Cheng Chien Bhikṣu 1997, S. 44–53; Ruegg 1989; Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989, 2007, p. 249, n. 123].

Здесь следует отметить, что в тибетском буддизме проводится четкое различие между «природой Будды» и «состоянием Будды», тогда как в китайском буддизме – в школах «мгновенного пути» есть тенденция стирания границы между ними, в силу чего китайские философы считали, что все Будды и все чувствующие существа являются лишь единым сознанием, чем-то «естественно возникающим» (*gotra-sambhava*) – некоей «универсальной природой», которая, однако, выше определений «существование» и «несуществование» [Cheng Chien Bhikṣu 1997, S. 44–53]. В силу такого понимания *татхагатагарбхи* в Китае в школах китайского буддизма главной целью духовной практики считается реализация истинного сознания, которое с самого начала присутствует в каждом существе. Поэтому практикующий человек должен только устранить загрязнения, которые скрывают истинную природу сознания, – иногда очень жесткими способами, как это практикуется в чань-буддизме, или, как учат некоторые школы, просто познать их пустоту, которую они онтологизировали и считали некоей высшей реальностью, откуда происходит многообразие феноменального мира. В свете специфически китайской интерпретации теории *татхагатагарбхи* Будда предстает в понимании китайских буддистов не как Учитель и не как персонификация Учения, но как само наличное бытие, а мы *«исключительно благодаря тому факту, что мы на свете есть, являемся освобожденными»* [Liebenthal 1952, p. 124].

В отличие от этого, в раннем индийском буддизме, в традиции абхидхармы уделяется большое значение идентификации омрачающих факторов, противоядий к ним и систематическому «угашению» отрицательных ментальных состояний. В индийской традиции, восходящей к трудам Нагарджуны и сутрам праджняпарамиты, а также в тибетском буддизме, в полной мере воспринявшем индийское наследие, – в парамитае и ваджрае, – разработаны более эффективные, чем в системе абхидхармы, методы устранения омрачений вместе с их следами и достижения состояния Будды. Это методы медитации по системе праджняпарамиты, а также тантрические методы медитации. Отличие методологии достижения просветления в индо-тибетской традиции от методов китайской традиции объясняется тем, что эта методология разработана с учетом того, что *татхагатагарбха* – это природа сознания, которой присуща изначальная чистота. Но для того чтобы реализовать эту природу, которая присутствует во всех живых существах лишь как потенциал, а не актуальная их природа, требуется систематическое применение искусных методов. При этом одних очистительных методов недостаточно. В тибетском буддизме разработаны способы очень умелого накопления духовных заслуг и создания полной совокупности причин для просветления. То есть тибетские буддисты подходят к достижению цели просветления на систематической научной основе. И философия играет здесь решающую роль, ибо понимается как «образование и воспитание ума» [Dreyfus 1997, p. 443–462], а принципиальная корреляция, имеющаяся в буддийской философии между онтологией и эпистемологией, позволяет ей также быть «логикой буддийского градуализма» [Eltschinger 2014, p. 234–244]. Но вовсе недостаточно осознать наличие у себя «природы Будды». Эта природа подобна семени, из которого вырастет древо

просветления. Необходимо умело культивировать это древо. Поэтому заявления вроде того, что «нужно просто осознать, что ты – Будда, и ты станешь Буддой», являются, с точки зрения тибетских лам, искажением буддийского понимания феномена буддства и природы Будды, имеющейся в каждом существе. В тибетской устной традиции утверждается: неверно, что все мы уже являемся Буддами. Да, все миры пронизаны Умом Будды и Тело Будды присутствует повсюду, но это не означает, что каждое существо изначально уже является Буддой, но просто не знает об этом. Семя прекрасного плодоносного дерева – еще не само дерево, приносящее плоды.

Расхождения между индо-тибетской традицией понимания смысла доктрины татхагатагарбхи и китайской традицией ее интерпретации происходит из-за расхождения в философских воззрениях. Речь идет в особенности об истолковании доктрины зависимого возникновения. В ряде китайских школ центральными концепциями являются доктрина естественного возникновения всех феноменов и тесно связанная с нею доктрина обусловленного возникновения *дхармадхату*. Первая из них утверждает, что все феномены не имеют самосушей природы, а возникают в зависимости от «Принципа» – принципа отсутствия самосушей природы. Так утверждается в основополагающем хуаяньском трактате '*Fajie guanmen*'. Но далее говорится: «Все *дхармы* имеют свое бытие в зависимости от татхагатагарбхи. Размышляй об этом!» [цит. по: Cheng Chien Bhikṣu 1997, p. 50].

Согласно доктрине обусловленного возникновения *дхармадхату*, занимающей центральное место в философии хуаянь, которая придает ей даже значение высшего теоретического положения буддизма, «каждый феномен свободен от присущей ему самосушей природы, он возникает обусловленно и определяется совокупностью всех феноменов, частью которой является. Опять же совокупность определяется каждым отдельным феноменом, который ее конституирует. Так каждый отдельный феномен определяет каждый другой феномен, и одновременно определяется каждым другим феноменом. Каждый феномен «содержит» каждый другой феномен, и каждый феномен точно так же «содержит» совокупность всех феноменов, которые проникают друг в друга совершенно свободно и беспрепятственно» [Ibid. P. 52]. Иначе говоря, все – во всем. Что это означает для духовной практики и реализации Дхармы, объяснил Фа-сян. Из такого понимания зависимого возникновения *Дхармадхату* в ее обусловленности каждым отдельным феноменом следует «одновременность причины и плода» [Ibid.]. Таким образом, из принципиального тождества татхагатагарбхи и состояния Будды, утверждаемого философами школы хуаянь, следует, что практика Дхармы сводится к осознанию этого тождества. Отсюда так распространены в Китае идеи «мгновенного» достижения буддства.

Не так выстраивается процесс достижения состояния Будды в тибетском буддизме, где доктрина *татхагатагарбхи* интерпретируется иначе и не играет центральной роли. основополагающей философской доктриной тибетского буддизма является теория пустоты и бессамостности, изложенная в сутрах *праджняпарамиты* и в текстах Награджуны, и ее оборотная сторона – доктрина взаимозависимого Возникновения, представленная в школе прасангики.

3.5. Достоинства Будды

Существо, в процессе махаянской практики достигшее состояния Будды – ступени, называемой «Всепроникающий свет» (kun tu 'od), является полностью очищенным от всякой скверны и реализует десять сил Будд Бхагаванов. Чандракирти в 'Мадхьямака-аватаре' пишет:

«...[Будды] обладают невообразимым объектом мудрости Татхагаты, обладают всеми другими достоинствами, пребывают, не отделяясь от дхармакаи, [являя] развитость каждого достоинства, сравнимые только с небом, являются Спасителями беспомощных существ, оказавшихся в четырех больших реках, называющихся «желанием», «бытием», «взглядом» и «неведением» [Чандракирти 2004, с. 320].

Благодаря волшебной силе Татхагата способен в целях воспитания существ показывать чудесные картины даже в каждой поре своей Рупакаи, Формного Тела. Это могут быть картины прошлого, относящиеся к прежнему периоду его рождений, когда он был бодхисаттвой. Это могут быть любые события трех времен. Чандракирти в шестнадцатой шлоке двенадцатой главы 'Мадхьямака-аватары' говорит об этой способности Татхагаты так:

*Соответственно, показывает одновременно в порах Тела
Все деяния всех бодхисаттв, пратьекабудд и святых шраваков
Трех времен и [все] периоды
[Существования] остальных существ.
[Чандракирти 2004, с. 302]*

В следующей шлоке Чандракирти говорит:

*Хотя этот чистый, только пожелав,
И показывает в объекте – одной пылинке –
Простирающийся в пространстве мир
И пылинку, охватывающую стороны безграничного мира,
Пылинка не увеличивается, мир не уменьшается.
[там же]*

Все достоинства Будды, «безграничные как небо», не в силах полностью перечислить даже бодхисаттвы вместе с учениками, не говоря уже об обычных существах, «ослепленных бельмом неведения, воистину темных в [понимании] действительного» [Чандракирти 2004, с. 321]. Наше знание о достоинствах Будды мы имеем благодаря тому, что они были описаны в 'Мадхьямака-шастре' Арьей Нагарджуной, а вслед за ним и Чандракирти в 'Мадхьямака-аватаре'. Помимо способности явления чудесных картин в каждой поре Рупакаи это также 32 признаков и 80 знаков высшего существа, 10 сил, 4 неустрашимостей, 18 смешанных свойств Будды и так далее. В результате анализа можно убедиться, что ими обладает только Будда.

Нагарджуна все достоинства Будды резюмирует в виде двух главных: это понимание *глубинного* – пустоты, *дхарматы* и реализация *обширного* – сферы всех феноменов. Будда обладает несравненной мудростью постижения таковости и имеет в качестве объекта всеведения и спонтанной благой активности бесконечное много-

образе вещей. Из характера мудрости Будды следует, что в действительности не существует трех Колесниц, а есть только одна Колесница – махаяна. Ибо мудрость, имеющая своим объектом абсолютную природу вещей, пустоту, которая неизменна, обладает природой нерожденности и не имеет различий, тоже является одной и той же – «свабхавой» [Чандракирти 2004, с. 323].

Поскольку у Будды имеются всеведение и сострадание, а также метод осуществления блага существ, в силу которого он применяет различные искусные средства, то в определенных случаях он проповедовал Колесницы шраваков и пратьекабудд в качестве «метода успокоения учеников». В сутре *‘Белый лотос Высшего Учения’* приводится пример, раскрывающий смысл этого приема Будды. Будда действовал как тот купец, который уставшим людям, отправившимся в страну драгоценностей, предлагает остановиться в приятном городе – чтобы они отдохнули и смогли продолжить путь к цели путешествия. Но последователи этих Колесниц тоже обязательно, подобно Буддам, должны обрести мудрость всеведения, реализовав *два собрания* – заслуг и мудрости.

Есть четыре причины, по которым Будда, как достоверное существо, является подходящим объектом Прибежища. Уже на уровне принятия Прибежища, благодаря которому можно стать буддистом и приступить к систематической работе по приведению своего ума к созреванию и совершенству, требуется знание «сферы доказанного» (*grub-mtha*) – философии, чтобы исследовать и признать причины, по которым Будда-Драгоценность и другие Драгоценности тройного Прибежища являются подходящими объектами Прибежища. В традиции тибетского буддизма это специальная тема аналитической медитации, которая выполняется на основе философских размышлений и логического анализа по определенной схеме, входящей в систему *‘Ламрим’*. В тексте по *Ламриму* под названием *‘Ламрим «Освобождение в наших руках»’* (*‘Lam rim rnam grol lag bchangs’*), написанном младшим духовным наставником Его Святейшества Далай-ламы XIV Йонгдзином Триджангом Ринпоче на основе устного учения знаменитого гелугпинского Ламы Пабонгка Ринпоче, о причинах, по которым Будда является подходящим объектом Прибежища, говорится так:

Первая причина – то, что Будда сам освободился от всех опасностей. «Учитель Будда является свободным от всех бед и страхов». Приводя различные истории о том, как люди, воспринимавшие Будду как обычного человека, пытались погубить его, но не смогли причинить ему ни малейшего вреда, Пабонгка Ринпоче резюмирует:

«Эти истории свидетельствуют о том, что Будда отбросил оба вида умственных завес вместе с их отпечатками и силою этого освободился от всех опасностей» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 119].

Вторая причина – то, что Будда искусно владеет методом освобождения других от всех опасностей.

«Он освободил даже полных ненависти людей, великих преступников вроде Ангулималы, одержимых гордыней учеников вроде Прамудиты, царя небесных музыкантов, и Урувильвакашьяпы, а также могущественных нечеловеческих существ, как Якшини Харити и Якша Атавака. Он освободил таких тупоумных людей, разум которых совершенно помрачен неведением, как Чудапантака, А также таких мирян, как Шриджата, которые были старыми и имели очень мало заслуг, таких людей, как Нанда, у которых было очень много привязанностей. Вот настолько искусен он в методах укрощения учеников!» [там же].

Третья причина – то, что великое сострадание Будды распространяется на всех в одинаковой степени. Четвертая причина – то, что Будда осуществляет благо всех живых существ спонтанно и бескорыстно, независимо от того, помогают они ему или нет.

«А к тем, кто исстрадался и измучен, он испытывает особую любовь» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 120].

Что касается достоинств Будды, то различают достоинства Тела, Речи и Ума Будды. Они описаны в тексте ‘Ламрим «Освобождение в наших руках»’ на основе классических источников, в частности, ‘Абхисамаяланкары’. Тело Будды украшено тридцатью двумя Признаками (mtshan so gnyis). У Муни – «ногти цвета меди» и так далее: всего упоминается восемьдесят Знаков Совершенства (dpe byad brgyad cu). То, что называется «Признаками» (mtshan), – это признаки, удостоверяющие, что Будда обладает сознанием великой личности. «Знаки Совершенства» (dpe byad) следует понимать как знаки внутренних достоинств Будды. Размышление о свойствах природы Признаков и Знаков, о качествах их причин и тому подобном дает практикующим очень сильный эффект. В ‘Драгоценной гирлянде’ (Ратнавали; rin chen phreng ba) Нагарджуны говорится:

*Если сложить заслуги Пратьекабудд, Шраваков – тех, что
Находятся в процессе обучения, и тех, что достигли Стадии-Более-Не-
Учения, чакрвартинов-Царей Мира и прочие заслуги мира, то все вместе
Они порождают лишь одну пору на Телу Будды.
Если сложить вместе заслуги, порождающие все поры на Телу Будды,
И умножить это в сто раз, то получится масса заслуг,
Которые требуются, чтобы появился один Знак Совершенства.
Если заслуги, необходимые для порождения всех Знаков,
Умножить в сто раз, получится та масса заслуг,
Что приводит к появлению одного Превосходного Признака.
Если заслуги, необходимые для появления всех тридцати двух Признаков,
Умножить в тысячу раз, то получится масса заслуг –
Причина появления урны [завитка волос в межбровье].
Если эти заслуги умножить в сто тысяч раз,
Получится масса заслуг – причина появления ушниши [на макушке].
Если эти заслуги умножить на десять в четырнадцатой степени,
То получится масса заслуг, необходимых для появления
«Мелодичного голоса Брахмы» у Будды.
Кроме того, каждый Признак, Знак Совершенства и прочие части
Тела Татхагаты также, осуществляя деяния Речи, объясняют Дхарму.
Аналогичным образом, ушниша, поры и прочее,
Осуществляя деяния Ума, созерцают объекты познания
В абсолютном и относительном аспектах.
(цит. по: [Пабонгка 2008б, с. 121])*

При объяснении достоинств Тела Будды Пабонгка Ринпоче следует традиции предыдущих лам, входящих в основную линию преемственности учений тибетского буддизма. К этой характеристике следует добавить также объяснение благих свойств Тела

Будды, которое дается в трех строках из текста ‘*Песнь внутреннего опыта*’ Чже Цонкапы⁹⁶:

*Тело, рожденное десятью миллионами
Собрания совершенных заслуг и добродетелей,
Речь, исполняющая чаяния существ,
Ум, созерцающий все объекты, как они есть.
Я преклоняюсь перед главой рода Шакьев.
[Dalai Lama 1993, 1998, p. 36]⁹⁷.*

Пабонгка Ринпоче поясняет:

«На основании этих характеристик [можно понять], что все объекты познания охвачены⁹⁸ Телом.. Поэтому говорится: «Если [обстоит так, что] куда простирается Тело, туда же распространяются Речь и Ум, то все Земли⁹⁹ проявляются в Теле Будды, а Тело Будды охватывает все Земли». То, что «Тело охватывает все Земли», это – непостижимая тайна Тела» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 122].

В сутрах говорится: «Насколько далеко простирается мудрость, настолько же далеко простирается и Тело». Об этой непостижимой тайне Тела Будды говорится, в частности, в ‘*Аватамсака-сутре*’. На основе этих высказываний из сутр и появились в буддологической литературе представления о буддийском «космотеизме» [Дьюмулен 1994, с. 59; Cheng Chien Bhikṣu 1997].

Если посмотреть на макушечное возвышение Будды, общеизвестное как ушниша, то, хотя она в высоту составляет примерно четыре пальца, попытка ее измерения, предпринятая бодхисаттвой Вегадхариним, не удалась, – говорится в устной традиции. Он взлетел в высоту с помощью своей магической силы до уровня Бесконечной Мировой Системы (‘jig rten khams drag tu med pa’) и, тем не менее, был все еще не в состоянии увидеть кончик ушниши Татхагаты. В конце концов, он так устал, что не смог довести до конца свою попытку ее измерения и так не постиг, каков же размер ушниши. Эта история поведана в ‘*Сутре о непостижимой тайне*’.

Одежды Будды, хотя они отстоят от поверхности Тела примерно на четыре пальца, тем не менее, повторяют контуры его Тела. Его стопы, хотя не касаются земли, оставляют, тем не менее, на ней следы – рисунки чакр. Насекомые, черви и прочие существа, которые попадают под его ноги, в течение семи суток испытывают великое блаженство, а после этого перемещаются из сферы животного существования и рождаются в божественном мире и т. д. Поэтому в тексте ‘*Хвала в притчах*’ (dpe la bstod) говорится:

*Твое Тело, украшенное Признаками, – прекрасно,
Оно словно нектар, доставляющий блаженство для глаз,*

⁹⁶ Краткий текст Ламрим, написанный Чже Цонкапой, называется еще ‘*Песнь внутреннего опыта*’ (‘Lam giṃ nyam gur’).

⁹⁷ Строфа дана в моем переводе. См. также русские переводы ‘*Краткого Ламрима*’ Чже Цонкапы: [Цонкапа 1995, с. 166–175; Цонкапа 2006].

⁹⁸ Skus khyab – «Телом охватываются» или «Телом пронизаны».

⁹⁹ Zhing khams имеет два значения: 1) местность, или земля, в общем смысле; 2) Чистая Земля, или Земля Будды.

*Подобно безоблачному осеннему небу
С блистающими россыпями звездных скоплений.*

*Муни, Твое золотистого цвета Тело
Под прекрасными покровами одежд Дхармы
Сравнимо с пиком золотой горы,
Что возвышается над террасами облаков.*

*Покровитель, хотя Ты не украшен драгоценностями,
Со светом мандалы Твоего лика
Не сравнится даже сияние растущей луны
В небе без облаков.*

*Твое лицо подобно лотосу,
Что раскрывается под лучами солнца.
Ученики – словно пчелы, завидевшие лотос, –
Радостно к Тебе устремляются.*

*Твой лик – золотистого цвета,
А чудесные белые зубы –
Как цепь золотых гор
В чистом свете осенней луны.*

*О, Ты, достойный почитания,
Твоя правая рука украшена Признаком Чакры,
Она дает утешение тем,
Кто утрачен сансарой.*

*Муни, когда ты шествуешь,
Твои ноги подобны прекрасным лотосам,
На земле остаются рисунки.
Что может быть прекраснее?
[Пабонгка 2008б, с. 122–123]*

Более подробное описание достоинств Тела Будды содержится в 'Абхисамаяланкаре' и других классических текстах. О достоинствах Речи Будды в 'Ламриме' Пабонгка Ринпоче говорится, что Речь Будды имеет шестьдесят аспектов. Главные характеристики Речи так описываются:

*Хотя Будда говорит одну речь множеству существ,
Для каждого из них она проявляется в соответствии с его видом.*

Великий Цонкапа, анализируя признаки «Говорящего истину», также сказал в 'Ламрим чен-мо':

*Даже если бы живые существа всего мира
Одновременно попросили его об устранении своих сомнений,
То он, явившись Телом, Речью и Умом
Одновременно перед каждым из них, – сколько ни есть их, –*

Успокоил бы их сомнения и устранил предрассудки.
[Цонкапа 1994, с. 231; Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 123]

Будда обладает Словами Истины. Пабонгка Ринпоче так комментирует это качество Речи Будды:

«Даже если бы всевозможные существа спросили Будду одновременно о множестве различных вещей, он ответил бы на все их вопросы одним высказыванием – на языке каждого из них и в соответствии с их способностями. Это похоже также на то, как он одновременно учил обширной, средней и краткой ‘Праджняпарамите’ и как возникли в зависимости от способностей учеников обширная, средняя и краткая версии ее текста» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 123].

Досточтимый Геше Тинлей в своих лекциях подчеркивает, что Слова Истины, в отличие от речи обычных существ, имеют силу воздействия на умы существ и способны изменять реальность.

Кроме того, Речь Будды слышна повсюду, независимо от того, как далеко он находится. В ‘*Сутре о непостижимой тайне*’ (gsang ba bsam gyis mi khyab pa’o mdo) говорится, что сын Маудгальяны, передвигаясь с помощью своих магических сил, пересек много Земель¹⁰⁰, чтобы постичь масштаб распространения Речи Будды, но он везде ее слышал, как бы далеко ни находился. Ему так и не удалось понять масштаб [воздействия] Речи Будды. Чже Цонкапа в ‘*Ламрим чен-мо*’ и Пабонгка Ринпоче в *Ламриме ‘Освобождение в наших руках’* приводят фрагмент из ‘*Ста пятидесяти стихов хвалы*’ (bstod pa brgya lnga bcu), где говорится о других достоинствах Речи:

*Твой лик прекрасен для взора,
А издаваемые голосом звуки –
Струятся сладостно,
Словно нектар, источаемый луной.
Твоя речь, подобно дождевым облакам,
Что прибывают пыль,
Осаждает мутные страсти и привязанности,
Изгоняет змею гнева и ненависти, –
В этом она подобна Гаруде,
И, подобно солнцу, она снова и снова
Рассеивает покровы неведения.
Она наяву сокрушает пик гордыни
И поэтому сравнима также с ваджром.
Ты узрел реальность, как она есть,
И поэтому Ты не обманываешь.
Грехи и ошибки над Тобой не властны,
Поэтому [Речь Твоя] – совершенство гармонии.
Ясная и логичная, доступная для понимания,
Речь Твоя превосходно облечена в Слово.
Всякий раз, когда Ты произносишь речь,
Тех, кто слышит ее, вначале она чарует,
Затем, когда они ее вспоминают и размышляют,
В них исчезают привязанность и неведение.*

¹⁰⁰ Zhing khams – «земля», «местность», «мир», а также «Чистая Земля».

*Она дает утешение бедным,
Спасает беспечных и неосторожных,
Встряхивает тех, кто пребывает в блаженстве.
Поэтому Речь Твоя предназначена всем:
У мудрецов она рождает радость,
Сознание среднего уровня – развивает далее,
Уничтожает туман в сознании низшего уровня.
Поэтому Речь Твоя – это лекарство для всех существ.
(цит. по: [Пабонгга 2008б, с. 125])*

Относительно тайны Речи говорится, что она является бесконечной. Что касается достоинств Ума Будды, то говорится, что имеются Десять Сил (stobs bcu), Восемнадцать Чистых Качеств (ma 'dres pa bco bgyad) и прочих свойств, которые образуют двадцать одну группу [аспектов] незагрязненной изначальной мудрости (zag med ye shes).

Говоря вкратце, есть два вида достоинств Ума: это достоинства всеведения и достоинства любви. Что касается достоинств всеведения, то речь идет о том, что Будда, будучи погружен в самадхи *таковости* – созерцание абсолютной истины, одновременно познает и видит все объекты познания, сколько ни есть их, – относительную истину так же ясно, словно плод тамаринда на своей ладони. В *‘Хвале Тому, кто достоин восхвалений’* (bsngags 'os bsngags bstod) говорится:

*Бхагаван! Феномены, относящиеся ко всем трем временам, –
Во всех формах и процессах их возникновения и существования, –
Являются объектами [познавательной] деятельности Твоего Ума,
Словно плод тамаринда на ладони руки.
Все феномены – как движущиеся, так и неподвижные,
Как в [их] единстве, так и во множестве всевозможных форм, –
Твой Ум познает беспрепятственно –
Так, словно ветры реют в пространстве небес.*

Пабонгга Ринпоче приводит одну историю:

Когда в прошлом умер Шакья по имени Нандака, и небуддийские жрецы (kun tu rgyu)¹⁰¹ стали проводить похоронный ритуал (gshin chos), во время которого они сделали призывание умершего, и явилось существо в реальном облике Нандаки. Ему дали поесть, попить и т. д. – сделали то, что соответствовало существовавшему в те времена обычаю. Родственники полагали, что имеют дело с настоящим Нандой. Но Учитель [Будда] сказал, что это ложное подобие умершего, сотворенное магическими силами Гандхарвы Вякатвы (dri za khyab byed), Якши Парьясаннакамы (gnod sbyin gtogs 'dod) и прочих [нечеловеческих существ]. Но родственники не поверили. Учитель попросил Шакьев принести от каждой семьи по мешочку зерна, заставив их сделать специальные, известные хозяевам, пометки. Поскольку род Шакьев был очень многочисленным, то их мешочки с зерном пришлось привезти Будде на слоне. Будда безошибочно узнал, кому принадлежал тот или иной мешочек: «Это принадлежит этой персоне, этот – этой

¹⁰¹ Kun tu rgyu – 1) небуддийский монах; 2) мастер небуддийского философского направления *санкхья* (grangs can pa).

персоне и т. д.». Тогда у всех возникла вера в него. Так говорится в сутрах. Также в 'Передаче Винаи' ('dul ba lung) говорится, что, когда кто-то дал Будде обугленные куски дерева, долгое время пробывшие в океане и носимые повсюду, Будда также безошибочно определил, из какой местности и из какой части ствола – верхней или нижней – происходит каждый кусок древесины.

Более того, благодаря чудесной силе Тела (sku rjes su bstan pa'i cho 'phrul) Будда способен являть перед каждым из своих учеников, сколько ни есть их, – десять миллионов, миллиард и т. д., – столько же своих эманаций. Чудесная сила Речи Будды (gsung kun tu brjod pa'i cho 'phrul) – способность говорить, обращаясь ко всем. Как я уже говорил, Будда одновременно объясняет Дхарму на языке каждого живого существа и в соответствии с его помыслами. То, что называется чудесной способностью самадхи Ума Будды (thugs ting nge 'dzin gyi chos 'phrul), заключается в том, что, когда Ум Учителя функционирует так, чтобы порождать мысли мирского существа, то живые существа, включая насекомых, также становятся понимающими мысли других. Они знают даже, о чем думает Татхагата. Но когда Ум Будды функционирует на сверхмирском уровне, то даже бодхисаттвы, близкие к завершению циклического существования (srid pa), не понимают мыслей Будды и т. д. Когда Будда давал учение 'Матери (Праджняпарамиты)' (yum), он преобразовал все мировые сферы в чистый мир. Таким образом, существует бесконечное множество благих качеств всеведящего Ума Будды, – говорится в тибетской устной традиции [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 125].

В устной тибетской традиции объясняется, что когда существа видят Тело Будды, украшенное Признаками и Знаками Совершенства, у них возникает мысль о том, чтобы достичь этого состояния, и «вследствие этого помысла они накапливают причины для этого» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 127]. Что касается достоинств Любви, свойственных Уму Будды, то Его Святейшество Седьмой Далай-лама говорил о них так:

*Те рожденные существа, что вредят себе сами,
Иногда под влиянием гнева предпринимали даже убийство.
Ты же относишься к существам так, словно они – Твои дети.
Ты давно отказался от вредоносных помыслов,
Любовь к себе, что свойственна нам, не может по силе сравниться
И с долей того сострадания, что свойственно равностному Уму.*
(цит. по: [Пабонгка 2008б, с. 126])

Тибетские ламы объясняют своим ученикам: как бы сильно мы ни любили себя, эта любовь не может сравниться даже с долей той любви, которую испытывает по отношению к живым существам Будда. Это не то эпизодически переживаемое нами сострадание, которое проявляется у нас, когда мы видим страдающих живых существ, и исчезает, если они пропадают из поля нашего зрения. Это такое качество сознания, в силу которого Будда всегда видит всех живых существ как измученных от страданий существ, и поэтому испытываемые Буддой по отношению к живым существам любовь и великое сострадание – это постоянные, не знающие перерывов состояния Ума Будды. Сострадание Будды является, в конечном счете, силой духовного опыта, – поскольку он с самого начала, даже когда еще не пришел на путь, упражнялся в любви и сострадании. В подтверждение этого Пабонгка Ринпоче приводит строфу из 'Ста пятидесяти стихов хвалы' (brgya lnga bcu pa):

*Нет разницы между всеми существами этими:
Они связаны оковами клеи.
А Ты состраданием связан давно,
Чтобы освободить существ от оков клеи.*

Также в ‘Главе об истинном [Существе]’ говорится:

*Когда Совершенномудрый ясно видит,
Как из-за крошечного мрака неведения,
Что затемняет ум всех существ,
Они входят в тюрьму сансары,
В нем зарождается Сострадание.*

О достоинствах Просветленной Активности Будды в ‘Уттарагантре’ (rgyud bla ma) Майтреи говорится:

*[Он] – как Владыка Богов Индра,
Как барабан, как облака, как Брахма,
Как солнце, как драгоценность, исполняющая желания.
Татхагата – как эхо, пространство и земля.*

В этом тексте достоинства Активности Будды восхваляются с помощью девяти сравнений. Пабонгка Ринпоче продолжает:

«В Сфере Тридцати Трех Богов существует сотворенный заслугами богов большой барабан под названием Вегадхарин (rnga bo che shugs ‘chang). Он сам по себе, без барабанщика, издает звуки, которые учат *четырем печатям* Дхармы (chos kyi sdom bzhi), и побуждает богов к Освобождению. Сходным образом также Будды спонтанно, без мотивационных усилий, охватывая существ Речью, ведущей к высшим перерождениям и вечному блаженству, объясняют Дхарму тем, кто стал достойным счастья (skal ldan ‘os su gyur pa gnams). В этом заключается Просветленная Активность Речи Будды» [Там же, с. 127].

Говорится, что Будда проявлением чудесных эманаций Тела укрощает живых существ. Благодаря Просветленной Активности Речи он обучает существ Дхарме. В состоянии медитативного погружения он осуществляет Просветленную Активность Ума. Пабонгка Ринпоче объясняет, что деятельность Тела, Речи и Ума Будды осуществляется спонтанно. Иначе говоря, он не зависит от мотивации, в отличие от бодхисаттв. Он поясняет, что бодхисаттвы, находящиеся ниже восьмой ступени (*бхуми*), вынуждены прилагать большие усилия, чтобы устанавливать и поддерживать правильную мотивацию. Еще больше усилий требуется прилагать тем буддийским практикам, которые не породили спонтанную бодхичитту и не являются, строго говоря, махаянскими практиками, но выбирают для себя махаянский путь. Геше Тинлей на своих лекциях всякий раз, начиная новую лекцию, напоминает слушателям, чтобы они установили правильную махаянскую мотивацию. В противном случае, говорит он, слушание учения не становится практикой Дхармы и не принесет заметной пользы.

Пабонгка Ринпоче объясняет далее, что поскольку бодхисаттвы в своей деятельности зависимы от мотивации, они не могут охватить своей активностью всех живых существ. В отличие от них, Будда действует во благо всех живых существ спонтанно,

не будучи зависимым от побуждающих факторов вроде мысли: «Я буду действовать во благо живых существ!» и каких-либо усилий. Например, луна в небе не имеет концептов в отношении себя. Она не думает: «Я дам отражение!». Но ее отражение появляется в каплях росы на кончиках травинок и во многих сотнях тысяч водоемов, если водная гладь чиста и неподвижна. Так же Активность Будды спонтанно, без усилий, пронизывает поток сознания учеников, когда приходит время их укротить.

По сути, то, что называется Просветленной Активностью Будды (*sangs rgyas kyi 'phrin las*), это Изначальная Мудрость, Дхармакая, – говорит Пабонгка Ринпоче.

Таким образом, в тибетской традиции объясняется, что Будда как Дхармакая спонтанно совершает добро, или буквально «достоинства белого вида» (*gnam dkar gyi yon tan*). Точно так же объясняется спонтанный характер помощи Будды всем живым существам в *'Аватамсака-сутре'*, где говорится:

«Как солнце и луна одни, без спутников, движутся в небе и этим оказывают благодеяние всем чувствующим существам, но не имея вовсе понятия о том, откуда они приходят и куда направляются, точно так же все Будды, Татхагаты, несмотря на то, что природа их суть покой и неразличение, – являются, чтобы пройти все Дхармадхату» [*Avatamsaka-Sutra* 1997, p. 136].

Для большинства людей, начинающих буддийский путь и принимающих внешнее Прибежище, главное значение имеет, пожалуй, Будда, причём в его человеческой персонификации. И лишь по мере знакомства с достоинствами Будды, когда индивид начинает все ближе подходить к постижению трансцендентального смысла буддства через глубинную философию прасангики и медитацию, основанную на этой философии, тогда становится все более ясным смысл наставлений тибетских лам о том, что главный объект Прибежища – это Дхарма. Тогда и начинает постепенно зарождаться то состояние ума, которое и является на самом деле буддизмом.

В этом процессе «созревания» ума, методология которого основана на Слове Будды, трактатах ученых Наланды и тибетской письменной и устной традиции, той благодатной почвой, благодаря которой становится возможным культивирование подлинной махаянской веры, является вверение себя духовному наставнику. Собственно говоря, духовная практика в буддизме делается возможной при опоре на квалифицированного наставника, чьи десять качеств указаны в таких классических текстах как *'Абхисамаяланкара'* Майтреи, *'Пятьдесят строк почитания Учителя'* Ашвагоши, *'Ламрим чен-мо'* Чже Цонкапы и других источниках. Внутренним условием возможности духовной эволюции и достижения просветления является обретение драгоценной человеческой жизни, наделенной свободами и благоприятными условиями (*'dal sbyor*). Причиной же является наличие природы Будды. Его Святейшество Далай-лама XIV, ссылаясь на наставления своего младшего духовного наставника Его Святейшества Триджанга Ринпоче, объясняет: «В качестве основы духовной практики мы имеем так называемую естественную линию Будды, которая связана с отсутствием самобытия...»¹⁰².

С одной стороны, природа Будды связана с абсолютной природой ума. Это – линия, ведущая к Дхармакае (*chos sku*) в аспекте Тела Такости Истины, или Природного Тела Истины – Свабхавикакая (*ngo-bo nyid-sku*). С другой стороны, природа Будды –

¹⁰² Цитата из устного комментария Его Святейшества Далай-ламы к тексту *'Песнь внутреннего опыта'* Чже Цонкапы, данного в Шневердингене (Германия, 1998 г.).

это наитончайшее состояние ума, которое не имеет начала и конца. Оно преобразуется в Дхармакаю в аспекте Тела Мудрости Истины – Джнянакая (ye-shes chos-sku).

При наличии всей совокупности причин и условий просветление становится реализованным состоянием. Сказанное верно как для вариантов «быстрого пути», преобладающих в традиции китайского и японского буддизма, так и для «постепенного пути», характерного для индо-тибетской и тибето-монгольской традиции.

3.6. Буддизм как Учение и Слово Будды

3.6.1. Абсолютная Дхарма-драгоценность

Как было объяснено в *‘Уттаратантре’*, из Трех Драгоценностей буддизма главным объектом Прибежища является именно Дхарма. Будда является достоверным существом и поэтому он – безобманый (mi bslu ba) Учитель. Именно в качестве всемирного Учителя он является центральной фигурой буддийского пантеона – Поля Заслуг (tshogs gshing) и одним из трех объектов Прибежища (skyabs gnas gsum), Будда-Драгоценностью. Но как появляются многочисленные персонифицированные Будды? Все Будды, обладатели непостижимых качеств, рождаются в зависимости от Дхармы [Цонкапа 1994, с. 238; Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 128]. Поэтому, как объясняется вслед за индийскими классиками в устной традиции тибетского буддизма, Дхарма является главной Драгоценностью Прибежища. В *‘Истинном своде Дхармы’* говорится:

«Достоинства Победоносного Будды бесчисленны, безграничны. Они произошли из Дхармы, они – заслуженный плод Дхармы; воплощение Дхармы; Дхарма [нравственности] – главное [условие] их [возникновения]; они – порождение Дхармы [самадхи]; [вначале], они – предмет [словесной] Дхармы; [в середине развиваются] на основе [реализованной] Дхармы; [и наконец], благодаря Дхарме, создаются» [Цонкапа 1994, с. 238].

Что такое Дхарма? Санскритский термин «дхарма», которому соответствует тибетское слово chos, имеет десять различных значений¹⁰³. В своем наиболее универсальном смысле, соответствующем этимологическому значению корня *дхр* («держат») ¹⁰⁴, термин «дхарма» выражает основополагающее понятие буддизма – «Дхарма-Драгоценность». Дхарма-Драгоценность – это главный объект Прибежища. Пабонгка Ринпоче дает такую его характеристику:

«Абсолютная Дхарма-Драгоценность (don dam pa'i chos dkon mchog) – это Истина освобождения от сансары (gnam byang bden pa): тот Путь Пресечения, который концентрируется в потоке сознания арьев. То, что называется «Истиной Пресечения» ('gog bden), функционирует в качестве по-настоящему

¹⁰³ Согласно *‘Вьякхьюкти’*, «дхарма» означает: 1) элемент существования (вообще); 2) путь; 3) нирвану; 4) нечувственный элемент; 5) добродетель; 6) жизнь; 7) Учение; (качество) постоянного становления; 9) религиозный обет; 10) мирской закон [Будон 1999, с. 34].

¹⁰⁴ В этимологическом значении «дхарма» – это все то, что «держит», «удерживает», «поддерживает». Поэтому жизнь есть дхарма, религиозный обет есть дхарма, мирской обычай или закон есть дхарма, учение сутр есть дхарма и т. д. Учение Будды в этом смысле есть Дхарма, потому что удерживает от падения [Будон 1999, с. 35].

эффективных, постоянно действующих средств вытягивания себя самого [из сансары] и освобождения от завес [к Всеведению]. То, что называется «Истиной Пути» (lam bden), конституируется в мудрости и постижениях (mngon rtogs) потока сознания Арьев, которые служат средствами достижения Пресечения. Для людей, которые не изучали классические тексты и имеют ограниченный ум, можно – в грубом приближении – идентифицировать абсолютную Дхарма-Драгоценность как эти самые этапы пути – *Ламрим*, [который я объясняю]. Двенадцать разделов Слова Будды являются условной Дхарма-Драгоценностью (brdar btags pa'i chos dkon mchog)» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 117].

Это определение понятия *Дхарма-Драгоценности* является общим для хинаяны и махаяны. Итак, абсолютная Дхарма в общем буддийском понимании – это Истина Пресечения и Истина Пути, реализованные в сознании арьев, то есть существ, постигших напрямую таковость, или пустоту – абсолютную природу реальности. Условная, или относительная, Дхарма – это Слово Будды. Иначе говоря, Дхарма в абсолютном смысле – это предмет духовной реализации в потоке собственного сознания. Дхарма в условном смысле – это учение о конечной цели духовного развития и пути реализации высшей цели, выраженное в языке – в письменной и устной форме – как Слово Будды. В специфическом махаянском понимании Дхарма-Драгоценность – это, строго говоря, не только Истина Пресечения, то есть, состояние арьев, свободных от *клеш*. Это также состояние бодхисаттв, достигших пути видения (mthong lam), пути медитации (sgom lam) и так далее – более высоких уровней *десяти бхуми* и *пяти путей*. Дхарма-Драгоценность махаяны включает махаянские реализации, начиная с состояния арьев-бодхисаттв и вплоть до высшей реализации – состояния Будды. Но в целях упрощенной презентации Дхармы и облегчения ее понимания для тех учеников, которые не имеют фундаментального классического образования, но стремятся к обузданию ума, тибетские ламы считают правомерным говорить, что Дхарма функционирует – в грубом приближении – в качестве *Ламрима* (lam gim), этапов пути просветления, представляющих практики трех типов личности.

Кроме того, в Дхарме различаются *Дхарма реализованная*, или *Дхарма постижений* (*адхигама дхарма*; rtogs'pa'i chos), и *Дхарма переданная* (*агама дхарма*; lung gi chos). Или, иначе говоря, это различие Дхармы Священных Писаний и Дхармы реализаций. Это очень важный – с «внутренней» точки зрения – момент понимания сущности буддизма. Историки буддизма, стоящие на «внешних» позициях, как правило, не обращают на него внимания и обычно отождествляют Дхарму с Дхармой, проповеданной Буддой Шакьямуни своим последователям, которые зафиксировали ее в виде *Писания* – Слова Будды¹⁰⁵. Тем самым при «внешнем» подходе история буддизма вообще и исследование буддийской философии сводится к изучению текстов, которое происходит подобно тому, как изучается на основе авторских текстов история западной философии – как филиация авторских идей. При этом игнорируется, что для понимания феномена буддизма – как философии и религии – принципиальное значение имеет понимание феноменов Будды и Дхармы, а также и Сангхи.

¹⁰⁵ Есть определенные исключения, например, известный буддолог Э. Конзе, который проявляет очень глубокое понимание сущности буддизма. Он подчеркивает, что Дхарма не сводится даже к учению. «...Дхарма – отнюдь не учение о просветленной личности, а принцип конечной реальности, а также средство и цель спасения» [Конзе 1993, с. 16].

Существенно то, что первичная Дхарма – это **качественное состояние сознания просветленного существа, Будды, являющееся плодом** духовной трансформации, с одной стороны, а с другой стороны, это **универсальная изначальная природа сознания**. Она выходит за рамки личностной определенности. Это также *путь*, имеющий определенную *основу* и ведущий к этому *плоду*. Строго говоря, состояние Будды недостижимо, если существо, устремленное к просветлению, не опирается на оба вида Дхармы: Будда рождается в зависимости от Дхармы реализованной и Дхармы переданной. Поэтому *три великих тренинга*, или *три дисциплины*, (**слушание, исследование, медитация**) сопровождают весь путь: наряду с получением *передачи* (lung) и изучением священных текстов чрезвычайно большое, определяющее значение имеют собственная медитация и опыт духовных постижений (rtogs).

Суть всего Учения Будды в качестве Дхармы реализаций лаконично выразил ученик Нагарджуны Арьядева в своей *‘Четверосотнице’*, дав совет придерживаться в практике трех последовательных этапов: во-первых, это – пресечение негативной кармы; во-вторых, это – пресечение цепляния за «я»; в-третьих, это пресечение отпечатков, оставленных ложным пониманием «я». Иначе говоря, эти три этапа практики заключаются в том, чтобы сначала устранить омрачающие факторы, затем – пресечь страдание в целом, особенно тонкие его виды в виде цепляния за истинное существование «я», наконец, – устранить все тонкие следы цепляния за «я». Атиша в *‘Светильнике’*, Чже Цонкапа в трех текстах по *Ламриму* и авторы комментариев к *‘Ламрим чен-мо’* также посредством учения о трех типах личности разъясняют, что Учение Будды заключается в реализации трех уровней практики. Его Святейшество Далай-лама XIV в комментарии к тексту *‘Песнь внутреннего опыта’* Чже Цонкапы подчеркивает, что в этом учении речь не идет о классификации разных типов личности и соответствующих этим типам учений. Нет, «скорее, «малая», «средняя» и «высшая» личность – это различные уровни сознания одной и той же личности, выделяемые в зависимости от уровня понимания Дхармы и духовного опыта»¹⁰⁶. Эти уровни практики можно обнаружить в учении о Четырех Благородных Истинах.

Когда в сутрах и шастрах дается характеристика Учения Будды как Дхармы, переданной (lung gi chos) Буддой Шакьямуни, то предметная сущность Учения характеризуется так:

*То, что совершенно учит Трем Дисциплинам,
Наделено тремя печатями,
И добродетельно в начале, в середине и в конце, –
Познается мудрецом как Слово Будды*¹⁰⁷.

Слова «добродетельное в начале, в середине и в конце» Асанга и некоторые другие индийские ученые древности воспринимали по смыслу как имеющие отношение к слушанию (изучению), исследованию и медитации. Будон пишет: «Согласно интерпретации, данной «Вьякхьяюкти», «начало», «середина» и «конец» соответственно означают собрания нравственности, глубокого созерцания и Высшей Мудрости...» [Будон 1999, с. 68]. Учение Будды наделяется в сутрах и трудах

¹⁰⁶ Цитата из учения, данного в Шневердингене (первая сессия, 28 октября 1998 г.).

¹⁰⁷ Этот фрагмент из *‘Прахавати’* (‘od ldan), работы Шакьяпрабхи, приводится Будоном в его *‘Истории буддизма’* [Будон 1999, с. 67].

индийских классиков буддийской литературы также такими характеристиками, как имеющее «прекрасный смысл», «прекрасные слова», уникальное, не смешанное с другими учениями (*кевала*; та 'dres-pa), полностью совершенное (*парипурна*; yongs-su rdzogs-pa), полностью чистое (*паривуддха*; yongs-su dag-pa), полностью неоскверненное (*парьявадата*; yongs-su byang-ba).

«**Прекрасный смысл**» относится к тому, что по содержанию Учение является **правильным и непротиворечивым**. Это – чрезвычайно важное положение, в котором, как наставлял своих последователей Будда Шакьямуни, каждый, кто решил следовать указанным им путем, должен удостовериться, проверив его так же тщательно, как ювелир проверяет качество золота. Поэтому логика, теория правильного восприятия и эпистемология имеют ключевое значение в начале обучения буддийской философии. В то же время верно и то, что с точки зрения самого Будды и последующих великих мастеров Дхармы, Учение Будды является **правильным** не только и не столько в гносеологическом смысле его абсолютной истинности. Гносеологический аспект абсолютной истинности Учения Будды не является настолько принципиально важным для страдающих скитальцев сансары, как духовно-практический смысл достоверности, «правильности» этого Учения. На это указывал сам Будда. Оно является «правильным» прежде всего в том смысле, что представляет универсальный путь, которым шествовали Будды трех времен, и тот путь, следуя по которому каждое существо сансары обретет освобождение. В прошлом существа достигали освобождения и просветления, шествуя этим путем, в настоящем они достигают свободы от сансары и становятся Буддой, следуя этим путем, и в будущем те существа, что намерены стать Буддой ради помощи всем живым существам, достигнут своей цели посредством этого же самого пути. Так говорится в текстах махаяны, и так говорят современные тибетские наставники Дхармы. И то, что это – универсальный путь, то есть на самом деле единственный «правильный» путь, имеет глубокое философское обоснование, о чем речь пойдет несколько ниже.

Однако то обстоятельство, что сам Будда ориентировал большинство своих учеников на освоение практической, а не гносеологической стороны своего Учения, не означает, что гносеологическое исследование метафизических вопросов не имело вообще сколько-нибудь большого значения в философии и сотериологии Будды. Напротив, Будда потому и является Спасителем, что он является «учителем истины» (*Ятхартхашаста*, don bzhin ston pa), как называют его в абхидхармистской традиции.

Он «излагает свое учение в соответствии с истинным положением вещей, а не в противоречии с ним» и, согласно абхидхармике, польза Бхагавана для других заключается в том, что будучи «учителем истины, он извлекает живые существа из трясины сансары благодаря тому, что его учение соответствует реальной действительности, а не благодаря своим сверхъестественным способностям или дарованию [особой] милости» [Васубандху 1990, с. 45].

Хотя в буддологической литературе часто даже противопоставляют философский, «логико-дискурсивный», характер раннего буддизма, абхидхармики, «махаянскому прагматизму», как это можно видеть в работах представителей российской историко-философской школы [см.: Васубандху 1990, с. 107], в действительности махаяна является гораздо более глубокой и универсальной философией, чем она представляется исследователям абхидхармы. На уровне проповеди в Оленьем парке, когда Будда изрек Четыре Благородные Истины, он принципиально не затрагивал «великие

метафизические вопросы». По его собственным словам, как он объяснил это, согласно *‘Малункьясутте’*, Будда не объяснял эти великие проблемы, «ибо знание подобных вещей не ведет к продвижению по пути святого, оно не ведет к миру и просветлению» [Васубандху 2006, с. 135]. Однако Будда не давал на них ответа не потому, что не имел его, а потому, что считал любое обсуждение этих проблем бесполезным для достижения **индивидуальной свободы**. Поэтому на уровне хинаяны давать ответы на такие вопросы Будда считал излишним. Но это не означает, что Будда вообще считал всю метафизическую проблематику лишённой смысла. Просто уровень восприятия Дхармы последователями хинаяны был недостаточным для того, чтобы ставить и обсуждать «великие проблемы» так, чтобы это стало фактором их освобождения. Иной была ситуация с последователями Будды, образовавшими древнеиндийские философские школы йогачара (читтаматра) и мадхьямика.

В *‘Ланкаватара-сутре’*, тексте, послужившем одним из важнейших первоисточников для учений йогачары, а также для китайской школы чань, японского дзэна, тибетского дзогчена, в главе пятой говорится, что бодхисаттва Махамати задал такой вопрос Будде: «Вечен Возвышенный, Татхагата, Архат, Совершенно-Просветленный или не вечен?» Будда отвечал: «Махамати, Возвышенный не является ни вечным, ни не вечным. Почему? Потому что с обоими [вариантами] связана ошибка». И он подробно объяснил, что Будда не является вечным и не является не вечным в том дихотомическом смысле, который характерен для дуалистического мировоззрения, противопоставляющего сознание и внешний мир, субъект-объект, материальное-идеальное и т.п. Постановка вышеуказанных «великих метафизических вопросов» и ответ на них в буддизме предполагают преодоление дуалистического мировоззрения и ограничений, связанных с условными концептами. Метафизические понятия, связанные в буддизме с принципом *дхарматы*, неизменного принципа, действующего при просветлении всех Шраваков, Пратьекабудд и Бодхисаттв, «не понять глупцам и простакам», – говорит Будда Шакьямуни [Lankavatara-Sūtra 1996, p. 220].

Но и на уровне недуалистического мировоззрения метафизические вопросы затрагиваются Буддой постольку, поскольку ответ на них служит фактором полного освобождения и достижения высшего просветления – состояния Будды. Так, в сутрах *праджняпарамиты*, которые содержат глубинную онтологию буддизма – воззрение уровня высшей философской школы мадхьямика-прасангика, **эксплицитно** дается объяснение доктрины бессамости всех феноменов, включая человеческую личность, а также поэтапной махаянской медитации пустоты. Но **имплицитно** в это же время была дана презентация этапов махаянского пути к высшей свободе. Иначе говоря, в буддизме махаяны, в системе философии и медитации школы мадхьямика-прасангика процесс обретения высшего трансцендентального знания об абсолютной и относительной истине¹⁰⁸ является в то же самое время реальным движением к высшей цели – состоянию Будды.

¹⁰⁸ В буддизме махаяны, на уровне воззрения прасангики, абсолютная истина – это состояние постижения абсолютной природы реальности – пустоты как бессамости, отсутствия самобытия и истинного существования всех феноменов и сознания. Относительная истина – это обратная сторона постижения бессамости, проникновение в природу взаимозависимого возникновения всех феноменов и сознания. Взаимозависимое возникновение и карма выражают буддийскую концепцию причинности как универсального закона реальности. Как объясняет досточтимый Геше Джампа Тинлей, постижение тонкой взаи-

Глубочайшие теоретические смыслы служат здесь практической цели радикальной трансформации мышления человека и, следовательно, его бытия. *Четыре Благородные Истины* – Истина Страдания, Истина Источника, Истина Пресечения и Истина Пути, ведущего к освобождению и просветлению – в махаянском варианте содержат **глубинное** и **обширное** философское знание о реальности. Это философия, которая, является, с одной стороны, трансцендентальным знанием о несубстанциальности, бессамости всех объектов познания, а с другой стороны, – обоснованием духовной практики бодхисаттв, существ, устремленных к высшему просветлению из альтруистических побуждений освобождения всех живых существ от страданий, их причин и условий.

Абсолютная истина, как поведал Будда, – это пустота. Но Будда мог бы быть обвиненным в нигилизме и агностицизме, если бы его онтология и гносеология сводились только к абсолютной истине бессамости. Способ существования всех феноменов в буддизме описывается как единство абсолютной и относительной истины. А относительная истина заключается во взаимозависимом возникновении всех феноменов. Чем глубже и точнее постигается пустота, тем тоньше воспринимается взаимозависимый характер существования всего того, что обыденный рассудок считает реально, отдельно существующими в виде «плотных», объективных вещей. Чем менее плотными, субстанциальными предстают в нашем понимании мир и мы сами, тем слабее хватка самых грубых наших инстинктов и эгоцентризма. Чем глубже мудрость, выходящая за пределы субстанциализирующих онтологий, тем больше открывается сердце для чистой любви и сострадания ко всем существам, ибо все они связаны с нами тесными узами родства – в силу взаимозависимого возникновения, конституирующего реальность. Такова логика чистого видения действительности, согласно философии Будды. Чистое видение реальности достижимо для каждого обычного существа, хотя и нелегко его обрести. Буддисты практикуют систематический тренинг сознания посредством трех видов обучения (нравственности, концентрации и мудрости постижения пустоты). Ментальные «вирусы», *клеши*, и ложные концепты, которые порождены неправильно функционирующим сознанием, и за которые мы цепляемся, приписывая им бытие, как раз и служат тем «пустым окошком» экзистенциальной тревожности, через которое обретают силу все наши страхи и беспокойства. От них – все пристрастия и разделения на партии, классы, из этого – все конфликты, противоречия и проблемы. От них есть действенные противоядия. И они могут быть применимы не только буддистами, ибо относятся не столько к области веры, сколько к области точного научного знания, благодаря которому представляется возможным изменить состояние сознания любого человека и вернуть его к изначально чистой природе. Буддизм располагает детально разработанной «культурой разума», системой многоуровневого знания и методов очищения сознания и нормализации присущих ему по природе функций ясного познания и чистой любви ко всем живым существам. Применяя эти знания и методы, объясненные Буддой Шакьямуни, в определенной системе, каждый человек может вернуть себе изначально чистое состояние сознания и раскрыть весь его бесконечный творческий потенциал. Махаянские наставники объясняют, что

мозависимости – это нечто гораздо более трудное, чем даже постижение пустоты. А некоторые очень тонкие аспекты и механизмы кармы способен познать только Будда, существо, достигшее всеведения.

вся совокупность текстов и устных инструкций, называемая Словом Будды, служит для того, чтобы привести к состоянию Будды одного человека: ни одно из учений Будды не исключается из пути, которым шествуют Победоносные трех времен. Поэтому, строго говоря, для достижения высшей духовной цели, как ее объяснил человечеству Будда, необходимо изучение всей системы Учения Будды, систематически исследовать и заниматься медитацией, чтобы создать, как говорил Камалашила в *‘Стадиях медитации’* [Kamalashila 2001], полную совокупность причин и условий, необходимую для этого.

Итак, Будда обладает всей полнотой истины о природе реальности в единстве абсолютной и относительной истин, но ее презентацию он дает на нескольких разных уровнях в зависимости от уровня духовного развития учеников¹⁰⁹. В этом смысле Учение Будды в целом является «правильным» с гносеологической и онтологической точек зрения.

Что касается **внутренней непротиворечивости** Учения Будды, то даже самим буддистам, представляющим различные философские школы, трудно установить это как неоспоримый факт и усвоить его в полной мере. Тем более трудно понять внутреннюю непротиворечивость буддизма людям, стоящим на «внешних» позициях. Эти трудности объясняются, прежде всего, тем, что сам Учитель, Будда, дал в разное время множество разного типа учений, – разным типам учеников в зависимости от уровня их способностей и склонностей, – которые не имели при его жизни эксплицитно выраженной формы единой системы. К тому же Слово Будды является неоднородным по типам содержащихся в нем манускриптов: помимо учений, изреченных самим Буддой, есть учения, которые, будучи инспирированы Буддой, прозвучали из уст великих бодхисаттв. Например, такова основная часть *‘Сутры Сердца’*, содержащая учение, изреченное Авалокитешварой в ответ на вопрос Шарипутры: хотя то учение прозвучало из уст Авалокитешвары, оно было дано самим Буддой. Дело в том, что, как объясняет досточтимый Лама Геше Тинлей, Будда не давал свое Учение в той форме, в какой это стали делать в более поздние времена буддийские мастера для учеников более поздних времен. У последователей Будды во времена, наступившие после Ухода Учителя, кармические отпечатки не могли сравниться с теми мощными благими отпечатками, которые имелись у непосредственных учеников Будды Шакьямуни. Поэтому мастера, обучавшие Дхарме Будды после него, стали объяснять Учение исключительно в вербальной и очень подробной форме.

Будда же передавал Учение не только в вербальной форме. Гораздо более важную роль в его способе передачи Учения играли невербальные способы. Даже вербально выраженные его учения давались в невербальном смысловом контексте, который чрезвычайно важен для понимания смысла слов этих учений. Поэтому тот историко-философский, текстологический, подход, который практикуется большинством западных и российских исследователей буддизма, не адекватен сущности Учения Будды, выходящей за пределы вербально выраженного смысла. О каких невербальных спо-

¹⁰⁹ Речь идет именно о духовных, а не только интеллектуальных, различиях разных типов учеников: для того чтобы понять абсолютную и относительную истины, проповеданные Буддой, в их высших формах, нужны не только хорошо развитые интеллектуально-логические способности, но и большие духовные заслуги. Природа духовных заслуг – это та позитивная энергия, которая создается в результате различных благодеяний. Аккумуляция благой энергии в конечном счете позволяет сотворить причины Формного Тела Будды.

собах, какими передавал наставления Будда, идет речь? Для понимания этой стороны Учения Будды следует руководствоваться разъяснениями, передаваемыми в непрерывной живой традиции Учения. Так, досточтимый Геше Тинлей, следуя этой традиции, объясняет, что Будда давал учения в состоянии погруженности в медитацию, когда он вместе с учениками пребывал в медитативном созерцании [Сутра Сердца 2006, с. 50]. Учение *праджняпарамиты* было дано Буддой именно в таком состоянии. Вот как говорится об обстоятельствах, при которых была дана основная часть ‘Сутры Сердца’, в самом тексте ‘Сутры Сердца’¹¹⁰, записанном впоследствии кем-то из учеников:

В то самое время Победоносный погрузился в *самадхи* – созерцание номинального многообразия феноменов, – именуемое «Глубинная Видимость». И в то же самое время обладающий могущественными силами Бодхисаттва-махасаттва, Арья Авалокитешвара, пребывал в совершенном созерцании практики Запредельного Совершенства Глубинной Мудрости и в совершенстве узрел, что даже пять сканд пусты от самобытия.

Тогда почтенный Шарипутра, побуждаемый силой Будды, произнес такую речь, обращаясь к могущественному Бодхисаттве-махасаттве, Арья Авалокитешваре:

«Если какой-нибудь благородный сын или благородная дочь пожелают приступить к практике Запредельного Совершенства Глубинной Мудрости, то каким образом им следует обучиться ей?» [Сутра Сердца 2006, с. 8].

И в ответ на этот вопрос прозвучали слова Авалокитешвары, содержащие квинтэссенцию *праджняпарамиты*. Когда Авалокитешвара закончил объяснение способа созерцания Глубинной Видимости, то есть пустоты, Будда поднялся из погруженности в состояние *самадхи* и выразил одобрение Арья Авалокитешваре:

«Так, хорошо, хорошо, сын благородной семьи – это в точности так. Это в точности так, как ты объяснил, следует практиковать Запредельное Совершенство Глубинной Мудрости. И [тогда] будут сорадоваться даже Татхагаты» [Сутра Сердца 2006, с. 11].

Здесь следует обратить внимание на то, что хотя Будда пребывал в однонаправленном созерцании абсолютной истины, пустоты всех феноменов, он в то же самое время воспринимал все происходящее вокруг него, поэтому по выходе из медитации он выразил одобрение Авалокитешваре за точное изложение сути учения *праджняпарамиты*. Тем самым указано на уникальную, только Будде присущую способность одновременного пребывания в состоянии познания абсолютной и относительной истины. Только Будда может созерцать абсолютную природу реальности, пустоту, и одновременно с этим воспринимать все эмпирическое многообразие феноменов. Уникальные возможности, связанные с многообразными проявлениями непостижимой тайны феномена Будды, объясняют, почему способ передачи Буддой Учения имеет глубокую специфику, не сводимую к той вербальной форме, в которой ведется духовная проповедь персонами, не являющимися Буддами. Эта специфика выражалась, в частности, в том, что Будда имел силу давать Учение устами персон, являвшихся эманациями самого Будды. С «внутренней» точки зрения, ближайшие ученики Будды, великие бодхисаттвы, а также главные ученики, известные

¹¹⁰ Текст ‘Сутры сердца’ приводится в моем переводе – И.У.

как «семь архатов»¹¹¹, и другие архаты были такими эманациями, которые, в зависимости от ментального уровня обычных слушателей Будды, задавали тот или иной вопрос и часто в присутствии Будды также давали на них ответы. Обоснование возможности подобного рода явления содержится в махаянской концепции Тел Будды.

Помимо сутр, содержащих прямую проповедь Будды и учения, инспирированные самим Буддой, но прозвучавшие из уст великих бодхисаттв, есть и третий тип сутр, содержание которых было записано много позднее после Ухода Будды со слов учеников, по их воспоминаниям об услышанных учениях Будды.

Таким образом, понимание непротиворечивости Учения Будды осложняется, во-первых, спецификой способа передачи Учения Буддой, в котором сочетаются невербальные и вербальные формы; во-вторых, наличием разных способов презентации Учения для разного уровня учеников – в виде Трех Поворотов Колеса и разных Колесниц; в-третьих, неоднородностью вербального выражения Учения – наличием разных типов сутр – по авторству изложения, по признакам «конечного смысла» или «необходимости истолкования»; в-четвертых, неопределенностью критерия подлинности Слова Будды в среде ранних буддистов Индии¹¹². В корпус Слова Будды входят разнообразные тексты, предназначенные, как кажется, для разных типов учеников, и трудно охватить их единым пониманием как универсальное Учение, в совокупности предназначенное для всех существ и для каждого из них, чтобы привести к состоянию Будды.

Задача понимания непротиворечивости Учения Будды значительно облегчается в тибетской традиции благодаря *Ламриму* – презентации Дхармы как единой, последовательно изучаемой и реализуемой системы философии и медитации. В возникновении и развитии этой традиции упорядочивания множества буддийских практик в соответствии с этапами единого пути просветления особую роль сыграли индийский мастер Шриджняна Дипамкара Атиша (982–1054), его тибетский ученик Дромтонпа (1005–1064), основоположник традиции кадам, а также Лама Чже Цонкапа. Чже Цонкапа почитается тибетцами как воплощение бодхисаттвы Манджушри, персонифицирующего аспект мудрости Будды. Принадлежащие его перу тексты, посвященные объяснению учения *Ламрим*, считаются самыми авторитетными коренными текстами '*Ламрим*'. Именно в традиции учений класса *Ламрим* четко объясняется способ обоснования непротиворечивости Учения Будды: это понимание всех учений Будды как необходимых элементов системы практики, ведущей каждую личность к просветлению. Это качество *Ламрима* считается одним из четырех видов величия, отсутствующих у других классических учений¹¹³.

Критерий непротиворечивости учений Будды, содержащийся в *Ламрима*, основан на индийских источниках. В '*Комментарии к светильнику мудрости*' (shes rab sgron me'i 'grel pa) написанному Бхававивекой (legs ldan 'byed, 490 – 570), говорится:

¹¹¹ Семь архатов, ответственных за составление важнейших текстов Слова Будды: Катьяна, Васумитра, Брамин Девотсана, Шарипутра, Маудгальяна, Махакаустхила, Пурна.

¹¹² Эту ситуацию неопределенности критериев подлинности Слова Будды в среде ранних буддистов С.Ю. Лепехов называет вслед за Л. Гомесом «герменевтическим плюрализмом» [Лепехов, Донец, Нестеркин 2006, с. 8].

¹¹³ В Устной тибетской традиции объясняется, что даже такие великие классические учения, как учение '*Абхисамаяланкары*' или '*Гухьясамаджа-тантра*', не обладают теми признаками величия и уникальными характеристиками, которыми отмечен *Ламрим*.

«Учениями» называется то,
Что боги и люди, желающие [вкусить] амриту,
Должны совершенно познать,
То, что они должны отбросить,
То, что они должны практиковать лично
И то, что они должны медитировать, –
Эти учения, безошибочно объясненные Бхагаваном,
Следует называть «Словом Будды».
[Пабонгка Ринпоче 2008а, с. 65]

«Учения Будды не противоречат друг другу» – это означает, согласно *Ламриму* ‘Освобождение в наших руках’:

«...они имеют общий базис и согласуются друг с другом. Хотя учения махаяны и хинаяны, винаи, тантры и т. д. кажутся, – при буквальном их восприятии, – противоречащими друг другу, по смыслу все они являются основой и составными элементами просветления одной личности. Поэтому все они не противоречат друг другу» [Пабонгка Ринпоче 2006а, с. 65].

Учения хинаяны, махаяны, сутраяны, ваджраяны многие люди считают предназначенными для разных категорий практиков и полагают, что им не обязательно практиковать их все для просветления. Пабонгка Ринпоче в своих лекциях по *Ламриму* объяснил:

«Вы ошибаетесь: дело обстоит не так. Тот, кто дал эти учения, сказал, что все они необходимы для Просветления одной личности» [там же]. *Трипитака*, четыре класса тантр и другие учения из Слова Будды, вместе с классическими комментариями к ним, имеют общий базис и образуют единую систему духовного продвижения к просветлению одной личности. Что касается *Ламрима*, то, хотя в нем поэтапно упорядочены практики, предназначенные для «малой личности» (skyes bu chung nu), «средней личности» (skyes bu 'bring) и «высшей личности» (skyes bu chen po), не следует воспринимать его как классификацию учений Будды, сделанную в соответствии с типологией личностей. Было бы неправильно понимать эти учения разных уровней как предназначенные для разных типов личностей. Когда в индийских и тибетских источниках говорится, что в действительности существует одна Колесница, то имеется в виду, что все учения являются элементами единой системы, предназначенной для духовного развития одной личности. Было бы ошибкой видеть в использовании понятий «малая личность», «средняя личность», «высшая личность» типологию личностей буддийских практиков. В действительности речь идет о трех разных этапах созревания сознания одной и той же личности. «Когда эта личность находится на этапе низшего и среднего развития, то вначале предметом ее медитации являются темы, объясняемые в Корзине Сутр Малой Колесницы (theg dman gyi sde snod), – непостоянство (mi rtag), страдание (sdug bsngal) и так далее. После этого, когда ее духовное состояние несколько улучшается, она приступает к практикам этапа высшей личности, объясняемым в Корзине Сутр Великой Колесницы (theg chen gyi sde snod), – порождению *бодхичитты* (sems bskyed), *шести парамит* (phyin drug) и так далее и становится сосудом, подходящим для Тантры. Затем эта личность практикует «Две Стадии», объясняемые в Ваджраяне, и другие виды тре-

нинга. Так, занимаясь поэтапной практикой, одна личность, вроде нас самих, достигает Просветления» [Пабонгка Ринпоче 2006а, 65–66].

Пабонгка Ринпоче в своем учении по *Ламриму* тщательно и тонко рассмотрел вопрос о непротиворечивости учений Будды. Он указал, что этот вопрос касается, во-первых, способа понимания всех словесно сформулированных и переданных Буддой учений как не противоречащих друг другу, во-вторых, способа понимания содержательного смысла всех реализуемых учений как не имеющих противоречий [Пабонгка Ринпоче 2006а, с. 67]. Иначе говоря, *Ламрим* помогает понять непротиворечивость Учения Будды в аспекте отсутствия противоречий между отдельными текстами и группами текстов, образующих Слово Будды, а также содержательную, предметную непротиворечивость Дхармы постижений. *Ламрим* и есть систематизация учений Будды в качестве единого пути одной личности. Что касается того, что разным категориям учеников Будда объяснял Учение в разных формах и на разных уровнях, это так. Но это не означает, что какая-то часть Учения Будды предназначается одной категории учеников, другая часть учения – второй категории учеников и так далее. Просто в тех случаях, когда Будда имел дело со слушателями, в духовном развитии не превзошедшим стадию «малой личности» и «средней личности», он излагал им Учение в формате хинаяны. А когда объяснял учение людям, достигшим в духовном развитии уровня «высшей личности», он давал его в варианте махаяны, более глубоком и обширном, чем хинаяна.

На стадии «малой личности», то есть наличия малого духовного потенциала, практик упражняется на отрезке пути, заключающемся в отбрасывании десяти неблагоприятных действий, соблюдении нравственности и других методах создания причин благого перерождения. На стадии «средней личности», обладающей средним потенциалом, практик проходит часть пути, которая соответствует отбрасыванию первых двух из Четырех Благородных Истин и принятию Третьей и Четвертой Благородных Истин, то есть реализует «принятие-отбрасывание» ('jug ldog), упражняется в трех видах обучения (bslab pa gsum) и выполняет другие практики для достижения освобождения. Стадия «высшей личности» – это завершающая часть пути, соответствующая реализации высшего потенциала: порождение бодхичитты, практика шести парамит и другие методы достижения всеведения.

Понимание непротиворечивости Учения Будды имеет непосредственное практическое значение. В тибетских текстах указывается критерий, по которому можно судить, постиг ли практик непротиворечивость Учения Будды. Этим критерием служит умение обнаруживать в каждой медитативной теме (dmigs skor) общий смысл полного пути и выполнять каждую отдельную практику в качестве элемента системы пути. Атиша сыграл такую большую роль в распространении буддизма в Тибете в период «позднего распространения»¹¹⁴ именно потому, что был держателем системы

¹¹⁴ В тибетской историографии принято выделять период «раннего распространения» Учения Будды в Тибете, начавшийся во время правления царя Сронцен Гонпо (умер в 649 г.), продолжавшийся в период правления царя Тисрон Децена (756 – 797) и закончившийся в сер. IX в. из-за преследований царя Ландармы. Период «позднего распространения» начался с конца X в. – начала XI в. в Амдо и Нгари, затем с приходом великого Атиши Учение распространилось широко по всему Тибету.

Дхармы (bstan 'dzin), Учителем, «знающим, что все Учение содержится в четырех гранях пути...»¹¹⁵.

Практический смысл непротиворечивости и достоверности буддизма как духовного учения современные мастера тибетского буддизма эксплицируют с точки зрения «четырех пониманий», принятых в традиции «Плод-Путь» и разделяемых носителями других традиций. Его Святейшество Далай-лама считает этот подход обоснованным: есть достоверное Учение Будды, есть достоверные классические комментарии, есть достоверная практика Дхармы, посредством которой существуют достоверные ламы, благодаря которым появляются достоверные ученики¹¹⁶. Для того чтобы культивировать в себе подлинные реализации, прежде нужно обеспечить достоверность своего духовного опыта. А гарантией достоверности опыта является *достоверная последовательность*: получение учения от достоверного мастера и изучение достоверных текстов Слова Будды и комментариев и т. д. Сказанное относится и к формам необычного опыта, какой имели такие великие мастера как Лама Цонкапа и другие. Достоверность необычного опыта прямого видения Будды и божеств прямо зависит от того, принимаем ли мы учение о Четырех Телах Будды, ибо лишь на его основе можно дать объяснение подобного необычного духовного опыта.

Согласно Васубандху, характеристика Учения Будды как имеющего «прекрасный смысл» относится к тому, что оно «связано и с эмпирической, и с Абсолютной Реальностью» [Будон 1999, с. 68]. Это характеристика философского воззрения Будды, которое является единством абсолютной и относительной истины. Понятия «абсолютная» и «относительная истина», выражающие философскую *основу* Учения Будды, принципиально отличаются по смыслу от понимания абсолютной и относительной истины в традиции западной философии. Буддийский смысл этих понятий раскрывается на уровнях основных четырех философских школ и поэтому не является однозначно фиксированным. Но существует критерий, который позволяет судить о степени понимания подлинной философии Будды. Это критерий, сформулированный великим основоположником тибетской школы гелуг Ламой Чже Цонкапой:

*«Пока два понятия – непреложный [принцип]
Взаимозависимого Возникновения воспринимаемой действительности
и Пустота, которая свободна от утверждений,
проявляются в уме отдельно друг от друга,
до тех пор отсутствует понимание помысла Будды Шакьямуни»¹¹⁷.*

С точки зрения основного предмета Учение Будды Шакьямуни характеризуется как «добродетель, путь и нирвана» [Будон 1999, с. 36]. Как добродетель и путь – это

¹¹⁵ Строка из 'Хвалы Атише', автором которой является Дромтонпа, ученик Атиши, считающийся эманацией Авалокитешвары и принадлежащий к той же линии реинкарнаций, что и Далай-ламы.

¹¹⁶ Эта позиция была изложена Его Святейшеством Далай-ламой во время предварительного учения перед посвящением Авалокитешвары в Шневердингене (первая сессия учения 27 октября 1998 г.).

¹¹⁷ Это одиннадцатая строфа из текста 'Три основных аспекта Пути' (Lam gyi gtso bo gnam gsum gyi rtsa ba bzugs so) Чже Цонкапы. Данный текст в моем переводе помещен в начале книги – комментария, данного досточтимым Геше Тинлеем [Геше Тинлей 2008, с. 4–6].

«чистое видение святого» и «внутренняя истина» [Там же, с. 27]. В этом качестве Учение Будды не является авторским учением Будды Шакьямуни, как это следует из сутр. Так, в частности в ‘*Татхагата-гухья-нирдеши*’ (De-bzhin-gshegs-pa’i-gsang-ba-bstan-pa) говорится:

«Все добродетели (достигаемые через) придерживание высшего¹¹⁸ Учения, были ревностно провозглашены всеми Буддами на протяжении миллионов эонов, но еще (до этого времени) их число не истощается» [Там же, с. 31].

«Добродетель», «путь» и «нирвана» – это все суть Дхарма в универсальном этимологическом значении термина «дхарма» («держат», «удерживать», «поддерживать»). В своем предметном содержании Учение Будды, таким образом, является универсальным: оно существует с безначалья времен и имеет основную функцию – удерживать от падения. Падения – это та опасность, от которой спасает Дхарма Будды. О каких падениях идет речь? От чего удерживает Дхарма? Тибетские мастера объясняют, что следует различать удержание от падения в плохие рождения и удержание от падения в сансару. Поскольку удержание от падения в низшие миры достигается через соблюдение заповедей воздержания от десяти недобродетелей (mi dge bcu), то, поскольку в этой части Учение Будды совпадает со многими небуддийскими учениями, этот вид Дхармы не является специфически буддийской Дхармой. Специфику буддийской Дхарма-Драгоценности составляют *праджняпарамита*, высшее трансцендентальное постижение отсутствия самобытия (rang-bzhin-med-pa), чистые любовь и великое сострадание (snying-gje-chen-po), бодхичитта (byang-chub-sems) и т. д. – качества сознания, предохраняющие от падения в сансару и эгоистическую, хинаянскую нирвану. Все это составляет содержание высшего Учения. Санскритский термин «саддхарма» применяется к буддизму и имеет следующие смыслы: 1) Учение Высшего, то есть Будды; 2) Высшее Учение; 3) Учение для высокого добродетельного существа, например, *четыре великих обета монаха* [Будон 1999, с. 36].

3.6.2. Относительная Дхарма-драгоценность – Слово Будды

По определению, данному в ‘*Большом толковании “Светильника мудрости”*’, Словом Победоносного являются «безошибочные наставления для богов и людей, желающих извлечь нектар, учащие о подлежащем полному осознанию, устранению, осуществлению и освоению» [Цонкапа 1994, с. 22–23]. В индийской буддийской литературе Учение Будды характеризовалось как наделенное «прекрасными словами». Это означает, согласно Будону Ринчендубу, что вербальная форма выражения Учения Будды является полностью адекватной предметному его содержанию [Будон 1999, с. 68].

Следует различать Дхарму как основной предмет Учения и его выражение в языке, *Писание*, как указывает на то Будон [Там же, с. 36]. Осознание предметного единства буддийской Дхармы в аспекте философской теории и систематической духовной практики – это важная предпосылка определения аутентичности конкретных учений и текстов Слова Будды. Понять непротиворечивость Учения Будды и наличие «прекрасного смысла» в его вербальной форме, Слове Будды, – это тоже весьма непростая задача, тем более, что входящие в него тексты были составлены учениками

¹¹⁸ «Высшее Учение» Будды – это махаяна, а внутри махаяны – практики, основанные на воззрении мадхьямики прасангики.

Будды, а не самим Буддой. Не все тексты Слова Будды являются текстами «окончательного смысла», то есть выражающими высшее воззрение Будды. Есть типы сутр, которые ни в коем случае нельзя понимать буквально¹¹⁹: их смысл является исключительно переносным. Есть типы сутр, содержание которых объясняет вещи на уровне обыденной реальности, не затрагивая более глубокий уровень реальности, поэтому, как разъясняет Его Святейшество Далай-лама, их относят к текстам, требующим истолкования [Далай-Лама 1996, с. 61]. Восприятие содержания такого типа сутр без истолкования опущенных в них смысловых уровней может привести к искаженному пониманию сущности Учения Будды. Здесь следует обратить внимание на то, что истолкованию подлежат не только тексты, содержащие некие аллегорические, переносные смыслы, но и, главным образом, тексты, содержание которых не «дотягивает» по глубине до подлинной философской мысли Будды. Правда, по замечанию Его Святейшества Далай-ламы, различные буддийские школы придерживаются разных способов классификации сутр на подлежащие истолкованию и не подлежащие истолкованию. Чже Цонкапа в *‘Трактате, открывающем прямой и интерпретирующий смыслы слов [Будды]’* (*‘Legs-bshad snying-po’*), дал исчерпывающее изложение проблемы разграничения текстов условного и прямого значения [Цонкапа 1998]. Для меня наиболее убедительной является именно его позиция, подтверждающая правоту прасангиков.

Если мадхьямика-прасангика считает, что сутрами, выражающими высшее воззрение, т.е. сутрами «окончательного смысла» являются сутры Второго Поворота Колеса, в которых излагается *праджняпарамита*, учение о Запредельном Совершенстве Мудрости, объясняющее абсолютную природу всех явлений как «пустоту-рантонг» (*rang stong*), а также из сутр Третьего Поворота – *‘Сутры о сущности Татхагаты’*, то сторонники воззрения о «пустоте Другого» (*gzhang stong*) придерживаются другой классификации. Они считают сутрами «окончательного смысла», устанавливающими подлинное воззрение Будды, десять сутр, относящихся к Третьему Повороту Колеса. Без рассмотрения сути этих расхождений, касающихся сердцевины философского воззрения Будды, невозможно понять, что именно *праджняпарамитская* философия выражает подлинное Воззрение Будды и является действительной *основой* Учения Будды. Проанализировав существующие разногласия, Чже Цонкапа в полемике с йогачарой и мадхьямикой сватантрикой последовательно развивая традицию Нагарджуны и Арьядевы, доказал, что именно воззрения мадхьямики прасангики выражают конечный смысл (*ниртарха*; *nges-don*) Учения Будды и должны восприниматься буквально – они не нуждаются в интерпретации [Цонкапа 1998].

Сутры, относящиеся к Первому Повороту Колеса, кажутся по смыслу противоречивыми сутрам, в которых излагается учение Второго Поворота Колеса, а учение Третьего Поворота Колеса трактуется некоторыми буддийскими философами как высшая форма буддийской философии, тогда как, согласно разъяснениям Нагарджуны, Арьядевы, Чандракирти, Чже Цонкапы, высшее воззрение Будды выражено именно в

¹¹⁹ Его Святейшество Далай-Лама приводит некоторые примеры: «Например, в некоторых сутрах говорится, что надо убить своих родителей. Ввиду того, что эти сутры нельзя понимать буквально, они требуют объяснения. Родителями в данном случае называют загрязненные действия и привязанность, следствием которых является новое воплощение» [Далай-Лама 1996, с. 60].

сутрах *праджняпарамиты*, данных во время Второго Поворота Колеса. У людей, изучающих буддизм с «внешних» позиций, возникает закономерный вопрос: «А какие есть вообще основания, для того чтобы говорить о буддизме как некоем общем для всех Колесниц и школ учений?»

Хотя все тематическое многообразие проповедей Будды (восемьдесят четыре тысячи тем) призвано вести слушателей к сотериологической цели, сотериология, по справедливому замечанию С.Ю. Лепехова, хотя и пронизывала все направления буддизма, но «обеспечить концептуальное единство она все же не могла» [Лепехов, Донец, Нестеркин 2006, 23]. Конечно же, не могла. Более того, на мой взгляд, если бы не было концептуального единства Учения Будды, то в буддизме невозможна была бы общая сотериология. Итак, какова же единая концептуальная основа, на которой стали возможны системы вероучения и духовной практики различных буддийских направлений и школ, которые трактуются как буддийский путь спасения?

В индийских и тибетских источниках содержится ясный ответ на этот вопрос. Первая проповедь Будды о Четырех Благородных Истинах, данная во время Первого Поворота Колеса Учения, «представляет собой как бы общий план всего буддийского учения» [Далай-лама 1996, с. 59]. Однако было бы ошибкой думать, что Учение о Четырех Благородных Истинах сводится лишь к сутрам Первого Поворота Колеса и образует *основу* хинаяны. В Оленьем парке города Сарнатх Будда изложил основы учения о Четырех Благородных Истинах (Истина Страдания, Истина Источника, Истина Пресечения, Истина Пути) с точки зрения сути каждой истины, императивного смысла каждой истины для практикующего и с точки зрения достижения окончательного результата, то есть полного осознания страдания, полного устранения причины страдания, полного осознания необходимости прекращения страдания и полной реализации пути, ведущего к его прекращению. Его Святейшество Далай-лама считает это учение очень глубоким. По его мнению, оно «закладывает фундамент всей буддийской теории и практики, тем самым расставляя ориентиры на личном пути к пробуждению» [Далай Лама 1996, с. 28].

Это учение о Четырех Благородных Истинах утверждает фундаментальное значение принципа причинности в буддийской теории и практике. Масштаб и глубина его понимания отличают традиции буддийской философии и духовности от других философских, научных и религиозных систем. Философской основой учения о Четырех Благородных Истинах является доктрина взаимозависимого возникновения – *пратитьясамутпада* (rten cing 'brel bar 'byubg ba), а в более лаконичной формулировке – это *четыре философские печати*. Поэтому говорят, что признание четырех печатей является отличительным признаком буддийской философии, благодаря которому можно провести границу между буддийскими философскими школами и небуддийскими направлениями мысли.

Учитывая особый прагматизм Учения Будды, следует заметить, что с точки зрения практики Дхармы принципиальное значение имеет целостное понимание системы Дхармы и основополагающих учений из Слова Будды, благодаря которым буддийский практик может достичь обеих целей – для себя и других. На это неизменно обращает внимание своих слушателей Его Святейшество Далай-лама. По его словам,

«не исключено, что некоторые второстепенные практики возникли в силу культурной традиции той или иной страны и не очень связаны с сущностью Учения Будды»¹²⁰.

Что касается вопроса о том, какой вариант Слова Будды выражает Учение «самого» Будды, то среди буддистов и ученых были споры об этом. В конце XIX в. ученые полагали, что ‘Сутта-питака’, вторая корзина Палийского Канона, есть подлинная запись слов Будды. И хотя позже было признано, что Палийский канон тоже не является первоначальным канонам, который, по буддийскому преданию, был составлен после Ухода Будды, а является канонам тхеравады, все же именно он в среде академических буддологов считается «самым ранним и самым полным отчетом об учении Будды ...» [Лысенко 2003, с. 20]. Сами буддисты также не имеют единодушия относительно того, какой корпус Слова Будды является наиболее аутентичным и полным выражением учения Будды. Последователями тхеравады подвергаются сомнению махаянские сутры, которые, на их взгляд, не являются подлинным Учением Будды. К чести махаянских философов, они не отвечают хинаянским философам аналогичными обвинениями в адрес Палийского канона, который намного беднее в содержательном отношении, чем санскритская версия канона – *Трипитака*.

Махаянские философы решают проблему относительности буддийского канона введением принципа «приоритета Дхармы» по отношению к Слову Будды. В общем виде этот методологический принцип, известный в буддийской эпистемологии как *пратисарана* («опоры надежности»), был изложен Буддой в ‘Сутре четырех опор’ (*‘Чатухпратисарана-сутра’*), которая относится ко Второму Повороту Колеса Учения. Он был воспринят тибетским буддизмом под влиянием исследований Чже Цонкапы¹²¹ и применяется как «четыре опоры», служащие критерием аутентичности буддийских текстов [Далай-лама 1996]. В классической индийской традиции это четыре следующих принципа:

Во-первых, это опора на природу вещей, а не на мнение человека.

Во-вторых, опора на смысл или цель текста (*артха*), а не на его букву.

В-третьих, опора на те отрывки, в которых Дхарма выражена прямо, а не на те, которые еще нужно подвергать интерпретации.

В-четвертых, это понимание посредством интуиции (*джняна*), а не с помощью дискурсивной мысли (*виджняна*) [Лысенко 2003, с. 30]. Эти принципы выражают: 1) приоритет Дхармы как высшего смысла перед конкретными словесными формами ее выражения или толкования, зависящих от «мнения» человека; 2) предпочтительность личной реализации перед дискурсивным постижением; 3) различие прямых и косвенных форм выражения Дхармы. В.Г. Лысенко пишет, что последнее связывалось

¹²⁰ Цитата из учения в Шневердингене (вторая сессия, 28 октября 1998 года).

¹²¹ Полное тибетское название труда Чже Цонкапы, посвященного проблеме прямого и интерпретирующего смыслов, а также критерию аутентичности текстов, – «gsung-rab-kyi drang-ba dang nges-pa'i don rnam-par phyed-ba'i bstan-bcos legs-bshad snying-po». См.: A Complete Catalogue 1934, p. 210 (N 1568). Есть комментарий к нему, написанный Кунченом Джамьяном Шепой. Он называется ‘Критическое исследование “Трактата, открывающего прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды]”’ («drang-ba dang nges-pa'i don rnam-par 'byed-pa'i mtha' dpyod») [там же, p. 439 (N 2110)]. О тибетской формулировке принципа четырех опор см.: Далай-лама, 1996, с. 40. Подробнее о «четырех опорах» см.: Thurman 1984, p. 113–130; Hopkins 1996, p. 425.

и с более глобальной задачей – показать скрытое единство замысла всех проповедей, воссоздать «инвариант», по отношению к которому все слова Будды были лишь «вариантами».

«С этой задачей связаны попытки махаянистов выстроить некую иерархию смысла проповедей: от мирского (*лаукика*) или самого поверхностного, несущего чисто терапевтический эффект, через *пратипаक्षाку*, или противоядие от умственных омрачений, и *пратипауришику* – направленное на конкретного человека – к *парамартхике* или абсолютной истине...Высший уровень понимания часто ассоциировался с полным преодолением слова как такового и отождествлялся с знаменитым «благородным молчанием».

Однако при всей важности внесловесных форм реализации Дхармы, буддисты не отказывались и от попыток воссоздать ее дискурсивным путем. Именно этому и посвящена третья часть буддийского канона – Абхидхарма (санскр.) или Абхидхамма (пали)», – пишет В.Г. Лысенко [Лысенко 2003, с. 30–31].

Тем самым В.Г. Лысенко, как и другие представители российской историко-философской школы буддологии, связывают буддийскую философию именно с абхидхармистской литературой. В отличие от них, я считаю, что философия пронизывает все Слово Будды, будучи самым существенным образом связанной с системой буддийской медитации. В этом моя позиция совпадает с устной тибетской традицией, представленной Его Святейшеством Далай-ламой XIV и восходящей к учениям мастеров старой традиции кадам, которые научились у Атиши тому, чтобы воспринимать все Слово Будды как единое целое, все без исключения предназначенное для того, чтобы привести к просветлению каждое существо. Базовые философские доктрины буддизма, эксплицитно выраженные в учении о Четырех Благородных Истинах, «пропитывают» все Слово, а четыре философские печати являются их квинтэссенцией и охватывают общие для хинаяны и махаяны философские теории, эксплицируемые на разных смысловых уровнях, из которых высшим является философия прасангики.

3.7. «Внутренний» критерий отличия буддизма от небуддийских учений

Вообще говоря, в самой буддийской традиции критерием вхождения во врата буддизма считается принятие Прибежища. Всякий индивид, который искренне ищет Прибежища в Трех Драгоценностях, Будде, Дхарме и Сангхе, входит во «внутренний» круг: по-тибетски это называется «нангпа» (*nang pa*). Что касается принятия Прибежища, то, как разъясняется в тибетской литературе и устной традиции, оно может происходить на разных уровнях – в зависимости от глубины понимания природы Трех Драгоценностей и механизма защиты, предоставляемой живым существам объектами Прибежища¹²². Минимальный уровень принятия Прибежища предполагает на уровне поведения отказ от причинения вреда другим. Поэтому даже в этом широком смысле слова «буддистами» являются далеко не все те, кто причисляет себя к буддийскому вероисповеданию, и есть люди, которые не считают себя буддистами, но в действительности являются ими в указанном смысле. Его Святейшество Далай-лама XIV в предварительном учении, данном перед

¹²² См. ‘Ламрим чен-мо’ Чже Цонкапы, Ламрим ‘Освобождение в наших руках’ Пабонгка Ринпоче, ‘Комментарий к Ламриму’ Геше Тинлея и др.

Посвящением в Тантру Тринадцати божеств Ямантаки, привел высказывание Седьмого Далай-ламы Келсанга Гьяцо из его *‘Руководства по воззрению’*, смысл которого заключается в том, что Прибежищем для всех живых существ является освобождение, понимаемое как исчерпание привязанности, ненависти, тупости – трех самых «ядовитых» клеш.

Настоящее принятие Прибежища происходит лишь в том случае, когда практик имеет прямое постижение пустоты, то есть владеет всем Учением Будды не только на уровне интеллектуального его принятия, но и в виде собственных реализаций настолько, что становится арьей. Пабонгка Ринпоче в своем *‘Ламриме’* подчеркивает, что ни в коем случае не надо считать принятие Прибежища практикой начального уровня. Великие буддийские мастера способны вместить все Учение Будды в смысл Прибежища. Именно такой способ презентации Учения Будды был характерным для великого Атиши, которого тибетцы прозвали «Учителем Прибежища»: при объяснении Прибежища приходило в движение все Учение Будды. Настоящий мастер Дхармы приводит в движение все «четыре грани» или «четыре конца».

В среде буддистов всегда было мало «буддистов» в этом втором смысле слова. А в современном мире, как говорит Его Святейшество Далай-лама (Dalai Lama 1998), настоящих буддийских философов очень мало, и поэтому очень мало тех, кто достигает буддийских реализаций, и кто достоин того, чтобы именоваться мастером Дхармы. Поэтому даже среди ученых буддийских монахов довольно распространены ошибочные представления относительно смысла и значения практики принятия Прибежища – что это нечто общеизвестное и тривиальное. Когда в 1998 году Его Святейшество Далай-лама давал учение о буддийском Прибежище в городке Шневердингене (Германия) накануне посвящения в Крия-тантру Авалокитешвары, то некоторые тибетские ламы, присутствовавшие на учении, даже решились пропустить эту лекцию, полагая, что, наверняка, Его Святейшество повторит то, что они уже знают. По их мнению, учение о Прибежище относится к простым истинам буддизма. Им стал возражать Геше Тинлей, доказывая, что для понимания Прибежища надо иметь прямое постижение пустоты. «На следующий день Его Святейшество, как будто он силой своего ясновидения видел эти споры, стал объяснять принятие Прибежище именно таким способом, объясняя Тела Будды и пустоту ума. Он привел в движение все Учение Будды»¹²³, – сказал он, делясь с учениками впечатлениями от того учения Далай-ламы.

Различить буддизм и не-буддизм – это далеко не так просто. В Тибете со времен Пятого Далай-ламы общепризнанным критерием различения буддийских и небуддийских духовных традиций стал критерий из трех характеристик, предложенный в *‘Драгоценном ожерелье’* Второго Джамьяна Шепы Кенчог Чжигме Ванпо. Как сказал во время устного комментария к этому тексту досточтимый Геше Тинлей¹²⁴, этот ксилограф, насчитывающий всего пятнадцать страниц, очень

¹²³ Цитата из лекции, прочитанной досточтимым Геше Тинлеем в рамках цикла комментариев к *‘Бодхичарья-аватаре’* (16 июня 2003 г., Улан-Удэ).

¹²⁴ Геше Тинлей прочитал в 1998 году (Москва, Улан-Удэ) цикл лекций, в которых комментировал текст *‘Драгоценное ожерелье’* Кенчог Чжигме Ванпо, Второго Джамьяна Шепы (1728 – 1791). Это краткий текст, превосходно излагающий философские воззрения буддийских и небуддийских школ. Хотя существует множество объемистых историко-философских трактатов, мастера тибетской традиции предпочитают излагать своим учени-

лаконично, но полно «на основе всех превосходных объяснений высших существ» [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 4] охарактеризовал суть воззрений всех философских школ буддизма и ясно объяснил различие между буддийскими и небуддийскими школами. Его автор четко объяснил разницу между хинаяной и махаяной, а также обосновал, почему воззрение мадхьямики прасангики является высшим. Великий Пятый Далай-лама дал ему высокую оценку, назвав «великим текстом»¹²⁵, и в последующем он стал в тибетской, а также монгольской и бурятской традиции одним из базовых текстов программы классического философского образования. Итак, в этом основополагающем историко-философском тексте указаны три характеристики, в совокупности дающие критерий спецификации буддийских школ: 1) Учитель; 2) Учение (вероучение и поведение); 3) философское воззрение.

Что касается характеристики Будды как Учителя, принципиально отличающегося от всех других Учителей, то в этом, с «внутренней» точки зрения, следует полагаться на вторую главу '*Праманаварттики*', в которой Дхармакирти, как было написано выше, обосновал достоинства Будды как «достоверного существа», устранившего все ограничения и реализовавшего полностью потенциал сознания. Без знания этого доказательства принятие Прибежища остается формальным, как это свойственно большинству людей, считающих себя буддистами.

Дхарма Будды во всех философских школах буддизма признается главным объектом Прибежища. Дхарма – это чистота ума и нектар Учения, очищающий ум. Здесь, когда речь идет о специфицирующей характеристике Учения, то сами буддисты подчеркивают отличительный признак буддийского вероучения и поведения – непричинение вреда живым существам [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 6; см. также тексты по Ламриму].

Специфическое философское воззрение, объединяющее все буддийские направления, – это теория бессамостности, отрицающая существование независимого, постоянного, единого «я». С другой стороны, это – доктрина взаимозависимого возникновения, которая резюмируется в *четырёх философских печатях*.

В современном тибетском буддизме для проверки аутентичности того или иного учения в качестве буддийского применяется классическая индийская методика «четырёх опор», которая распространилась в Тибете благодаря Чже Цонкапе, которому принадлежит '*Трактат, открывающий прямой и интерпретирующий смыслы слов [Будды]*'.

В настоящее время этой методике учит Его Святейшество Далай-лама:

«Надо опираться, во-первых, не на личность наставника, а на его учение; во-вторых, – на смысл учения, а не на его слова; в-третьих, – на изначальную мудрость наитончайшего сознания, а не на мудрость грубого познания; в-четвертых, – на более тонкий смысл, чем на грубый смысл»¹²⁶.

кам историю буддийской философии на основе именно этого текста. Его автор, Кенчог Чжигме Ванпо (dkon mchog 'jigs med dbang po), является вторым перерожденцем в линии воплощений великого амдоского ученого, основателя монастыря Лавран Джамьяна Шепы ('jam dbyangs bzhad pa, монг. Жамьян Шадба, 1648 – 1722).

¹²⁵ Цитата извлечена из лекции досточтимого Геше Тинлея от 5 июня 1998 г. (Улан-Удэ).

¹²⁶ Цитата из комментария Его Святейшества Далай-ламы к тексту Чже Цонкапы '*Песнь внутреннего опыта*' (*Малый Ламрим*), данного в Шневердингене (вторая сессия, 27 октября).

Кроме того, как говорит Его Святейшество, нужно в соответствии с традиционной методикой Чже Цонкапы, обоснованной в ‘Ламрим чен-мо’, проводить исследование учения или текста на предмет его подлинности на двух уровнях. Во-первых, с точки зрения его логической непротиворечивости и соответствия – в общем и целом – Учению Будды; во-вторых, с точки зрения отсутствия противоречия между данным учением и повседневной жизнью.

«Даже если речь идет о сущностном наставлении вашего Учителя, если оно противоречит коренным текстам и жизни, то его не следует выполнять», – такую рекомендацию дает Его Святейшество¹²⁷.

Это – практический совет, очень полезный с точки зрения предотвращения возможного манипулирования сознанием учеников со стороны недобросовестных духовных наставников. Для того чтобы духовная практика стала буддийской практикой, в первую очередь, как говорит Его Святейшество Далай-лама, «необходимо понять, что такое Дхарма и нирвана, потом – получить представление о пути, понять значение Учителя, смысл Прибежища и, имея эти виды понимания, заняться остальными практиками»¹²⁸. Уровень принятия внутреннего Прибежища в Трех Драгоценностях, более высокий по сравнению с принятием внешнего Прибежища, приходит с пониманием Дхармы. Лишь при наличии хорошего понимания Дхармы приходит настоящая вера в Будду, и по мере углубления понимания качеств Трех Драгоценностей и механизма духовной практики происходит все более сильное принятие Прибежища. Поэтому Геше Тинлей говорит на своих лекциях, что «буддизм – это состояние ума, которое приходит со временем...». Более подробно с практикой принятия Прибежища в тибетской традиции можно ознакомиться по текстам ‘Ламрим чен-мо’ Чже Цонкапы, Ламрим ‘Освобождение в наших руках’ Пабонгка Ринпоче и другим текстам Ламрим – почти все базовые тексты Ламрим сегодня переведены на европейские языки¹²⁹.

3.8. Четыре Философские Печати – онтологическая основа сотериологического прагматизма Четырех Благородных Истин

В классической буддийской литературе существует множество историко-философских текстов, называемых на санскрите *сиддханта*, на тибетском – *дубта grub mtha'*, которые имеют своим предметом разъяснение философских воззрений буддийских школ в их отличии от небуддийских. Тексты-сиддханты описывают буддийские философские направления (*grub mtha' smga ba*) в плане *основы* (*gzhi*), *пути* (*lam*) и *плода* (*'bras bu*), которые характерны для индо-тибетского способа презентации Учения Будды. Поскольку, вообще говоря, буддийская философия служит обоснованием духовной практики, то с «внутренней» точки зрения «смысл философии – в том, чтобы совершенным образом исследовать смысл того, что следует отбросить, и

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Цитата из учения Его Святейшества, данного в Шневердингене в 1998 г. (первая сессия, 27 октября).

¹²⁹ Английские переводы текстов Ламрим, на которые дает комментарии Его Святейшество Далай-лама в течение 2012–2014 гг., имеются в свободно доступе на официальном сайте учения Ламрим. См.: www.jangchuplamrim.org/jangchup-lamrim/text-translations/text-translations-english/

того, что следует принять, и дать однозначную экспликацию смысла» [Gomde Lharamba 2005, p. 96]. По словам досточтимого Геше Тинлея, «знание философии создаст в вашем уме систему, благодаря которой ваш ум будет функционировать правильно»¹³⁰.

С помощью тибетских устных и письменных источников представляется возможным уяснить философскую специфику Учения Будды. Все буддийские философские школы единодушно принимают в качестве отличительных признаков буддийской философии *четыре печати* (chos kyi sdom bzhi или lta ba bka' rtags kyi phyag rgya bzhi¹³¹). По сути, это доктрина взаимозависимого возникновения, но в лаконичной формулировке, которая подразумевает подробную экспликацию. В той формулировке, которая распространена в тибетских источниках, речь идет именно о четырех печатях. Хотя в индийской литературе, например, в шастре '*Прабхавати*', упоминают в качестве специфически буддийских философских основоположений Три Печати: это фактически те же самые печати, поскольку в индийском варианте не упоминается печать о нирване [Будон, с. 67]. Четыре печати формулируются, согласно тибетским источникам, следующим образом:

- 1) все производное – непостоянно ('dus bcas thms cad mi rtg pa)¹³²;
- 2) все оскверненное суть страдание (zag bcas thams cad sdug bsngal ba);
- 3) все феномены пусты и бессамостны (chos thams cad stong zhing bdag med pa);
- 4) Уход-за-пределы-Печали – это умиротворение (nya ngan las 'das pa zhi ba)¹³³

[БТКС 1082; Тсерак Ригзин; Далай Лама 1996, с. 55; Сутра Сердца, с. 69; Намкха Пел 2006, с. 145 и др.].

В '*Прабхавати*' Шакьяпрабха в качестве отличительного признака, присущего буддийскому *Писанию* и философской системе буддизма, назвал следующие аксиомы:

«все элементы существования являются безличными (*анатма*);

все феномены (*санскрита-дхарма=санскара*)¹³⁴ переходящи;

все элементы, находящиеся под влиянием оскверняющих агентов (*сасрава*)¹³⁵, имеют простое феноменальное существование» [Будон, с. 67].

Хочется назвать эти четыре печати аксиомами буддийской философии, но все же понятие «аксиома» здесь неприменимо, ибо аксиома – это положение, принимаемое без доказательства, и оно само служит для доказательства теории. В случае четырех печатей, речь идет об **окончательных заключениях**, выражающих буддийское мировоззрение. Согласно наставлениям досточтимого Геше Тинлея, «в буддийском воззрении невозможно идти далее и глубже тех смыслов, что сформулированы в четырех печатях»¹³⁶. Именно эти четыре печати очерчивают «сферу доказанного»,

¹³⁰ Цитата из лекции цикла комментариев к '*Драгоценному ожерелью*' Джамьяна Шепы Второго, прочитанной в Москве 14 января 1999 года.

¹³¹ Иногда они формулируются как lta ba bka' rtags kyi phyag rgya bzhi или chos-kyi sdom bzhi или phyag-rgya bzhi.

¹³² Эта аксиома иногда формулируется и так: «Все составное – непостоянно».

¹³³ Правомерны и такие формулировки: «нирвана суть покой», «выход-за-пределы-Печали – это мир».

¹³⁴ Тиб. 'dus byas – «составной», «производный».

¹³⁵ Тиб. zag bcas – «оскверненный», «загрязненный».

¹³⁶ Это было объяснено досточтимым Геше Тинлеем в лекции, прочитанной 31 июля 1999 г. в Улан-Удэ.

лежащую в основе буддийского пути. Конечно, далеко не все последователи буддизма изучают философию Будды и классические трактаты из Слова Будды. По способу презентации в Учении Будды следует различать **общее Учение** и **философию**. Так объясняется в устной тибетской традиции, полностью соответствующей в этом отношении классической индийской презентации Дхармы. В частности, в *‘Ланкаватара-сутре’*¹³⁷ указан именно такой критерий. Общее учение – это изложение буддийского вероучения без обращения к классическим текстам и философским системам, без обучения методам логического анализа и доказательства изучаемых положений Учения Будды. В *‘Ланкаватара-сутре’* говорится:

*«Мое Учение – двух видов:
Вероучение и философия.
Простакам объясняю вероучение,
Йогинам – философию»*¹³⁸.

Философия Будды – это отнюдь не плод позднейшей теоретической интерпретации его Учения, а данные им самим принципиальная теоретическая основа указанного им пути и критерии обоснованности веры и духовной практики. Сам термин «философия» (*сиддханта*; grub mtha') встречается в Слове Будды и означает, согласно Чандракирти (VIII в.), как это объясняется им в *‘Прасаннападае’* («Разъяснение слов»)¹³⁹, «сферу доказанного». В тибетском языке термин grub mtha'¹⁴⁰ означает «пределы доказанного» или «границы установленного». Сказанное означает, что буддийская форма духовности по происхождению и по содержанию осуществляется в «пределах доказанного», в рамках философии. Буддийская философия в ее собственном понимании – это не просто анализ и интерпретация, а именно окончательно установленные, неопровержимые выводы. Это выводы «окончательного смысла». С этой точки зрения, воззрения низших философских школ буддизма не являются «окончательными», поскольку некоторые их положения принимаются высшей школой, каковой является, согласно тибетской классификации, мадхьямика-прасангика, а некоторые – опровергаются. Как бы то ни было, воззрения низших школ рассматриваются в высшей школе в качестве ступеней понимания воззрения высшей школы.

¹³⁷ Один из самых значительных священных текстов буддизма махаяны, содержание которого приписывается по традиции самому Будде. Эта сутра сыграла особую роль в распространении буддизма махаяны в Азии. В качестве одного из самых важных философских текстов махаяны она была уже в V в. дважды переведена на китайский язык. Бодхидхарма (470–535), основатель и первый патриарх школы Чань, рассматривал *‘Ланкаватара-сутру’* вообще как важнейшую из всех сутр [Graf 1996, p. 7]. В VIII в. она попала в Японию, в IX в. была переведена на тибетский язык. В непальском буддизме она также вошла в число наиболее почитаемых сутр.

¹³⁸ Цитата приведена из *‘Драгоценного ожерелья’* Кенчог Чжигме Ванпо [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 5].

¹³⁹ Комментарий к *‘Праджнямуле’* (*‘Основы мадхьямики’*) Нагарджуны.

¹⁴⁰ В русскоязычной транскрипции сложилась традиция приведения тибетского термина grub mtha' в форме «думта», хотя на лхасском диалекте тибетцы произносят это слово как «дубта».

Критерии «сферы доказанного» – это логическое доказательство и свидетельство авторитетных текстов, как объяснил тот же Чандракирти. Если эксплицировать этот классический критерий, как это делается в тибетской традиции, то «сфера доказанного» очерчивается посредством «трех видов анализа очищенной логики». Это прямое восприятие, логическое умозаключение и свидетельство авторитетных текстов¹⁴¹. Но дело в том, что «авторитетные тексты», входящие в Слово Будды, служат основанием для доказательства аутентичности тех или иных буддийских учений и практик постольку, поскольку они подверглись тончайшей логической проверке со стороны классиков буддизма и позднейших буддийских ученых и выдержали испытание.

Но при этом не следует преувеличивать роль рассудочного знания и формальной логики в буддизме. В махаянской традиции главными критериями доказательности служат не логика и авторитетные тексты сами по себе, а упомянутый выше принцип «четырёх опор».

Как говорит досточтимый Геше Тинлей, основываясь на высказываниях тибетских мастеров, блистательно владевших буддийской логикой¹⁴², «логика подобна мечу: если ею пользуется дурной человек, то она способна принести много зла, а если она – в руках хорошего человека, то способна подрубить корень сансары». И еще тибетские мастера учат: «Логика должна быть прочно связанной с горячим и добрым сердцем. Тогда она будет очень полезна».

В отличие от «общего Учения», когда презентация Дхармы производится на уровне вероучения, не сопряженном с теоретическим анализом, обоснованием пути и методологии духовной трансформации, буддийская философия, по определению, связана с анализом и теоретическим обоснованием системы пути и каждого из его элементов. На это решающее значение философии, *абхидхармы* и *праджняпарамиты*, на буддийском пути указывал сам Будда. Решающее значение с точки зрения сотериологической цели имеет философия Будды, изложенная им в сутрах *праджняпарамиты*, и объясненная в трудах Нагарджуны. Высказанные Чандракирти, автором «Введения в Срединность» («Мадхьямака-аватара»), в отношении «Мадхьямика-шастры» Нагарджуны слова о том, что «установление истины при проведении исследования в «Мадхьямика-шастре» [производится] ради полного спасения живых существ» [Чандракирти 2004, с. 201] можно отнести к буддийской философии в целом и особенно к *праджняпарамите*. В традиции тибетского буддизма, особенно школы гелуг, овладению философией и трансцендентальной мудростью придается чрезвычайно большое значение. В

¹⁴¹ См. пояснения Его Святейшества Далай-ламы [Dalai Lama 1993, p. 134].

¹⁴² Здесь имеется в виду, в частности, выдающийся современный тибетский мастер из Амдо Гедун Чопа, близкий друг Ген Цультама, одного из духовных наставников Геше Тинлея, который много рассказывал о нем. Гедун Чопа имел блестящие интеллектуальные способности. Ген Цультим рассказывал, что по прибытии из Тибета в Индию он за двадцать дней изучил английский язык, за сорок дней – санскрит. Прочитав один раз, он мог запомнить любой текст. Он настолько владел оружием логики, что во время философских диспутов его аргументы невозможно было опровергнуть. Так вот, Гедун Чопа изучил основы современного естествознания и общественные науки, ознакомился с новейшими научными открытиями и сказал, что в сравнении с буддийской философией наука и ее открытия – очень поверхностны по своему смыслу, просто язык научного описания является слишком усложненным. Он говорил, что хотя сам посвятил большую часть своей жизни изучению буддийской философии, он не знает ее даже наполовину.

устной традиции дается такое объяснение причин столь большого внимания к философии: дело в том, что практика, выполняемая на уровне «общего Учения», и поведение, основанное лишь на простой вере, способны обеспечить достижение сотериологической цели в ограниченной степени. Такого уровня практика Дхармы способна предоставить защиту от дурного перерождения в следующей жизни, но не более того. Чже Цонкапа в своем кратком, но очень содержательном тексте ‘Три основных аспекта Пути’ (lam gyi gtso bo nam gsum gyi rtsa ba bzhugs so) говорит:

*Если не обладаешь высшим пониманием положения вещей,
То, даже привыкнув к отречению и бодхичитте,
Ты не в силах отрубить корень циклического бытия.
Поэтому прилагай усилия, [чтобы овладеть] методом
Постижения взаимозависимого возникновения.*
[Цонкапа 2008, с.5]

Итак, философское воззрение буддизма – это доктрина взаимозависимого возникновения. Она же – концепция бессамости всех феноменов [bdag med], или пустоты в смысле «рантонг». Без обретения этого высшего знания подлинные цели буддизма неосуществимы. Кенчог Чжигме Ванпо в своем историко-философском очерке пишет:

«Итак, индивид, которого не привлекают прибыли, почести и славословия, который искренне стремится к освобождению, должен постараться овладеть методом обретения совершенно правильного взгляда, признающего отсутствие Я (bdag med), ибо сколько бы ни занимались реализацией любви, сострадания и намерения достичь Просветления, это не сможет искоренить страдания» [Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 4].

Для обретения правильного воззрения, без которого не достижима сотериологическая цель буддизма, последователи Учения Будды и должны изучать философию – ту философию, которая объединяет все философские школы буддизма (grub mtha' smra ba) и одновременно отличает их от небуддийских философских направлений. Иначе говоря, это четыре печати, которые суть окончательно установленные истины, ведущие живых существ к спасению.

Первая философская печать буддизма гласит: «все производное непостоянно». Она утверждает более глубокую, чем в небуддийских философских учениях, доктрину непостоянства, в которой различаются *грубое* и *тонкое непостоянство*. Есть *четыре вида грубого непостоянства*: 1) конец рождения – смерть; 2) конец встречи – расставание; 3) конец накопления – истощение; 4) конец высокого положения – падение вниз.

Но специфику буддийской концепции непостоянства выражает понятие тонкого непостоянства. В полной мере это специфически буддийское понимание непостоянства находит выражение уже в философских положениях школы саутрантика: любые составные вещи, явления, возникающие под действием других факторов, непостоянны, переходящи, моментальны, все время находясь в процессе изменений и дезинтеграции, причем процесс их распада и уничтожения начинается уже в момент их рождения. «Другими словами, механизм прекращения существования заложен в самой системе» [Далай Лама 1996, с. 55]. Осознание тонкого непостоянства всех производных вещей и событий означает «признание того, что существование любого (функционального) объекта, события невозможно разложить на стадию возник-

новения, стадию собственно существования (пребывания в бытии) и стадию разрушения и исчезновения...» [Сутра Сердца, с. 70]. Фактически все буддийские философские школы утверждают, что все вещи и события носят в самих себе семя своего собственного уничтожения с того самого момента, когда они начинают существовать. Далай-лама объясняет:

«Это не тот случай, когда только в результате воздействия какого-то другого объекта или события данный объект или событие прекращает существовать; этот объект или событие содержит в себе самом семя своего прекращения» [Dalai Lama 2002, p. 93].

Буддийская концепция непостоянства связана со специфически буддийским пониманием *принципа причинности* бытия. Вещи разрушаются и являются преходящими не потому, что на них воздействуют некие другие, чем при их рождении, причины и условия. Его Святейшество продолжает:

«Итак, согласно буддизму, дело обстоит не так, как мы склонны полагать в нашем наивном понимании мира, когда верим, что событие является причиной появления чего-то, и что другие условия спустя некоторое время приводят к прекращению существования вещи. Другими словами, буддизм не утверждает, что вещи сначала получают бытие, пребывают в неизменном состоянии, и потом внезапно прекращают существовать» [Ibid. P. 94].

С точки зрения небуддийского мировоззрения, возникновение и уничтожение являются двумя взаимно противоположными состояниями бытия. С буддийской точки зрения, когда мы поймем непостоянство в терминах «моментальности», «преходящности» бытия, «то увидим на самом деле, что происхождение и прекращение не являются взаимными противоположностями, а, наоборот, они являются одним феноменом под названием «непостоянство» – рассматриваемым с двух точек зрения» [Ibid.]. С точки зрения любой небуддийской философской системы «возникновение» и «разрушение» считаются двумя разными моментами, разделяемыми периодом «пребывания». С буддийской же точки зрения, «возникновение» и «разрушение» – это не два разных временных момента, это – тождественные моменты. Иначе говоря, с буддийской точки зрения нет длительности в промежутке между этими двумя моментами, ибо они – не различимы. Уже первый момент бытия – непостоянен. Это доказано буддийской философией. Буддизм, в отличие от других философских учений, не признает существования-длительности всех обусловленных и сложных феноменов. Однако он не отрицает вообще их существование: существование производных феноменов имеет место, но не как длительность и пребывание, а как *продолжающийся процесс*. В буддизме используется специальный термин «поток», или «континуум» (*rgyud*): бытие любой производной, следовательно, функциональной и непостоянной вещи, имеет континуальный характер. Поэтому «я» не есть «душа», признаваемая в христианской философии, или «атман» индуистской философии: это лишь обозначение, накладываемое на основу, – разрушающееся с самого рождения тело и поток сознания. Благодаря специфике буддийской концепции непостоянства является уникальной и буддийская концепция перерождений: она принципиально отличается от индуистской теории реинкарнации, которая сравнима с нитью, на которую нанизаны бусины, в то время как для буддийской концепции перевоплощений больше подходит аналогия с рядом свечей, зажигаемых друг от друга: одна сгорает – зажигается другая.

Понятие о тонком непостоянстве всех функциональных феноменов распространяется также на сансару: она непостоянна, ибо зависит от причин, следовательно, стра-

дание тоже непостоянно, поскольку происходит из причин. «Если вы поймете, что все производное непостоянно, вы поймете, что есть выход из сансары: если пресекается ее причина, то нет и результата – страданий, в которых проявляется ее природа», – говорит в комментарии к книге *‘Драгоценное ожерелье’* своим ученикам досточтимый Геше Тинлей¹⁴³.

В устной традиции разъясняется, что первая печать дает практику Дхармы «неколебимую убежденность снежного льва»: все, что происходит по причине, непостоянно, и нет ничего, что происходило бы из причин и при этом не было бы непостоянным, следовательно, теоретически это возможно – положить конец сансаре.

Вторая печать гласит «все оскверненное суть страдание». Она говорит об ущербности, неудовлетворительности способа бытия, порожденного омрачениями и нечистой кармой, то есть о порочной природе сансары. Что такое «все оскверненное»? Это все, что является результатом нечистой кармы и омрачений, лежащих в ее основе. Как объясняет механизм воспроизводства сансары из оскверненных причин досточтимый Геше Джампа Тинлей в своем цикле лекций по теме «Три Основы Пути», не надо думать, что «все оскверненное» относится к чему-то исключительно внешнему. «Все оскверненное» – это и внешние объекты сансары, и наши внутренние скандхи – пять психофизических совокупностей. Наши собственные пять скандх, тело и ум, и есть нечто возникшее под властью нечистых кармических причин, а потому находятся в природе страданий. А что такое «нечистые кармические причины»? Все, что относится к сансаре. Даже позитивная карма является нечистой, как это объясняется в тибетских текстах и устной традиции. Чистая карма, являющаяся семенем нирваны и причиной безупречных результатов, начинается с момента прямого постижения пустоты.

«В буддизме говорится, что причина страдания не есть нечто внешнее. Она находится внутри нас самих: она возникает из нашего же собственного ума. Но в сознании выделяются его различные состояния, уровни, факторы, и, что касается источника страдания, то здесь следует узнать, что коренным источником страдания является не вообще сознание и не любое состояние сознания. Таковым источником является ум в его омраченном состоянии. Все разновидности омраченного состояния сознания можно свести к трем коренным клешам, или трем ядам: это неведение, привязанность и ненависть. Из этих трех ядов именно неведение является корнем привязанности и ненависти» [Геше Тинлей 2008в, с. 273].

Как объяснил Васубандху в *‘Энциклопедии Абхидхармы’*, неведение не есть просто отсутствие адекватного знания о действительной природе реальности. Это – активная сила, цепляние за ложное мировоззрение, прямо противоположное действительному способу существования всех феноменов, в том числе, нас самих, приписывающее им субстанциальное, истинное существование. В силу действия этой коренной причины имеет место сансара, способ существования, природой которого является страдание. Но сансара не есть нечто внешнее. Наши собственные загрязненные пять скандх, тело и ум, которые мы получили при рождении под контролем нечистой кармы и клеш, и есть основа страдания [Геше Тинлей 2008в, с. 274].

¹⁴³ Цитата взята из аудиозаписи третьей московской лекции (14 июля 1998 г.) из цикла комментариев досточтимого Геше Тинлея к *‘Драгоценному ожерелью’* Второго Джамьяна Шепы (Кенчог Чжигме Ванпо).

Филологический и историко-философский подходы к переводу значения санскритского термина *kleśa*, обычно переводимого на русский язык словом «омрачение», были подробно рассмотрены исследователями абхидхармистской традиции, В.И. Рудым и Е.П. Островской [Васубандху 1999, с. 109; Васубандху 2006]. Философский смысл этого буддийского понятия невозможно передать одним лаконичным определением. Опираясь на устные наставления Геше Тинлея, *клеши* можно охарактеризовать в самом общем виде как ментальные факторы, которые загрязняют изначально чистую, ясную природу сознания и служат главной причиной сансары как циклического способа бытия, имеющего в своей природе страдание.

Тибетские мастера Дхармы объясняют в своих проповедях: ничто в сансаре не даст счастья, ибо все в сансаре осквернено неведением. Один из наставников Геше Тинлея говорил ему:

«Что касается мирских проектов, то невозможно построить совершенную систему, потому что за всем этим кроется основополагающая ошибка»¹⁴⁴.

В тибетском буддизме, в традиции учений *Ламрим* подробно разъясняется ущербность циклического бытия под контролем кармы и омрачений, именуемого сансарой [Чже Цонкапа 1995; Пабонгка Ринпоче 20086 и др.].

Хотя все феномены сансары являются «оскверненными», все же не все они равнозначны по степени опасности. Есть просто «оскверненные» объекты, например, одежда, еда и тому подобные вещи, которые, несмотря на то, что они осквернены, все же могут приносить временную пользу. А есть объекты «ядовитые» – такие как, например, десять неблагих действий, которые опасны. Буддийские наставники рекомендуют своим ученикам, прежде всего, пресечь функционирование наиболее опасных феноменов сансары. В действительности, все формы и виды страданий являются естественными для сансары, и в этом смысле тибетские ламы объясняют, что не надо бояться того, что естественным образом не минует нас – в силу природы сансары, – разлук, неприятностей, болезней, смерти, перерождений. Обычные люди боятся всего этого, и не боятся того, чего надо бы страшиться. Поэтому в буддийской литературе обычные существа сравниваются с малыми детьми. Их еще называют «незрелыми существами». Чего же в сансаре надо страшиться? Тех «ядовитых» вещей, функционирование которых отнимает шанс на спасение из сансары или отодвигает его на бесконечно долгий срок. В теме «Карма» это объясняется очень подробно.

Итак, важно осознать системную порочность сансары и научиться нейтрализовать действие «оскверненных» феноменов, начиная с самых грубых форм и вплоть до самых тонких форм неведения. Знание второй печати дает критерий различения сферы «мирской» активности от настоящей духовной сферы. По словам самого Геше Тинлея, «за всеми мирскими проектами нет фундаментальной теории: это все действия собаки, которая рыщет в поисках мяса». Если ученики воспринимают философский смысл второй печати из самой глубины своего сердца, то у них рождается отречение и появляется способность к интенсивной медитации в горном затворничестве¹⁴⁵. Познание второй печати служит водоразделом между мирской системой жизни,

¹⁴⁴ Аудиозапись лекции, прочитанной в Московском центре Ламы Цонкапы 14 июля 1998 г.

¹⁴⁵ Познание смысла второй печати и порождение отречения – это уже уровень серьезной буддийской практики. Методы, применяемые на этом уровне в целях отсечения привязанности к этой жизни и осознания порочности сансары, подробно объясняются в руководствах по *Ламриму*.

похожей на поиски мяса собакой, и духовной системой, связанной с Дхармой Будды, в которой не имеет значения погоня за «мясом», но принципиальное значение имеет направленность движения к правильной цели¹⁴⁶.

Таким образом, первые две философские печати дают объяснение природы и причин сансары, того способа существования, природой которого является страдание. Для того, кто осознал эти вещи и устремился к преодолению этого порочного способа бытия, то есть обрел отречение, становится важной третья печать. **Третья печать гласит: «все феномены пусты и бессамостны».** Постижение ее смысла является предпосылкой пресечения. Для того, кто познал «бессамостность», пустоту в смысле «рантонг» (rang stong), «нет ничего, что существует; нечего достигать; нечего терять», – говорится в устной тибетской традиции. Ему не на что надеяться и нечего терять. Из пустого дома нечего выносить. Человек, понявший это, освобождается от ложных концептов, понижывающих нашу жизнь, и всех ее предрассудков, страстей, борьбы и т. д. Происходит кардинальная перестройка системы удостоверения действительности и отношения к другим и себе.

Во всех других онтологиях действует система верификации познаваемых объектов, основанная на том или ином типе субстанциализации, – будь то вульгарный или диалектический материализм, субъективный и объективный идеализм и так далее. Хотя в них и осознается, что вещи существуют не так, как они воспринимаются, все же их существование не подвергается столь радикальной десубстанциализации, как в буддизме, где говорится, что все феномены не имеют независимой, собственной природы и истинного существования, а их бытие подобно иллюзии. Признание «бессамостности» как способа существования всех феноменов являет собой совершенно иную систему удостоверения феноменов, нежели те способы сообщения достоверности объектам познания, которые применяются в небуддийских системах мировоззрения. В самом общем смысле, общем для всех четырех философских школ буддизма, «бессамостность» – это отсутствие постоянства, независимости и единства. Обратной стороной «бессамостности» феноменов в этом общебуддийском смысле является их взаимозависимое существование.

Главный практический смысл третьей печати заключается в том, что ее постижение помогает освободиться от всех цепляний, в особенности от пут эгоцентризма и себялюбия, которые вместе с неведением воспроизводят механизм сансары. Постижение третьей печати на уровне низших философских школ буддизма ведет к освобождению на уровне архата хинаяны, а на уровне высшей философской школы, мадхьямики прасангики, – к состоянию Бхагавана Будды.

Джамьян Шепа Второй в своем *‘Драгоценном ожерелье’* объяснил значение третьей печати так: если не объяснить должным образом бессамостность, отсутствие постоянства, единства и независимости, то многие буддисты могут стать небуддистами, поскольку они не понимают специфику буддийского воззрения, отрицающего существование атмана или души. В этом случае, при недостаточно ясной экспликации смысла бессамостности, буддисты могут совершить ошибку в понимании

¹⁴⁶ Движение к цели – нирване или состоянию Будды – не обязательно связано с отказом от использования «оскверненных» объектов сансары. Объекты сансары могут быть использованы на пути, но следует уметь их использовать в качестве факторов продвижения к цели и не давать им себя уводить в сторону от цели.

механизма перерождений и собственной сотериологической цели. Освобождающий смысл этой печати и специфику буддийской онтологии можно уяснить, обратившись к анализу воззрений четырех философских школ [см.: Кенчог Чжигме Ванпо 2005; Тинлей 2013б; Туган¹⁴⁷ 1995; Williams & Tribe 2000; Cabezón 1992; Nagao 1992; Siderits 2007; Ruegg 2010; Hopkins 1996 и др.].

А сущность пресечения объясняется в **четвертой философской печати**: «Уход-за-Пределы Печали (нирвана) – это [подлинное] умиротворение». Настоящее пресечение (страданий и их причин), именуемое нирваной, это существование, свободное от власти ложного мировосприятия, субстанциализирующего природу феноменов. Это – настоящий покой, мир. Как объясняет Его Святейшество Далай-лама, «Выход-за-Пределы» – это не просто идеал. «Это реальность, к которой мы можем прийти в своем собственном потоке сознания» [Далай Лама 1996, с. 57]. «Выход-за-Пределы» – это трансцендирование за пределы нечистых причин, в силу которых мы рождаемся с оскверненными совокупностями, где бы, в каком бы из шести миров циклического бытия (srid pa) ни рождались. Как объясняется в устной тибетской традиции Учения, главная экзистенциальная проблема таких существ как мы, именуемых в буддизме обычными или сансарическими индивидами (so sor skye bo¹⁴⁸), заключается не в том, что наше существование – это цепь перерождений, и устранение корня зла не сводится вообще-то к прекращению цепи перерождений. Нет, зло – не в факте существования реинкарнаций, а в том, что обычные существа с **необходимостью, без выбора вынуждены** принимать все новые и новые воплощения. И каждый раз это принятие оскверненных скандх, рождение, жизнь, старение и смерть в природе страдания, переживание страданий в «трех формах», «шести видов», «восьми видов» [Геше Тинлей 2008в, с. 245 – 272]. Мы вынуждены жить в природе страданий. Мы не хотим разлучаться со своими любимыми и родными, но вынуждены расставаться с ними. Мы не хотим неприятностей, но вынуждены терпеть нежеланные вещи. Мы не хотим болеть, стареть и умирать, но вынуждены проходить через это. Из-за трех главных клеш, называемых «тремя ядами» (неведение, привязанность и ненависть), мы вынуждены находиться в океане сансары. Каким образом нашими собственными помыслами и действиями все время воспроизводится механизм этого

¹⁴⁷ *‘Хрустальное зеркало философских систем’* (Grub-mtha’ thams-cad-kyi khungs-dang ‘dod-tshul ston-pa legs-bzhad shel-gyi me-slong), принадлежащее перу известного тибетского ученого XVIII в. Из Амдо, Тугана Лопсан-Чойкы-Ньимы (thu’u kvan blo bzang chos kyi nyi ma), считается одним из самых авторитетных и полных текстов по истории буддийской философии. Оно содержит двенадцать тем: 1. История и основные положения небуддийских и буддийских систем Древней Индии; 2. История возникновения и основные положения школы Ньингмапа; 3. История возникновения и основные положения школы Кадампа; 4. История и основные положения школы Кагьюпа; 5. История и основные положения школы Шичжэдпа; 6. История и основные положения школы Сакьяпа; 7. История и основные положения школы Чжонангпа; 8. История и основные положения школы Гелугпа; 9. История и литература древней религии бон; 10. История и основные положения философских учений Китая; 11. История буддизма в Китае; 12. История буддизма в Монголии, Хотане, стране Шамбала. Р.Н. Крапивиной была переведена на русский язык глава шестая, посвященная школе Сакьяпа [Туган 1995].

¹⁴⁸ Букв. означает «рожденный отдельным».

порочного способа существования? Это объясняется в буддийской теории *Двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения*.

Реинкарнации сансарических существ имеют характер вынужденной необходимости, ибо они обусловлены нечистыми причинами – клешами и нечистой кармой. Так вот, нирвана – это состояние, в котором нет необходимости в повторных перерождениях, но существо имеет возможность принять воплощение по собственной воле и выбору – любой вид чистых скандх. Причина, создающая такую возможность, – это великое сострадание, характерное для бодхисаттв. Выйдя «за пределы», за пределы причин страданий, бодхисаттвы свободны от страданий, но возвращаются в мир существ сансары по причине их великого сострадания. Они возвращаются в мир обычных существ, но их тело и ум качественно отличаются от тела и ума обычных существ: скандхи уже не являются основой страданий. Таких людей, обретших свободу перерождений, тибетцы называют *тулку* (sprul sku). Это, по буддийским представлениям, и есть по-настоящему свободные люди, живущие в полном умиротворении. Их реальность есть мир и покой. Все противопоставления на классы, партии, расы, религиозные конфессии и тому подобные различия и пристрастия остаются за пределами мира по-настоящему свободных существ.

Для того чтобы человек обрел подлинную свободу, нет необходимости много говорить о правах человека и политических свободах, а нужно произвести внутреннюю революцию. Все внешние революции не способны дать людям счастливого умиротворения и истинной свободы, поскольку сохраняют – в силу неведения – системную ошибку в мировоззрении и жизнедеятельности. «Полная внутренняя свобода и называется нирваной», – говорит досточтимый Геше Тинлей. Самый известный пример человека-*тулку* – это Его Святейшество Далай-лама XIV. Тибетцы убеждены, что он – воплощение божества Авалокитешвары, аспекта сострадания Будды, и хотя его тело выглядит, как тело обычного существа, и иногда он проявляет себя больным, его тело, на самом деле, является, по их мнению, «ваджроподобным» и не подвержено страданию. Он даже может контролировать свою смерть. Поэтому у тибетцев принято снова и снова просить Его Святейшество не уходить из этого мира – посредством регулярно проводимого ритуала Пуджи долгой жизни (brtan bzugs). Высшими иерархами и ведущими ламами тибетского буддизма являются именно такие существа, *тулку* – «вышедшие-за-пределы»¹⁴⁹. Впрочем, по достоинствам тела, речи и ума Его Святейшество превосходит, в представлении тибетцев и последователей тибетского буддизма, других *тулку*, поскольку он является не просто освободившимся от сансары существом, но и *Нирманакаей* Будды.

Различия состояний нирваны в хинаяне и махаяне мы рассмотрим позже. В данный момент важно уяснить в общем виде, что с «внутренней» точки зрения, философским критерием различения буддийских и небуддийских форм мировоззрения и практики служат именно эти четыре печати. Они дают знание о том, что такое сансара и нирвана, и критерий их различения. Тот, кто имеет такое знание, уже не будет всю свою активность направлять на достижение счастья где-то вне себя, а станет

¹⁴⁹ Институт *тулку* – это особый вопрос, так как сама процедура определения *тулку* всё же содержит возможность ошибочного выбора очередной реинкарнации высокого Ламы из нескольких детей-кандидатов, и поведение некоторых *тулку* дает основания для того чтобы усомниться в их статусе.

всерьез заботиться о своем будущем в долгосрочной перспективе, выходящей за рамки одной этой жизни. Четыре печати определяют границу между «мирским» и «духовным» образом мысли и жизни, между «внешним» и «внутренним» подходами. Но понять, где проходит граница между буддизмом и небуддийскими учениями и практиками, совсем не просто. На это указывал в свое время Атиша.

Итак, четыре философские печати – это, на самом деле, Четыре Благородные Истины, эксплицируемые со стороны философской теории, лежащей в их основе. В отличие от четырех печатей, Четыре Благородные Истины – это презентация Учения Будды в последовательности их медитации, данная в форме инструкций, предназначенных для практики. Действительно, согласно устной традиции тибетского буддизма, Будда не излагал эти истины как гносеологические утверждения – так, как излагают их обычно в современной литературе о буддизме, где пишут, что Первая Истина – это истина о страдании, Вторая Истина – это истина об источнике, Третья Истина – это истина о прекращении, Четвертая Истина – это истина о пути.

Когда Будда проповедовал Четыре Благородные Истины с точки зрения практики, он формулировал их в форме категорического императива: «Благородную Истину Страдания необходимо признать. Благородную Истину Источника – устранить. Благородную Истину Прекращения – осуществить. Благородную Истину Пути – медитировать».

Императивная формулировка Четырех Благородных Истин обусловлена тем, что по смысловой сути они тождественны четырем печатям, имеющим характер окончательных, абсолютных, утверждений философии, дальше и глубже которых в гносеологии, онтологии и практической философии пойти невозможно, как считают буддийские философы. Это абсолютные положения, через реализацию которых рождаются арьи. Поэтому часто эти Четыре Истины называют также Четырьмя Истинами арьев, или Четырьмя арийскими Истинами. Но это не следует понимать в том смысле, что эти Четыре Истины являются достоянием арьев. Арьи радикально отбросили Первую и Вторую Истины и обладают Третьей и Четвертой Истинами, тогда как достоянием обычных существ являются Первая и Вторая Истины. Арийскими эти Четыре Истины называются, очевидно, потому, что арьи в совершенстве реализовали императивы Будды, относящиеся к этим Истинам.

Когда досточтимый Геше Тинлей объясняет¹⁵⁰, что четыре печати есть, на самом деле, Четыре Благородные Истины, сказанное не следует понимать в том смысле, что первая печать тождественна Первой Истине, вторая печать – Второй истине и т. д. Речь идет о том, что четыре печати тождественны Четырем Истинам в аспекте содержащегося в них совокупного философского содержания. Что касается соответствия конкретных печатей конкретным Истинам, то первая печать, гласящая, что все производное непостоянно, содержит философскую основу Второй Благородной Истины. Вторая печать утверждает, что все оскверненное находится в природе страдания, и служит философской основой Первой и Второй Истин. Третья печать – это философская теория Четвертой Благородной Истины. Четвертая печать – это философская квинтэссенция Третьей Благородной Истины. Вообще говоря, презентация Дхармы Будды имеет множество измерений. Часто за внешне разной терминологией

¹⁵⁰ Пятая лекция в Москве (13 августа 1998 г.), посвященная комментированию ‘*Драгоценного ожерелья*’.

скрывается тождественное по смыслу содержание. Устная тибетская традиция комментирования классических учений и текстов помогает тем, кто обучается, уловить эти особенности презентации Дхармы в разных аспектах и с разных точек зрения.

Итак, хотя четыре печати представляют собой четыре краткие философские формулы, на самом деле это – базовые философские доктрины буддизма. Как уже говорилось, первая доктрина – доктрина непостоянства. Она утверждает: все, что возникает из причин, непостоянно, и поскольку нечто непостоянно, то оно зависит от причин. Следовательно, через понимание непостоянства можно понять причину. Установив факт непостоянства страданий, можно с необходимостью прийти к выводу о существовании причин страданий. Анализ причин страданий приводит к пониманию роли клеш, открытию феномена неведения и его роли в конституировании страданий. Иначе говоря, интерес буддийских философов к непостоянству имеет не метафизический, а вполне практический характер: самое главное – это осознать собственное непостоянство.

В отличие от небуддийских подходов к постижению непостоянства как преходящности и бренности всего сущего, имплицитующих, как правило, трагическое мироощущение, буддийская доктрина непостоянства, связанная с буддийским принципом причинности, как раз наоборот, служит надежной основой для мировоззренческого оптимизма. Там, где имеет место непостоянство, действует закон причины и следствия. Где есть причина – там есть результат, который, в свою очередь, становится причиной, порождающей результат. И, таким образом, эволюция бесконечна. Это относится в полной мере и к индивидуальному потоку сознания: его эволюция не имеет начала и конца, хотя сознание непостоянно, оно бесконечно продолжается. Если развернуть все смысловое содержание первой печати, то это множество буддийских учений. Это все учения, объясняющие последовательность пути.

Вторая доктрина, доктрина сансары, объясняет, что все, что возникло из оскверненных причин, пребывает в природе страдания, и невозможно обрести подлинное счастье, обладая оскверненными пятью скандхами. Понимание этой доктрины служит условием появления в сознании трех основных аспектов пути (отречение, бодхичитта, высшая мудрость постижения пустоты).

Третья доктрина, доктрина бессамости, – основополагающая философская теория буддизма.

Четвертая доктрина, доктрина нирваны, объясняет цель пути и подлинное счастье. Достижение нирваны не означает прекращение потока сознания: сознание продолжается, но это эволюция, порождаемая совершенными причинами. Нирвана – это тоже пять скандх, но свободных от нечистых причин. Именно таков смысл пяти Дхьяни-Будд.

3.9. Четыре Благородные Истины: презентация общего Учения Будды во взаимосвязи философии и медитации

3.9.1. Общая характеристика Четырех Благородных Истин: онтология великого сострадания и нравственные императивы Будды

Если рассматривать Учение исторического Будды Шакьямуни относительно времени его передачи и содержания, то буддийские историки говорят о «Трех Поворотах Колеса» (*Дхарма-чакра-павартана*; chos kyi 'khor lo bskor ba) [Будон 1999, с. 25, 273; Кенчог Чжигме Ванпо 2005, с. 11; Туган 1995 и др.].

Первый Поворот Колеса Учения ('khor-lo dang-po) был сделан Буддой после достижения им просветления по просьбе Брахмы, который ради помощи живым существам побудил Будду, находившегося в сомнении, смогут ли обычные существа понять то высшее знание, что открылось ему в результате просветления, дать проповедь. Это произошло в Оленьем парке в Сарнатхе (Варанаси). Там были проповеданы Четыре Благородные Истины как практические императивы, и уже тогда была обоснована с точки зрения принципа причинности, кармы, необходимость трех высших практик (нравственность, сосредоточение, мудрость), пронизывающих все направления буддизма. На этом уровне презентации Дхармы Будда не отрицал реальное существование внутренне присущей всем феноменам природы. Эта форма презентации Дхармы легла в основу хинаяны (theg-pa dmn-pa), Колесницы шраваков (nyan-thos-kyi theg-pa) и Колесницы пратьекабудд (rang-sangs-rgyas-kyi theg-pa).

Во время Второго Поворота Колеса ('khor-lo bar-pa), происшедшего на горе Гридхакута, когда было проповедано учение '*Праджняпарамита-сутр*' о *Запредельной Мудрости*, утверждающей отсутствие у всех феноменов независимой, собственной, истинно существующей природы, Будда дал в сравнении с учением Первого Поворота глубинное и полное учение об источнике страдания и предельно широкое представление о природе страдания. Также и рассмотрение Третьей и Четвертой Истин здесь «приобретает большую глубину и сложность» [Далай Лама 1996, с. 38]. В эксплицитной форме это было учение праджняпарамиты. В имплицитной форме – презентация пути махаяны. Соответственно более глубоким содержанием наполнились три высших практики.

В сутрах Третьего Поворота Колеса ('khor-lo tha-ma), совершенного Буддой в Вайшали, «сглаживается» радикальный характер философии пустоты, изложенной Буддой во время Второго Поворота. В это время были даны '*Сутра распутывания замысла Будды*' ('*Самдхирмочана-сутра*'), '*Татхагатагарбха-сутра*' и '*Ланкаватара-сутра*', философское учение которых стало фундаментом школы читтаматра, которая известна также под названием йогачара (sems tsam pa).

Хотя терминология, в которой излагается учение о Четырех Благородных Истинах, общее для трех Колесниц¹⁵¹, толкуется в зависимости от философской глубины каждой школы, все же есть некое смысловое содержание, которое служит общей для всех Колесниц философской основой. Это как раз рассмотренные четыре философские печати, те философские доктрины, которые являются общими и специфическими для буддизма. Точнее говоря, есть общий для всех философских

¹⁵¹ Имеются в виду хинаяна, махаяна и ваджраяна.

школ буддизма и его различных направлений уровень интерпретации этих четырех философских печатей и связанных с ними доктрин. Он-то и определяет специфику всех «внутренних» философских позиций и подходов к обоснованию сотериологии в их отличии от небуддийских философских и религиозных систем. А различия в степени глубины интерпретаций четырех печатей определяют и масштаб различий философских школ внутри буддизма. Поэтому я не могу согласиться с С.Ю. Лепеховым, когда он пишет, что расхождения в философских взглядах буддистов были «естественным следствием узкого толкования понятия «дхармы», главным образом как элемента» [Лепехов, Донец, Нестеркин, с. 23].

На мой взгляд, за причинами этих расхождений стоит постепенный способ понимания и реализации Саддххармы, Высшего Учения: разные смысловые уровни четырех печатей и Четырех Истин являют собой последовательно развертываемую для обычных существ презентацию *основы*, посредством которой реализуется *путь*, ведущий к *плоду*. Кстати говоря, употребляемое в тибетском языке Дхармы для передачи санскритского понятия *дхарма-чакра-павартана* наряду с выражением «chos kyī 'khor lo bskor ba» другое выражение «'khor lo gim pa gsum» буквально как раз означает «три этапа Колеса» или «три ступени Колеса».

В устной тибетской традиции объясняется, что, хотя Будда Шакьямуни совершил Три Поворота Колеса Учения, представляющие *основу*, при опоре на которую практик проходит *путь*, и Колесо Учения Будды описывается историками в виде трех *путей* (путь шраваков, путь пратьекабудд и путь бодхисаттв), «настоящим Колесом Дхармы является Путь Видения (mthong lam)»¹⁵², на котором практик имеет переживание прямого постижения пустоты. Ибо первичная Дхарма – это Дхарма собственных реализаций, тогда как вербальная, или теоретическая, Дхарма – это Дхарма вторичная. С ее помощью практик обретает настоящую Дхарму в качестве достоинств собственного потока сознания.

Учение о Четырех Благородных Истинах составляет основное содержание вербальной Дхармы. Знание философской основы Четырех Благородных Истин имеет для практики буддизма принципиальное значение, ибо практика Дхармы в особенности направлена на пробуждение ума и его развитие, что невозможно осуществить без философии. Специфика буддизма, в отличие от других религиозных и духовно-этических практик, проявляется, в частности, в том, что в его практиках не придается принципиального значения каким-то ограничивающим и запретительным мерам. Конечно, буддисты овладевают методами однонаправленной концентрации, *шаматхи* (zhi gnas), но правильному пониманию философии придается гораздо большее значение. На это всегда указывает в любой аудитории Его Святейшество Далай-лама, когда дает учение, и в особенности он советует буддистам из традиционных регионов распространения Дхармы – тибетцам, монголам, бурятам, калмыкам, тувинцам – серьезно заниматься изучением философии. При этом он подчеркивает, что этот совет адресован не только духовенству, но и светским людям¹⁵³. Без понимания философской основы буддизма практика Четырех

¹⁵² Слова досточтимого Геше Тинлея из лекции цикла комментариев к 'Драгоценному ожерелью', прочитанной 14 января 1999 г. в Москве.

¹⁵³ Он говорил это, в частности, во время учения в Монголии (4 – 8 ноября 2002 г.), когда давал комментарий к 'Трем основным аспектам Пути' и к 'Хвале Взаимозависимому Возникновению' Чже Цонкапы.

Благородных Истин может стать лишь имитацией настоящей духовной практики и уподобиться тем «детским» методам развития отречения, которые применяются, например, в индуизме, когда освобождение от страданий пытаются найти на пути полной изоляции от мира и закрытия всех пяти органов чувств. В буддизме затворничество имеет большой смысл и эффект, когда оно подготовлено через предварительное изучение теории Дхармы и методики медитации. Но сам по себе уход от мира – это не путь освобождения.

Философия, лежащая в основе Четырех Благородных Истин, учит, что нет ничего плохого в том, чтобы жить с открытыми органами чувств, в том, чтобы видеть, слышать и т. д. Нет ничего плохого и в том, чтобы пользоваться вещами, вступать в отношения с другими людьми и испытывать радость от этого. Проблема – не в открытых органах чувств, а в том, что мы, обычные существа, принимаем на веру видимость вещей и не сомневаемся в том, что это и есть способ их существования. Из-за этого неведения, системного искажения нашего мировоззрения и цепляния за искаженное восприятие, и возникают, в конечном счете, все наши проблемы и страдания, – объясняет философия буддизма. Итак, буддийская философия выступает вначале как теория достоверного восприятия (*tshad ma*), и на ее основе делаются анализ существования феноменов и окончательные выводы, которые и составляют содержание фундаментальной буддийской доктрины, которая в аспекте абсолютной истины суть воззрение пустоты, а в аспекте относительной истины – доктрина взаимозависимого возникновения.

Если кратко определить суть учения о Четырех Благородных Истинах, то в общем буддийском понимании это – учение о пути постижения пустоты, или абсолютной природы всех феноменов. И в этом смысле Четыре Благородные Истины есть именно такой способ обоснования Учения Будды, который следует природе вещей. Будда, достигнув всеведения, открыл эти истины арьев и по просьбе Брахмы и Индры проповедовал их своим ученикам. Ученики же и все буддисты последующих времен с помощью аналитического подхода исследуют логическую связь, лежащую в основе этих истин и, убедившись в ее безупречности, медитируют на них и достигают высших реализаций.

В тибетской традиции объясняется, что для постижения пустоты, являющегося радикальным противоядием от сансары, Будда дал обширное вербальное Учение, ибо это очень трудно – достичь подлинного переживания пустоты. Лама Цонкапа подчеркивал, что для достижения инсайта пустоты необходимо предварительное овладение всей понятийной системой и терминологией, на основе чего только и возможно обрести точное концептуальное понимание пустоты. Для того чтобы уметь правильно отбросить то, что надлежит отбросить из Четырех Истин, и принять то из них, что надлежит принять, важно полагаться на вербальную Дхарму – при опоре, во-первых, на аутентичные тексты, во-вторых, на собственного духовного наставника как источник Дхармы. Поэтому при характеристике Четырех Благородных Истин, которую я привожу и рассматриваю с точки зрения взаимосвязи философии и медитации, мною используются оба вида источников – классические тексты и устные учения, полученные мною от Его Святейшества Далай-ламы, досточтимого Геше Тинлея и других тибетских лам. Цель той характеристики Четырех Благородных Истин, которая дается мною ниже, заключается в экспликации той инвариантной философской основы, которая является фундаментальной для всех классических школ и

последующих направлений буддизма и лежит в основе тибетской традиции презентации и практики Дхармы Будды. Особое внимание при этом я уделяю рассмотрению важнейших моментов преемственности классической индийской традиции и тибетского буддизма. В свое время работа по обоснованию принципиального характера этой преемственности была проведена Чже Цонкапой, основоположником школы новай кадам, которая стала широко известной под именем гелуг. Этот вклад Чже Цонкапы в развитие тибетского буддизма получил широкое признание в буддийском мире: Чже Цонкапу считают воплощением Манджушри, символизирующего аспект мудрости Будды. Поэтому тем больший теоретический и практический интерес вызывает вопрос об инвариантной системе буддийской философии и практики, на основе которой Лама Цонкапа выполнил свою репрезентацию¹⁵⁴ Дхармы Будды, и об особенностях его способа репрезентации.

Согласно классической индо-тибетской традиции, Учение Будды о Четырех Благородных Истинах с точки зрения практической презентации формулируется так: «Страдание следует познать¹⁵⁵; Источник Страдания – отбросить; Пресечение Страдания – осуществить; Путь – медитировать»¹⁵⁶. Это соответствует его формулировке в классической литературе *абхидхармы*: «Страдание должно быть полностью познано (*parijñāya*), Возникновение должно быть устранено (*prahātavya*), Прекращение должно быть реализовано (*sākṣātkartavya*), Путь должен стать предметом практикования (*bhāvitavya*)»¹⁵⁷. Этот специфически императивный характер презентации Четырех Благородных Истин в абхидхармической литературе называется «способом полного познания» (*parijñādimukha*). Почему эти Истины называются Благородными, или Истинами арьев? Причина – в том, что это Истины, являющиеся предметом прямого познания арьев, и в том случае, когда они постигаются напрямую в результате практики созерцания, они выполняют сотериологические функции. Однако, хотя это Учение основано на знании закона причинности, на высшем и всеобъемлющем знании реальности, выражающем всеведение Будды и «полное познание» всех загрязнений, привязывающих к сансаре, Будда дал Четыре Истины именно а такой последовательности: первой – Истину Страдания и лишь затем – Истину Источника, потом – Истину Пресечения, а после нее – Истину Пути, хотя, казалось бы, следуя логике причинно-следственной взаимосвязи, он должен был сначала объяснить причину страданий, а потом – описать Истину Страдания как ее результат, а также сначала – объяснить Путь, а потом – Пресечение Страдания. Почему же Будда изложил Учение в последовательности, казалось бы, обратной реальной последовательности Истин как фактов

¹⁵⁴ Речь идет о репрезентации, поскольку презентация была выполнена в классической буддийской философии древней Индии. Чже Цонкапа дал именно репрезентацию Дхармы в условиях очередной деградации Дхармы в Тибете после периода новой волны ее распространения и расцвета, наступившего после прихода Атиши в Тибет.

¹⁵⁵ Эта Истина в устной традиции Его Святейшества Далай-ламы и Геше Тинлея формулируется также так: «Признай Благородную Истину Страдания!»

¹⁵⁶ Так сформулировал Четыре Благородные Истины Его Святейшество Далай-лама во время учения в Шневердингене (первая сессия, 29 октября 1998 г.). Так, основываясь на устной передаче, полученной от Его Святейшества, формулирует Четыре Истины также и Геше Тинлей.

¹⁵⁷ Цитата из ‘Компендиума Абхидхармы’ приводится по: Васубандху 2006, с. 187.

реальности? Эта особенность презентации Буддой его Учения обусловлена, согласно «внутреннему» подходу, великим состраданием Будды, в силу которого он во время презентации Учения, прежде всего, дал ту его часть, которая имеет непосредственное практическое значение. Не логика познания реальности, а логика немедленной помощи страдающим существам побудила Учителя по достижении просветления объяснить прежде Истину Страдания. В *‘Четверсотнице’* ученика Нагарджуны Арьядевы говорится:

*«Этого моря страданий конец
[сам по себе] никогда не придет.
Ты же в нем [издавна] тонешь, дитя...
И не страшишься ничуть?!»*
[Цонкапа 1995, с. 10]

У живых существ, если они не думают о природе страдания, свойственного сансаре, никогда не появится желание освобождения. Живя в неведении и беспомощно погруженные в пучину океана сансары, они будут тщетно искать счастья. Поэтому для того чтобы возникло стремление к освобождению и начался анализ причин и источника страданий, прежде необходимо в полной мере познать весь ужас и все уродство сансары во всех ее формах и видах.

Чже Цонкапа, опираясь на индийскую классику, в особенности, на трактаты *‘Абхисамаяланкара’* Майтреи и *‘Праманаварттика’* Дхармакирти, где дается философская экспликация Четырех Благородных Истин, разъяснил, что в такой последовательности презентации Буддой Учения содержится важнейшее сущностное наставление, предназначенное для практики Дхармы¹⁵⁸. Это практическое наставление имеет определенную логику: только полное познание Истины Страдания породит отвращение к сансаре и желание освобождения. А возникшее желание освобождения является побудительной силой анализа механизма сансары и поиска методов ее пресечения. *‘Праманаварттика’* подробно излагает с практической стороны логическую последовательность философского содержания *четырёх печатей*: из постижения непостоянства возникает понимание страдания; из понимания страдания возникает понимание пустоты и бессамости. Чже Цонкапа в своем *‘Кратком Ламриме’*, известном также под названием *‘Песнь внутреннего опыта’*, эту практическую логику выразил так:

*Если не усердствовать в размышлениях
Об Истине Страданий и порочности сансары,
То не зародится стремление
К освобождению.
Если не размышлять об Истине Источника,
О процессе вхождения в сансару,
То не узнаешь способ отсечения ее корня.
Поэтому культивируй отречение*

¹⁵⁸ Информация извлечена из второй лекции досточтимого Геше Тинлея, прочитанной в рамках курса комментариев к «Ламрим чен-мо» 3 августа 2003 г. в Элисте, во время все-российского ретрита.

*и удрученность Колесом Бытия,
Позаботься о том, чтобы распознать
Те оковы, что удерживают [тебя] в сансаре¹⁵⁹.*

А также в ‘Трех основных аспектах Пути’ он написал:

*Без безупречно чистого отречения невозможно унять
Стремление к счастью и получению благих плодов
В океане циклического бытия.
Сама жажда бытия в сансаре полностью сковывает
Воплощенных существ.
Поэтому с твердым намерением найти
Радикальный выход из сансары вначале обрети отречение!
[Цонкапа 2008, с. 4]*

Таким образом, Четыре Благородные Истины были преподаны Буддой и объясняются Чже Цонкапой – «вторым Буддой» по логике экстренной помощи страдающим в неведении живым существам. Такой подход Чже Цонкапы к репрезентации Учения Будды и его сердцевины, учения о Четырех Благородных Истинах, считается в тибетском буддизме наиболее адекватной замыслу Будды формой представления Дхармы. Это мнение представляется мне справедливым: Чже Цонкапа объясняет последовательность Четырех Истин с практических позиций, а не с точки зрения эпистемологического любопытства. В силу практической логики Истина Страдания преподается прежде, чем Истина Источника. Те тибетские мастера, которые недооценивают формулировку Четырех Истин как практических императивов, организованных в определенном логическом порядке, или, возможно, сознательно акцентируют гносеологический аспект Четырех Благородных Истин как истин, излагают их в гносеологическом порядке репрезентации. В этом случае, как, например, в ‘Ламриме школы Нингма’, они формулируются не как императивы, а как дескриптивные истины: «Истина о происхождении всех страданий», «Истина о страдании», «Истина о Пути», «Истина о прекращении» [Минлинг Тэрчен Дорджи 1997, с. 58–61]¹⁶⁰.

Первая Истина была преподана первой, потому что существа ослеплены настолько, что страдание принимают за счастье¹⁶¹. В силу ослепляющего их неведения они даже не подозревают о возможности освобождения и достижения подлинного счастья и всеми своими усилиями лишь воспроизводят колесо сансары. Великий индийский философ-бодхисаттва Шантидева в первой главе (строфа 28) ‘Бодхичарья-аватары’ выразился так о беспомощном положении живых существ в сансаре:

*Хотя существа и желают отбросить страдание,
Но явно бегут они только к страданию.
Хотя они и стремятся к счастью,*

¹⁵⁹ Строфа 14 текста ‘mnyam-med-tsong-kha-pa-chen-po-rgyal-ba-gnyis-pa-blo-bzang-grags-ra’i-lam-rim-bsdus-don-bzhugs-so’ дана в моем переводе по изданию [Цонкапа 2006, с. 34].

¹⁶⁰ Впрочем, не исключено, что эти формулировки выражают понимание переводчика, а не автора текста.

¹⁶¹ Речь идет о «страдании перемен».

В ослеплении счастье свое разрушают, словно это их враг.
[Śāntideva 2007, с. 68]

И еще он сказал в девятой главе (строфа 169):

*Ах, какого великого сожаления достойны те,
Кто пребывает в великой реке страдания!
Хотя и крайне велико их страдание,
Они не видят свое страдание [как страдание].*
[Śāntideva 2007, с. 299]

О положении существ сансары Чже Цонкапа говорит:

*Носимые течением четырех бурных рек, прочно связанные
Пути кармы, которой трудно противостоять,
Попавшие в железную клетку цепляния за самость,
Полностью погруженные в великую темноту
Мрака неведения;*

*Рождающиеся в сансаре, которая не имеет конца и края,
И, будучи рожденными, испытывающие непрерывно
Страдания трех видов, – таково положение матерей,
[живых существ]...
[Цонкапа 2008, с. 5]*

Итак, с практической точки зрения, принципиальное первоочередное значение для буддийских философов имеет осознание действительного положения живых существ в сансаре, ибо опаснейшим заблуждением живых существ является их представление о том, что сансара – это место, где можно испытать счастье. Люди и другие живые существа также коренным образом заблуждаются, принимая уродства ущербной природы сансары за красоту, непостоянное – за постоянное и приписывая субстанциальное, истинное существование тому, что не существует таким образом. Все обычные существа цепляются за ложную видимость вещей и имеют жажду бытия в сансаре, а потому испытывают многообразные страдания, даже не подозревая о всей тяжести своего положения. Поэтому логика великого сострадания побудила Будду изложить Четыре Благородные Истины именно в той последовательности, в какой она объясняется в традиции Чже Цонкапы.

3.9.2. Презентация Первой Благородной Истины

Будда преподавал с практической точки зрения Истину Страдания в форме первого категорического императива: «Истину Страдания следует признать». Определение Истины Страдания таково: «Истина Страдания – это пять загрязненных совокупностей

(скандх), которые возникают из Благородной Истины Источника Страдания»¹⁶². Первая Истина была преподана для диагностики сансары и полной идентификации ее порочной природы. После узнавания ущербности сансары приходит очередь анализа и устранения Истины Источника. Поэтому Вторая Благородная истина была преподана в виде категорического императива: «Благородную Истину Источника надо устранить». В устной традиции тибетского буддизма при работе духовного наставника с учениками первым двум Истинам уделяется обычно очень много внимания – гораздо больше, чем Третьей и Четвертой Истинам – и причем не только объяснению их содержания, но и инструкциям по медитации над ними, а также самому процессу медитации. Для начинающих слушателей учение о Четырех Благородных Истинах дается в виде общей их характеристики с целью добиться у слушателей общего понимания сущности сансары и нирваны. На этом этапе понятие о сансаре как порочном способе функционирования собственного ума, который воспроизводит циклическое существование живых существ, «скованных цепями кармы и омрачений», дается не только в виде точных логических определений, но и с привлечением известных традиционных смыслообразов. Например, в сутрах, в ‘*Четверосотнице*’ Арьядевы, в текстах ‘*Ламрим*’ Чже Цонкапы и других авторов сансара уподобляется океану, в котором тонут живые существа, или горящему дому, на одном из этажей которого полыхает огонь, а на другом его этаже люди, не ведая о пожаре, люди беспечно веселятся.

«Сансара» в смысле, общем для хинаяны и махаяны, – это «существование под властью клеш и нечистой кармы». Именно в этом смысле следует, согласно Чандракирти, понимать слова Будды, которые он комментирует в строфе 6.89. в своем труде ‘*Мадхьямака-аватара*’:

«[Будда] сказал, что самые разнообразные мирские существа и миры-вместилища создаются именно умом; все, без исключения, скитающиеся в сансаре существа рождены кармой; когда отброшен [нечистый] ум, то нет и [нечистой] кармы»¹⁶³.

То же самое имел в виду Майтрея в ‘*Абхисамаяланкаре*’:

«Населяющие этот мир – чувствующие существа, и поэтому все, что их окружает, – нечистое. Утвердив в них (в умах чистоту) – возникает чистая Будда-сфера» [цит. по: Чандракирти 2001, с. 181].

Тибетское понятие *ньенмонг* (nyon mong), соответствующее санскритскому понятию *клеша*, означает «то, что беспокоит изнутри» [Далай-лама 2004, с. 254]. Освобождение и достижение просветления невозможны, как объяснил Будда, без признания того факта, что страдание является имманентным для того способа бытия, который характерен для обычных существ. Это циклическое бытие называется сансарой. Оно воспроизводится силою клеш и страдание – в его природе. Страдание является тотальным для сансары, но, поскольку имеет определенный источник, причины и механизм возникновения, то оно может быть устранено, и обычное существо способно стать существом свободным. Ибо клеши, главная причина страданий, не свойственны природе самого

¹⁶² Таковую дефиницию Истины Страдания дает досточтимый Геше Тинлей, основываясь на устной тибетской традиции. Информация извлечена из лекции, прочитанной 3 августа 2009 года во время третьего Байкальского ретрита по Ламриму.

¹⁶³ Тибетский текст этой строфы приведен в издании: [Чандракирти 2001, с.181]. Русский перевод я привожу в собственной версии.

сознания, имеют временный характер и могут быть устранены. Эту традиционную буддийскую идею о том, что негативные ментальные состояния не являются «неотъемлемой частью нашего ума», что они служат всего лишь временными препятствиями, «которые мешают проявлению нашего глубинного и естественного состояния радости и счастья», сегодня возвещает миру Его Святейшество Далай-лама. Американский психотерапевт д-р Говард К. Катлер называет ее «революционной идеей» [Далай-лама 2004, с. 260]. Действительно, она была революционной в Древней Индии. Она является революционной для современного мира, в особенности для Запада, привыкшего к мысли о «греховной природе» человека. Освобождение, то есть возврат к подлинной своей природе, возможен. Это было обосновано в классической буддийской философии. Факторами освобождения являются высшее трансцендентальное познание (*праджня-парамита*) и медитация бессамости, основанные на постижении Четырех Благородных Истин.

Вообще говоря, мнения буддийских философов расходятся в том, являются ли также объекты внешнего мира сансарой. Среди известных представителей тибетского буддизма Кункьен Джамьян Шепа, знаменитый *кхенпо* – настоятель Гоман-дацана и Кхедруб Тенпа Даргье, великий философ из Сера-Ме-дацана, придерживались последовательной и логически обоснованной позиции о том, что внешние объекты не являются сансарой. С точки зрения Кункьена Джамьяна Шепы, «сансара – это пять скандх, находящихся под властью омрачений», с точки зрения Кхедруба Тенпа Даргье, «сансара – это поток перерождений под властью омрачений»¹⁶⁴. Это определение сансары, данное философом из Сера-Ме, Геше Тинлей считает логически самым точным определением, позволяющим избежать логических противоречий. Если придерживаться другого определения сансары, отождествляющего ее с пятью загрязненными скандхами, то можно впасть в логическое противоречие, пытаясь, например, ответить на вопрос: «Свободен ли архат от сансары, если у него еще остается тело, в котором он родился под властью омрачений?» А позиция Кхедруба Тенпа Даргье безукоризненна во время логических диспутов. Раз сансара – это континуум перерождений под властью омрачений, то, как только омрачения оказываются пресеченными, пресекается и поток неконтролируемых перерождений, называемый сансарой.

Освобождением в общеподлинном смысле называется пресечение омрачений. Это происходит посредством медитации, или «окультуривания» психики, если выражаться языком древних абхидхармистов. Мастера тибетского буддизма, в отличие от последователей абхидхармы, придерживаются более эффективного подхода, когда делают упор не на поочередное устранение клеш, а на применение противоядия к коренной клеше – неведению, в особенности, цеплянию за представление о самобытии.

Для выполнения углубленной медитации нужны подробные учения о Четырех Благородных Истинах и их шестнадцати аспектах. Чувство, которое появляется в результате углубленной медитации, и называется отречением (*nges-'byng*), если оно спонтанно сопровождается желанием освобождения (*thar-pa*). Освобождение, по определению, это «освобождение от оков», то есть, как поясняет Чже Цонкапа, от нечистой кармы и клеш. Совершенное освобождение (*mam-grol*), то есть

¹⁶⁴ Цитаты приводятся из лекции Геше Тинлея, прочитанной 4 августа 2003 г. в Калмыкии.

«освобождение от двух видов затемнений» (grib-pa gnyis las gnam-par grol-ba'o)¹⁶⁵, это понятие, характерное для философии и сотериологии махаяны, но не хинаяны. Общее для хинаяны и махаяны понятие освобождения – это освобождение от власти клеш и загрязненной кармы.

Итак, Истину Страдания (sdug bsngal bden pa) Будда классифицировал несколькими способами, чтобы подробно раскрыть природу «оков». Страдание подразделяется по видам на восемь, шесть или три. Будда также объяснил, что все эти разнообразные страдания возникают в силу того, что что-то не так в самой природе нашей жизни: сам тот способ несвободного циклического бытия, который именуется сансарой, содержит некий изъян, порок.

Восемь видов страданий – это страдания рождения, старения, болезни, смерти, от разлуки с объектами желаний, от встречи с нежеланными объектами, от неполучения желаемого, от обладания оскверненными скандхами¹⁶⁶. Смысл представления о рождении как форме страдания является весьма нетривиальным с обычной точки зрения. Дело в том, что рождение в одном из Трех Миров¹⁶⁷, в одном из шести уделов¹⁶⁸ Круга Бытия (srid pa), одним из четырех имеющихся в сансаре способов рождения¹⁶⁹, является «оковами», если оно обусловлено загрязненной кармой и клешами. Это – полностью несвободное, неконтролируемое самим субъектом, рождение.

Нетривиальность буддийского восприятия болезни, старения и смерти выражается в том, что они рассматриваются как нечто естественное и закономерное для нас. Мастера кадам говорили: «Тот, кто должен болеть – болеет, тот, кто должен стареть – стареет, тот, кто должен умирать – умирает. И в этом нет ничего странного»¹⁷⁰. Смерть, согласно буддийскому определению, есть отделение сознания от тела, когда тело, материя которого состоит из четырех элементов¹⁷¹, более не способно выполнять функции опоры сознания¹⁷², и тончайшее сознание (gnam shes) уходит в следующее воплощение. Размышление и созерцание смерти как вида страдания связано с постижением того, что существа сансары, в отличие от свободных существ, не могут контролировать этот процесс и управлять переносом сознания, и что поэтому неподготовленная смерть, смерть без Дхармы – это катастрофа. Медитация о непостоянстве и смерти имеет основополагающее значение в буддизме: благодаря ей

¹⁶⁵ См.: Gomde Lharamba, с. 1568. Такое же определение дается в устной тибетской традиции.

¹⁶⁶ Восьмой вид страданий часто называется также «страданием от обладания телом» (см.: [Geshe Ngawang Dhrgyeu 1992, p. 18]).

¹⁶⁷ Три Мира – Мир Желаний, Мир Форм и Мир Без Форм

¹⁶⁸ Шесть уделов, или шесть миров: мир адов, мир голодных духов, мир животных, мир людей, мир асуров, мир мирских богов.

¹⁶⁹ Четыре возможных способа рождения существ сансары – рождение из материнской утробы, из яйца, из влаги и чудесное рождение.

¹⁷⁰ Цитата приводится в том виде, в каком она прозвучала из уст Геше Тинлея [Геше Тинлей 2008в, с. 255].

¹⁷¹ Четыре элемента – это огонь, вода, земля, ветер.

¹⁷² Этот процесс постепенного растворения внешних и внутренних элементов, называемый «смертью», подробно изучен в буддизме. См.: Согьял Ринпоче 1997; Лати Ринпоче, Дж. Хопкинс 2005; Geshe Ngawang Dhargyeu, 1992, с. 15–18 и др.

духовная практика становится практикой Дхармы, которая способна стать силой, побеждающей смерть. Иначе говоря, Истина Страдания в части созерцания страдания смерти утверждает: смерть сама по себе – не самое страшное страдание и зло, ибо она – нечто естественное для таких существ, как мы. Но катастрофой является смерть существ, которые не имеют Дхармы в своем сердце, ибо они по настоящему беспомощны в этот ответственный пограничный момент своего существования в сансаре.

Созерцание страданий расставания с желанными объектами, встречи с нежеланными вещами и неудовлетворенности вещами, которых мы добиваемся, помогает более спокойно оценить свои жизненные ситуации как естественные и «нормальные» для сансары, а не как исключительные вещи, которые сваливаются на нас непонятно за что и почему. С этой точки зрения, все внешние враги – это, на самом деле, не враги. Самый главный враг – это наш внутренний враг. Шантидева об этом в ‘Бодхиচারья-аватаре’ (строфы 13–14 главы пятой) говорит так:

*Где взять столько кожи,
Чтобы ею устлать всю поверхность земли?
Но кожаная подошва обычной обуви –
Это то же самое, что вся земля, покрытая кожей.
Аналогичным образом я не в силах
Отразить [нападение] внешнего мира,
Но свой ум этот я контролировать буду –
И нужно ль тогда противостоять другим?
[Śāntideva 2007, с. 117]*

Иными словами, многообразные страдания, которые кажутся обусловленными внешними факторами, в действительности производны от внутренних вещей. Что касается вида страдания, связанного с обладанием оскверненными скандхами, то это страдание, вызываемое тем, что, например, тело сансарического существа «подобно магниту, который собирает многообразные страдания» [Geshe Ngawang Dhargyey, 1992, р. 18]. Ибо оно, будучи рожденным нечистой кармой прошлого в одном из шести уделов, является основой для страдания, впрочем, как и вся психофизическая конституция существа сансары.

Если классификация восьми видов страданий выражает, в основном, страдания, присущие человеческой форме разумных существ [Geshe Ngawang Dhargyey, 1992, р. 14], то классификация, выделяющая шесть форм страданий, характеризует общую порочность сансары: страдания этого вида испытывают все живые существа, не только люди. Это *шесть форм страданий*, которые выражают принципиальную ущербность сансары.

1. Неопределенность.

Это качество жизни существ в круговороте существования, которое не является фиксированным неизменным состоянием: существо может уже в этой жизни оказаться в несчастливой ситуации или в следующей жизни оказаться в одном из низших уделов.

Это качество сансары обычно поясняется в текстах и устной традиции¹⁷³ преданием о том, как однажды Шарипутра, один из двух главных учеников Будды, зайдя за подаванием в один дом, увидел женщину, которая держала на руках младенца и, поедая рыбу, пнула ногой собаку, а потом кинула ей обглоданные кости. Силою своего ясновидения Шарипутра увидел, что в прошлой жизни этот младенец был врагом этой женщины, от рук которого она приняла смерть. Рыба, которую она ела, была ее матерью, а собака – ее отцом. Этот рассказ приводится как пример того, как друзья становятся врагами, а враги – друзьями, как тот, кто являлся в одной жизни человеком, может в следующей жизни оказаться животным или существом иного удела.

2. Жажда, или неудовлетворенность

Для объяснения этого качества ущербной природы сансары, являющегося одним из худших видов страдания, принято использовать метафору «соленой воды»: сколько ни пьешь ее – нет утоления жажды. Сколько бы в сансаре ни испытывали мы удовольствий, никогда не наступает удовлетворения, наоборот, жажда только возрастает. Мы все время хотим чего-то большего, и направляем всю свою активность на мирские проекты, но лишь обманываем себя. Для иллюстрации этого порока сансары приводится, по традиции, предание об одном купце, который купил в заморской стране величайшую драгоценность и по возвращении на родину объявил, что хотел бы отдать ее самому бедному человеку в стране. И он отдал ее королю, который, хотя и был очень богат, был очень жаден и жаждал иметь еще больше богатств [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 20].

3. Необходимость снова и снова отбрасывать тело

Для иллюстрации этого порока сансары обычно приводится такой пример: если собрать в кучу кости, оставшиеся от тел, которые имел каждый из нас в прошлом, то это оказалась бы масса, превышающая по размеру землю, и эта груда будет расти, если мы не будем культивировать отречение. Здесь следует обратить внимание на то, что не перерождения сами по себе являются, с буддийской точки зрения, злом, а перерождения, обусловленные нечистой кармой и клешами, ибо в этом случае существо лишено свободы выбора [Геше Тинлей 2008в, с. 270]. Так что, испытав утонченные наслаждения в мире мирских богов, можно упасть в миры, где «горы и долины объаты пламенем», как говорит Пабонгка Ринпоче об адских уделах.

4. Необходимость снова и снова принимать рождение путем вхождения сознания в субстанцию зачатия

Это страдание, связанное с вынужденным вхождением сознания в оплодотворенную отцом яйцеклетку матери и выражающее отсутствие начала сансары. Его иллюстрирует такой образ: если бы можно было скатать всю землю в маленькие шарики, то получилось бы огромное множество шариков, но мощност¹⁷⁴ этого множества оказалась бы меньше мощности множества матерей, которых мы имели во всех своих формах существования [Пабонгка Ринпоче 2008б; Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 20].

¹⁷³ Мне доводилось слышать эту историю от Геше Тинлея. Ее приводил в устных наставлениях Геше Нгаванг Даргье, очень известный в современном буддийском мире тибетский мастер, который являлся *ваджрным мастером* Геше Тинлея.

¹⁷⁴ Здесь понятие «мощност» используется в том смысле, в каком оно употребляется в математической теории множеств – как количественная (по числу элементов) характеристика множеств, в т.ч. бесконечных.

5. Неопределенность уровня следующего перерождения

В устной традиции объясняется, что для тех, кто упускает возможность практиковать Дхарму, имеется полная неопределенность уровня существования – как в масштабе этой жизни, так и в перспективе последующих воплощений, ибо «конец высокого положения – это падение вниз». Таково одно из проявлений грубого непостоянства, нестабильности сансары. Только достижение нирваны, постоянного состояния отсутствия омрачений в сознании является, с точки зрения Будды и последующих мастеров Дхармы, по-настоящему надежным статусом существования.

6. Одиночество

Одиночество – это естественное состояние в сансаре: мы переживаем страдания и смерть в одиночестве, и в низших мирах нам некому помочь. В *‘Послании другу’* (*‘Сухрил-лекха’*; ‘bshes-pa-i-spring-yig’), написанном Нагарджуной царю, говорится:

О, царь! Ты должен всегда быть внимательным и заботливым в отношении своей практики Дхармы, ибо, когда ты умрешь, ты не сможешь взять с собой ни свое богатство, ни цариц или слуг. Ты должен будешь идти один» [цит. по: Geshe Ngawang Dhargyeu 1992, p. 21].

Будда описал Истину Страдания, используя также классификацию из трех видов страдания, которые характеризуют существование всех живых существ:

1. Страдание страдания (sdug-bsngal-gyi sdug-bsngal). Это то, что всем нам хорошо известно: болезни, физическая и ментальная боль, голод, жажда и т. д.

2. Страдание перемен (‘gyur-ba-i sdug-bsngal). Это вид страданий, имеющих место в то время, когда один вид экстремального страдания сменяется другим видом. В силу неведения люди принимают его за счастье. Все влечения и страсть к мирским вещам возникают именно из-за непонимания страдания перемен.

3. Всепроникающее страдание (khyab-pa-‘du-byed-kyi sdug-bsngal). Это вид страдания, который переживают живые существа на всех уровнях сансарического существования в силу того факта, что они перерождаются под властью нечистой кармы и омрачений, будучи наделены пятью скандхами, «зараженными» клешами. «В силу рождения под властью клеш наши пять скандх – это словно одна большая сплошная рана, не видимая глазу» [Геше Тинлей 2008в, с. 248].

Созерцание Истины Страдания во всем ее объеме, или ее «полное знание» (*париджня*), служит необходимым предварительным элементом буддийской системы «окультурирования психики»¹⁷⁵, которая осуществляется посредством конкретных методов медитации. Это условие формирования отречения. В тибетской традиции существует подробно разработанная в рамках *Ламрима* методика выполнения аналитической медитации над Первой Благородной Истиной. В *‘Ламрим чен-мо’* Чже Цонкапа пишет:

«Пока не порождена подлинная разочарованность в сансаре, природа которой – «прихватываемые» совокупности, невозможно зарождение подлинной заботы о Свободе, а также нет возможности возникнуть великому состраданию к живым существам, скитающимся в сансаре. Следовательно, это состояние [разочарованности] играет величайшую роль, вступаем [мы] в Махаяну или Хинаяну.

¹⁷⁵ Выражение Е.П. Островской и В.Н. Рудого, встречающееся в примечании 70.7 к русскому переводу *‘Абхидхармакоши’* [Васубандху 2006, с. 195].

Чтобы эта [разочарованность] зародилась, надо, пользуясь благородным Словом [Будды] и автортетными комментариями, обрести ясные знания. Затем долго [культивируемое] аналитическое созерцание должно произвести решающую духовную перемену» [Цонкапа 1995, с. 27].

Полное осознание Истины Страдания, поведенной Буддой и, по словам Цонкапы, «хорошо разъясненной» Асангой, облегчает достижение отречения и подводит к пониманию Истины Источника.

3.9.3. Классическая презентация Второй Благородной Истины и подход махаяны к «полному познанию» Истины Источника

Благородная Истина Источника (kun-'byung bden-pa) тоже была представлена Буддой по способу, который на санскрите называется *париджнядимукха*. Это специфический буддийский категорический императив, сформулированный так: «Источник страдания – отбросить». Согласно 'Абхидхармакоше', формулировка была такой: «Возникновение должно быть устранено (*prahātvyā*)». Источником являются, во-первых, омрачения (клеши). Они служат причиной появления омрачений, которые, в свою очередь, ведут к страданиям. Во-вторых, к источнику относятся кармические отпечатки: они служат условием проявления омрачений. Отбрасывание Источника – это процесс «полного познания» Источника, являющийся, по сути, культивированием противоядия к источнику страданий. Это становится возможным после «полного познания» Истины Страдания и появления желания познать причины страданий и механизм функционирования сансары, способа бытия, в котором заложено страдание. Будда силою всеведения увидел, что причины страданий находятся не во внешнем мире, а коренятся внутри нас самих. Для того чтобы мы, обычные люди, смогли адекватно идентифицировать Источник и отбросить его, Будда преподавал способ исследования механизма возникновения страданий. Познание Истины Источника обычными людьми, согласно тибетской традиции даяния Дхармы, вначале предполагает их общее знакомство с этой Истиной, когда духовный наставник объясняет, что главная причина страданий – это *неведение*. На этом уровне важно довести до понимания учеников, что «неведение» – это не только непонимание действительного способа существования всех вещей, но еще и «цепляние за тот концепт существования «я» и всех феноменов, который выражает понимание, противоположное действительному положению вещей» [Геше Тинлей 2008в, с. 273]. Однако абстрактного знакомства с Истиной Источника вовсе недостаточно, для того чтобы приступить к медитации по устранению Источника. Необходимо гораздо более подробное познание Истины Источника. В традиции гелуг этому, как и «полному познанию» Истины Страдания, уделяется самое серьезное внимание – гораздо больше внимания, чем в других тибетских школах.

Причинами страданий являются, как это объяснил сам Будда, карма и клеши. Но для того чтобы понять природу кармы и клеш, необходимо знать буддийскую концепцию сознания, в которой различаются первичный ум (*gtso-sems*¹⁷⁶) и вторичный ум, или ментальные факторы (*sems-byung*). И, уже хорошо понимая эти вещи, можно понять механизм возникновения страданий и воспроизводства сансары в виде *двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения*.

¹⁷⁶ Его синонимы – *gnam shes* и *yid* [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 23].

Глубинной основой буддийской практики устранения клеш служит учение Будды о ясной природе ума и его пустоте, – концепция *дхармадхату* (chos dbyings). Детальная проработка теоретической возможности освобождения была выполнена, как подчеркивает Его Святейшество Далай-лама, в литературе на санскрите, именно в философии мадхьямики¹⁷⁷, которая стала формироваться в качестве философской школы со времени изложения Асангой учения Майтреи, послужившего основой читтаматры, хотя в литературе абхидхармы, которая считается канонической философией всех школ буддизма, эта тематика также получила отражение. Классические представления индийского буддизма о природе сознания и механизме его функционирования, а также классификация вторичного сознания, фундаментальных аффектов, служащих корнями неблагодатной кармы, и вторичных аффектов (*упаклеша*) содержатся в таких трактатах как ‘*Абхисамаяланкара*’ и ‘*Уттарастантра*’ Майтреи/Асанги, ‘*Праманаварттика*’ Дхармакирти, ‘*Компендиум Абхидхармы*’ Асанги, ‘*Абхидхармакоша*’ Васубандху. В них излагаются общая для всех буддийских школ концепция сознания и теория достоверного познания, объясняются методы «окультуривания» ума путем очищения его от «трех ядов» и других базовых и вторичных загрязняющих аффектов, являющихся «оковами». В них дается объяснение способов медитации, с помощью которых можно достигнуть все больших степеней свободы (от низших миров, от сферы чувственного, от сансары вообще). Это очень детально эксплицированная методика постепенно осуществляемого процесса устранения клеш и видов аффективной предрасположенности.

Классические буддийские философские представления о сознании и теории достоверного познания были восприняты тибетскими буддистами. В рамках тибетского буддизма с XII в. появилась философская литература, в которой освещалась данная тематика. Это жанры *дуйра* (bsdus grwa) и *лориг* (blo rig)¹⁷⁸. Тибетские философы детально разработали на своем языке терминологию и понятийный аппарат для выражения буддийской теории сознания и познания. Но это, следует еще раз подчеркнуть, была практически ориентированная на цели медитации теоретическая традиция изучения сознания, его природы, структуры, функций.

Вообще говоря, в тибетском буддизме, как и в индийской буддийской классике, имеются многообразная терминология, выражающая общеподдрийскую концепцию сознания, как она была представлена в ‘*Компендиуме Абхидхармы*’ Асанги и в ‘*Абхидхармакоше*’ Васубандху. Анализируя содержащиеся в учебнике ‘*Ум и знание*’ [Blo-rig 1985, p. 4], написанном Кункьеном Джамьяном Шепой для Гоман-дацана монастыря Дрепунг шесть основных классификаций сознания, применяющихся в тибетском буддизме, Р.Н. Крапивина связывает пять из них с «гносеологической» моделью сознания, а одну считает «психологической» [Крапивина 2005, с. 24]. На мой взгляд, это различие «гносеологической» и «психологической модели», то есть использование «внешнего» аппарата при анализе буддийской концепции сознания является не вполне корректным. Ведь буддизм не был гносеологией или психологией в

¹⁷⁷ Это прозвучало в комментарии Его Святейшества Далай-ламы к тексту Нагарджуны ‘*Бодхичитта виварана*’ (byang chub sems ‘gral), который он дал в предварительном учении перед Посвящением Ямантаки в Дхарамсале (4 августа 2003 г.).

¹⁷⁸ Освещение истории буддийской логики и гносеологии, в том числе тибетской, дано в работах: Крапивина 2005, с. 6–23; Eltschinger 2014, p. 154–190; Lipman 1992.

европейском смысле этих понятий. Мы пока, на данном этапе презентации взаимосвязи философии медитации в тибетском буддизме, обойдемся без параллелей и аналогий с европейской философией. Почему? Да потому что, на мой взгляд, важно воспроизвести при презентации Благородной Истины Страдания в общих принципиальных чертах буддийскую концепцию сознания средствами «внутреннего» подхода, чтобы не привнести искажающих ассоциаций с западными представлениями, и вместе с тем понять ее универсальный смысл, предназначенный не только для обоснования сотериологической цели буддистов.

Пожалуй, самой общей категорией сознания в тибетской терминологической традиции является понятие «sems», под которым «подразумевается умственная воспринимающая способность, которая также называется «первичный ум» (gtso sems), «поток сознания» (rnam shes, sems rgyud, rgyud), ум (yid). Различают шесть форм первичного сознания (rnam shes drug)». Шесть видов сознания – это:

1. Зрительное сознание (mig-gi rnam-par shes-pa).
2. Слуховое сознание (rma-I rnam-par shes-pa).
3. Обонятельное сознание (sna-I rnam-par shes-pa).
4. Вкусовое сознание (lce-yi rnam-par shes-pa).
5. Тактильное сознание (lus-kyi rnam-par shes-pa).
6. Ментальное сознание (тиб. yid-kyi rnam-par shes-pa)

[Geshe Ngawang Dhargyey, 1992, p. 23].

Различение в буддизме первичного сознания и его вторичных форм очень важно для понимания буддийского объяснения механизма воспроизводства оков, привязывающих к сансаре. Понятие о первичном сознании выражает философское представление буддизма о том, что на уровне первичных форм сознание может функционировать, не будучи «нагруженным» концептами, порожденными *неведением*, служащим корнем сансары. Но дело в том, что сознание «видит» так объект только в первый момент ментального восприятия. Уже во второй момент включаются ментальные факторы, связанные с оценкой и субстанциализацией, преувеличением статуса бытия феноменов и живых существ. Как поясняет Геше Тинлей, на базе первичного чувственного и ментального восприятия, которое само по себе не служит механизмом воспроизводства сансары, тут же возникает концептуальное мышление. Отличие актов первичного сознания от его вторичных форм, или ментальных факторов, связано с тем, что ментальное сознание как форма первичного сознания познает объект в общем, как нечто целостное. А вторичное сознание наделяет его различными конкретными характеристиками, в том числе, исходя из врожденного неведения и приобретенных в ходе социализации ложных мировоззренческих концептов, приписывает объектам характеристики, якобы присущие им самим по себе. Не все виды концептуального сознания являются путями сансары¹⁷⁹. Но есть определенный сорт концепций, а именно, выражающих заблуждение относительно способа существования всех феноменов, которые и составляют познавательную специфику *неведения*.

Понятие о вторичном сознании (sems-byung или sems-las-byung-ba) «включает в себя все реакции, которые следуют за первичным восприятием» [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 23], именно они-то и связаны с функционированием клеш. Вообще

¹⁷⁹ В этом вопросе тибетская буддийская философия расходится с китайскими школами, согласно представлениям которых, любые концепции привязывают к сансаре.

говоря, вторичных факторов сознания существует бесчисленное множество [Геше Джамьян Кенцэ 2005, с. 196], но общепринятой является их классификация, в которой различается пятьдесят один фактор. Она восходит к ‘Компендиуму Абхидхармы’ Асанги¹⁸⁰. Эта классификация представляет собой определенную схему их рассмотрения, в которой они сгруппированы в шесть групп, или категорий сознания, которые выражают шесть основных аспектов сознания. Согласно комментариям великого тибетского лоцавы Каба Пальцега (XII в.), данным им в своей классификации буддийских категорий [Kaba Paltseg 2003]¹⁸¹, а также устной традиции, представленной Геше Нгавангом Даргье, Геше Джампа Гинлеем, Геше Джамьяном Кенцэ, эти шесть групп выделяются и характеризуются следующим образом.

I. Группа «пяти вездесущих факторов» (kun-‘gro lnga) – это вторичные факторы, всегда сопровождающие всякий акт восприятия объекта первичным умом и дающие уму возможность использования объектов восприятия. Они присутствуют в положительных, отрицательных и нейтральных состояниях. Это такие пять ментальных факторов:

1. *Намерение* (sems-pa) – это то, что связывает первичный ум с объектом восприятия или действия. По выражению Геше Нгаванга Даргье, «это наиболее активный из пяти «вездесущих факторов» ума, и он является эквивалентом кармы» [Geshe Ngawang Dhargyey, 1992, p. 25].

2. *Ментальное проникновение в объект* (yid-la byed-pa) – это фактор, который дает возможность первичному уму проводить вообще индивидуализирующие различия объектов – вне их различия как «положительных», «отрицательных» и «нейтральных».

3. *Контакт* (reg-pa) – это контакт объекта и ума¹⁸².

4. *Ощущение* (tshor-ba) – это ментальные и физические ощущения трех видов: приятные, неприятные и нейтральные.

5. *Различение* (‘dus-shes) – это распознавание характеристик объектов пяти форм чувственного сознания, или понимание связей между качествами объекта и их функцией.

II. Группа «пяти определяющих факторов» (yul so sor nges pa lnga). Это акты индивидуализирующего распознавания объектов, случающиеся только в связи с определенными стимулами, в отличие от простого различения, которое имеет место всегда, независимо от положительных, отрицательных или нейтральных стимулов. Благодаря этому аспекту ума мы имеем возможность квалифицировать объекты как позитивные и негативные, благие и неблагие, добро и зло. Это следующие виды факторов:

¹⁸⁰ Есть другая классификация, которая восходит к ‘Абхидхармакоше’ Васубандху.

¹⁸¹ В терминологической классификации Каба Пальцега пятьдесят один ментальный фактор относятся к *санскара-скандхе* (‘du-byed-kyi rhung-po), которая именуется в европейских переводах агрегатом композитных факторов, или волевыми импульсами. К *санскара-скандхе* наряду с пятидесятью одним ментальным фактором, представляющим совокупность вторичных форм сознания, относятся также «неассоциированные композитные факторы» (тиб. sems dang ldan-pa ma-yin-pa) [Kaba Paltseg 2003, p. 12].

¹⁸² Согласно комментарию Каба Пальцега, контакт «соединяет объект чувств, орган чувств и чувственное сознание» [Kaba Paltseg 2003, p. 3].

1. *Мудрость* (shes-rab). Это вид различающего ума, который способен проводить различие между добродетелью и пороком, и проявляется в отношении определенных объектов, в отличие от «вездесущих» факторов, имеющих место всегда и безотносительно различения положительных, отрицательных и нейтральных объектов.

2. *Установка*¹⁸³ ('dun-pa). Это установка ума, которая побуждает нас стремиться к объекту нашего желания. Этот ментальный фактор, в отличие от «вездесущих факторов», действующих в отношении любых объектов, проявляется только в качестве реакции на определенные объекты. Согласно Каба Пальцегу, *установка* «есть желание, которое возникает, когда орган чувств и чувственное сознание проникают в объект, безотносительно к природе этого объекта» [Kaba Paltseg 2003, p. 4].

3. *Стабилизация*, или *однаправленность* (ting-nge-'dzin). Это однаправленная концентрация и фиксация ума на объекте.

4. *Память*, или *внимательность* (dran-pa). Это фактор, позволяющий уму долгое время не забывать объект, с которым он стал близок.

5. *Убеденность*, или *верование* (mos-pa). Это «удерживание специфического объекта распознавания с целью его познания как он есть» [Kaba Paltseg 2003, p. 4]¹⁸⁴.

III. **Группа «добродетели»: «одинадцать благих факторов» (dge-ba bcsig)**. Это следующие виды ментальных факторов:

1. *Вера* (dad-pa). «Вера – это высшая форма признания таких объектов как карма, результат кармы и Четыре Благородные Истины» [Kaba Paltseg 2003, p. 5]. Этот благой ментальный фактор является, согласно воззрениям буддийских философов, «чистым мышлением», рождающимся из постижения благих качеств Трех Драгоценностей. Различаются три вида *веры*:

- а) вера в Три Драгоценности;
- б) твердое желание достичь просветления, соединенное с верой в реальную возможность осуществления этой цели;
- в) твердая убежденность в истинности теории перерождений и закона причинно-следственной связи.

Как говорит Геше Нгаванг Даргье, «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 26]. Это – существенный «момент истины»: для обретения веры принципиально важно постижение достоинств и смысла Трех Драгоценностей, и в то же время весь процесс изучения и практики Дхармы есть, в сущности, культивирование и упрочение веры.

2. *Совесть* (ngo-tsha shes-pa), или *внутреннее знание того, что является стыдом и позором*. Это ментальный фактор, который сдерживает от совершения различных действий.

3. *Стыд* (khrel-yod-pa). Это, по выражению Геше Нгаванга Даргье, «внешний двойник *совести*», и заключается он в том, чтобы учитывать отношение других к нашим собственным действиям.

¹⁸³ В англоязычной литературе это понятие передается терминами «intention» [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 26] или «aspiration» [Kaba Paltseg 2003, p. 3].

¹⁸⁴ Геше Нгаванг Даргье характеризует этот ментальный фактор как «проверку объекта концентрации» [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 26].

4. *Не-привязанность* (ma-chags-pa). Это антидот к привязанности. Он возникает в результате отказа ума от нечистых феноменов сансары.

5. *Свобода от ненависти*, или *беззлость* (zhe-sdang med-pa). Это противоядие от ненависти, которое является любовью.

6. *Отсутствие тупости* (gti-mug med-pa). Это противоядие от глупости, ложных концепций, приписывающих феноменам и живым существам существование внутренне присущей им природы. Антидотом служат концепции пустоты и бессамости.

7. *Усердие*, являющееся, по сути, любовью к добродетели (brtson-'grus).

8. *Пластичность*, или *тренированность* (shin-tu sbyangs-pa). Это качество гибкости ума и тела, развиваемое путем тренировки и являющееся силой контроля над телом и умом, позволяющей использовать их так, как нужно. Это противоядие от ошибочных состояний ума и тела.

9. *Добросовестность*, или *осторожность* (bag-yod-pa). Это способность ума к усердной духовной практике, без проявлений привязанности, гнева или неведения, появляется в результате медитации мирских и сверхмирских форм активности.

10. *Спонтанное равновесие* (btang-snyoms). Это спонтанное состояние спокойствия ума, когда он уже больше не может впасть в сонливость или возбужденное состояние, и в этом состоянии не способны возникнуть привязанность или другие омрачающие эмоции.

11. *Безвредность* (mam-par mi-'tshé-ba). Это состояние ума, при котором существо не способно причинять вред другим даже в помыслах.

IV. **Группа «шести коренных клеш» (rtsa-nyong drug)**. Эти шесть клеш являются основой всех других клеш. Это – первичные клеш, которые ведут к непрерывному странствованию в сансаре.

V. **Группа «двадцати вторичных клеш» (nye-nyong)**. Ввергающая карма ('phen-byed-kyi las), производимая этими ментальными факторами, привязывает существ к сансаре и забрасывает в низшие миры дурных перерождений.

VI. **Группа «переменных факторов» (gzhan-'gyur bzhi)**¹⁸⁵.

Из этой совокупности ментальных факторов некоторые, а именно, группа «коренных клеш» и группа «вторичных клеш», являются омрачениями и оковами, привязывающими существ к сансаре. Они должны быть распознаны и устранены из сознания. И есть вторичные факторы сознания, перечисленных в группе «добродетели», которые ведут к нирване.

Шесть коренных клеш, которые выделяются в этой классической схеме ментальных факторов, таковы:

1. *Неведение* (ma-rig-pa)¹⁸⁶. На этом уровне Учения, общем для всех буддийских школ, подчеркивается в особенности та форма неведения, которая связана с

¹⁸⁵ Подробную характеристику этих шести групп см. в цитируемых здесь книгах Геше Нганванга Даргье, Геше Джампа Тинлея, Геше Джамьяна Кенцэ.

¹⁸⁶ Для обозначения «неведения» в тибетской философии используется, как правило, термин «ma-rig-pa» [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 26; БТКС, p. 2207; Tsepak Rigzin 1997, p. 211 и др.]. Знаменитым лоцовой Каба Пальцемом (XII в.) была разработана система буддийских категорий, которая сходна с системой категоризации, изложенной в 'Компендиуме Абхидхармы' ('Абхидхармасамуччая') Асанги. Она основана также на двух индийских канонических текстах VIII в., переведенных Каба Пальцемом и помещенных в Тенгьюр пе-

непониманием различия между добродетелью и недобродетелью и неведением относительно кармы, хотя суть неведения заключается в заблуждении относительно способа существования всех вещей, а также в цеплянии за это ложное понимание, противоположное подлинному способу их существования .

2. *Привязанность* ('dod-chags).
3. *Гнев и ненависть* (khon-khro)¹⁸⁷.
4. *Гордыня* (nga-rgyal).
5. *Сомнение* (the tshom nyon-mong-can).
6. *Ложные воззрения* (lta-ba nyon-mong-can).

«Неведение» в общебуддийском определении – это отсутствие знания кармы, последствий кармы, Истин и Трех Драгоценностей, в силу чего человек не считается с ними; это также пребывание под влиянием врожденной убежденности в субстанциальном существовании вещей и одной из ложных мировоззренческих систем [Kaba Paltseg 2003, p. 7]. Вот как объясняет в первом приближении гносеологический механизм неведения Геше Тинлей:

«Первый момент ментального сознания – это тоже сознание, в котором нет оценок и суждений. Это просто видение. Такое видение – это еще не ясный свет. Это лишь одна из его характеристик. Что происходит дальше? Уже в следующий момент восприятия объекта у нас спонтанно возникает концепция его независимого самобытия. Затем вы цепляетесь за видимость, которой дал наименование ваш ум. Цепляетесь за свое представление о ней. Это и называется неведением, корнем сансары. Вере в самобытие объектов сопутствует вера в самобытие таких качеств как «хорошее» и «плохое», «красивое» и «безобразное». Отсюда проистекают привязанность и неприязнь. Это влечет за собой большое количество омрачений и и ложных концепций, связанных с желанием чем-то обладать. Это желание приводит к тому, что в уме затем возникает множество мыслей о том, какими способами можно добиться желаемого. В результате вы привязываете к сансаре, запутываетесь в ней»¹⁸⁸.

«Привязанность» бывает пяти видов – к внешним вещам, к внутренним вещам, к страданиям, к материальному, к собранию преходящих феноменов (телу) [Tserak Rigzin 1997, p. 144]. Особенность этой клеши проявляется в чрезмерном «прилипании» к пяти оскверненным скандхам и цеплянии за них. «Оскверненные скандхи» называются так потому, что они возникают, будучи вызваны нечистыми причинами – ложными желаниями, ложными воззрениями, неправильным поведением и верой в существование «я». В силу этих причин активизируется ментальный фактор,

кинского издания [Kaba Paltseg 2003, p. X]. В этой канонической системе категоризации для обозначения «неведения» используется термин «ma-rig-pa» [Kaba Paltseg 2003, p. 6]. Иногда в тибетских текстах для обозначения этой клеши используется термин «gti mug», поэтому Р.Н. Крапивина, опирающаяся на устное учение Геше Джамьяна Кенцзэ, во введении к работе, освещающей традицию «blo rig», при перечислении основных клеш приводит «неведение» именно под этим названием «gti mug» [Крапивина 2005, с. 42].

¹⁸⁷ В канонической классификации речь идет о клеше под названием «khon-khro» [Kaba Paltseg 2003, p. 6]. В классификации, приводимой Р.Н. Крапиной на основе учения Геше Джамьяна Кенцзэ, эта клеша называется «zhe-dang» – «отрицательная реакция (отталкивание), выражающаяся в отрицательном отношении к объекту» [Крапивина 2005, с. 42].

¹⁸⁸ Информация извлечена из устных наставлений Геше Тинлея.

заставляющий существ стремиться к воплощению в сансаре и обладанию нечистым телом. Каба Пальцег сравнивает загрязняющий эффект этой клеши с масляным пятном, посаженным на платье: его очень трудно удалить [Kaba Paltseg 2003, p. 7].

«Гнев и ненависть». О масштабе разрушительного эффекта проявления гнева и ненависти в первой строфе шестой главы ‘Бодхичарья-автары’, посвященной учению о терпении, Шантидева говорил так:

*Накопленные за тысячу кальп благие результаты
Практики даяния, почитания Сугат и прочие –
Какие бы ни были, –
Все они уничтожаются одним мгновением гнева.*

А также в строфе второй той же главы говорится:

*Не существует на свете худшего зла, чем ненависть...
[Śāntideva 2007, с. 147].*

«Гордыня» – под этой клешей имеется в виду «различение между собой и другими, возникающее в силу ложного концепта о самосущем «я» и приводящее к отсутствию уважения к другим и высокомерию» [Kaba Paltseg 2003, p. 7]. Буддийские философы различают семь видов гордыни.

«Омраченное сомнение», выделяемое как одна из коренных клеш, заключается в сомнении относительно закона кармы, Истин и Трех Драгоценностей. Из-за сомнения этого типа ум движется в двух разных направлениях.

«Ложные воззрения» – это, главным образом следующие пять видов ложных взглядов:

(а) Воззрение о разрушающейся совокупности (‘jigs-tshogs-la lta-ba), согласно которому существует постоянное и самосущее «я», субъект происходящих каждое мгновение изменений.

(b) Крайние мировоззренческие позиции (mthar-‘dzin-pa’ilta) – этернализм и нигилизм.

(c) Превратные взгляды (log-par lta-ba) – убежденность в отсутствии кармы и ее плодов, перерождений, циклического существования, Истин, Трех Драгоценностей и т. д.

(d) Концепция о ложном воззрении как высшем воззрении (lta-ba mchog-tu ‘dzin-pa) – это мнение о том, что вышеупомянутые ложные воззрения являются высшими и абсолютными.

(e) Вера в нравственность аскетизма и примитивные культы (tshul-khrims-dang rtul-zhugs mchog-tu-‘dzin) как высшие практики.

Двадцать вторичных клеш:

1. ярость (khro-ba);
2. негодование, враждебность (‘khon-du ‘dzin-pa);
3. злоба (‘tshig-pa) – деятельность, являющаяся результатом гнева;
4. вредоносность (gnam-par ‘tshé-ba) – постоянное желание вредить другим;
5. зависть (phrag-dog);
6. притворство и лицемерие (gyo);

7. обман (sgyu)¹⁸⁹;
8. беззастенчивость (ngo-tsha med-pa);
9. бесстыдство (khrel-med-pa);
10. скрытность ('chab-pa);
11. скупость (ser-na);
12. надменность (rgyags-pa);
13. безверие (ma-dad-pa);
14. леность (le-lo);
15. легкомыслие (bag-med);
16. забывчивость (brjed-ngas-pa);
17. отсутствие интроспективной бдительности (shes-bzhin ma-yin-pa);
18. сонливость и тупость (rmug-pa);
19. возбужденность (rgod-pa);
20. рассеянность (gnam-par gyeng-pa).

Коренной клешой первых пяти вторичных клеш является гнев, или ненависть. Для следующей группы клеш – с шестой по восьмую – коренной клешой является неведение. Для следующих двух – привязанность (желание). А остальные вторичные клешы связаны в своем возникновении со всеми тремя ядами.

«Переменные факторы» называются так, потому что они не имеют сами по себе однозначной ценностной валентности в качестве положительных или отрицательных ментальных факторов. Они «являются составляющей добродетельных, недобродетельных и нейтральных видов активности, а называются «переменными», потому что ментальное состояние меняется на благое или неблагое в зависимости от направления, в котором они движутся» [Kaba Paltseg 2003, p. 11]. Различаются четыре вида «переменных факторов»:

1. сонное состояние (gnyid);
2. раскаяние ('gyod-pa);
3. грубое концептуальное исследование (rtog-pa) – это грубая идентификация объекта;
4. тонкий концептуальный анализ (druod-pa), устанавливающий детали.

Вышеприведенная классификация первичных и вторичных форм сознания может, безусловно, в совокупности с другими классификациями сознания, существующими в индийской классике и воспринятыми тибетским буддизмом¹⁹⁰, рассматриваться в качестве теории познания, которая выступает «как фундамент для построения всего систематического философского буддийского знания» [Крапивина 2005, с. 45]. Именно так поступает Р.Н. Крапивина, характеризуя логико-гносеологическую традицию тибетского буддизма вполне в русле российской историко-философской школы. Однако нами эта каноническая буддийская классификация форм сознания приводится в контексте презентации Благодородной Истины Источника и анализа ее смысла в соответствующем категорическом императиве, сформулированном Буддой.

¹⁸⁹ Как разъясняет Геше Нгаванг Даргье, имеется в виду обман, связанный с претензиями на обладание добродетелью, мудростью и так далее ради произведения впечатления на других [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 28].

¹⁹⁰ Все эти классификации приводятся в Руководстве «Ум и знание» Кункьена Джамьяна Шепы, тибетский текст которого ['Jams-dbyangs bzhad-pa 1985] опубликован Р.Н. Крапивиной [Крапивина 2005, с. 211–293].

Как уже было сказано выше, ответственность за вращение живых существ в сансаре несет не первичное сознание, свободное от концептуализации, а вторичное сознание, связанное с концептуализацией восприятия, а точнее, ряд конкретных его форм. Не все ментальные факторы являются звеньями механизма воспроизводства сансары. В структуре вторичного сознания есть факторы, действие которых способствует достижению нирваны. Но в данном случае важно то, что данная схема позволяет распознать среди ментальных факторов именно те, которые служат «оковами», привязывающими существ к сансаре, а также выделить коренные клеши и исследовать механизм развертывания способа мышления, который и образует сансару. Ведь сансара – это, прежде всего, не внешний мир, а внутреннее состояние, омраченное сознание. Именно из-за омрачающих ментальных факторов накапливается карма, и, как было разъяснено Васубандху в его комментарии к классической буддийской теории аффектов, представленной в традиции *абхидхармы*, «многообразие миров порождается кармой, [т. е. действиями живых существ]» [Васубандху 2006, с. 51]. Сансара как мир, несущий в своей природе страдание, является следствием кармы и ментальных факторов, из-за которых создается карма. Это следует из непреложного закона связи причин и следствий, открытого Буддой и называемого законом кармы. Пабонгка Ринпоче, ссылаясь на сутру ‘*Царь самадхи*’ (mdo ting-‘dzin gyal-po), пишет, что «поведанный Буддой закон причины и следствия (las ‘bras kyi gnam gzhangs) является Словом Истины (bden pa’i bka’) и не обманывает нас» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 169]. Именно в силу истинности закона кармы благие и дурные деяния «не истощаются в своей способности приносить плоды, следовательно, мы должны методически заниматься практикой принятия и отбрасывания, считаясь с этим законом» [там же].

Хотя в буддизме очень серьезное внимание уделяется практикам очищения негативной кармы, таким как практика Ваджрасаттвы, тем не менее, поскольку она очищает самую тяжелую негативную карму, но далеко не всю, говорится, что очень важно методически и умело заниматься практикой «отбрасывания и принятия». Это практика, основанная на законе кармы, и она охватывает, в сущности, всю совокупность буддийских практик. Объекты «отбрасывания» это как раз те ментальные факторы, которые служат «оковами» сознания и причиной аккумуляции отрицательного эффекта неблагих действий.

Карма, или действия живых существ, не служили бы причиной их несвободного циклического существования в круговороте перерождений, если бы не функционировали определенные формы их вторичного сознания, так называемые аффекты, клеши. Аффекты, как объясняется в литературе *абхидхармы*, проявляются постольку, поскольку сознание несет в себе аффективные предрасположенности (*анушья*), которые и служат корнем сансарического бытия [Васубандху 2006, с. 51]. Васубандху называет шесть основных видов *аффективной предрасположенности*: это ментальные тенденции неведения, привязанности, ненависти, гордыни, сомнения, ложных воззрений. То есть это тенденции тех аффектов, что известны в тибетской традиции как «шесть коренных клеш» (rtsa-nyong). Васубандху в своем учении об аффектах особо выделяет роль привязанности (страсти), когда объясняет, что благодаря привязанности другие аффекты «прилипают» к своему объекту и находят в нем подкрепление [Васубандху 2006, с. 51]. В тибетской устной традиции тоже, как и в

традиции *абхидхармы*, подчеркивается особая роль привязанности в механизме воспроизводства сансары.

Следует заметить, что воззрения индийских школ буддийской философии относительно природы и функций клеш как «оков» имели некоторые различия. Наличие *коренных клеш*, латентно присутствующих в сознании живых существ в виде *аффективных предрасположенностей*, или *тенденций (анушая)*, признавали не все буддийские философы. Так, некоторые школы вайбхашики утверждали, что сознание индивида является неблагим (*акушала*) только в момент «взрывного» действия аффектов (*парьявастхана*) и отрицали существование *аффективных предрасположенностей (анушая)*, которые являются корнем сансары. Другие представители вайбхашики, хотя и различали «анушая» и «*парьявастхана*», тем не менее, считали, что *анушая* – это *сансары*, формирующие факторы, не относящиеся к сознанию, и поэтому могут сосуществовать с благими дхармами. А *парьявастхана*, «взрывные» аффекты, связаны, по их мнению, с сознанием и потому не могут существовать одновременно с благими дхармами. С точки зрения саутрантиков, *анушая* могут сосуществовать с благими дхармами в виде «тонких» семян, но не могут одновременно с ними проявляться. Асанга в '*Йогачарабхуми*' пишет, что *анушая* – это «испорченность (*даустхульям*), связанная с загрязнениями (*клешапаксья*), что означает тот факт, что обусловленные факторы (*санскара*) находятся в дурном состоянии (*духстхитата*). Он объясняет, что арьи, постигшие Четыре Истины, рассматривают «все сансары как принципиально неудовлетворительные (*duhkhatatah*)» [цит. по: Васубандху 2006, с. 110].

Итак, природа коренных клеш, проявляющихся в формах вторичного сознания, описывается в индийских классических текстах традиции *абхидхармы*, таких как '*Абхидхармакоша*', '*Йогачарабхуми*', '*Комментарий к Светильнику Абхидхармы*', как пристрастие, склонность, латентная предрасположенность сознания, ведущая ко всякого рода «дурным волениям» (П. Джайни) и отличающаяся упорством и неуступчивостью.

Далее, для теории аффектов в литературе *абхидхармы* характерно признание первостепенной роли привязанности, или страсти, среди шести коренных клеш, и углубленный анализ этой клешы с целью объяснения специфики буддийского понимания освобождения (*мокша*). *Абхидхармика* объясняет, что освобождение не связано с пресечением привязанности к чувственному миру и не следует освобождение отождествлять с существованием в Мире Форм и Мире Без Форм. Есть более тонкие виды страсти, приковывающие индивидов к перерождениям в этих двух сферах сансары. Этот вид страсти называется «страстью к существованию» и имеет место у индивидов, имеющих страстное влечение к сосредоточению сознания, направленности его внутрь собственной индивидуальности. «С целью их разубеждения Бхагаван и наставлял относительно страсти к чувственному, страсти к существованию и так далее» [Васубандху 2006, с. 53].

Далее, в *абхидхарме* шесть коренных клеш при разделении «ложных воззрений» на пять видов предстают в виде десяти основных аффективных предрасположенностей. В свою очередь, эти десять рассматриваются в *абхидхарме* как 98 аффективных тенденций: 36 из них свойственны чувственному миру; 31 – Миру Форм и 31 – Миру Без Форм. В своей совокупности эти омраченные тенденции сознания, свойственные всем трем сферам сансарического существования, «устранимы

посредством видения [Благородных Истин] и посредством практики йогического сосредоточения (созерцания)» [Васубандху 2006, с. 54]. Абхидхармисты, Васубандху, Асанга и их последователи, в своей классификации коренных клеш считают, в отличие от прасангики, что различие *аффективного неведения* и *ложных воззрений* как вида аффектов имеет принципиальное значение. Для них неведение – это «простое незнание того, что представляет собой тот или иной объект», а ложное воззрение – это «воззрение, связанное с утверждением существования “я”» [Геше Джамьян Кьенце 1998, с. 29]. С точки зрения мадхьямики прасангики, нет принципиальной разницы между «неведением» и «ложным воззрением», и прасангики обобщенно называют омраченность этих видов «неведением». Но в прасангике это не просто отсутствие корректного знания об объектах, а коренное заблуждение относительно способа существования всех феноменов, в том числе «я». В силу этого заблуждения существование феноменов «преувеличивается»: им приписывается независимое, объективное, истинное существование. Кроме того, понятие «неведение» в прасангике означает цепляние за это ложное представление.

В махаяне есть другой, более общий, чем этот, способ классификации коренных клеш, основанный на глубоком понимании механизма возникновения аффектов и кармы, когда они соединяются в три основных аффекта: *страсть (привязанность)*, *гнев* и *неведение*. Наконец, есть еще более универсальная классификация, по которой и *страсть*, и *гнев* относятся к *неведению*, так что выделяется одна коренная клеша – *неведение*. «Поэтому мы можем сказать, что «основой и кармы и аффектов является неведение!» [Геше Джамьян Кьенце 1998, с. 30].

Возникает такой вопрос: «Каким же образом возникают клеши, образуя многообразие неблагих вторичных форм сознания?» Большинство буддийских философов, за исключением представителей вайбхашики, которые не признают наличия в сознании аффективных тенденций, сходятся в том, что имеются **три причины проявления клеш** (nyon-mongs skyes-ba'i rgyu-drug):

1) не-устраненность латентных отпечатков клеш, или аффективных предрасположенностей, – того, что в *абхидхарме* называют «*аниśaya*», имея в виду «испорченность сознания» (nyon-mongs-pa'i bag-la nyal-ba ma-spangs-pa);

2) близость объекта, вызывающего омрачения (nyon-mongs skye-ba'i yul nye-bar gnas-pa);

3) неправильная работа интеллекта, или некорректная концептуализация (tshul-bzhin ma-yin-par yid-la byed-pa).

В иной, несколько более подробной, классификации причин клеш принято указывать на **шесть причин** (nyon-mongs-kyi rgyu-drug):

1) опора (rten);

2) объект (dmigs-pa);

3) массовое развлечение ('du-'dzi);

4) разговоры (bshad-pa);

5) привычка (goms-pa);

6) функционирование ума (yid-la byed-pa).

В устной традиции они называются также условиями появления омрачений¹⁹¹. В традиции *абхидхармы* разработана подробнейшая система устранения клеш и «окультуривания» психики [*бхавана*] посредством медитативного созерцания Четырех Благородных Истин. В хинаянской *абхидхармике* акцент делается на систематическое отсечение привязанности (к чувственному миру и к существованию) и производных клеш, основанное на системе знаний о «корнях неблагого» в каждой из трех сфер циклического бытия. Структура Пути Видения (*даршанамарга*; *mthong-lam*), обоснованная в индийской классической литературе, была реконструирована Г. Гюнтером¹⁹². В махаянской *абхидхарме* исследование, медитативное созерцание и видение Четырех Истин, в том числе, Истины Источника, предпринимаются с целью устранения привязанности к «я», ложно понимаемому и субстанциализируемому. Поэтому исследование и медитация любых групп клеш подчиняется этой цели и представляет, по сути, отбрасывание оснований ложных воззрений, являющихся «корнями неблагого».

Характеризуя в общем виде способ презентации Истины Источника в сутраяне, следует заметить, что здесь познание и основанное на познании Истины Источника созерцание и видение ментальных факторов, служащих «оковами», привязывающими индивидов к циклическому бытию, ориентировано на сознание в его грубых формах. И здесь не играет заметной роли тончайшее сознание – *ясный свет*.

В презентации Истины Источника с позиций сутраяны, составляющей базис всех тонких и эффективных методов достижения освобождения, объясняются главная причина сансары и механизм вращения в круговороте неконтролируемых процессов рождения и смерти. Во всех школах буддизма фундаментальное значение при объяснении этих вещей имеет доктрина зависимого возникновения (*пратитьясамутпада*; *rten'bre*l). Особое значение имеет схема объяснения механизма сансары, называемая двенадцатичленной цепью взаимозависимого возникновения (*двадцанганпратитьясамутпада*; *rten-'bre*l yan lag bcu gnyis). В общеподдуддийском контексте эта схема двенадцатичленной цепи квалифицируется как «Двенадцатичленная цепь внутреннего зависимого возникновения» (*nang-gi rten-'bre*l yan lag bcu gnyis). Есть также схема зависимого возникновения внешних феноменов, в которой различаются восемь «звеньев» и шесть «условий» внешнего зависимого возникновения¹⁹³. Но внутренняя схема двенадцатичленной цепи более важна с точки зрения механизма воспроизводства сансары, ибо она, согласно устной тибетской традиции, объясняет механизм эволюции обычного существа, сознание которого поражено болезнью неведения и в котором хранятся загрязненные кармические отпечатки, созданные из-за неведения. Двенадцатичленная схема позволяет понять путь страдания как цикл взаимозависимого возникновения, начинающийся с коренной причины – неведения. Геше Тинлей говорит:

«Когда Будда давал учение о страданиях сансары, один из его учеников спросил: «Какова причина страдания, и почему страдают живые существа?» И Будда на

¹⁹¹ Информация извлечена из лекции Геше Тинлея, прочитанной 6 августа 2003 г. в Калмыкии в рамках учения по *Ламриму*.

¹⁹² См. примечание 4.3. к переводу раздела «Учение об аффектах» '*Абхидхармакоши*' [Васубандху 2006, с. 116].

¹⁹³ Восемь «звеньев» и шесть «условий» внешнего зависимого возникновения перечисляются в классификации буддийских категорий Кава Пальцега [Кава Paltseg 2003, р. 17–18].

это ответил: «поскольку существует **это**, существует **то**. Из-за существования **этого** существует **то**. Из-за рождения **этого** рождается **то**». И далее он сказал: «Из-за неведения возникает карма. Из-за кармы возникает то-то», и так он объяснил всю цепь взаимозависимого возникновения, состоящую из двенадцати звеньев. Почему Будда вначале сказал: «Из-за существования **этого** существует **то**»? Под «тем» он имел в виду страдание и то, что страдание возникает по причине, по некоей причине, и когда он сказал: «Поскольку существует это – существует то», эти его слова имели смысл: «поскольку существует причина – возникает страдание». То есть косвенно он указывает, что страдание существует не потому, что Бог создал его» [Геше Тинлей 2008в, с. 274].

Таким образом, сам Будда указал на *неведение* как первичную порождающую причину страданий: из-за *неведения* создается нечистая карма, и проявляются все омрачения. В махаяне главный акцент делается не столько на последовательное устранение всего множества омрачений с помощью соответствующих противоядий, сколько на применение протоядия от *неведения* как коренной клеши: применение эффективного протоядия от *неведения* станет одновременно протоядием от всех аффектов. Но вся сложность как раз в том, чтобы обрести это самое эффективное, универсальное протоядие, каковым является реализация *видения* посредством медитации высшего философского воззрения, представленного прасангикой.

С точки зрения общего – в смысле общебуддийского – обзора Четырех Благородных Истин лучшим наставлением по Второй Благородной Истине в устной традиции тибетского буддизма считается учение о двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения.

В махаянской традиции *праджняпарамиты*, особенно в ваджраяне, основополагающее значение для понимания Истины Источника имеет – с точки зрения объяснения природы сознания и теоретического обоснования возможности освобождения – текст Нагарджуны ‘*Восхваление дхармадхату*’ (chos-dbyings bstod-pa). В тибетском буддизме именно он принят за теоретическую основу методов медитации махамудры, дзогчен и других практик, направленных на проявление наитончайшего ума ясного света. К этому тексту Нагарджуны были составлены комментарии ближайшим учеником великого Атиши Дромтонпой, а также Чже Цонкапой и его учениками. Именно в трудах Нагарджуны излагается глубинная философская сторона Учения Будды о природе сознания и Истине Источника, которая позволяет выполнять практику освобождения наиболее эффективными и быстрыми способами. Не случайно в качестве предварительного учения перед Посвящением Тринадцати Ямантак, являющимся формой инициации в Маха Аннутара Йога-тантру, в 2003 г. в Дхарамсале Его Святейшество Далай-лама XIV дал в качестве подготовки к *вангу* учение, основанное на текстах Нагарджуны¹⁹⁴.

В концепции *дхармадхату* объясняется, что на абсолютном плане существования сознание в своей сущности есть пустота. Пустота чистого сознания и есть *дхармадхату*. Так что «пустота» является синонимом «дхармадхату». Это – аспект постоянства в феномене Будды, в просветлении. Обо всех омрачениях говорится, что они возникают из пустоты, или из сферы *дхармадхату*, и в пустоте исчезают. Анализируя сущность сознания в абсолютном и относительном плане, Седьмой Далай-

¹⁹⁴ Это были ‘*Бодхичитта виварана*’ (byang chub sems ‘grel) и ‘*Хвала Дхармадхату*’ (chos dbyings bstod-pa).

лама Келсанг Гьяцо (1708–1757) в своем комментарии к ‘Хвале Дхармадхату’ дал определение, что относительная природа сознания – несубстанциальна, и она суть лишь ясность и познание. Как объясняет Его Святейшество Далай-лама XIV, опираясь на ‘Руководство по воззрению’ Седьмого Далай-ламы, эти качества, ясность и познание, присутствуют в сознании постоянно, и нет причины для их пресечения. Что касается омрачений, то они не присущи природе сознания и имеют временный характер, поэтому их можно устранить. По определению, они являются «временными».

Таким образом, с точки зрения высшего воззрения Будды, выраженного Нагарджуной, в природе сознания «нечего очищать и нечего развивать», ибо она – чиста и совершенна. Дхармадхату не рождается и не прекращается, ей не присущи клеши в трех временах, она имеет природу чистого ясного света (‘od gsal). Его Святейшество Далай-лама XIV во время предварительного учения к Посвящению Тринадцати божеств Ямантака-тантры обратил внимание слушателей на то, что эта интерпретация учения Будды о сознании довольно близка к концепции сознания, выраженной в ‘Абхисамаяланкаре’ и ‘Уттаратантре’.

Концепция *ясного света* присутствует и в сутрае, и в ваджраяне, но в традиции тантр, а именно, в ‘Гухьясамаджа-тантре’, представлено гораздо более тонкое понимание *ясного света*. Если в учении сутрае под ясным светом понимается просто ясная природа ума, то в учении ваджраяны речь идет о наитончайшем потоке сознания, обладающем тремя видами чистоты. Кроме того, как разъясняется в тантре ‘Острие ваджры’, есть две части потока сознания. Та часть потока, которая является загрязненной, – это сансара. И есть та часть потока, которая является чистой основой. Когда загрязненный поток очищается, то этот вид чистоты соединяется с изначальной чистотой, и это состояние и есть нирвана, пустота чистого ума. Состояние сознания обычных существ сравнивается здесь со светильником, который закрыт в сосуде и потому свет, исходящий от него, не воспринимается. Так же и ясный свет дхармадхату, затемненный клеши, не проявляется. Стало быть, как это было обосновано Седьмым Далай-ламой, *дхармата* (chos nyid), то есть природа ума, обычного существа отличается от *дхарматы* Будды только тем, что первая закрыта временными загрязнениями. Поэтому и говорится о необходимости *преобразования* ума, когда речь идет об обычном существе. Но в своей сущности ум обычного существа имеет ту же природу, что и *Свабхавикакая* и *Джнянакая* Будды, только она заблокирована временными, то есть устранимыми препятствиями. После того как благодаря практикам Путей Накопления, Подготовки, Медитации, Видения сознание достигнет стадии «трех очищений» и проявится сущность изначального *ясного света*, происходит очень быстрое дальнейшее устранение вторичных клеши посредством *ваджрной самадхи*. «Когда *ваджрой самадхи* этот сосуд будет разрушен, тогда сущность света озарит все пространство», – говорится в этой тантре. Всеведение охватит все пространство. В этой тантре первичное очищение от клеши сравнивается с дыркой в сосуде, полное устранение всех затемняющих препятствий – со светом, разлившимся во всем пространстве. «И эта сущность Самантабхадры¹⁹⁵ не имеет

¹⁹⁵ Самантабхадра (kun-tu bzang-po) – измерение пустотного ума Будды. Его тело – темно-синего цвета, символизирующего безграничность природы ума. Изображается в одиночной форме или в союзе с супругой белого цвета – символом изначальной чистоты пустотного

рождения, не зависит от причин и не имеет прекращения. Хотя это так, но в силу временных загрязнений она не воспринимается»¹⁹⁶.

Исходя из этой концепции сознания, ключевыми категориями которой являются понятия *дхармадхату*, *татхагатагарбха* и *ясный свет*, в глубинном учении буддизма махаяны дается обоснование процесса очищения и возвращения сознания к его изначальной чистоте посредством высшей формы медитации пустоты. Это относится к презентации пути, как это дано в сутрах *праджняпарамиты*. Специфика тантрической методики анализа и медитации пустоты, в отличие от методики сутраяны, заключается в том, что в тантре используется ум ясного света, наитончайший ум, при постижении таковости, или пустоты как абсолютной природы всех феноменов. Наитончайший ясный свет¹⁹⁷ служит субстанциальной причиной¹⁹⁸ преобразования обычного существа в Будду. Как говорит Его Святейшество Далай-лама, чтобы изготовить драгоценный золотой сосуд, надо вначале иметь золото. Этим «золотом» в процессе достижения состояния Будды и является наитончайший ум – ясный свет, который приводится на путь, а затем преобразуется в Тела Будды. Но для того чтобы дойти до уровня наитончайшего изначального ясного света, нужно работать со все более тонкими уровнями собственного сознания, отсекая более грубые потоки сознания¹⁹⁹.

3.9.4. Презентация Истины Источника в тибетском буддизме (традиция Чже Цонкапы)

В той традиционной системе презентации Дхармы в тибетском буддизме, которая известна как учение *Ламрим* (*lam-rim*), Истина Источника объясняется в двух основных разделах²⁰⁰:

Раздел первый Истины Источника: процесс погружения в сансару

Раздел второй Истины Источника: учение о двенадцатичленной цепи взаимозависимого возникновения.

измерения ума. Их союз символизирует единство всего в недвойственности, а также неразрывное единство великого блаженства и пустоты. Из обнаженная форма символизирует свободу изначальной природы реальности от каких-либо «одеяний».

¹⁹⁶ Цитата взята из лекции Его Святейшества Далай-ламы (7 августа 2003, Дхарамсала, Индия).

¹⁹⁷ Он не существует отдельно от наитончайшего тела ясного света – энергетического носителя тончайшего сознания.

¹⁹⁸ Понятие «субстанциальная причина» не означает, что это причина, которая имеет субстанциальное существование, а имеет тот смысл, что ее качественная определенность переходит в результат ее действия. Например, глина служит субстанциальной причиной глиняного горшка.

¹⁹⁹ Так объясняет общий механизм тантрической практики Его Святейшество Далай-лама (предварительное учение перед Посвящением в Тантру Ямантаки 13 божеств). Кокретные детали этого учения и применение являются предметом, составляющим тайну для непосвященных.

²⁰⁰ Такова структура объяснения Истины Источника, представленная в '*Ламрим ченмо*'. По этой же системе Истина Источника была представлена в лекции Геше Тинлея, прочитанной 6 августа в рамках цикла учения по *Ламриму* в Калмыкии.

3.9.4.1. Раздел первый Истины Источника: процесс погружения в сансару

В этом разделе объясняются «омрачение клешами», «накопление кармы из-за клеш», «смерть, бардо и перерождение». Рассмотрим, как в традиции Чже Цонкапы представлено базовое для буддизма учение об омрачениях и о карме.

3.9.4.1.1. Омрачение клешами

Причины вращения существ в сансаре – это загрязненная карма и омрачения. Главная из них – это омрачения (*nyon-mongs*). Лама Цонкапа объяснил, что сама по себе загрязненная карма, без воздействия омрачений, не смогла бы нас заставить страдать в сансаре. Она была бы подобна сухим зернам, которые не прорастут, если их не поливать водой. Омрачения – как та вода, которая заставляет зерна прорасти. С другой стороны, говорил Лама Цонкапа, если гипотетически предположить, что у существ есть только омрачения, а загрязненной кармы нет, то эти омрачения породят загрязненную карму, из-за чего существа будут и дальше вращаться в сансаре. Если предположить, что с помощью мощной очистительной практики, такой, как практика Ваджрасаттвы (*rdo-rje sems-pa*), у человека уже устранена вся масса негативной кармы, но остаются омрачения, то эти омрачения породят новую загрязненную карму, которая будет продолжать удерживать его в колесе циклического бытия. Одним только очищением негативной кармы невозможно освободиться от сансары. Это положение, обоснованное в *‘Праманаварттике’*, в традиции Цонкапы и его учеников служит сущностной практической инструкцией (*man-ngag*), которой до сих пор придается принципиальное значение в устных наставлениях тибетских лам:

«Если из двух практик, связанных с устранением причин сансары, вы большую часть времени будете заниматься очищением загрязненной кармы, то это будет пустая трата времени, ибо омрачения будут все время порождать новую загрязненную карму. А если у вас сохраняется пусть миллион ментальных отпечатков негативной кармы, но устранены омрачения, в особенности, омраченные желания, то они не смогут проявиться в виде ввергающей кармы, ибо лишены условий для своего проявления. Поэтому главным образом надо стараться, как учил Лама Цонкапа, устранять свои омрачения. А для этого важно научиться идентифицировать омрачения и применять противоядие от них»²⁰¹.

Поэтому Чже Цонкапа в *‘Ламрим ченмо’* дает подробное учение об омрачениях, о способе их порождения в четырех частях:

1. Определение клеш.
2. Их происхождение.
3. Причины проявления.
4. Пагубность клеш.

В тибетской традиции определение клеш – такое же, как в *‘Компендиуме Абхидхармы’*: «Клешы – это элементы, которые, возникая [в потоке психики], создают беспокойство. То есть основная черта клеш – взбаламучивать поток психики» [Цит. по: Цонкапа 1995, с. 50].

²⁰¹ Цитата из той же лекции.

Чже Цонкапа в полном соответствии с абхидхармистской классификацией дал характеристику десяти клеш²⁰². Процесс их происхождения он объяснил с точки зрения йогачары, чьи позиции выразил Асанга, который разделял неведение и эгоцентрическое воззрение в качестве двух разных клеш, а также с точки зрения мадхьямики. Мадхьямика рассматривает их как одно целое и считает, что главный виновник всех наших бед – это клеши эгоцентрического мировоззрения. В силу неведения происходит **цепляние** за ложно понимаемое «я» и отсюда возникают все омрачения. Лама Цонкапа вслед за мадхьямикой дает очень тонкое объяснение коренной клеши: это не просто заблуждение относительно способа существования всех вещей, но и цепляние за это ложное понимание бытия феноменов, в особенности вредоносным является цепляние за ложное воззрение о «я». Что касается причин проявления клеш, то Чже Цонкапа указывает те же названные выше шесть классических причин, что и в традиции *абхидхармы* [Цонкапа 1995, с. 53–54]. В устной традиции подчеркивается, что восходящее к Васубандху учение о шести условиях проявления омрачений и шести условиях появления позитивных мыслей является очень важным для повседневной жизни.

«Первое условие порождения омрачений – близость к объекту омрачений, поэтому не надо находиться близко к объектам омрачений – к тем объектам, которые возбуждают гнев, привязанность, желания и так далее. Второе условие – разговоры об объекте омрачений. Третье условие – мысли об объекте омрачений. Четвертое условие – привычка к объекту омрачения. Пятое условие – дурная компания и шестое условие – посещение дурных мест. Старайтесь применять на деле эти шесть условий, перечисленных Васубандху. Для того чтобы практиковать это, не надо сидеть в позе медитации, в повседневной жизни вспоминайте о них и старайтесь менять свое поведение», – советует своим ученикам Геше Тинлей²⁰³.

Эти советы тибетских лам являются в особенности важными для начинающих практиков буддизма. Поначалу очень важно создавать специальные условия, благоприятные для порождения помысла об освобождении, и избегать факторов, возвращающих к прежнему мировоззрению и образу жизни. Поэтому по совету Геше Тинлея, Ламы Сопа и других лам, работающих с европейскими и российскими учениками, учреждаются Дхарма-центры, в которых монахи и миряне имеют благоприятные условия, для того чтобы приступить к изучению и практике Дхармы. Что касается практики более высоких уровней, особенно завершающего этапа тантр, то необходимость в благоприятных условиях отпадает: любые факторы становятся факторами просветления. А йогины тантры на завершающей стадии даже практикуют особое поведение, так называемую «безумную мудрость», позволяющую практику этого уровня устранить остатки стереотипов обычного мировоззрения, цепляющегося за самосущее бытие феноменов и «я».

Пагубность клеш объясняется Чже Цонкапой при опоре на *‘Абхисамаяланкару’* и *‘Бодхичарья-аватару’*. Он напоминает слова другого великого тибетского мастера Гонбавы о том, что «если не осознать их пагубность, то они как враги не воспринимаются» [Там же, с. 56]. Это – очень важный для практики момент: казалось бы, по-

²⁰² Коренных клеш – шесть, но если «омраченное воззрение» разбить на пять «ложных воззрений», то вместе с остальными получается десять.

²⁰³ Информация извлечена из лекции, прочитанной 6 августа 2003 г. во время ретрита по *Ламриму* в Калмыкии.

сколькo коренной клешей является неведение, аспектом которой выступает эгоцентрическое цепляние, то и надо все силы бросить на искоренение этой клеши с помощью *праджняпарамиты*. Но Чже Цонкапа опирается на общебуддийскую классику и подчеркивает, как важно знать классификацию первичных и вторичных клеш, их характеристики, чтобы уметь опознать то и дело проявляющиеся омрачения и сражаться с ними. Тогда становится понятным тот особый практический смысл практики бдительности, осознанности, который связан с тем, чтобы постоянно следить за всеми действиями тела, речи и ума и при обнаружении ошибок уметь тут же применять противоядия.

«Просто из-за идентификации омрачение ослабевает естественным образом, – говорит Геше Тинлей. – Однако важно не просто распознавать омрачения, но и пытаться применять от них противоядия: это практика Дхармы, которой можно заниматься даже в положении лежа»²⁰⁴.

В старой традиции кадам придавалось очень большое значение простой практике следования за умом с использованием белых и черных камешков. Возникновение благой мысли фиксировалось с помощью белого камешка, возникновение негативной мысли – с помощью черного камешка, и в конце дня подводился общий баланс. С помощью такого простого метода удавалось заметно ослабить проявления омрачений. Надо заметить, что и в практике бодхисаттв бдительность имеет большое значение для сохранения бодхичитты.

3.9.4.1.2. Процесс накопления кармы

В *‘Компендиуме Абхидхармы’* дано подробное изложение буддийской теории кармы и механизма накопления кармы. Чже Цонкапа и ламы его линии преемственности опираются в понимании этих вещей на эту классическую традицию *абхидхармы*, представленную Васубандху. Хотя воззрения низших и высших философских школ различаются в нюансах понимания кармы, и ведутся философские диспуты, например, между вайбхашиками и прасангиками в вопросе о том, являются или не являются действия тела и речи скандхой формы (*gzugs-kyi rhung-ro*), эти диспуты относятся к области схоластической учености. Они не связаны сколько-нибудь существенно с методикой устранения омрачений. Поэтому, на взгляд Геше Тинлея, в практических целях достаточно классификации кармы на позитивные, негативные и нейтральные виды. В тибетской устной традиции подробно изучаются виды и механизмы позитивной и негативной кармы. Виды нейтральной кармы не рассматриваются, поскольку они не создают духовных результатов.

По определению «карма» – это действие. При объяснении кармы как составляющей Истины Источника существенно различие, во-первых, чистой и нечистой кармы. Чистой кармой является, по определению, любое действие, которое совершает тот, кто имеет прямое познание пустоты. До тех пор, пока пустота не постигнута напрямую, любое совершаемое существом действие относится к категории нечистой кармы и к Истине Источника. Во-вторых, с практической точки зрения существенно то, что нечистая карма, в свою очередь, делится на позитивную и негативную карму²⁰⁵. Иначе их называют благой и неблагод кармой. В-третьих, существенно то, что к Источнику относится не только негативная карма, но и нечистая позитивная карма: она служит

²⁰⁴ Цитата из лекции, прочитанной 8 августа 2003 г. в курсе *Ламрим* (Калмыкия).

²⁰⁵ Нейтральная карма здесь не упоминается по вышеназванной причине.

причиной циклического вращения в сансаре и обретения благих сансарических плодов. В-четвертых, очень важно, что не так страшны – с точки зрения источника страданий – сами по себе действия, сколько их отпечатки (*васана*; *bag-chags*), проявляющиеся как врожденные инстинкты и служащие причинами многократных и разрастающихся негативных последствий.

С точки зрения определения кармы важно различать побуждающую карму, или карму намерения, и побуждаемую карму: это действия тела и речи, мотивированные намерением. А кармические отпечатки – это не форма и не сознание, а так называемые «компонитные факторы» (*санскара-скандха*; ‘*du-byed-kyi phung-po*). Их еще называют «волевыми импульсами». Именно кармические отпечатки служат ввергающей и завершающей кармой. Кармой, ввергающей в очередное сансарическое рождение, как объяснил Васубандху, служат те кармические отпечатки, которые имеют наибольшую вероятность проявления в момент смерти. Наибольшей вероятностью обладают кармические отпечатки, оставленные наиболее часто совершаемыми действиями, то есть привычкой, а также действиями в отношении кармически весомых объектов – таких, как собственный духовный наставник и родители. Поэтому рекомендуется очищение от подобной, наиболее тяжелой негативной кармы, чтобы в момент смерти не произошел выброс в качестве ввергающей кармы именно такого рода кармического отпечатка. Третьим фактором, определяющим ввергающую карму, является время совершения действия: более ранний кармический отпечаток имеет больше вероятности проявления в момент смерти. Кроме того, важны условия, при которых активизируется тот или иной отпечаток в момент умирания. Поэтому, с буддийской точки зрения, так важно умирать в спокойном и ясном состоянии сознания. Словом, как объяснил Васубандху в ‘*Абхидхармакоше*’, есть множество факторов, делающих кармический отпечаток более или менее мощным. Наиболее мощный отпечаток и имеет большую вероятность проявления в виде ввергающей кармы. Она определяет принципиально качество перерождения в одном из шести уделов циклического бытия. А завершающая карма – ею становятся также кармические отпечатки – определяет конкретные обстоятельства будущего перерождения. В силу смешения позитивной ввергающей кармы с негативной завершающей кармой в жизни субъекта такой смешанной кармы есть и радости и страдания²⁰⁶.

Накопленная негативная карма, точнее, негативные кармические отпечатки, – это, по словам Чже Цонкапы, синоним кармы, никогда не приносящей заслуг. Что касается нечистой позитивной кармы, то нечистую позитивную карму, создаваемую в Сфере Желаний, Чже Цонкапа называет, согласно традиции *абхидхармы*, «благой», или «добродетельной кармой» [Цонкапа 1995, с. 58]. «Благая карма» – это, по определе-

²⁰⁶ Есть четыре варианта сочетания ввергающей кармы и завершающей кармы. 1) Случай сочетания позитивной ввергающей и позитивной завершающей кармы. Это, например, рождение в мире мирских богов. 2) Случай сочетания позитивной ввергающей кармы с негативной завершающей кармой. Например, это рождение человеком, имеющим плохое здоровье, в бедной семье. 3) Случай сочетания негативной ввергающей кармы с позитивной завершающей кармой. Это, например, жизнь домашнего животного в благополучной любящей семье. 4) Негативная ввергающая и негативная завершающая. Это, в частности, рождение в одном из адов.

нию, нечистая карма, приносящая духовные заслуги²⁰⁷. Это вид позитивной кармы, характерной для Сферы Желаний, в том числе, для нашего мира. Ее плод колеблется. И это может проявиться в том, что, например, созданная в этой жизни карма перерождения небожителем в будущей жизни может при созревании привести к перерождению в мире людей, животных или прет. Или эта карма может при определенных условиях проявиться уже в этой жизни.

В ‘*Абхидхармакоше*’ различается также вид нечистой позитивной кармы, называемой «неколебимой»: она создается в Сфере Форм и Бесформной Сфере и не может свергнуть нас в Сферу Желаний. Ее результат является определенным: он не колеблется, в отличие от позитивной кармы, создаваемой в Сфере Желаний. Неколебимая карма «в ту только участь бросает, [куда предназначено кармой]» [Цонкапа 1995, с. 59]. То есть неколебимая карма – это карма высших миров. Геше Тинлей дает пояснение: «Например, находясь в Сфере Форм, йогин создает карму достижения второй дхьяны – второго уровня сосредоточения. И он непременно достигнет второй дхьяны, и других результатов эта карма дать не может. Данный кармический отпечаток обязательно повлечет за собой рождение на втором уровне сосредоточения и не может повлечь за собой рождение в низших мирах»²⁰⁸.

В ‘*Мадхьямака-аватаре*’ Чандракирти, комментируя ‘*Мадхьямака-шастру*’ Нагарджуны, объяснил, что корнем сансары служит накопление кармы, то есть процесс создания кармических отпечатков, которые служат ввергающей кармой, и Чже Цонкапа цитирует слова Чандракирти о том, что «мудрые не созидают их, поскольку реальность видят непосредственно» [там же]. В этом философия *праджняпарамиты* не расходится с традицией *абхидхармы*. Васубандху в ‘*Абхидхармакоше*’ так же, как Нагарджуна и Чандракирти, объяснял, что карма, ввергающая в сансару, накапливается до тех пор, пока индивид находится во власти цепляния за собственное «я». Однако механизм цепляния за «я» Нагарджуной и философами школы срединного пути – мадхьямики, был объяснен гораздо более точно и тонко, нежели философами других традиций. Вот как об этом говорит Нагарджуна в ‘*Драгоценной гирлянде*’ (‘*Ратнавали*’):

*До тех пор, пока имеется восприятие скандх,
[Будет и] восприятие их как Я.
Если же имеется восприятие Я, [будет] и деяние [карма].
Из-за него же есть рождение.
Три пути не имеют начала, конца и середины.
Круг [перерождений в] сансаре подобен [огненному] кругу
[вращающейся] горящей головни.
Это взаимобусловливание становится сансарой.
Итак, вследствие невидения в трех временах
Двух – себя и другого,
Будет покончено с восприятием Я.
Затем с деянием и рождением»²⁰⁹.*

²⁰⁷ Такое определение приводит, опираясь на устную традицию Чже Цонкапы, Геше Тинлей в своей лекции от 9 августа 2003 г. (Калмыкия).

²⁰⁸ Цитата из той же лекции.

²⁰⁹ Фрагмент приводится по: Чандракирти 2004, с. 43. См. также строфы 35–38 в издании: Nagarjuna 2010, p. 58.

После прямого постижения пустоты как отсутствия самобытия в ходе безобъектной медитации новая ввергающая карма не накапливается. Отсутствие самосущего «я» видят не только махаянские практики. В *‘Трактате об уовнях йогической практики’* (*‘Йогачара-бхуми-шастра’*) Асанга говорит, что на пути хинаяны Вступивший-в-поток и Однажды Возвращающийся уже не цепляются за «я». Чандракирти пишет, что в Слове Будды есть указания на то, что шраваки и пратьекабудды тоже видят отсутствие сущности материальных вещей и собственного бытия: они воспринимают все подобно лопающейся пене, подобно пузырькам в воде, словно мираж, банановое дерево, иллюзию и так далее. Но, в отличие от них, бодхисаттвы из сострадания остаются пребывать в мире до просветления [Чандракирти 2004, с. 45]. «Говорится, если тот, кто напрямую постиг пустоту, даже и создает негативную карму, она остается в виде кармических отпечатков, не превращаясь в ввергающую карму»²¹⁰.

Однако и после прямого постижения пустоты процесс перерождений еще продолжается – в силу прошлой кармы и клеш. Поэтому бодхисаттва может даже попасть в дурные уделы. Так, например, известны случаи перерождения бодхисаттв в в аду, в мире животных и так далее. Но негативные кармические отпечатки не становятся негативной ввергающей кармой, если прямое познание пустоты применяется как противоядие от цепляния за «я». Все же обычные существа, не являющиеся арьями, включая тех, кто достиг «высших мирских качеств» уровня махаянского Пути Подготовки (sbyor-lam), накапливают карму, ввергающую в сансару. Те обычные существа, кто «под властью омрачающего неведения и эгоцентрического воззрения, совершают через «три двери»²¹¹ грехи – убийство и прочее, они накапливают неблагодую [ввергающую] карму» [Цонкапа 1995, с. 60] и могут упасть в низшие рождения.

Благая карма, создаваемая даянием, соблюдением нравственных обетов и подобной практикой в Сфере Желаний, *Камадхату* (*‘dod-khams*), в том числе, в нашем мире, – квалифицируется как благая ввергающая карма. Бодхисаттва не может больше упасть вниз по достижении стадии «Терпение» Пути Подготовки. Практика шаматхи и «прочее, относящееся к Дхьянам»²¹² или Бесформному уровню²¹³, накапливают неколебимую [ввергающую] карму²¹⁴» [Цонкапа 1995, с. 60]. Те же, кто обрал отречение и занимаются практикой, основанной на постижении несуществования «я», не создают карму, ввергающую в сансару. Ибо практика этого вида служит «противоядием от жажды дальнейшего сансарного существования и противоборствуют корню сансары – цеплянию за «я» и его проявлениям» [Цонкапа 1995, с. 61]. Однако и этого вида карма еще связана с источником сансары, как объяснил Асанга в *‘Собрании Абхидхармы’*²¹⁵,

²¹⁰ Цитата из лекции Геше Тинлея (9 августа 2003 г., Калмыкия).

²¹¹ Три двери» – тело, речь и ум.

²¹² Речь идет о йогической практике Сферы Форм – *Рупадхату* (gzugs-khams).

²¹³ Бесформная Сфера – *Арупадхату* (gzugs-med khams).

²¹⁴ «Неколебимая ввергающая карма» – понятие, определенное в *‘Абхидхармакоше’* как вид кармы, создаваемой в двух высших Сферах, *Рупадхату* и *Арупадхату*, потенциальный плод которой не может оказаться на уровне бытия, более низком, нежели участь, предназначенная кармой. См.: Васубандху 2006; Чже Цонкапа 1995, с. 59.

²¹⁵ Карма этого вида создает путь ухода из сансары, но она связана с продолжающимся процессом перерождения в благих уделах, ибо сохраняется созданная в прошлом карма, и не все загрязняющие ментальные факторы еще устранены.

и поэтому вслед за Аснгой Чже Цонкапа относит ее к Истине Источника. Это – достаточно «тонкий» для понимания момент. Вот как поясняет наставления Чже Цонкапы Геше Тинлей:

«Практики, находящиеся на Пути Накопления и Подготовки, все еще могут накапливать новую ввергающую карму. Но если накопление ввергающей кармы происходит с сильным отречением, желанием освободиться от сансары, и если он имеет мудрость концептуального познания пустоты, то в силу этого вся благая карма становится противоядием от влечения к дальнейшему перерождению в сансаре. Вы должны понимать, что это **противоядие не от корня сансары, а противоядие от условий, которые способствуют дальнейшему перерождению в сансаре**. Какая бы благая карма ни создавалась в процессе практики трех основных аспектов пути (отречение, бодхичитта, концептуальное познание пустоты), эта карма будет служить противоядием от тех условий, которые, в противном случае, способствовали бы проявлению ввергающей кармы, проистекающей из корня сансары – неведения. То есть эти благие деяния помешают той карме проявиться, но сами они не являются противоядием от корня сансары. Единственное противоядие от корня сансары – это мудрость, познающая напрямую пустоту, ибо корень сансары – это неведение, то есть, цепляние за самосущее «я». Следовательно, поскольку эти действия не являются прямым противоядием от корня сансары, они не могут относиться к Благородной Истине Пути, поэтому формально относятся к Благородной Истине Источника, но уже, по сути, не являются Благородной Истиной Источника. Они не являются Источником, потому что Благородная Истина Источника – это неведение и омрачения. А действия, о которых идет речь, это не омрачения, а загрязненная позитивная карма. Загрязненная карма – это не Благородная Истина Пути, потому что Благородной Истиной Пути является только мудрость прямого познания Пустоты. Поскольку эти благие действия все еще являются загрязненной кармой и приносят свои сансарические результаты в виде благого перерождения в высших сферах сансары и тому подобного, то они включаются **формально** в категорию Благородной Истину Источника в том смысле, что они подобны Благородной Истине Источника. Однако они не являются Благородной Истиной Источника, потому что источником страданий являются негативная карма и омрачения, а эти действия не являются таковыми»²¹⁶.

Причина освобождения – это незагрязненная карма. Получается, что до тех пор, пока не познана напрямую пустота, существа не могут создавать причины освобождения? Вообще-то это так. Но Чже Цонкапа в *‘Ламрим чен-мо’* объяснил, что исключением являются «некоторые [случаи], когда опираются на силу Поля» [Цонкапа 1995, с. 62]. Как объясняет этот момент Пабонгка Ринпоче, Поле Заслуг [tshogs zhing] обладает силой превращать все добродетели, создаваемые по отношению к его объектам – Будде, Гуру, Идаму и так далее, – в особые результаты и вести их субъекта к освобождению и просветлению. «Даже если некто сделает подношение для Поля Будды или простирание и т. д., держа в уме дурную мотивацию, то это станет фактором, способствующим созданию причин, в результате которых он однажды достигнет просветления» [Пабонгка Ринпоче 2008а, с. 155]. В особенности эффективной является практика почитания Гуру. Все благие действия, совершаемые по отношению к Гуру с сильной верой в него,

²¹⁶ Фрагмент лекции Геше Тинлея (9 августа 2003 г., Калмыкия)

становятся практикой Дхармы и ведут к освобождению и просветлению. Чже Цонкапа также объяснил: любые добродетельные действия, совершаемые без мотивации отречения и бодхичитты, становятся причиной дальнейшего вращения в сансаре. И, наоборот, действия, побуждаемые отречением и бодхичиттой, могут стать причиной освобождения. «Поэтому мы делаем такой вывод: причиной освобождения оказывается не только чистая карма»²¹⁷. В качестве примера того, каким образом можно создать причины освобождения из нечистой позитивной кармы, Геше Тинлей приводит такой пример:

«Скажем, вы осознали, что природа сансары – это страдание, и это так сильно вас потрясло, что отныне любые ваши действия – подношение светильников, простирания, чтение молитв и так далее – совершаются с сильным желанием создать причины освобождения. В этом случае действительно создаются причины освобождения. Если с мотивацией бодхичитты вы прочитаете один раз мантру ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУМ, то это станет причиной просветления»²¹⁸.

Но если говорить вообще, то не всякий добродетельный поступок является практикой Дхармы и создает духовные заслуги, являющиеся причиной освобождения и просветления. В устной традиции объяснения Истины Источника говорится, что любое совершаемое нами действие служит либо источником страдания, либо источником освобождения.

Учитывая вышесказанное, можно сделать вывод, что в строгом смысле практика Дхармы на Пути Накопления и Подготовки, хотя и не пресекает создание новой ввергающей кармы, все же, совершаемая с мотивацией отречения и бодхичитты и направленная на развитие мудрости постижения пустоты, способна создавать причины освобождения и даже просветления. Но до тех пор, пока пустота не постигнута напрямую, она относится формально не к Истине Пути, а к Истине Источника, хотя не является Истиной Источника. Ибо духовная практика этого уровня создает противоядия, нейтрализующие условия проявления цепляния за «я» и, следовательно, мешающие дальнейшему воспроизводству сансары, но эти противоядия не являются радикальным методом отсечения корня сансары – неведения, поскольку таковым является только мудрость прямого постижения пустоты. Поэтому, строго говоря, на этих Пути создаются не сущностные причины освобождения и просветления, а причины-условия. Или, иначе говоря, практика Дхармы на этих Пути становится фактором освобождения и просветления. Исключения составляют случаи исключительной преданности духовному наставнику или исключительной веры в Поле Заслуг: в этих случаях могут создаваться причины освобождения и просветления.

Что касается механизма накопления кармы, или, точнее, кармических отпечатков, то принципиальное значение имеет **мотивация**, или **намерение**. Например, даже убийство живого существа, если оно случилось непреднамеренно, не приводит к накоплению негативной кармы убийства. Чже Цонкапа называет вслед за Васубандху два способа накопления кармы: I. «Накапливание ради ублажения чувств»; II. «Накапливание ради бесстрастия» [Цонкапа 1995, с. 62]. Первый способ накопления кармы – это накопление кармы из привязанности к чувственным удовольствиям, и он подразделяется также на два вида: 1) накопление кармы ради чувственных удовольствий, доставляемых восприятием внешних объектов; 2) накопление кармы при отвращении от чув-

²¹⁷ Цитата из лекции Геше Тинлея (9 августа 2003 г., Калмыкия).

²¹⁸ Там же.

ственных наслаждений, доставляемых внешними объектами пяти органов чувств, ради блаженства, получаемого в состоянии *самадхи*.

Как объясняется в устной традиции, наша негативная карма создается в погоне за чувственными удовольствиями этой жизни. Стремление к счастью в будущей жизни, отождествляемому с чувственными радостями будущей жизни, способно производить благоую карму. Но эта карма, а также вид благой кармы, создаваемой при отвращении от чувственной радости, доставляемой внешними объектами, и из привязанности к приятным ощущениям, которые дает состояние погружения в *самадхи*, не может освободить от сансары, а снова ввергает йогина в сансару. Привязанность к блаженству *самадхи* ведет к перерождениям в областях от первой до третьей дхьяны включительно.

Второй способ накопления кармы – это накопление кармы ради нейтральных ощущений, доставляемых *самадхи*. В этом случае накапливается неколебимая карма, которая приводит к перерождениям в областях от четвертой дхьяны до вершины Бесформной Сферы – состояния высшего медитативного транса в сансарической сфере бытия.

Анализ способов накопления кармы приводит к выводу о том, что благие действия «трех дверей», совершаемые при отречении от сансарных удовольствий в этой и будущей жизни и побуждаемые мотивом освобождения, все более удаляют практика Дхармы от сансары и приближают к подлинной свободе.

3.9.4.2. Раздел второй Истины Источника: Размышление о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения

3.9.4.2.1. Общая характеристика концепции двенадцатичленной цепи зависимого возникновения

Теория зависимого возникновения (*pratityasamutpada*; rten cing 'bral bar 'byung ba) является философской доктриной, выражающей ядро Учения Будды. Как говорил Чже Цонкапа в своей '*Хвале Зависимому Возникновению*', идея зависимого возникновения «свободна от опоры на крайние взгляды относительно существования вещей», она является «высшей дверью, ведущей к [пониманию] отсутствия собственного бытия» и служит «путеводной звездой, [указывающей] брод» через сансару, это «путь, которым следуют все святые» [Цонкапа 2004, с. 187–194; Цонкапа 2006, 21–27;]. Изложение содержания этого учения и презентация методики его медитации – это задача, равносильная задаче презентации всего Учения Будды, выходящая, разумеется, за рамки данного раздела.

Что касается тибетского буддизма, то в русскоязычной буддологии имеется работа А.М. Донца, посвященная исследованию доктрины зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике на основе работ известных тибетских философов Джамьяна Шепы, Гендуна Тендара (dge-'dun bstan-dar 1493–1568) и монгольского философа Суматишилабхадры, которого А.М. Донец идентифицирует как чахар-гебши Лобсан Сультама (1740–1810). А.М. Донец анализирует работы названных авторов в

качестве образцов центральноазиатской схоластической учености²¹⁹ и приходит к выводу, что «излагаемая в исследуемых текстах концепция зависимого возникновения имеет тибетское происхождение и что ее автором является Цзонхава» [Донец 2004, с. 159]. Он отмечает, что схоластический подход позволил тибето-монгольским философам выработать много оригинальных концепций. В то же время, что касается концепции зависимого возникновения, то он находит «целый ряд дефектов в изложении Гедун Дандаром, Жамьян Шадбой и Суматишилабхадрой» этой доктрины [Донец 2004, с. 160]. Он считает также, что представленная в этих работах попытка развития абхидхармистской концепции зависимого возникновения являет собой подход, при котором двенадцать звеньев рассматриваются «с целью уяснения конкретного механизма образования и реализации кармы», и «такой подход оказался очень плодотворным», но, тем не менее, имел «некоторые недостатки». «Не было описано с приемлемой полнотой и ясностью, как именно первый член – неведение – порождает второй член – деяния сансары. Не было объяснено, почему большинство совершенных деяний требуют «вскармливания» деяниями жажды и приверженности, чтобы их сила достигла уровня способности производить кармический плод. Если же совершенное деяние является очень «сильным», то не требует такого «вскармливания» и сразу становится десятым членом – становлением, поэтому из одного цикла двенадцати членов зависимого возникновения выпадают сразу два члена – восьмой и девятый, чего по идее не должно быть» [Донец 2004, с. 161–162]. На мой взгляд, такая критика не имеет под собой почвы. Если бы А.М. Донец обратился помимо названных им текстов к устной тибетской традиции, как это делает Дж. Хопкинс, когда в контексте изложения тибетской системы медитации на пустоту он объясняет уникальность прасангики доктрины зависимого возникновения и детали учения о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, то А.М. Донец обнаружил бы, что тибетские мастера традиции Цонкапы как раз очень подробно и в тонкостях объяснили механизм зависимого возникновения сансары, начиная с первого звена – неведения. Вслед за Нагарджуной и Чандракирти они понимали неведение не так, как Асанга – просто как отсутствие правильного воззрения о способе существования «я» и феноменов, а как извращенное сознание, приписывающее «я» и феноменам способ существования, противоположный действительному, и цепляние за это представление. Тибетские прасангики в деталях объяснили, каким образом такое неведение служит главным мотиватором действия – второго звена и завершает путь кармы, устанавливает потенцию в причинном сознании, а также то, каким образом два с половиной звена «являются причинами, детерминирующими проецирование (выброс) будущего рождения...» [Hopkins 1996, p. 278]²²⁰

Если учесть, что названные авторы представляют ведущие учебные традиции буддийского образования в Центральной Азии, которые оказывают непосредственное влияние на духовную практику – влияние, все более расширяющееся с учетом масштабов распространения тибетского буддизма в современном мире, то становится ясно, насколько важно для понимания тибетского буддизма изучение

²¹⁹ Под тибето-монгольской схоластикой А.А. Базаров, А.М. Донец, Р.Н. Крапивина и ряд других исследователей подразумевают традицию монастырского образования и философских диспутов.

²²⁰ Более подробно об этом см.: Hopkins 1996, p. 276–282; 707–710.

«архетипического» варианта этой доктрины, выраженной в сутрах и шастрах и еще мало изученной «внешними» исследователями, а также презентации этой доктрины в учении Чже Цонкапы.

На основе анализа содержания классических индийских текстов и трудов Цонкапы, объясняющих доктрину зависимого возникновения, можно утверждать, что существует единая индо-тибетская доктрина зависимого возникновения с характерным акцентом на практическую сторону: изложение двенадцати звеньев дается в порядке размышления над ними и последующего их медитативного созерцания. Первоисточниками для объяснения механизма вращения в сансаре посредством названных двенадцати звеньев, соединенных зависимым возникновением, являются такие сутры как *‘Вибханга-сутра’* (*‘Сутра, объясняющая первое зависимое возникновение и [его] полное подразделение’*)²²¹, *‘Святая сутра махаяны “ростки белого риса”*», *‘Великая сутра о причинных факторах’* (*‘Маханидана-сутра’*)²²², а также сочинения Нагарджуны: *‘Муламадхьямака-карики’*, *‘Сущность зависимого возникновения’*²²³, *‘Разъяснение сущности зависимого возникновения’*²²⁴.

В *‘Вибханга-сутре’* (*‘Сутра, объясняющая первое²²⁵ зависимое возникновение и [его] полное подразделение’*) говорится, что Бхагаван, пребывая в Шравастии, в роще Джетавана, объяснил монахам «первое зависимое возникновение и [его] полное подразделение» следующим образом:

«Итак, если имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Так, по причине неведения будет возникать сансара, по причине сансары – сознание, по причине сознания – психическое и физическое, по причине психического и физического – шесть аятан, по причине шести аятан – соприкосновение, по причине соприкосновения – ощущение, по причине ощущения – жажда, по причине жажды – приверженность, по причине приверженности – становление²²⁶, по причине становления – рождение, по

²²¹ Санскр. *praṭītyasamutpāda ādi vibhanga nirdeśa nāma sūtra*; тиб. rten-cing ‘brel-bar ‘byung-ba dang-po dang rnam-par dbye-ba bstan-pa zhes-bya-ba’i mdo. Русский перевод этой сутры выполнен А.М. Донцом [Сутра ЗВ 2004].

²²² Русский перевод выполнен Д. Устьянцевым [Маханидана-сутра 2003].

²²³ Русский перевод, выполненный А.М. Донцом, прилагается к его книге «Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике» [Нагарджуна 2004а].

²²⁴ Русский перевод, выполненный А.М. Донцом, прилагается в той же его книге [Нагарджуна 2004б].

²²⁵ По мнению А.М. Донца, переводчика *‘Вибханга-сутры’*, «первое» означает «то учение, которое объясняется прежде других, или первое из четырех, излагаемых для пояснения четырех истин» [Донец 2004, с. 237]. На мой взгляд, под «первым зависимым возникновением» имеется в виду двенадцатичленная цепь, порождающая сансару, то есть нечистая цепь обусловливания. Это подтверждается тем, что другая двенадцатичленная цепь, относящаяся к освобождению от омрачений, здесь, в *‘Вибханга-сутре’* не рассматривается. Учение о двенадцатичленной цепи Будда не излагал прежде других, поскольку прежде других он дал Истину Страдания. А доктрина *пратитьясамутпады* выражает Истину Источника, которая была проповедана Буддой после изложения Истины Страдания.

²²⁶ А.М. Донец здесь неправомерно, на мой взгляд, подменяет устоявшееся в европейской переводческой традиции понятие «существование», эквивалентное санскритскому понятию «бхава» (*srid-pa*), словом «становление».

причине рождения – старость [и] смерть, горе, стенание, страдание, печаль и расстройство. Если так, то будет возникать этот исключительный великий массив страдания» [Вибханга-сутра, 2004, с. 164].

В ‘Святой сутре Махаяны “Ростки белого риса”’ говорится, что в то время, когда Бхагаван Будда пребывал на горе Гридхакута вместе с великой общиной монахов и великим множеством бодхисатв-махасатв, ученик Будды Шарипутра обратился к бодхисатве-махасатве Майтрее с просьбой прояснить смысл проповеданной Буддой сутры. Будда произнес эту сутру, посмотрев на ростки белого риса. Он сказал: «Монахи, кто видит зависимое возникновение, тот видит Дхарму. Кто видит Дхарму, тот видит Будду» и больше ничего не произнес. Майтрея, с благословения Будды, разъяснил смысл зависимого возникновения, вначале произнеся в точности те же слова, что содержатся и в ‘Вибханга-сутре’ (‘Сутре, объясняющей первое зависимое возникновение и [его] полное подразделение’).

Фрагмент из сутр, начинающийся словами «**В силу наличия этого возникает то, а поскольку это родилось, то рождается то**»²²⁷, содержит важнейший философский смысл, который отличает буддизм от других типов мировоззрения. Будда в этом положении объяснил, что причина, порождающая следствие, сама является следствием предшествующей причины, и поскольку она возникла в силу некой причины, то и способна производить результат. У предшествующей причины тоже есть своя причина, и, таким образом, эволюция бытия не имеет начала. Косвенно это означает, что нет Бога-Творца.

С точки зрения буддийской доктрины зависимого возникновения механизм сансары, ее функционирования и воспроизводства объясняется связью звеньев, служащих сущностными и обуславливающими причинами, и звеньев, являющихся результатами этих причин. Эта доктрина, таким образом, устраняет также основание для цепляния за индивидуальное «я», которому приписывается субстанциальное, самосущее, истинное бытие как субъекту, накапливающему карму и испытывающему страдания. Уникальность прасангиковской доктрины зависимого возникновения связана с определением понятия «зависимое» как полной противоположности самой тонкой «самости»: «зависимость» исключает «собственный модус существования» [Hopkins 1996, p. 37]. Для всех других буддийских философов, кроме прасангиков, иметь собственный модус существования и быть зависимым – это совместимые вещи. С точки зрения прасангики, именно цепляние за самобытие, приписываемое вещам и «я», сковывает существ цепями циклического существования. Пустота и взаимозависимое возникновение, согласно прасангикам и Чже Цонкапе, тождественны по смыслу. «Зависимое возникновение» понимается ими на более глубоком уровне, чем доктрина возникновения из причин: не только производные феномены, но вообще все феномены являются зависимо возникшими – установленными в зависимости от обозначения мыслью, то есть номинально возникшими и существующими тоже лишь номинально. Чандракирти и его тибетские последователи объяснили смысл мадхьямаки Нагарджуны: все феномены устанавливаются посредством конвенций, условно: если есть **это** – возникает **то**. Иначе говоря, *pratityasamutpada* – зависимое возникновение обретает свой смысл через конвенции [Ibid. P. 165]. В отличие от

²²⁷ Эту шлоку из сутр, которая по-тибетски звучит так: «’di yod-pas ‘di ‘byung la ‘di skyes-’i phyir ‘di skye-ba ste», я даю здесь в своем переводе.

прасангики, вайбхашики, саутрантики и читтаматрины понимают зависимое возникновение как *причинно обусловленное возникновение вещей*, т.е. как их *производство*, или *творение*, причинами. Это служит для них знаком их истинного существования. *Возникновение и существование в зависимости от обозначения сознанием* – это особый смысл зависимого возникновения в философии прасангики и Чже Цонкапы.

Выражаясь языком европейской философии, можно было бы сказать, что доктрина зависимого возникновения устраняет гносеологические корни впадения в крайности материализма и идеализма – как объективного, так и субъективного. А поскольку историки западной философии классифицируют все многообразие философских учений с точки зрения различения этих основных направлений, то буддизм, не подпадающий ни под одну из этих базовых классификационных категорий (материализм, объективный и субъективный идеализм), оказывается совершенно уникальной философской системой, даже если подходить к пониманию его специфики с европоцентристских историко-философских позиций.

3.9.4.2.2. Презентация двенадцатичленной цепи зависимого возникновения в устной традиции тибетского буддизма

В устной традиции, восходящей к Чже Цонкапе, презентация доктрины двенадцатичленной цепи зависимого возникновения (rten-'brel yan-lag bcu-gnis) опирается на вышеназванные сутры и классические тексты Нагарджуны, а также на тексты Чже Цонкапы, такие как '*Ламрим чен-мо*', '*Хвала зависимого возникновения*' и др.

Как было установлено Джамьяном Шепой на основе знакомства с классической литературой по этому предмету, методов созерцания двенадцати членов зависимого возникновения существует очень много: с точки зрения двух истин, трех Колесниц, трех типов личности. Чже Цонкапа излагает двенадцатичленную цепь зависимого возникновения, рассматривая ее как причинно-следственную формулу объяснения механизма вращения в сансаре. В его изложении это буддийская теория эволюции индивида в сансаре, размышления о которой в традиции Чже Цонкапы рекомендуется проводить с точки зрения **четырёх факторов**. Какие это четыре фактора?

В устной традиции Венсапы говорится, что эти факторы связаны с вопросами: «Что представляет собой вращение в сансаре, или, иначе говоря, кто именно вращается? Где происходит вращение? В силу чего происходит вращение? И как оно происходит?»²²⁸. Ответ на эти вопросы и объяснение двенадцатичленной цепи наглядно изображено в виде Колеса Бытия (*бхавачакра*; srid-pa'i 'khor-lo). В устной традиции приводится предание, описанное в одной из сутр²²⁹. Это предание о том, как появилось это учение:

²²⁸ Информация извлечена из лекции Геше Тинлея (11 августа 2003 г., Калмыкия).

²²⁹ Устное предание, которое приводит Геше Тинлей, отражает упоминаемый в '*Предписании Винай*' факт создания Колеса Бытия по прямому приказу Будды, а также другой известный из классической литературы факт. Это история о том, как царю Утраяне подарили изображение Будды, написав внизу строфы о двенадцати звеньях зависимого происхождения, в прямом и обратном порядке. Говорится, что царь тут же уселся в медитацию и, глу-

Будда был фактически автором изображения, которое называется Колесо Бытия. По его совету и под его руководством некий древнеиндийский царь, который был близок к Будде, заказал этот рисунок на холсте в качестве ответного дара для другого индийского царя, от которого получил в дар драгоценные сокровища. Будда сделал под рисунком такую надпись: «Приложи усилия и устрани это». А ниже также строки: «Вступи в Учение Будды. Подобно разъяренному слону, который разваливает бамбуковую хижину, уничтожь страдания рождения, старения, болезни и смерти. Те, кто обладает высокой бдительностью, вступив в эту Дхарму, смогут оставить Колесо Бытия и положить конец страданию». Так как это был рисунок, созданный под прямым руководством Будды, то по приказу царя холст с рисунком был окантован прекрасными шелками. Затем царь свернул его в трубочку и, обернув шелковой тканью, перевязал золотой нитью и отправил дар другому царю. Кстати, отсюда, как считают тибетцы, берет начало искусство буддийской *тханка*. Царь, которому предназначался сей дар, имел сильную кармическую связь с Буддой, а также мощные отпечатки Дхармы и поэтому, когда он развернул холст с рисунком, он тут же почувствовал благословение самого Будды, из глаз его полились слезы, но это были слезы необычайного счастья и покоя. Он стал внимательно разглядывать все детали изображения и тут же понял смысл учения о Четырех Благородных Истинах, а также доктрину двенадцати звеньев зависимого возникновения и вошел в длительную медитацию. По выходе из транса он уже имел высокие реализации. Он поблагодарил царя, приславшего этот бесценный дар, и вместе со своими приближенными отправился к Будде, чтобы Будда дал подробные наставления к этому драгоценному учению, объясняющему механизм вращения в сансаре.²³⁰

Тибетские ламы в своих устных учениях на вопрос: «Кто вращается?» дают такой ответ: «Это ты вращаешься». Иначе говоря, Колесо Бытия – это картина твоей собственной эволюции, а не некая абстракция, не имеющая отношения к твоей собственной жизни. Это ты вращаешься в Колесе Бытия с безначальных времен, и если не разорвешь двенадцатичленную цепь зависимого возникновения сансары, то так и будешь вращаться бесконечно. На вопрос «Где происходит вращение?» ответ буддийских философов таков: «В шести уделах сансары». Круг, очерченный на рисунке Колеса Бытия, символизирует сансару в целом, и он разбит на шесть секторов, символизирующих шесть миров – людей, животных, *прет* и так далее. На следующий вопрос «В силу чего происходит вращение?» графический ответ дается в виде изображения самого внутреннего круга, в котором нарисованы трое животных: свинья – символ неведения, петух – символ привязанности (страсти), и змея – символ ненависти (гнева).

Почему именно свинья служит олицетворением неведения? Потому что свинья – это тупое животное, которое любит хозяина, откармливающего ее на убой. Аналогичным образом неведение заставляет нас считать счастьем то, что является на самом деле страданием и причиной страдания. Что касается петуха как символа привязанности, то, как объясняет Геше Тинлей, у тибетцев речь не идет конкретно о

боко вникнув в оба порядка зависимого возникновения, достиг состояния святости [Цонкапа 1995, с. 89].

²³⁰ Информация извлечена из лекции Геше Тинлея (11 августа 2003 г., Калмыкия).

петухе, а имеется в виду живущая на земле птица (буа) – похотливая птица, которая отличается ненасытным сладострастием. То, что петух как бы выходит из пасти свиньи, символизирует то, что привязанность является следствием неведения. А из клюва петуха выходит змея, которая служит символом ненависти и гнева. Далее, если рисунок является подлинным, то круг замыкается: змея держит свинью за хвост. Это символизирует то, что ненависть и гнев порождают, в свою очередь, неведение. Таким образом, это порочный круг омрачений.

Эти три коренных омрачения, или «три яда», суть главные движущие силы вращения в сансаре, а неведение, символизируемое свиньей, является коренной клешей.

Второй круг, более широкий, символизирует нечистую карму или, точнее говоря, кармические отпечатки. Он состоит из двух полукругов. Один – белый, символизирующий благую ввергающую карму, которая детерминирует рождение в высших мирах сансары. Другой – черный полукруг, символизирующий негативную карму, ввергающую в низшие миры сансары.

Ответ на вопрос: «В силу чего мы вращаемся?» таков: мы вращаемся в силу омрачений и кармы. Два внутренних круга символизируют Истину Источника. Весь внешний круг, разделенный на шесть секторов, символизирует Истину Страдания. Самый внешний круг, в котором содержится двенадцать изображений, символизируют двенадцатичленную цепь зависимого возникновения. Именно этот круг графически отвечает на вопрос: «Как происходит вращение в сансаре?»

Согласно традиции Чже Цонкапы изложение учения о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения в курсе учения Ламрим дается в четырех разделах:

1. Определение отдельных звеньев.
2. Группировка отдельных звеньев.
3. Сколько жизней охватывает полный цикл Двенадцатичленной Цепи Зависимого Возникновения.
4. Резюме.

3.9.4.2.2.1. Определение двенадцати звеньев

Первое звено в этой цепи называется «неведение» (*авидья*; *ma-rig-pa*).

Второе звено – «собираемая карма» (*сансара*; ‘*du-byed-kyi las*)²³¹.

Третье звено называется «сознание», но имеется в виду сознание, передающееся в следующую жизнь вместе с кармическими отпечатками (*виджнянам*; *nam-shes*).

Четвертое – «Имя и форма» (*намарупа*; *ming-gzugs*)²³².

²³¹ Тибетский термин ‘*du-byed-kyi las* имеет значение «соединяющая, или связывающая, карма». В англоязычной литературе он передается выражением «connecting karma». Правда, в английском издании книги Геше Нгаванга Даргье для этого тибетского понятия использовано выражение «throwing karma» («ввергающая карма») [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, p. 103].

²³² Санскр. *namarupa*; тиб. *ming dang gzugs* на европейские языки обычно переводят выражением «имя и форма» («name and form»). Однако в переводе А.М. Донца используется выражение «психическое и физическое» [Донец 2004, с. 164, с. 167]. В переводе этого термина Кугявичусом использовано выражение «психо-физическое» [Цонкапа 1995, с. 77]. Я

Пятое – «источники восприятия» (*аятанам*; *skye-mched*)²³³. Часто в русскоязычной литературе приводится без перевода санскритский термин «аятаны».

Шестое – «контакт» (*спарша*; *reg-ра*).

Седьмое – «ощущение» (*ведана*; *tshor-ba*).

Восьмое – «страстное желание или влечение» (*тришина*; *sred-ра*). Часто в литературе на европейских языках используется без перевода санскритский термин «*тришина*». В российской литературе это буддийское понятие передается также термином «жажда».

Девятое – это «цепляние», уже более сильное, чем «*тришина*» (*упаданам*; *lep-ра*).

Десятое – «существование» (*бхава*; *srid-ра*).

Одиннадцатое – «рождение» (*джати*; *skye-ba*).

Двенадцатое – «старение и умирание» (*джара маранам*; *rga-shi*).

В устной традиции вначале дается лишь самая общая характеристика двенадцати звеньев. Вот как это делает Геше Тинлей:

«Из-за неведения мы, обычные существа, накапливаем загрязненные кармические отпечатки: загрязненная карма откладывает отпечатки в сознании, ибо действие само по себе – это карма, и какое бы действие ни совершалось, уже через мгновение оно оставит в сознании его агента кармический отпечаток. С буддийской точки зрения существенно то, что любое действие рождает кармический отпечаток в сознании. Неведение символизируется образом слепого старика. Образ горшечника служит символом собираемой нечистой кармы. Из-за неведения мы совершаем очень много разных действий. А действие само по себе – это карма. Какое бы действие мы ни совершали, уже через мгновение оно оставляет в нашем сознании отпечаток. Обезьяна, которая срывает плод, здесь символизирует отпечатки в сознании. Обезьяна символизирует сознание, а когда она срывает плод, то это символизирует то, что в сознании остается отпечаток после действия. Четвертое звено, «имя и форма», изображено в виде человека, который сидит в лодке и гребет веслом. Что такое «имя и форма»? Имя и форма – это наши пять скандх. Основой для «имени» является сознание, или вся сфера психического. А к «форме» относится грубое тело. Имя и форма вместе составляют наши пять скандх. И поэтому здесь человек с веслом в лодке символизирует пять скандх. Вращаясь в сансаре, мы обретаем различные типы пяти скандх, воплощаясь в виде различных существ, когда проявляется тот или иной кармический отпечаток в виде ввергающей кармы. Пятое звено изображено в виде дома. Что символизирует здесь дом? Дом служит символом шести *аятан*, опор чувственного восприятия. На самом деле, это основы, на которых функционирует чувственное сознание²³⁴, но я объясню позже подробнее, что это такое. А сейчас я про-

считаю целесообразным использовать термин «имя и форма» – кальку санскритского и тибетского терминов.

²³³ *Ayatanaṃ*; *skye-mched* – аятаны, источники восприятия – чувства и соответствующие им объекты. Всего – двенадцать источников восприятия. Но при перечислении двенадцати звеньев цепи зависимого возникновения речь идет и в сутрах, и в шастрах, и в устной традиции – о «шести аятанах», «шести опорах восприятия».

²³⁴ Более подробное объяснение того, что такое *аятаны*, опоры чувственного восприятия, было дано Геше Тинлеем позже, в соответствующем месте учения. Данный фрагмент содержит самую общую характеристику двенадцати звеньев. По тибетской традиции, приня-

сто рассказываю про символику. Этот дом символизирует шесть опор чувственного восприятия. Далее, два обнимающихся человека символизируют контакт. Человек, в глаз которого попала стрела, символизирует собой ощущения. Человек, у которого в руках очень много разных вещей, – страстное желание или жажду. Человек, который срывает плоды с дерева, символизирует собой цепляние – девятое звено. Курица, которая высиживает яйца, символизирует существование – десятое звено. Женщина, которая рождает ребенка, символизирует собой одиннадцатое звено – рождение. На последней картинке изображены старик и покойник. Это символизирует собой последнее звено цепи – старение и умирание. А что это за большое черное существо? Это символ непостоянства и смерти. До тех пор, пока вы перерождаетесь под властью своих омрачений, вам не избежать смерти. Вам придется снова и снова умирать. Поэтому все колесо сансары находится в пасти смерти. На картинке, изображающей Колесо Жизни, вы также видите Будду, его перст указывает на луну. Эта фигура символизирует Благородную Истину Пути. Указующий на луну перст Будды говорит нам: «Если ты не хочешь испытывать нескончаемые страдания, ты должен вырваться из этого круговорота бытия, порочного круга вынужденных рождений и осуществить Благородную Истину Пресечения». Луна символизирует собой Благородную Истину Пресечения, ибо лунный свет – это утоление, пресечение жары. В луне нет жара. Жар есть у солнца, а луна – остывшее светило. Поэтому она здесь символизирует пресечение жара омрачений. Итак, внутренний круг символизирует Благородную Истину Источника Страдания. Внешний круг символизирует Благородную Истину Страдания. Самый внешний круг символизирует двенадцатичленную цепь зависимого возникновения. Чудовище символизирует непостоянство и смерть. Будда с указующим перстом символизирует Благородную Истину Пути, а луна символизирует Благородную Истину Пресечения. А изображение Будды в окружении десяти учеников, расположенное в верхнем левом углу, символизирует Первый Поворот Колеса Учения, во время которого Будда дал Учение о Четырех Благородных Истинах»²³⁵.

Затем в устной традиции принято давать определение каждого звена. Чже Цонкапа при **определении первого звена, неведения**, приводит цитату из *‘Абхидхармакоши’*, в которой говорится, что «неведение – это не близкий друг и не истина»²³⁶. Но эта цитата нуждается в комментарии. По линии устной передачи традиционных комментариев разъясняется, что согласно Васубандху и Асанге, неведение – это простое незнание истины. Иначе говоря, они считают неведением отсутствие знания об абсолютной природе вещей. Согласно Дхармакирти, антиподом абсолютной истины и корнем сансары является не простое отсутствие знания об абсолютной природе вещей, а именно цепляние за приписанное личности самосущее, истинное бытие, то есть эгоцентрическое мировоззрение, субстанциализирующее «я». Согласно современному традиционному комментарию к этой цитате, неведение понимается, в

то в рамках одного и того же цикла учения при изложении любой темы давать вначале общее представление, затем подробно знакомить с предметом, используя классические тексты и примеры, и, наконец, еще раз повторять изложенное в средней степени подробности.

²³⁵ Фрагмент двадцать второй лекции, прочитанной в августе 2003 г. в Калмыкии.

²³⁶ Слова Васубандху приводятся в переводе Геше Тинлея. В переводе А. Кугявичуса эта цитата звучит так: «Неведение походит на вражду, ложь и подобное» [Цонкапа 1995, с. 75].

отличие от его понимания в абхидхармистской традиции, в двух его видах. Первый вид неведения – это незнание истины. То есть, это отсутствие знания о законе кармы и отсутствие мудрости постижения абсолютной истины, пустоты. Второй вид неведения – это противоположный мудрости постижения пустоты ложный способ понимания существования всех вещей как самосуших, истинных, заключающийся в «преувеличении» бытия – приписывании феноменам и «я» реального субстанционального бытия. Это называется «извращенное сознание». Для этого вида неведения характерно цепляние за ложное представление о способе существования вещей, противоположное их абсолютной природе, в особенности, цепляние за самосущее, истинно существующее «я» [Геше Тинлей 2008в, с. 282–283]²³⁷.

В тибетской традиции объясняется, что простое отсутствие знания об абсолютной природе «я» – это не тот вид неведения, который является корнем сансары. Корнем сансары и первым звеном является вид неведения, который является извращенным воззрением, прямо противоположным абсолютной истине. Именно этот вид неведения является активным врагом людей и других существ сансары, ее главной движущей силой.

Этот момент интерпретации неведения принципиально отличает тибетскую доктрину двенадцати звеньев зависимого возникновения, восходящую к ‘*Праджняпарамита-сутрам*’, ‘*Праманаварттике*’, трудам Нагарджуны и Чандракирти, от абхидхармистской традиции. Такое определение неведения позволяет тибетским философам объяснить механизм вращения существ в сансаре гораздо глубже и более полно, чем в традиции *абхидхармы*. Последователи Чже Цонкапы бережно передают по линии преемственности определенную систему устных наставлений, которые восходят к Атише и далее в древность – к Нагарджуне и Чандракирти, которые были предсказаны самим Буддой как те люди, кто адекватно постигнет и изложит систематически смысл пустоты.

Именно эту систему устных наставлений автору этих строк посчастливилось получить от Его Святейшества Далай-ламы XIV, а также от Геше Тинлея. Что это за система? Вот как характеризует ее Намкха Пел, ученик Чже Цонкапы, в своей работе ‘*Лочжонг “Лучи солнца”*’ (blo-sbyong nyi-ma’I ‘od-zer bzhugs-so), где излагается учение Чже Цонкапы о махаянской тренировке ума:

«В эту систему установления [смысла Пустоты] входит, во-первых, идентификация неведения, познание того, что такое неведение [та-гиг-ра], и объяснение того, каким образом оно является корнем циклического существования. Во-вторых, это объяснение того, что нам необходимо его искоренить, и что для этого надо установить систему воззрения о бессамостности. В-третьих, это также объяснение техники, которая способна эту систему установить» [Намкха Пел 2006, с. 143].

Подробное изложение этой системы выходит за рамки настоящего параграфа, где я излагаю презентацию Истины Источника в учении Чже Цонкапы, но не его методику медитации над этой Истиной, хотя и стараюсь обращать внимание на особенности этой презентации с практической, медитативной, точки зрения. Но нельзя не упомянуть определение неведения в традиции Чже Цонкапы, приведенное в работе Намкха Пела:

²³⁷ Информация извлечена из цикла лекций Геше Тинлея по *Ламриму*, прочитанных в августе 2003 г. в Калмыкии, и цикла лекций о пустоте, прочитанных 19–21 декабря 2008 г. во время Всероссийского зимнего ретрита в Новосибирске.

«По определению, неведение – это нечто, являющееся несовместимым с чистым базовым осознанием [rig-pa]. Неведение не является чем-то просто иным от сознания, то есть не является просто несходным с *rigpa* фактором, который при этом не противоречил бы чистому базовому осознанию. Дело как раз в том, что неведение – это антагонист, несовместимый с *rigpa*, чистой базовой осознанностью. *Rigpa* и неведение взаимно исключают друг друга.

Rigpa, чистая базовая осознанность, не является любым видом осознания, а является высшим различающим знанием, понимающим смысл бессамости. А неведение – это преувеличение и приписывание [истинного] существования тому, что не имеет [истинного] существования, то есть “я” [или самости] личности и феноменов, и цепляние за это приписанное истинное существование и самобытие “я”» [Намка Пел 2006, с. 144].

Таким образом, в традиции Чже Цонкапы корнем циклического существования, первым звеном двенадцатичленной цепи сансары является не просто отсутствие адекватного понимания абсолютной истины, а антипод правильного понимания – мировоззрение, воспринимающее феномены и «я» способом, прямо противоположным истинному положению вещей, и к тому же цепляющееся за это восприятие. Какое восприятие? Прежде всего, это восприятие «я» как имеющего субстанциальное, истинное существование, а также восприятие других феноменов по этому же алгоритму. Как объясняется в устной традиции, само по себе такое ложное восприятие реальности не является неведением. Механизм неведения как корня сансары – это цепляние за эту ложную видимость, а не сама по себе ложная видимость. Дело в том, что видимость истинно существующего «я» и субстанциализирующее восприятие внешней реальности присуще даже арьям высших уровней, хотя, начиная с восьмого *бхуми*, арьи уже не цепляются за эту видимость: у них устранены все омрачения, и они работают над устранением завес к всеведению. «Когда арьи, находящиеся на восьмом, девятом и десятом *бхуми*, выходят из медитации, «я» и феномены по-прежнему кажутся им имеющими субстанциальное, истинное существование. Но они не цепляются за видимость, осознавая, что эта видимость подобна иллюзии»²³⁸, – объясняет Геше Тинлей. **Второе звено – «собираемая (накапливаемая) карма».** Часто для обозначения этого звена без перевода приводится санскритский термин «санскара» (*‘du-byed*), имеющий значение «собираение». Тот вид неведения, который есть отсутствие знания о законе кармы и об абсолютной природе всех вещей, служит причиной того, что индивиды накапливают негативную карму и получают перерождение в низших мирах. А неведение, являющееся антагонистом *ригпы*, служит причиной для того, чтобы оставаться в сансаре: какую бы позитивную карму существа ни создавали, в силу неведения этого вида она является нечистой, и они обречены на то, чтобы вращаться в сансаре, хотя благодаря позитивной ввергающей карме могут получать более благоприятное рождение в сансаре. Как уже было сказано выше, в устной традиции объясняется, что негативная карма тождественна недобродетельной карме, то есть карме, не приносящей заслуг. Что касается позитивной кармы, то она нетождественна добродетельной карме: помимо добродетельной кармы, служащей причиной рождения в Сфере Желаний и Сфере Форм, есть также другой вид позитивной кармы, называемый неколебимой кармой. Он служит причиной рождения

²³⁸ Цитата извлечена из двадцать второй лекции, прочитанной Геше Тинлеем в рамках цикла *Ламрим* в августе 2003 г. в Калмыкии.

в Бесформной Сфере. **Третье звено** – «сознание», но здесь не имеются в виду шесть видов первичного сознания, а речь идет о сознании – носителе кармических отпечатков. Само это сознание называется по-тибетски *gnam-shes*, что обычно переводится как «ментальное сознание», а кармические отпечатки называются *bag-chag* или *pus-ra*. Эти тибетские термины, выражающие понятие о потенциальной силе кармических отпечатков, которые несет в себе ментальное сознание, Геше Нгаванг Даргье перевел на английский как 'instinct' [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, с. 103]. Думается, какая-то часть смысла буддийского понятия «кармический отпечаток» передается западно-европейским понятием «инстинкт», но следует учитывать, что этот термин «нагружен» специфической коннотацией о существовании врожденных паттернов поведения животных – реакций на определенные стимулы. Тибетский термин *bag-chag*, означающий «отпечаток», и другой термин *pus-ra*, означающий «энергия», «способность», «потенция», в совокупности передают смысл понятия «кармический отпечаток»: это след, оставленный действием – кармой и обладающий определенной потенцией, силой, энергией производить соответствующий карме результат. Кармические отпечатки не являются ни сознанием, ни формой, если выражаться в буддийских терминах. Иначе говоря, они не являются ни материальным объектом, ни ментальным образованием, а относятся к *санскара-скандхе*, скандхе волевых импульсов ('*du-byed-kyi phung-po*). Геше Тинлей приводит следующее их определение из устной традиции:

«Кармические отпечатки – это то, что возникает вследствие действий тела, речи и ума, не является ни сознанием, ни формой и обладает потенцией принесения результата в зависимости от потенциала совершенного действия»²³⁹.

В традиции читтаматры для того чтобы объяснить механизм хранения в сознании кармических отпечатков, в классификации первичных видов сознания выделяются не шесть, а восемь видов. Помимо шести видов первичного сознания они выделяют в качестве отдельных видов первичного сознания также «омраченное сознание» (*клеша виджнянам*; *nyon-yid gnam-par shes-pa*) и «базовое сознание, ментальная основа всего» (*алая виджнянам*; *kun-gzhi gnam-par shes-pa*). «Омраченное сознание» является, с точки зрения читтаматринов, омраченным по природе и очищенным быть не может. Восьмой вид первичного сознания, *алаявиджняна*, является, по теории читтаматринов, сознанием-хранилищем кармических отпечатков. Эта категория сознания была введена читтаматринами во избежание логического парадокса, связанного с существованием отпечатков и до сих пор являющегося предметом диспутов среди тибетских философов. Какого парадокса? Речь идет о том, что, как известно из классических текстов, когда арья познает пустоту, омраченные кармические отпечатки не могут оставаться в его сознании, ибо в это время в сознании действует очень мощное противоядие, нейтрализующее их. Но когда арья выходит из медитации пустоты, загрязненные кармические отпечатки снова проявляются. Возникает вопрос, на который трудно ответить: где же хранятся эти отпечатки? Если они хранятся в сознании, то куда деваются в момент медитации пустоты? И откуда снова проявляются в сознании? Мадхьямика-прасангика отвечает, что есть две основы для хранения отпечатков – временная и постоянная. Временной основой является ментальное

²³⁹ Цитата из двадцать третьей лекции, прочитанной Геше Тинлеем в курсе *Ламрим* в августе 2003 г. в Калмыкии.

сознание (*yid-kyi gnam-par shes-pa*), шестой вид первичного сознания. Постоянной основой хранения отпечатков служит *простое «я»*, которое имеет лишь номинальное существование. Хотя в обычном состоянии кармические отпечатки хранятся в ментальном сознании, в то время, когда арья находится в медитации пустоты, его сознание является мудростью, постигающей абсолютную природу вещей, и это состояние суть ментальная чистота. Загрязненные кармические отпечатки не могут в это время находиться в ментальном сознании, их носителем является простое «я». Простое «я» не является каким-либо видом сознания, и оно не имеет субстанциального, реального, истинного существования. Его существование является номинальным. В силу номинального характера его существования возникают определенные логические трудности при объяснении с позиций сутраяны того, каким образом хранятся кармические отпечатки в номинальном «я», если они не хранятся в сознании. Но дело в том, что сутраяна не «знает», в отличие от ваджраяны, различения грубого и тонкого сознания. Поскольку практик сутраяны выполняет медитацию пустоты посредством грубого сознания, то не функционирующее в этот момент тонкое сознание, являющееся объектной основой номинального «я», может быть носителем кармических отпечатков. Так что при более тонком подходе к пониманию позиции прасангики логическое противоречие вполне устранимо²⁴⁰. А читтаматра во избежание логических затруднений специально ввела понятие о базовом сознании, являющемся основой всего, в котором и хранятся отпечатки. В устной традиции объясняется, что в контексте определения третьего звена двенадцатичленной цепи важно различать сознание-причину и сознание-плод. «Сознание-причина», или «причинное сознание» – это сознание, в которое закладываются кармические отпечатки. Затем, когда созревают подходящие условия, кармический отпечаток проявляется как ввергающая карма. То сознание, которое испытывает результат ввергающей кармы, называется «сознание-плод», или «результативное сознание». Сознание каждого существа – это результативное сознание с точки зрения предшествующей кармы, ввергнувшей его в настоящее рождение, и причинное сознание – с точки зрения постоянно происходящего процесса создания кармы и накопления кармических отпечатков, которые станут новой ввергающей кармой. **Четвертое звено – «имя и форма»**. Когда сознание, насыщенное кармическими отпечатками, встречается с условием проявления одного из этих кармических отпечатков, «срабатывает» ввергающая карма и происходит перерождение: появляется результативное сознание, возникают пять новых загрязненных скандх. Итак, первые три звена цепи, точнее, два с половиной звена, относятся к прошлой жизни. Под влиянием неведения в прошлой жизни индивид накапливал карму в причинном сознании, которое относится к прошлой жизни. При определенном условии проявилась конкретная ввергающая карма, и в результате он в этой жизни оказался наделен пятью загрязненными скандхами. Возникновение четвертого звена, «имени и формы», означает появление основы живого организма, являющегося перерождением существа, чье сознание послужило причинным сознанием.

²⁴⁰ Правда, это не окончательное решение данного вопроса, ибо, как говорит Геше Тинлей, диспут на тему, где хранятся кармические отпечатки, может быть продолжен в виде вопроса: «Где хранятся кармические отпечатки в то время, когда арья, практикующий тантру, познает пустоту наитончайшим сознанием ясного света?»

Под «именем» имеется в виду вся психическая сфера, охватываемая четырьмя скандхами (ощущение, различение, волевые импульсы и ментальное сознание). Под «формой» имеется в виду скандха формы, то есть вся материальная составляющая личности (существа), или «я». «Имя и форма», то есть пять сканд, в совокупности являются основой номинально существующего «я». С точки зрения прасангики «я», или личность, это лишь название, данное пяти скандхам. Напомню, что пять скандх – это: 1) скандха формы²⁴¹; 2) скандха чувственных ощущений²⁴²; 3) скандха различения²⁴³; 4) санскара-скандха, или композитные факторы²⁴⁴; 5) скандха ментального сознания²⁴⁵.

²⁴¹ В терминологической классификации Каба Пальцега различаются пятнадцать агрегатов формы. 1–4) Четыре элемента ('bung-ba): земля, вода, огонь, ветер. 5–15) Физические манифестации четырех элементов: зрение, слух, обоняние, вкусовое ощущение, тактильные ощущения, форма, звук, запах, вкус, объекты контакта, скрытые объекты [Kaba Paltseg 2003, p. 1].

²⁴² В классификации Каба Пальцега в скандхе ощущений различаются три вида ощущений: ощущения блаженства, ощущения страдания, нейтральные ощущения [Kaba Paltseg 2003, p. 2].

²⁴³ Каба Пальцег различает в скандхе различения три типа различающей способности: 1) малая способность различения, свойственная для восприятия объектов в Сфере Желаний; 2) средняя способность различения, свойственная для восприятия объектов Сферы Форм; 3) неограниченная способность различения, характеризующая восприятие объектов в Бесформной Сфере [Kaba Paltseg 2003, p. 2].

²⁴⁴ Каба Пальцег определяет эту скандху как «композитные факторы, которые заключают в себе ментальные факторы, которые не являются ни частью скандхи ощущений, ни частью скандхи различения; скорее, они являются конгломератом многих причин и условий» [Kaba Paltseg 2003, p. 2]. Название этой скандхи чаще всего переводится как «волевые импульсы». По его классификации, к санскара-скандхе наряду с пятьюдесятью одним ментальным фактором относятся также «неассоциированные композитные факторы» (sems dang ldan-pa ma-yin-pa). Они относятся к процессам, которые происходят в теле, уме и ментальных факторах. Они таковы: обретение (thob-pa); погружение в неразличающее пресечение ('du-shes-med-pa'i 'gog-pa-la snyoms-par 'jug-pa); погружение пресечения ('gog-pa'i snyoms-par 'jug-pa); отсутствие различения ('du-shes-med-pa); жизненная сила (srog-gi dbang-po); сходство типа (rigs-mthun-pa); рождение (skye-ba); старение (rga-ba); пребывание (gnas-pa); непостоянство (mi-rtag-pa); группа имен (min-gi tshogs); группа слов (tshig-gi tshogs); группа букв (yi-ge'i tshogs); состояние обычного существа (so-so-'i skye-bo-nyid). Они называются неассоциированными композитными факторами в том смысле, что они не ассоциированы с сознанием, потому что, как объясняет Каба Пальцег, «они существуют даже в то время, когда сознание не функционирует активно, – в состояниях неразличения объектов, медитативного прекращения [мыслетворчества], обморока и глубокого сна» [Kaba Paltseg 1992, 2003, p. 12]. Из этого определения следует, что *обретение* (thob-pa), то есть накопление кармических отпечатков в потоке сознания, являющихся результатами добродетельной, недобродетельной и нейтральной форм активности, происходит и в то время, когда сознание не является активно работающим. В частности, даже во время сна.

²⁴⁵ У обычных людей ментальное сознание в своем познании чувственных объектов опосредовано другими видами первичного сознания: зрительным, слуховым и т. д. При развитии способности прямого йогического познания ментальное сознание познает внешние

«Когда начинают существовать имя и форма, то есть, основа «я»? В тот момент, когда соединяются сперматозоид и яйцеклетка родителей, тогда и появляется основа для имени и формы. Это первый момент существования того или иного существа в этом мире, в этой жизни» [Геше Тинлей 2008в, с. 284].

Существа Бесформной Сферы не имеют скандхи формы, но у них имеется потенциал формы. С формированием зародыша образуются опоры чувственного восприятия. **Пятое звено – «опоры восприятия», аятаны.** В сутрах, являющихся первоисточником учения о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения (*‘Маханидана-сутра’*, *‘Вибханга-сутра’*, *‘Святая Махаянская сутра «Белые ростки риса»*), говорится о «шести аятанах». В устной традиции говорится о шести зачатках органов чувств, и при этом отмечается, что у рожденных из утробы происходит постепенное формирование органов чувств, а в случае самопроизвольного рождения, как, например, рождения из цветка²⁴⁶, индивид получает полностью развитые органы чувств одновременно с принятием рождения. С появлением пятого звена, *аятан*, возникает и субъект ощущений, и, следовательно, в зависимости от пятого звена появляется шестое звено – контакт: появившийся глаз войдет в контакт с объектом зрительного восприятия, ухо – с объектом слухового восприятия и так далее. Здесь следует заметить, что, в отличие от индуистских направлений философской мысли и духовной практики, Будда не придавал решающего значения в возникновении *контакта* и последующего возникновения *ощущений, жажды, цепляния* пятому звену – органам чувств, *аятанам*. Для того чтобы акцентировать внимание учеников на том, что «имя и форма» (*намарупа*) играют более важную роль в возникновении контакта и последующих звеньев, Будда даже опустил это звено при перечислении звеньев двенадцатичленной цепи зависимого возникновения в *‘Маханидана-сутре’*, в которой приводится объяснение доктрины *пратьясамутпады*, данное Буддой по просьбе Ананды. **Шестое звено – «контакт».** **Седьмое звено – «ощущение».** Контакт вызывает в субъекте приятные, неприятные или нейтральные ощущения. Приятные ощущения вызывают привязанность к предметам, вызывающим эти чувства, а неприятные ощущения ведут к отторжению от соответствующих предметов. Благодаря опыту приятных ощущений возникает страстное желание, жажда. На санскрите это называется *тришна* (*sred-ṛa*). **Восьмое звено – «жажда»,** или *«тришна»*. Как объясняется в устной традиции, страстное желание, *тришна*, сама по себе не так страшна, если бы не сопровождающее это чувство *цепляние* за предмет страсти. **Девятое звено – «цепляние».** Это жажда желанного объекта, превратившаяся в доминирующую установку и смысл жизни. В устной традиции объясняется, что хотя «страстные желания и цепляния за объект являются следствием ощущений, их основная причина кроется в неведении» [Геше Тинлей 2008в, с. 286]. В этом отношении буддийская философия принципиально отличается от небуддийской философии, в частности, индуистской. С точки зрения буддизма, не контакты с объектами чувств служат главной причиной *тришны* и цепляния, а неведение, которое является вместиорожденным с обычными существами. А люди к тому же приобретают в течение жизни еще и концептуальную форму неведения. В силу неведения они

объекты без опосредования зрительным сознанием и другими видами чувственного восприятия.

²⁴⁶ По преданию, Гуру Падмасамбхава родился из цветка лотоса, о чем говорит само его имя – «Рожденный Из Лотоса».

заблуждаются относительно природы и способа существования объектов и приписывают им статус субстанциального бытия и присущие им со своей стороны свойства, к которым привязываются, и за которые они цепляются. Таков механизм сансары. Опасные последствия восьмого и девятого звеньев проявляются в полную силу в момент смерти: они вместе служат условием проявления ввергающей кармы. **Десятое звено - «существование».** «Когда в момент смерти эти два звена (влечение и цепляние) становятся условием для проявления ввергающей кармы, то в зависимости от этого возникает десятое звено, которое называется «существование»²⁴⁷. Что такое «существование» (*бхава*; *stid-pa*)? Существование, как объяснил Васубандху в '*Абхидхармакоше*', является, как и второе звено, называемое «собираемая карма», кармическим отпечатком. Но в чем разница между вторым и десятым звеном? Вот как это объясняет Геше Тинлей при опоре на '*Абхидхармакошу*':

«Второе звено, которое содержит и карму, и кармические отпечатки, сравнимо с семенем, которое посажено, но не встретилось с подходящими условиями. В отличие от него, десятое звено подобно семени, которое встретилось с условиями. Вот когда вы поливаете землю водой, в которой зарыто семя, то из земли появляется крошечный росток, и этот росток подобен существованию. Представим, что наше сознание – это поле. Тогда ввергающая карма – это семя, посаженное в поле. Когда возникает условие, – влечение и цепляние, а они сравнимы с водой, орошающей поле, – то ввергающая карма проявляется. Вот когда семя начинает прорастать, то этот процесс и называется существованием. Таким образом, различают три вида существования: существование умирания, существование в бардо и существование рождения. Последний момент умирания, когда ввергающая карма уже почти проявилась, и называется **существованием умирания**. Поскольку в состоянии бардо вы еще не обрели тело, которое вам предстоит иметь в своем последующем рождении, и, следовательно, ввергающая карма еще не полностью проявилась, то это состояние называют **существованием в бардо**. А когда вы почти уже переродились, то есть когда ваше сознание входит в утробу вашей матери, но вы еще пока не получили полностью того тела, в котором вам предстоит жить при новом рождении, и поскольку это тело еще не сформировано, то это состояние называют **существованием перерождения**. Это уже не бардо и еще не новое рождение в полном смысле этого слова» [Геше Тинлей 2008в, с. 288].

Существование умирания, существование в бардо и существование перерождения – это формы существования, выделяемые как бы в горизонтальном срезе сансарической эволюции индивида. Согласно сутрам [Вибханга-сутра 2004, с. 166], Будда выделял также уровни существования: существование в Сфере Желаний, существование в Сфере Форм, существование в Бесформной Сфере. Что касается существ, воплощающихся к новой форме существования посредством принятия зачатия в чреве матери, то первый момент существования в чреве матери называется «существование перерождения». Уже второй момент нахождения в чреве матери называется «рождение» – это одиннадцатое звено. **Одиннадцатое звено** – «рождение». Это перерождение в следующей жизни, в новом теле. Следует обратить внимание на то, что «рождением» с точки зрения эволюции в сансаре называются те случаи, когда существа принимают

²⁴⁷ Цитата извлечена из двадцать третьей лекции, прочитанной геше Тинлеем в курсе *Лам-рима* в августе 2003 г. в Калмыкии.

зачатие в чреве матери, а не рождаются на свет из утробы матери. Что касается общего определения «рождения», то Будда, согласно ‘Вибханга-сутре’, дал такое его определение:

«Что те-то и те-то существа рождаются в тех-то и тех-то областях существ, целиком рождаются, переходят, полностью возникают, целиком появляются, обретают отдельные скандхи, обретают отдельные дхату, обретают аятаны, и эту полную реализацию скандх и полное рождение индрии жизни²⁴⁸ следует называть рождением» [там же].

Затем, после звена «рождение» немедленно следует двенадцатое звено. **Двенадцатое звено** – «старение и умирание». Следует обратить внимание на то, что с буддийской точки зрения причиной старения и смерти является рождение. Нет какой-то другой причины для старения и смерти. Для более глубокого понимания этого момента необходимо обратиться к учению Будды о тонком непостоянстве. В целях акцентирования внимания на том, что существа сансары стареют и умирают по причине рождения, Будда при изложении учения о двенадцатичленной цепи опустил наставление о том, что между рождением – одиннадцатым звеном – и старением и умиранием – двенадцатым звеном – также присутствуют все эти звенья, о которых говорилось выше. В устной традиции тибетского буддизма объясняется²⁴⁹, что между звеном «рождение» и звеном «старение и умирание» присутствуют неведение, собираемая карма, сознание, имя и форма, *аятаны* и так далее: весь описанный до этого логический цикл повторяется между одиннадцатым и двенадцатым звеньями. Затем, в момент смерти, неведение и нечистая карма встречаются с условиями, и вновь происходит перерождение. И этот процесс бесконечен, если не устранить неведение.

3.9.4.2.2.2. Группировка отдельных звеньев двенадцатичленной цепи зависимого возникновения

В вышеупомянутых сутрах, излагающих учение Будды о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения так, как его объяснял монахам сам Будда [Вибханга-сутра 2004], и так, как излагал это учение Майтрея по просьбе Шарипутры [Сутра ЗВ; Маханидана-сутра], объясняется система причинности и обусловливания, выражающая эволюцию сансары – «первое зависимое возникновение», как это называется в ‘Вибханга-сутре’. В трудах Нагарджуны дана экспликация данной системы: в них более четко и глубже, нежели в традиции абхидхармы, дается общая характеристика зависимого возникновения, а также несколько иначе группируются отдельные звенья двенадцатичленной цепи. В ‘*Прагитьясамутпада хридая-карике*’ (rteg cing ‘grel par ‘byung ba’I snying po’I tshig le’ur byas pa, тиб. rten ‘brel yan lag) Нагарджуна написал:

*«Те двенадцать отдельных членов, которые
Муни назвал зависимым возникновением,
Полностью подразделяются на три [группы] –*

²⁴⁸ Индрия жизни – это сердце.

²⁴⁹ Информация извлечена из двадцать третьей лекции Геше Тинлея, прочитанной в рамках курса *Ламрим* в августе 2003 г. в Калмыкии.

Клеши, карма²⁵⁰ и страдания.

*Первый, восьмой и девятый – клеши,
Второй и десятый являются кармой,
Семь оставшихся же являются страданием.
[Так] двенадцать дхарм – подразделяются на три [группы].*

*От трех возникают два.
От двух возникают семь. От семи же
Возникают три. То колесо существований –
Вращается снова и снова.
[Нагарджуна 2004а, с. 179–180]*

Названные Нагарджуной три группы классифицируют звенья сансарической цепи возникновения с точки зрения источника и результата. В последней строфе Нагарджуна объяснил коренной механизм взаимообуславливания так: «**От трех возникают два**». В этой формуле «три» обозначает три звена, в совокупности охватывающие клеши [Нагарджуна 2004б, с. 182]. Звенья-клеши – это неведение (первое звено), влечение, или жажда (восьмое звено) и цепляние (девятое звено). Из-за этих трех звеньев-клеш возникают «два», то есть два звена, являющиеся кармой. «Два» – это собираемая карма (второе звено) и существование (десятое звено). «**От двух возникают семь**». Эта формула имеет тот смысл, что два звена, являющихся кармой, обуславливают возникновение семи звеньев, охватывающих страдание. Эти «семь» суть имя и форма (четвертое звено), аятаны (пятое звено), контакт (шестое звено), ощущение (седьмое звено), рождение (одиннадцатое звено), старение и смерть (двенадцатое звено). «Из этих двух вещей возникают семь результатов, которые в своей совокупности и называются сансарой. «Семь» и есть природа страдания» [Геше Тинлей 2008в, с. 289]. Эти семь результатов в своей совокупности называются сансарой.

Итак, «три» и «два» охватывают Источник, который в совокупности состоит из причин и условий зависимого возникновения. Из двух видов причин, каковыми являются клеши и карма, основной причиной служат клеши. А из клеш главная, или сущностная, причина – это неведение, а влечение (жажда) и цепляние – это обуславливающие причины, или условия порождения страданий в качестве результата. Таким образом, двенадцатичленная цепь зависимого возникновения содержит причинно-следственную зависимость в аспекте обусловленности результата причинами и в аспекте обусловленности результата условиями. «**От семи же возникают три**». Это означает, что семь звеньев, являющихся природой сансары, обуславливают воспроизводство трех звеньев-клеш. И опять от тех трех клеш возникают два звена кармы. «То колесо существований²⁵¹ – вращается снова и снова» [Нагарджуна 2004б, с. 182].

В устной традиции, опирающейся на комментарии Асанги и Нагарджуны, говорится, что есть два вида источника страданий:

²⁵⁰ В переводе А.М. Донца вместо «кармы» стоит «деяние» [Нагарджуна 2004, с. 180], но такой перевод сужает смысл, поскольку «карма» – это не только деяния, но и кармические отпечатки.

²⁵¹ Нагарджуна имеет в виду три уровня существования – Сферу Желаний, Сферу Форм, Бесформную Сферу.

«Во-первых, омрачения; во-вторых, карма и кармические отпечатки. Из двенадцати звеньев три относятся к первому виду Благородной Истины Источника: это омрачения (первое звено – неведение, восьмое звено – жажда, девятое звено – цепляние). Из трех возникают два. Второе и десятое звенья относятся к кармическому Источнику Страдания: это второй вид Благородной Истины Источника. Остальные семь звеньев – это Благородная Истина Страдания» [Геше Тинлей 2008в, с. 289–290].

Итак, это был восходящий к Нагарджуне способ структурирования двенадцати звеньев внутреннего зависимого возникновения по принципу принадлежности их к клешам, карме и страданию. Когда Нагарджуна говорит, что первое, восьмое, и девятое звенья – это клеши, второе и десятое – карма, а остальные семь – страдания, то здесь он говорит не о Благородной Истине Страдания, а говорит о страданиях, которые являются следствием клеш и загрязненной кармы. То есть он говорит только о страдании, но не об источниках страдания. А омрачения являются не только Благородной Истиной Страдания, но и Благородной Истиной Источника Страдания. Чже Цонкапа в *‘Ламрим чен-мо’* приводит группировку двенадцати звеньев внутреннего зависимого возникновения, опираясь на *‘Компендиум Абхидхармы’* Асанги. Устная традиция школы гелуг, придавая принципиальное значение нагарджуновской группировке звеньев на три категории, наряду с нею дает группировку на четыре категории тем способом, какой представлен в *‘Ламрим чен-мо’*. Это более подробная классификация причин и результатов с точки зрения различия ввергающих и осуществляющих причин и их результатов. Согласно *‘Ламрим чен-мо’* и устному учению Геше Тинлея, эти четыре группы звеньев (*yan-lag-bzhi*) структурируются так:

1. Ввергающая ветвь (*‘phen-byed-kyi yan-lag*)²⁵².
2. Ввергаемая ветвь (*‘phangs-brang*)²⁵³.
3. Осуществляющая ветвь (*‘grub-byed-kyi yan-lag*)²⁵⁴.
4. Осуществляемая ветвь (*grub-‘bras*)²⁵⁵.

В книге Геше Нгаванга Даргье порядок изложения этой четверичной группировки двенадцати звеньев является измененным в сравнении с *‘Ламрим чен-мо’* и устной традицией учения, передаваемой Геше Тинлеем. Привожу классификацию четырех групп в том виде, как она представлена Геше Нгавангом Даргье:

²⁵² Тибетское выражение «*‘phen-byed-kyi yan-lag*» передается буквально как «ввергающая ветвь». В *‘Ламрим чен-мо’* эта группа называется «ввергающие звенья». Английский переводчик книги Геше Нгаванга Даргье называет данную группу *‘Propulsive causes’* («ввергающие причины»).

²⁵³ В русском переводе *‘Ламрим чен-мо’* эта группа называется «ввергаемые звенья». В версии Геше Нгаванга Даргье – «результат ввергающих причин» [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 103].

²⁵⁴ В английском переводе книги Геше Нгаванга Даргье для передачи тибетского выражения «*‘grub-byed*» использован термин «existence» («существование»), так что данная ветвь называется «The causes of existence». При этом Геше Нгаванг Даргье поясняет, что *‘grub* – это будущее время глагола «устанавливать» (*‘to establish’*) [Ibid.]. В русском переводе *‘Ламрим чен-мо’* данная группа называется «осуществляющие звенья».

²⁵⁵ В *‘Ламрим чен-мо’* данная группа называется «осуществляемые звенья». В версии Геше Нгаванга Даргье – *‘The result, existence’* («результат, существование»).

1. Ввергающие причины ('phen-byed-kyi yan-lag): неведение, собираемая карма, сознание.
2. Причины существования²⁵⁶ ('grub-byed-kyi yan-lag): влечение (жажда), цепляние, существование.
3. Результат ввергающих причин ('phangs-brang): зависимое возникновение рождения, имя и форма, шесть *аятан*, контакт, ощущение.
4. Результат, существование (grub-'bras)²⁵⁷: зависимое возникновение старения и смерти.

[Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 103].

Здесь логика презентации двенадцати звеньев – несколько иная, нежели в '*Ламрим чен-мо*'. Первые две группы звеньев охватывают ввергающие и осуществляющие причины, при которых кармические отпечатки становятся ввергающей кармой. Две последующие группы охватывают результативные звенья. Причем «рождение» в этой классификации относится к результатам ввергающих причин, а «старение и смерть» является единственным результатом осуществления [Geshe Ngawang Dhargyey 1992, p. 103–104].

Тремя звеньями ввергающей ветви являются неведение, собираемая карма и сознание. Геше Нгаванг Даргье объясняет, что категория «ввергающие причины» охватывает звенья, служащие причинами, более удаленными от результата [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 103]. Геше Тинлей также разъясняет:

«Ввергающая ветвь двенадцатичленной цепи зависимого возникновения представляет зависимое происхождение, которое создает ввергающую карму и служит основой для ввергающей кармы, но эта ввергающая карма еще не встретила с соответствующими условиями. Итак, первые три звена – «неведение», «собираемая карма» и «сознание» (сознание периода причины)²⁵⁸ относятся к первой группе под названием «ввергающая ветвь». Первые три звена (два с половиной звена) являются основной силой, которая ввергает нас в сансару. Они подобны семенам, которые еще не встретились с условиями для прорастания»²⁵⁹.

Поэтому, строго говоря, более точным русским названием первой группы звеньев является не понятие «ввергающие причины» (вариант Геше Нгаванга Даргье), а именно понятие «ввергающая ветвь» (вариант '*Ламрим чен-мо*' и Геше Тинлея). Хотя все же понятие «ввергающие причины» используется в литературе для обозначения данной группы.

²⁵⁶ 'Grub-byed-kyi yan-lag буквально означает «осуществляющая ветвь», но Геше Нгаванг Даргье переводит это выражение на английский как 'The causes of existence' («причины существования») и поясняет, что это «тип причины, очень близкой к результату, в то время как ввергающая причина является более удаленной» [Ibid. P. 103].

²⁵⁷ Grub-'bras буквально означает «результат осуществления (установления)». Но Геше Нгаванг Даргье переводит это как 'The result, existence' («результат, существование») [Ibidem].

²⁵⁸ Если быть точными, то в тексте Цонкапы и в наставлениях Геше Тинлея говорится о «двух с половиной звеньях» ввергающей ветви, поскольку звено «сознание» – это сознание периода причины.

²⁵⁹ Цитата из двадцать шестой лекции Геше Тинлея, прочитанной в курсе *Ламрим* в Калмыкии. См. также: Тинлей 2012, с. 350.

Вторая группа звеньев – ввергаемая ветвь, или «ветвь плода ввергающих причин». Геше Тинлей разъясняет:

«Если звенья первой группы подобны семенам, которые еще не встретились с условиями, то звенья второй группы сравнимы с потенциалом этих семян. Нельзя сказать, что это – результат, так же как о звеньях первой группы нельзя сказать, что они являются их ввергающими причинами»²⁶⁰.

Поэтому более точным названием второй группы «'phangs-byed-kyi yan-lag» будет все же не «результат ввергающих причин» (вариант Геше Нгаванга Даргье), а «ввергаемая ветвь» (вариант '*Ламрим чен-мо*' и Геше Тинлея). Четырьмя²⁶¹ звеньями второй группы являются, согласно устной передаче Геше Тинлея, «имя и форма», «шесть *аятан*», «контакт» и «ощущение». В версии Геше Нгаванга Даргье группа «'phangs-byed-kyi yan-lag» состоит из пяти звеньев: «зависимое возникновение рождения», «имя и форма», «шесть *аятан*», «контакт» и «ощущение» [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 104].

Третья группа звеньев – это осуществляющая ветвь, или ветвь осуществляющего зависимого возникновения. Это не что иное, как условие. В классификации звеньев и в терминологии, используемой Геше Нгавангом Даргье, это вторая ветвь, называемая «причины существования»: речь идет о причинах, более близких к результату, чем звенья первой ветви [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 103]. **Тремя звеньями** этой группы являются влечение, или жажда (*тришна*), цепляние и существование. Геше Нгаванг Даргье разъясняет, что «эти звенья служат непосредственными причинами сансарического существования», и если ввергающие причины подобны семенам, то три причины осуществления «подобны [в своем действии] жаре, влаге и удобрениям» [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 103]. Иначе говоря, это не сущностные причины, а обуславливающие причины, или условия, если говорить на языке современной науки. Геше Тинлей уточняет, что, строго говоря, условиями служат не все три звена, а лишь два из них: «жажда» и «цепляние». Что касается «существования», то «существование – это состояние ввергающей кармы при ее проявлении. Оно подобно проросшему семени»²⁶². Геше Тинлей обращает внимание своих учеников на то, как важно знать эти тонкости, для того чтобы медитировать на двенадцатичленную цепь.

Четвертая группа называется «осуществляемая ветвь» или «ветвь осуществляемого зависимого возникновения» и состоит из двух звеньев: «рождение», «старение и смерть»²⁶³. «Поскольку ввергающая карма встретилась с условиями для ее проявления, проявилась и проросла, то есть стала

²⁶⁰ Цитата из двадцать шестой лекции лекции Геше Тинлея (*Ламрим*, август 2003 г. Калмыкия). См. также: Тинлей 2012, с. 350–351.

²⁶¹ Точности ради замечу, что в '*Ламрим чен-мо*' и в учении Геше Тинлея говорится о «четырех с половиной звеньях ввергаемой ветви»: учитывается «половинка» третьего звена – «сознания», т.е. сознание периода плода.

²⁶² Цитата из двадцать шестой лекции лекции Геше Тинлея (*Ламрим*, август 2003 г. Калмыкия). См. также: Тинлей 2012, с. 351.

²⁶³ В '*Толковании сутры обусловленного происхождения*' осуществляемым звеном считается одно лишь рождение [Чже Цонкапа 1995, с. 83]. В версии Геше Нгаванга Даргье группой осуществляемого является «результат, существование» и состоит из одного звена – «старение и смерть» [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 104].

существованием, то осуществились два последних звена этой цепи: рождение, старение и умирание. Эта группа называется осуществляемой ветвью взаимозависимого возникновения. Эти два последних звена цепи как раз и есть истинные результаты всего предыдущего. Эти результаты – рождение и старение и умирание»²⁶⁴.

Если характеризовать вышеприведенную классификацию звеньев с точки зрения того, **как** происходит вращение в сансаре, то также важно обратить внимание на то, что двенадцать звеньев не возникают по схеме линейной детерминации, когда одно звено возникает за другим, начиная с первого и кончая двенадцатым. Механизм двенадцатичленной цепи зависимого возникновения несколько сложнее, чем простая причинно-следственная детерминация линейного типа.

С точки зрения механизма вращения в сансаре классификация двенадцати звеньев сводится к двум сериям причин и результатов: одна серия – ввергающие причины и ввергаемые результаты, другая серия – осуществляющие причины и осуществляемые результаты. Но без устных комментариев трудно понять, «зачем же [Будда] тогда учит о двух сериях причин и результатов?» [Цонкапа 1995, с. 82]. Итак, зачем же Будда говорил о двух сериях причин, чтобы объяснить результат функционирования двенадцатичленной цепи зависимого возникновения – ввержение в рождение? Для того чтобы ученики могли понять, Геше Тинлей объясняет этот момент в упрощенном виде так:

«Было бы неправильно думать, что указанные двенадцать звеньев, образующие две серии причин и результатов, относятся к одной жизни. Один цикл охватывает три жизни. Я объясню это на примере вашей жизни. К вашей прошлой жизни, к причинному сознанию, относятся первые три звена: из-за своего неведения в прошлой жизни вы накопили загрязненную карму, и эта ввергающая карма оставила в вашем **сознании прошлой** жизни, то есть причинном сознании, отпечатки. Эти три первых звена относятся к вашей предшествующей жизни. Если бы созданная в **прошлой** жизни ввергающая карма не встретила в момент вашей смерти, наступившей в **прошлой** жизни, с восьмым и девятым звеньями (жажда и цепляние), послужившими условиями, то у вас не возникло бы четвертого звена (имя и форма) в **этой** жизни. Это было бы невозможно. Это было бы также невозможно без десятого звена (существование), которое сравнимо с проросшим семенем. Как уже говорилось, «существование» – это состояние ввергающей кармы при ее проявлении. Здесь возникает вопрос: почему же «ветвь осуществляющего зависимого возникновения», то есть звенья, которые служат условием (жажда и цепляние), а также звено «существование», не следуют при группировке сразу за первыми тремя звеньями, образующими «ветвь ввергающего зависимого возникновения»? Ведь, казалось бы, объяснение осуществляющей ветви должно логически следовать за объяснением ввергающей ветви. Однако эти три звена не объясняются сразу после первых трех звеньев²⁶⁵. Почему? Дело в том, что при описанном способе объяснения двенадцатичленной цепи зависимого

²⁶⁴ Цитата из двадцать шестой лекции Геше Тинлея (*Ламрим*, август 2003 г. Калмыкия).

²⁶⁵ В том способе группировки звеньев, который представлен в книге Геше Нгаванга Даргье, осуществляющая ветвь как раз следует после первых трех звеньев. Очевидно, на то есть особые основания.

возникновения группировка звеньев исходит из того, что в первой серии зависимого возникновения, охватывающей ввергающее и ввергаемое, ввергаемое является не результатом ввергающих причин, а, скорее, потенциалом этих причин. Хотя допустимо считать ввергаемое результатом ввергающих причин, следует при этом понимать, что это – не проявленный, а потенциальный результат ввергающих звеньев. Во второй серии причин и результатов, охватывающей «ветвь осуществляющих звеньев» и «ветвь осуществляемых звеньев», результаты – «осуществляемые звенья» – являются проявленными. Рождение, старение и умирание – это проявленный результат, обусловленный жаждой, цеплянием и существованием. Причем условия проявления результата – жажда и цепляние, могут появиться не обязательно в момент смерти, а задолго до этого момента, например, за месяц, и тогда ясновидящие люди могут об этом узнать и сказать: «У тебя проявилась ввергающая карма для рождения там-то и там-то». Но даже в этом случае сохраняется элемент неопределенности места будущего рождения, ибо все еще может измениться, если появится другое условие и в силу этого проявится другая карма. Что касается звена «существование», то оно появляется в момент смерти»²⁶⁶.

Иначе говоря, в первой серии причин и следствий (ввергающее – ввергаемое) речь идет не о непосредственной связи причин и следствий, а о зависимом возникновении, аналогией которому служит соотношение семени и потенциала семени. То есть имя и форма, или психофизическая основа личности, а также шесть *аятан* (органов чувств), контакт и ощущение – все это суть потенциал движущих сил, обусловленных неведением, то есть кармических отпечатков, оставшихся в причинном сознании прошлой жизни. Эти четыре звена, образующие ветвь ввергаемого зависимого возникновения, «во время ввергания существуют лишь потенциально; сами по себе не существуют; лишь в будущем становятся страданием» [Цонкапа 1995, с. 82]. Ведь момент ввергания относится к прошлой жизни, а эти четыре звена (имя и форма, шесть аятан, контакт и ощущение) – к **этой** жизни.

Во второй серии (осуществляющее – осуществляемое) ветвь осуществляющего зависимого возникновения (жажда, цепляние и существование) служат непосредственными условиями проявления кармических отпечатков причинного сознания в качестве ввергающей кармы²⁶⁷. А ветвь осуществляемого зависимого возникновения (рождение, старение и смерть) является результатом, наличествующим в **этой** жизни. Это страдание в **этой** жизни. Получается, что звенья двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, выражающие Истину Страдания, частично (восьмое, девятое, десятое звенья), относятся к **прошлой** жизни, а частично (одиннадцатое и двенадцатое звенья) – к **этой** жизни. Кроме того, часть звеньев, а именно, «потенциально существующие [ввергаемые звенья] от сознания до ощущения включительно», тоже относящиеся к факту страдания, приносят страдание только в **будущей** жизни [Цонкапа 1995, с. 82].

²⁶⁶ Фрагмент лекции двадцать шестой (*Ламрим*, август 2003 г. Калмыкия). См. также: [Тинлей 2014, с. 359].

²⁶⁷ Как уже говорилось, непосредственными условиями служат влечение (жажда) и цепляние, а существование суть состояние ввергающей кармы в момент ее проявления.

Таким образом, две серии причинно-следственной зависимости связаны, во-первых, с различием в типе детерминации, имеющимся между причинно-следственной связью ввержения и причинно-следственной связью осуществления; во-вторых, с временной характеристикой Истины Страдания, которая выходит за пределы одной жизни.

3.9.4.2.2.3. Сколько жизней охватывает полный цикл двенадцатичленной цепи зависимого возникновения

Рассмотрим двенадцатичленную цепь, которая охватывает эту жизнь. В действительности она началась в прошлой жизни²⁶⁸. Так, первые три звена (неведение, собираемая карма и сознание) этой двенадцатичленной цепи относятся к прошлой жизни. Чже Цонкапа поясняет, что иногда «между ввергающими и ввергаемыми звеньями лежат бесчисленные эпохи, а бывает, что между ними нет даже одной жизни: т.е. [ввергаемые звенья] осуществляются в следующем рождении» [Цонкапа 1995, с. 85]. В этом «скором» случае три ввергающих звена относятся к предыдущей жизни, непосредственно предшествовавшей этой. А поскольку между осуществляющими и осуществляемыми звеньями нет никакого промежутка, то в «скором случае» цикл завершается в следующей жизни, которая наступит непосредственно после этой. Однако, «долгий» случай, согласно Чже Цонкапе, «не выходит за рамки трех жизней» [там же]. Ибо, как разъясняется, на ввергающие, осуществляющие и осуществляемые звенья приходится по жизни, а ввергаемые звенья относятся к звеньям осуществляемым, и «даже если ввергающие и осуществляющие [звенья] отделены многими жизнями, – это жизни других циклов обусловленного происхождения, а не данного цикла» [там же].

Итак, в данном цикле двенадцатичленной цепи после трех звеньев ввергающей ветви идут «имя и форма», то есть психофизическая основа личности в этой жизни. По логике, казалось бы, надо вслед за первыми тремя звеньями упомянуть «влечение (жажда)», «цепляние» и «существование», поскольку, не будучи обусловленной жаждой и цеплянием, не может проявиться ввергающая карма и вызвать существование, которое в следующий момент уже становится рождением и образованием имени и формы. Но в действительности те «влечение», «цепляние» и «существование», которые стали условием для возникновения «имени и формы» в этой жизни, относятся к другой двенадцатичленной цепи и к прошлой жизни. «Жажда» в прошлой жизни была вызвана «ощущением», которое тоже относится к другой двенадцатичленной цепи, отличной от данной, цикл которой мы рассматриваем.

В этой двенадцатичленной цепи вслед за «именем и формой» идут звенья «шесть аятан», «контакт», «ощущение» этой жизни. В силу «ощущения», появившегося в этой жизни, возникают также «жажда» и «цепляние». Если следовать в объяснении детерминации порядку презентации двенадцати звеньев, то «жажда» и «цепляние» должны бы породить «существование». Но в реальном процессе детерминации «существование» не может быть порождено «цеплянием». Ибо сущностной причиной «существования» является ввергающая карма, которая относится к прошлой жизни²⁶⁹,

²⁶⁸ Или в одной из прошлых жизней.

²⁶⁹ К одной из прошлых жизней.

а «цепляние» служит лишь условием ее проявления. Вслед за «существованием» возникают «рождение» и «старение и смерть»: эти два звена относятся к будущей жизни²⁷⁰.

Итак, один полный цикл двенадцатичленной цепи зависимого возникновения охватывает три жизни. Три ввергающих звена («неведение», «собираемая карма» и «сознание») существовали в прошлой жизни²⁷¹. Семь звеньев («имя и форма», «шесть аятан», «контакт», «ощущение», «влечение», «цепляние», «существование») существуют в этой жизни. Два звена («рождение», «старение и смерть») появятся в будущей жизни.

В устном учении Геше Тинлея разъясняется, что минимальный срок продолжительности полного цикла двенадцати членов зависимого возникновения охватывает две жизни. Также и в книге Геше Нгаванга Даргье говорится, что «невозможно пережить все двенадцать звеньев одной кармы в течение одного жизненного срока» [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 104]. Здесь очень важно обратить внимание на разъяснение, даваемое Геше Нгавангом Даргье: **двенадцать звеньев описывают полный цикл сансары, создаваемой одним кармическим отпечатком, возникшим в силу неведения.** А вообще говоря, наша жизнь определяется множеством причинно-следственных цепочек, создаваемых проявлениями различных кармических отпечатков. И каждая из этих цепочек при развертывании полного сансарического цикла содержит двенадцать звеньев.

В этой жизни под влиянием неведения мы создаем загрязненную ввергающую карму, которая накладывает отпечаток в нашем сознании. Это уже три звена. Эта карма встречается с условиями и проявляется в момент нашей смерти. Возникает существование, этот цикл существования. Существование делится на три периода. В этой жизни это существование умирания. В следующей жизни это же существование будет существованием перерождения. Когда цикл занимает две жизни, когда мы говорим о двух жизнях, то существование возникает в четвертую очередь, оно стоит на четвертом месте. После существования вы рождаетесь в следующей жизни. Рождение, имя и форма, опоры восприятия, соприкосновение, ощущение, влечение и цепляние – все это возникает в следующей жизни в данном цикле.

«Существование» относится как к этой, так и к следующей жизни. После существования следует рождение. Звенья «рождение» и «имя и форма» очень похожи. Когда мы перерождаемся, мы обретаем имя и форму. На пятом месте получается одиннадцатое звено – рождение. Затем – имя и форма, шесть опор восприятия, соприкосновение, ощущение, влечение и цепляние, и на последнем месте стоят старение и умирание²⁷².

²⁷⁰ Хотя между «рождением» и «старением и смертью» фактически располагается, согласно комментарию Геше Тинлея, еще целый ряд звеньев, они образуют другую двенадцатичленную цепь.

²⁷¹ Не обязательно к той прошлой жизни, которая непосредственно предшествовала этой жизни.

²⁷² Такое объяснение «скорого» случая развертывания двенадцати звеньев дает Геше Тинлей. Согласно объяснению Геше Нгаванга Даргье, «обычно индивид переживает шесть звеньев одной кармы в течение одного жизненного срока, а остальные шесть звеньев – в следующей жизни». Правда, есть философы, утверждающие, что лишь одна жизнь требуется для всех двенадцати звеньев [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 104].

Учение о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, которое Нагарджуна в *‘Послании к другу’* назвал «ценнейшим сокровищем проповедей Победоносного», считается лучшей презентацией Истины Источника. В традиции гелуг оно объясняется при презентации Истины Источника очень подробно. Это делается ради эффективной медитации над этой цепью, ибо такая медитация ведет к освобождению.

3.9.4.2.3. Общие указания к медитации над двенадцатичленной цепью зависимого возникновения

Изложенная выше доктрина двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, которая является второй частью традиционной презентации Истины Источника в тибетском буддизме, служит основой медитации, ведущей к освобождению. И хотя я излагаю здесь Учение о Четырех Благородных Истинах и в этом контексте – доктрину двенадцатичленного зависимого возникновения, для того чтобы дать общую характеристику Учения Будды с точки зрения основополагающего значения буддийской философии для обоснования системы духовной практики в тибетском буддизме, и было бы преждевременным объяснять собственно систему медитации в тибетском буддизме, тем не менее, приведу общие указания к медитации над двенадцатичленной цепью, которые основаны на первоисточниках и передаются по линии устной традиции тибетского буддизма.

Медитация призвана помочь уяснению характера того типа детерминации, который называется внутренним зависимым возникновением. Прежде всего, медитация над цепью из двенадцати звеньев призвана помочь осознать, что корень зла – именно в неведении. В *‘Сутре рисового ростка’* (*‘phags-pa swa-lu’I ljang-pa zhes bya-ba chen-po’I mdo*) говорится: «Тогда что же такое зависимость от причин внутреннего зависимого возникновения? Это когда неведение обуславливает формирующие факторы, и далее вплоть до старости и смерти, обуславливаемых рождением. В случае, если бы не было неведения, пропали бы и формирующие факторы; и далее, соответственно, если бы не было рождения, пропала бы старость и смерть [Сутра рисового ростка 2003, с. 88]. Майтрея объяснил в этой сутре, что вследствие наличия неведения возникают страсть (*‘dod chags*), ненависть (*zhe sdang*) и тупость (*gti mug*) по отношению ко всем объектам, и это «называется формирующими факторами, обусловленными неведением» [там же]. Неведение означает «великий мрак (*mun-pa chen-po*), который детерминирует «явное формирование» (*mngon-par ‘du byed*). То, что называется «формирование», или «собрание» (*‘du byed*), относится ко второму звену. Это – «собираемая карма».

Как говорилось выше, есть две серии причин и следствий, которые выражают детерминацию **ввержения** и детерминацию **осуществления**. Эти аспекты двенадцатичленной цепи детерминации также путем аналитической медитации следует довести до ясного понимания и постижения. Хотя данные две серии причинно-следственных связей в совокупности обеспечивают безостановочное – подобно непрерывному течению реки – функционирование сансары с безначальных времен, все же, согласно сутрам, «четыре звена оказываются причинами, к которым можно свести (*bsdus-ba*) все двенадцать звеньев зависимого возникновения». В данной сутре говорится:

«...сознание работает как причина, [сравнимая с] природой семени (sa-bon-kyi rang-bzhin). Действие работает как причина, [сравнимая] с природой поля (zhing-gyi rang-bzhin). Неведение и жажда работают как причины, [сравнимые] с природой аффектов (nyong-mong-pa'i rang-bzhin). При этом действия и аффекты дают возможность возникнуть семени-сознанию (sa-bon gnam-par shes-pa), а действия служат полем для семени-сознания. Жажда увлажняет (rlan-pa) семя-сознание. Неведение засеивает ('debs) семя-сознание. Если бы не было этих условий, семя-сознание не могло бы воплотиться» [Сутра рисового ростка 2003, с. 93–94].

Исходя из этого указания Майтреи, Чже Цонкапа еще более четко характеризует эти четыре ключевых фактора, когда говорит: «Сеятель–неведение бросает в поле–сознание семя–карму, которое, увлажнившись водой жажды, выпускает росток психофизического²⁷³ во чреве матери» [Цонкапа 1995, с. 84]. Тем самым он акцентирует внимание на кардинальном значении неведения.

Вообще говоря²⁷⁴, согласно 'Абхидхармакоше', из двенадцати звеньев цепи взаимозависимого происхождения три («неведение», «собираемая карма» и «сознание») относятся к прошлой жизни, семь («имя и форма», «шесть аятан», «контакт», «ощущение», «жажда», «цепляние», «существование») существуют в этой жизни. Два звена («рождение», «старение и смерть») появятся в будущей жизни. Из этих двенадцати звеньев три звена являются клешами: это неведение (первое звено), жажда (восьмое звено) и цепляние (девятое звено).

Из-за этих трех звеньев-клеш возникают «два»: два звена, являющиеся кармой. Это «собираемая карма» (второе звено) и «существование» (десятое звено). Два звена, являющиеся кармой, обуславливают возникновение семи звеньев, охватывающих страдание. Звенья, являющиеся страданием, – это имя и форма (четвертое звено), аятаны (пятое звено), контакт (шестое звено), ощущение (седьмое звено), рождение (одиннадцатое звено), старение и смерть (двенадцатое звено). Эти семь звеньев в совокупности и называются сансарой. Они и есть природа страдания, Истина Страдания [Геше Тинлей 2008в, с. 289]²⁷⁵. А «три» и «два» охватывают Источник Страдания. И тоже относятся к Истине Страдания, хотя не являются в строгом смысле слова страданием.

В этой жизни мы тоже создаем три первых звена двенадцатичленной цепи: мы воспроизводим неведение, под влиянием неведения создаем загрязненную карму, которая откладывает отпечатки в сознании. Но эти три звена относятся уже к другой двенадцатичленной цепочке.

Согласно методике аналитической медитации по теме «Двенадцатичленная цепь зависимого возникновения» рекомендуется усвоить основания группировок звеньев, чтобы четко знать, какие из них относятся к клешам, какие – к карме, какие – к страданиям. А также – понимать, какова разница между вторым и десятым звеньями, которые оба являются «кармическими» звеньями. То и другое есть ввергаемая карма. Но в чем разница между ними? Нужно понимать, что второе и десятое звенья подобны оба семени, но второе звено – это ввергающая карма, подобная семени, которое еще не

²⁷³ То есть «имя и форма».

²⁷⁴ За исключением тех случаев, когда двенадцатичленный цикл охватывает не три, а две жизни.

²⁷⁵ Эти звенья являются Истиной Страдания и не относятся к Истине Источника.

встретилось с условием, а десятое звено подобно семени, которое встретилось с благоприятными условиями для прорастания, и почти уже проросло. Это и называется «существование». Семь оставшихся звеньев – это страдание.

В ходе этих размышлений следует знать логическое соотношение между Истиной Страдания и Истиной Источника. Это «три альтернативы» (μ g sum yod)²⁷⁶. Если нечто является Благородной Истиной Источника Страдания, то это нечто с необходимостью является Благородной Истиной Страдания. Омрачения – это Благородная Истина Страдания, ибо, по определению, Благородная Истина Страдания – это все производное от омрачений. А все омрачения производны от «трех ядов», которые, в свою очередь, возникают по причине неведения. Неведение, в свою очередь, усиливается и воспроизводится в силу функционирования других омрачений. Так что Благородная Истина Источника полностью логически включается в Благородную Истину Страдания. Но не все страдание является Благородной Истиной Источника. Итак, семь звеньев двенадцатичленной цепи являются Благородной Истиной Страдания. Пять звеньев этой цепи являются Благородной Истиной Источника: это три звена клеш плюс два звена кармы.

Медитация над двенадцатичленной цепью зависимого возникновения может происходить в прямой или обратной последовательности с точки зрения погружения в сансару, а также – в прямой и обратной последовательности с точки зрения умиротворения омрачений. По сути дела, эти четыре способа размышления над двенадцатичленной цепью представляют собой систему аналитической медитации над Четырьмя Благородными Истинами.

Первые два способа аналитической медитации над двенадцатичленной цепью – размышления о двенадцати звеньях цепи зависимого возникновения в прямом и обратном порядке с точки зрения омраченности – это аналитическая медитация над Благородной Истиной Страдания и Благородной Истиной Источника. Размышления о двенадцати звеньях цепи в прямом и обратном порядке с точки зрения умиротворения представляют собой аналитическую медитацию над Благородной Истиной Пресечения и Благородной Истиной Пути. Можно сказать по-другому: размышления первого вида происходят с точки зрения омраченности, размышления второго вида – с точки зрения чистоты. Геше Тинлей говорит своим ученикам:

«Если вы научитесь правильно медитировать на двенадцать звеньев цепи зависимого возникновения как в прямом, так и в обратном порядке, то, по сути дела, вы научитесь охватывать медитацией все Четыре Благородные Истины»²⁷⁷.

Все подробнейшие учения о Четырех Благородных Истинах, которые даются в устной традиции тибетского буддизма, предназначены для того чтобы их содержание было включено в эти две серии размышлений.

²⁷⁶ «Три альтернативы» – один из пяти типов логического соотношения между двумя сравниваемыми предметами (классами) – p и q . Это логическое соотношение между p и q , при котором все, что есть q , с необходимостью есть p , но не все, что есть p , есть с необходимостью q [Источник мудрецов 2001, с. 13]. См. также: Тинлей 2011, с. 58–64.

²⁷⁷ Информация извлечена из устных наставлений. Также см.: Тинлей 2012, с. 365–371.

3.9.4.2.4. Способы аналитической медитации над двенадцатичленной цепью зависимого возникновения в корреляции с Четырьмя Благородными Истинами

Аналитическая медитация над двенадцатичленной цепью в прямой последовательности с точки зрения загрязнения есть созерцание Истины Страдания. При этом следует понимать, что вообще-то все двенадцать звеньев относятся к Благородной Истине Страдания. Карма не является, строго говоря, страданием, она относится к источникам страдания, а все источники страдания относятся к Благородной Истине Страдания. Согласно традиционной методике, медитация над двенадцатичленной цепью в прямой последовательности заключается в таком размышлении над каждым звеном цепи зависимого возникновения, когда акцент всякий раз делается на осмыслении природы страданий. Иначе говоря, в каждом сеансе медитации этого вида акцент делается на осознании Благородной Истины Страдания. Геше Тинлей дает такую инструкцию:

«Вы размышляете о том, как у вас появляются звенья страдания: из «неведения» появляется «собираемая карма», из нее – «сознание». И каждый раз, когда вы думаете над очередным звеном цепи, нужно рассматривать его через призму страданий. Вы должны осознать вынужденный характер своих перерождений, и то, какое страдание это вам приносит, и что в случае продолжения неконтролируемых перерождений, в будущей жизни вам тоже придется проходить через все эти страдания»²⁷⁸.

Размышление о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, рассматриваемой в прямой последовательности, – это медитация на Благородную Истину Страдания. При этом следует осознавать, что каждое звено появляется, будучи детерминированным множеством факторов, но при созерцании двенадцатичленной цепи в прямой последовательности их обуславливания внимание направляется на главную причину каждого звена. Известный монгольский комментатор Суматишилабхадра поясняет этот момент так:

«Каждый предшествующий [член] является главной причиной каждого последующего...Хотя имеется много условий, действующих вместе с причиной каждого из них, но поскольку [они] не являются главными, то и не называются» [цит. по: Донец, 2004, 145].

Сказанное верно и в случае медитации в обратном порядке. Когда аналитическая медитация с точки зрения загрязнения производится над этой цепью из двенадцати членов в обратном порядке, то это есть исследование истоков всех страданий. Прежде всего, откуда возникли страдания умирания, старения? Через медитацию приходит ответ: из-за перерождения под властью клеш. Как мы родились под властью омрачений? Ответ: в силу *существования*, возникшего в прошлой жизни. Что такое *существование*? *Существование* – это ввергающая карма, которая встретила с условием. Каким образом проявилось *существование*? Оно проявилось благодаря *цеплянию*. Откуда возникло *цепляние*? Оно возникло из *влечения (жажды)*. А *влечение (жажда)* возникло из-за *ощущений*. А *ощущения* – из *контакта*. Это все – источники страдания. И далее в процессе медитации нужно проследить истоки появления *контакта*. *Контакт* – это результат функционирования *шести аятан*, а они возникли из *имени и формы*. А если

²⁷⁸ Цитата извлечена из двадцать седьмой лекции, прочитанной Геше Тинлеем в курсе *Ламрим* в августе 2003 г. в Калмыкии. Также см.: Тинлей 2012, с. 365.

проследить, откуда взялись *имя и форма*, то окажется, что они взялись из сознания, насыщенного кармическими отпечатками. *Сознание* возникло из *собираемой*, или *ввергающей, кармы*. Откуда появилась ввергающая карма? Она создана собственными клешами, а клешы, или омраченность сознания, возникли по причине неведения. Геше Тинлей говорит:

«Когда вы так проследите весь процесс зависимого возникновения до самого источника, то поймете, что корень всех ваших страданий в сансаре – это неведение. Иначе говоря, когда вы размышляете о цепи зависимого возникновения в обратном порядке, вы должны больше думать об источниках ваших страданий и почувствовать отвращение к омрачениям, которые породили эти страдания. У вас должно появиться отвращение как к омрачениям, так и к загрязненной карме».²⁷⁹

Таким образом, при размышлении о цепи зависимого возникновения в прямом порядке акцент делается на **результат**. В обратном порядке цепи излагается **причина**, поэтому при медитации обратной последовательности упор ставится на причине. Геше Тинлей объясняет, что, не забывая это простое теоретическое положение, можно без труда, даже не обращаясь к текстам, в которых излагается эта система медитации²⁸⁰, постигнуть тонкости темы «Двенадцатичленная цепь зависимого возникновения». Без знания теоретических положений данной доктрины можно очень легко запутаться во всех этих звеньях, способах их группировки, порядке их последовательности. Аналогичным образом дело обстоит при медитации над двенадцатичленной цепью с точки зрения очищения, хотя Благородная Истина Пресечения не является результатом пресечения омрачений, а подобна результату. Геше Тинлей объясняет:

«Несмотря на то, что Благородная Истина Пресечения – это не результат, она подобна результату, потому что она начинает существовать благодаря пресечению омрачений. Если бы омрачения не были пресечены, Истина Пресечения не смогла бы существовать. Но Истина Пресечения не является непосредственным результатом пресечения омрачений. Если бы Истина Пресечения была бы непосредственным результатом отречения или прекращения омрачений, то тогда прекращение омрачений должно было бы служить сущностной причиной Истины Пресечения. А если мы исследуем, что явилось основной причиной пресечения омрачений, пришлось бы сказать, что это Благородная Истина о Пути. Если мудрость, напрямую познающая пустоту, является причиной Благородной Истины Пресечения, то сама Благородная Истина Пресечения тоже должна была бы быть мудростью, познающей Пустоту. А это не так. Ибо Благородная Истина Пресечения – это простое отсутствие омрачений»²⁸¹.

Истина Пресечения проявляется, когда мудрость прямого постижения пустоты устраняет омраченность. Но Благородная Истина Пути не является сущностной причиной, напрямую создающей Благородную Истину Пресечения. Поэтому говорится, что Бла-

²⁷⁹ Цитата извлечена из двадцать седьмой лекции, прочитанной Геше Тинлеем в курсе *Ламрим* в августе 2003 г. в Калмыкии. Также см.: Тинлей 2012, с. 365–366.

²⁸⁰ Прежде всего, речь идет о текстах класса Ламрим [Лам-рим чен-мо 1; Лам-рим чен-мо 2; Цонкапа 1994–2000; Пабонгка Ринпоче 2008а; Пабонгка Ринпоче 2008б; Ламрим Сершун-ма 1998; Краткий Ламрим 2008] и др.

²⁸¹ Цитата извлечена из двадцать седьмой лекции Геше Тинлея (2003 г., Калмыкия). Также см.: Тинлей 2012, с. 366–370.

городная Истина Пресечения – это не результат. Она подобна результату. Геше Тинлей – настоящий мастер Дхармы, который дает ученикам богатый материал для аналитической медитации, позволяющий им обучиться проведению аналитической медитации в концентрированном и в расширенном виде. В данном разделе я даю на основе классических источников и его устных учений лишь общую презентацию двенадцатичленной цепи и в этом контексте – общие инструкции для медитации над этой цепью в рамках созерцания Четырех Благородных Истин. Подробное объяснение методики расширенной аналитической медитации над двенадцатичленной цепью, один сеанс которой, по словам Геше Тинлея, занял бы в этом случае шесть-семь дней непрерывных размышлений над нею, выходит за рамки этого раздела.

Итак, аналитическая медитация над двенадцатичленной цепью с точки зрения очищения в прямой последовательности относится к Благородной Истине Пресечения. Методика ее проведения такова: сначала нужно подумать о том, каково это было бы, если бы неведение – первое звено цепи – пресеклось. Размышления примерно таковы: «Если бы мой ум полностью освободился от неведения, каково это было бы? Если нет неведения, то нет и омрачений. Если нет омрачений, то я не создаю никакой загрязненной кармы. А если я не накапливаю карму, то карма не оставляет в моем уме отпечатков». Размышление о двенадцати звеньях в прямой последовательности чистоты помогает понять: все страдание в сансаре берет начало в одной единственной клеше, и эта клеша есть неведение. Перебирая каждое звено и размышляя о том, каково это было бы, если бы всех этих звеньев, связанных зависимым возникновением, не было, следует всякий раз думать о пресечении страданий, и о том, как это было бы великолепно. Происходит осознание: «У меня не будет вынужденных перерождений под властью омрачений. А если у меня не будет вынужденных перерождений под властью омрачений, то не будет и вынужденного старения и умирания. Но я могу переродиться по собственному выбору, по собственной воле». Благодаря медитации такого рода есть возможность обрести некое предчувствие тех возможностей, что несет с собой свободное, добровольное перерождение.

Медитация о двенадцатичленной цепи с точки зрения чистоты в обратном порядке соответствует Благородной Истине Пути. Благодаря этому способу созерцания двенадцати звеньев происходит постижение того, что пресечение старения и умирания – это следствие пресечения рождения под властью омрачений. А это, в свою очередь, есть следствие пресечения «существования» и так далее, в конечном итоге, созерцание доходит до пресечения корня всех омрачений. В ходе аналитической медитации выясняется, что корень всего рассмотренного – это омрачения, а именно, цепляние за «я», которому приписывается самосущее бытие, и что антидотом является мудрость, познающая отсутствие самосущего «я». Приходит осознание того, что эта мудрость станет противоядием от омрачений, и что с ее помощью можно полностью пресечь в уме все омрачения.

3.9.4.3. Краткая презентация Третьей Благородной Истины – Истины Пресечения в классической индийской и тибетской традиции

В то время как первые две Благородные Истины являются Истинами сансары и считаются оскверненными, две последние Истины – Истина Пресечения и Истина Пути – считаются чистыми: это нирвана и путь, ведущий к ней. Согласно устной

тибетской традиции, преемственным образом связанной с классической индийской традицией, определение Благородной Истины Пресечения таково: «Пресечение – это состояние ума, свободного от омрачений и страданий». Есть два вида пресечения: 1) пресечение как простое отсутствие омрачений; 2) пресечение без возможности повторного возникновения омрачений. Второй вид пресечения и есть нирвана. Не следует путать буддийское понятие нирваны с медитативным состоянием небуддийских йогов, пребывающих на уровне «Пика циклического бытия», где омрачения не проявляются, но это – не нирвана, ибо омрачения могут вновь проявиться, когда возникнут соответствующие условия. Только медитация пустоты способна принести истинное, окончательное умиротворение. Как объясняется в устной тибетской традиции, когда успокаиваются все препятствующие покою ментальные факторы, то безупречное счастье, высшее блаженство проявится само собой.

Дхармакирти в *‘Праманаварттике’* дает подробное обоснование возможности освобождения: омрачения не свойственны вечной природе сознания, которая суть нечто несубстанциальное (бесформное) – продолжающийся поток ясного сознания и познания, и именно в силу того, что омрачения имеют временный характер, они могут быть устранены. Он также объяснил, что принципиальное значение с точки зрения освобождения имеет не очищение негативной кармы, а устранение именно омрачений. Хотя очищение сознания от негативной кармы – это важная часть начальной практики, когда с чрезвычайным трудом даются самые первые духовные реализации, и потому очищение от наиболее тяжелой препятствующей негативной кармы является необходимым условием наступления первых духовных свершений, все же в индо-тибетских практиках освобождения главный упор делается не на очищение кармы. Упор делается на устранение омрачений.

Почему? Дело в том, что, как объясняет логику Дхармакирти Геше Тинлей, масса негативной кармы, созданной с безначалья времен, столь колоссальна, что невозможно или едва ли возможно полностью ее очистить. Но если устранить все омрачения, то не будет больше условий для проявления остающихся в сознании отпечатков нечистой кармы. И, следовательно, круговорот несвободных перерождений прекратится²⁸². Васубандху в *‘Абхидхармакоше’*, в разделе «Учение об аффектах» говорит примерно то же самое, что и Дхармакирти. Хотя «многообразии миров порождается кармой», однако карма «накапливается вследствие аффективной предрасположенности [сознания]; при отсутствии таковой они не способны породить [новое существование]» [Васубандху 2006, с. 51]. Поэтому следует знать, по словам Васубандху, что «корень бытия – [это] аффективные предрасположенности» [там же].

Итак, «миры создаются кармой», а нирвана в своей экзистенциальной сути есть выход из неконтролируемого состояния последовательных воплощений в Трех Мирах и свобода от нечистых скандх, являющихся основой страданий. Нирвана традиционно определяется с общей буддийской точки зрения как именно состояние свободы ума от клеш. Таким образом, нирвана в общем смысле – это сбрасывание этих «оков», выход из-под власти нечистой кармы и клеш. Это – ум, полностью свободный от омрачений. Даже если в потоке сознания сохранились «семена» нечистой кармы, они никогда более не появятся, если устранены клешы, ибо, в этом случае, никогда не проявятся

²⁸² Такие наставления Геше Тинлей давал, в частности, во время ретрита по *Ламриму* в Калмыкии (лекция вторая, 3 августа 2003 г.).

условия для их прорастания. Поэтому нирвана суть покой, умиротворение: аффективные эмоции больше никогда не возникнут. В устной традиции объясняется, что практик не может устранить сансару в целом как объективную реальность или мир страданий, в котором мы живем, но может устранить *свою сансару*. Это согласовывается с представлениями неклассической физики о том, что нельзя обнаружить объекты вне их связи с субъектом. Сансара существует в ее зависимости от сознания субъекта. В этом смысле можно сказать, что у каждого – своя сансара.

Когда полностью устранены шесть коренных клеш и двадцать вторичных клеш, индивид становится архатом (dgra-bcom-pa) – *Победившим Врага*. «Враг» – это внутренний враг, которого классики буддизма определили на санскрите как «*клешаварана*» (nyon-sgrib). Омрачающие завесы сознания, *клешаварана*, включают в себя – с общепобуддийской точки зрения – двадцать шесть коренных и вторичных клеш, и они должны быть устранены до достижения архатства [Dhargye Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 31]. В высших философских школах буддизма омрачающим завесам, *клешаварана*, дается определение более глубокое, чем в низших философских школах, и выделяются два вида подлежащих устранению ментальных препятствий освобождения. Это, во-первых, интеллектуально приобретенные омрачающие препятствия к освобождению (*праджняпти клешаварана*; nyon-sgrib kun-btags); во-вторых, врожденная предрасположенность к омрачениям, препятствующая освобождению (*сахаджня клешаварана*; nyon-sgrib lhan-skyes). Если первый вид омрачающих препятствий к достижению нирваны характерен для людей, прошедших социализацию, воспитание и вместе с обучением усвоивших материалистические или иные концепты, субстанциализирующие вещи и индивидов, то второй вид омрачающих препятствий имеют даже животные. Этот вид ментальных препятствий является наследием прошлых рождений.

Как уже говорилось, некоторые философы, представители вайбхашики, отказываются признавать латентное наличие омраченных тенденций сознания, большинство же буддийских философов признает, что за «взрывным» проявлением клеш скрываются их латентные формы. Соответственно этому, достижение пресечения, или нирваны, понимается также в более грубой или более тонкой форме. Однако есть также препятствия другого рода, которые не «замечены» хинаянскими практиками, но которые подлежат устранению со стороны махаянских практиков для достижения ими высшей цели – всеведения (thams-cad mkhyen-pa), состояния полного просветления. Эти препятствия к всеведению, называемые *джнейяварана* (shes-sgrib), создаются цеплянием за иллюзию субстанциально существующего «я».

В тибетском буддизме существует их подробная классификация. Во-первых, это препятствие к всеведению, связанное с некорректной концептуализацией (shes-sgrib kun-btags). Во-вторых, это препятствующие всеведению концепты, связанные с цеплянием за клеши (shes-sgrib nyon-mongs gzung-rtog). В-третьих, это препятствия к всеведению в виде концептов, цепляющихся за номинальные сущности (shes-sgrib btags-'dzin-rtog-pa). В-четвертых, это препятствия в виде концептов, цепляющихся за совершенную чистоту (shes-sgrib mam-byung-gzung-rtog). В-пятых, это препятствия в виде концептов, цепляющихся за субстанциальное бытие (shes-sgrib rdzes-'dzin-rtog-pa). В-шестых, это врожденное препятствие к всеведению (shes-sgrib lhan-skyes) [Tsepak Rigzin 1997, p. 274].

Третья Благородная Истина, Истина Пресечения, – это нирвана. Буддийская концепция счастья выражает один из аспектов нирваны и принципиально отличается от всех иных теорий счастья: все небуддийские представления о счастье – это идеи обретения чего-то. Абсолютное большинство философских систем строит теорию счастья, исходя из его зависимости от чего-либо внешнего. Но внешние объекты – это очень непрочная основа счастья. Прекращений омрачений – это постоянный объект. В устной традиции тибетского буддизма подчеркивается, как важно понять, что нирвана как основа счастья – это постоянный объект. Все остальные объекты, с которыми люди связывают свои надежды на счастье, непостоянны и, следовательно, ненадежны.

Кроме того, тибетские ламы обращают внимание своих учеников на то, что нирвана не есть нечто такое, что следует создать. Хотя в текстах и устных учениях говорится о «достижении нирваны», в действительности нирвана естественным образом пребывает в сознании. С точки зрения мадхьямики прасангики, «естественно пребывающая в уме нирвана» – это пустота чистого состояния ума. Поэтому для того чтобы познать нирвану, необходимо познать пустоту, что очень и очень нелегко, по признанию тибетских лам.

Стало быть, в первом приближении, при поверхностном определении, нирвана – это чистое состояние ума, состояние ума, свободного от омрачений. Для пояснения положения о том, что Благородная Истина Прекращения неотделима от пустоты ума, в прасангике используется метафора облака в небе: когда оно исчезает, то его исчезновение неотделимо от самого неба – оно растворяется в небе. Само по себе понимание Благородной Истины Прекращения в смысле прасангики уже есть медитация ясного света. В устных наставлениях Геше Тинлея по йоге не-медитации (sgom-med-kyi gnal-'byor) в традиции махамудры (phyag-chen) говорится:

«...обычные существа не достигают состояния Будды, потому что не в состоянии пребывать в самом тонком состоянии ума. Ум постоянно огрубляется, и происходит вращение в сансаре»²⁸³.

Но практики, занимающиеся четырьмя йогами махамудры, посредством специальных тренировок стараются по выходе из медитации пустоты оставаться в состоянии ясного света. Это очень трудно. Геше Тинлей говорит:

«Во-первых, очень трудно распознать ясный свет; во-вторых, очень трудно заниматься медитацией ясного света; в-третьих, очень трудно заниматься медитацией высшей природы ясного света»²⁸⁴.

Понятие «ясный свет» имеет отношение к различению между «нирваной пребывания» и «нирваной непребывания». Первое понятие нирваны характерно для хинаянской традиции: практики хинаяны занимаются медитацией пустоты и достигают реализаций, освобождаются от клеш, но их результативное состояние – это еще не ясный свет, хотя это – тонкий ум. Они пребывают в состоянии прямого постижения пустоты, высшей природы ума, но состояние их ума во время медитации – это еще не ясный свет, хотя они называют это нирваной. Это нирвана хинаяны – чистое состояние ума, свободного от клеш, которое неотделимо от пустоты ума. В этом состоянии архаты хинаяны могут *пребывать* длительное время. Говорится, что по субъективным ощущениям это невыразимое словами состояние индивидуального счастья. Оно длится

²⁸³ Цитата из лекции Геше Тинлея, прочитанной 11 июня 2007 г. в Улан-Удэ в рамках цикла «Шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин».

²⁸⁴ Цитата из той же лекции.

до тех пор, пока луч света, исходящий из сердца Будды, не разбудит их, чтобы они ступили на путь махаяны.

«**Нирвана непребывания**» – это состояние Будды. Согласно объяснению Геше Тинлея, существо, находящееся в состоянии просветления, способно, не выходя из медитации пустоты, эманировать из ясного света бесчисленные тела в бесчисленные миры для помощи живым существам: из Дхармакаи Будда проявляется как Самбхогакая, из Самбхогакаи – как Нирманакая, а также как духовный наставник – гуру, имеющий облик обычного человека. Теория Трех (Четырех) Тел Будды служит теоретической основой объяснения того особого значения, которое придается гуру в индо-тибетской традиции. Кроме того, ваджраяна, утверждающая, что «гуру равен всем Буддам»²⁸⁵, оказала в целом на тибетскую традицию буддизма очень сильное влияние. Поэтому «...преданность гуру для Цонкапы означает столько же, сколько для Маймонида, Фомы Аквинского или Магомета означала преданность Богу» [Спархэм 2012, с. 18].

Способ презентации Четырех Благородных Истин в индо-тибетской традиции таков, что когда индивид на основе полученных объяснений и инструкций по медитации постигнет Истину Прекращения, когда он проникнется ею, ему захочется найти путь к нирване, создать причины для достижения прочного, постоянного счастья. Более того, он стремится привести к такому счастью всех живых существ, – говорится в этой традиции. Поэтому нирвана, к которой стремится махаянский практик – это нирвана непребывания.

3.9.4.4. Краткая презентация Четвертой Благородной Истины (Истины Пути) в классической индийской и тибетской традиции и тибетском буддизме

В устной тибетской традиции, преемственным образом связанной с классическим индийским буддизмом, Истине Пути дается такое краткое определение: «Благородная Истина Пути – это то, что является прямой причиной достижения освобождения и просветления. Это мудрость прямого постижения пустоты»²⁸⁶. Путь – это причина достижения настоящего счастья, и этой причиной служит мудрость прямого постижения пустоты. Поэтому, строго говоря, *путь* – это Путь Видения, та стадия «окультуривания» психики, когда индивид имеет прямое видение пустоты. Но в относительном смысле *путь* – это также *процесс* трансформации обычного индивида и превращения его в существо-арья посредством применения противоядия от неведения и устранения омрачающих эмоций. Это – процесс освобождения (*мокша*; *thar-pa*). В махаяне *путь* охватывает также достижение всеведения (*thams-cad mkhyen-pa*) через устранение следов клеш. Для этих достижений необходимо прежде познать и признать Истину Источника и, исходя из этого, вначале пресечь накопление дурной кармы, а потом добиться полного пресечения клеш и проявления их следов с помощью

²⁸⁵ Цитата из ‘*Тантры несокрушимой Вершины*’ приводится по изданию: [Цонкапа 2012, с. 21].

²⁸⁶ Информация извлечена из лекции, прочитанной Геше Тинлеем 3 августа во время третьего Байкальского ретрита по «Ламриму». Это определение также приводится в детализированном виде: «Благородная Истина Пути – это мудрость прямого постижения пустоты, которая является причиной пресечения и имеет четыре аспекта: путь, пригодность, осуществление и полное отбрасывание» [см.: Тинлей 2012, с. 417].

мудрости постижения бессамости. Для достижения великого плода – всеведения, помимо высшей (*запредельной*) мудрости *праджняпарамиты* необходимо также обширное накопление заслуг. Такова, в кратком изложении, схема пути как совокупности буддийских практик. Что касается понимания процесса освобождения ума от клеш, то в буддизме имеется очень детально разработанное в абхидхармической литературе, в ‘*Абхидхармакоше*’ Васубандху [Васубандху 2006], в ‘*Йогачарабхуми*’ Асанги и других индийских текстах, учение о клешах и о механизме их функционирования.

Позиции четырех философских школ различаются в интерпретации способа, каким клеша приковывают живых существ к сансаре [Васубандху 2006, 110]. Но объединяет их общая стратегия устранения всех клеш и всех видов аффективной предрасположенности (*анушая*), свойственной всем трем сферам существования – Миру Желаний, Миру Форм и миру Без Форм. Это стратегия, заключающаяся в медитативном созерцании Четырех Благородных Истин и достижении *высшего видения* – инсайта, который называется на санскрите *даршанамарга* – Путь Видения Благородных Истин. Путь, или *путь освобождения*, согласно краткому определению, данному в ‘*Компендиуме Абхидхармы*’, «...[это путь], посредством которого, когда все аффекты окончательно устранены, реализуется состояние Освобождения» [Васубандху 2006, с. 185].

Структура *пути*, как она объясняется в хинаянской традиции *абхидхармы*, отличается от структуры *пути* в *абхидхарме* махаяны. В хинаянском варианте предлагается очень подробная, основанная на теории аффектов *абхидхармы*, многоэтапная схема созерцания и устранения клеш и форм аффективной предрасположенности. В махаяне Путь Видения основан на способе медитации, объясняемом в трансцендентальном учении *праджняпарамиты*. Практикуемая в хинаяне медитация пустоты не считается – с точки зрения махаяны и понимания полного смысла учения Будды – высшей формой буддийской медитации. Но, как бы то ни было, Путь Видения имеет предпосылкой особое исследование природы реальности, осуществляемое в абсолютном и относительном аспектах. Этот способ «полного познания», применяемый при объяснении Четырех Благородных Истин, называется в санскритской литературе, как уже выше упоминалось, «*париджнядимукха*». В традиции *абхидхармы*, на которой основана хинаяна, когда говорится о «полных познаниях», имеется в виду, прежде всего, йогическое познание (*дхьяна*), которое служит противоядием от клеш и последовательно устраняет омрачения, сначала – присущие Миру Желаний, потом – Миру Форм, потом – Миру Без Форм.

Таким образом, устранение клеш – это процесс, развертывающийся как своего рода познание Четырех Благородных Истин, как это разъясняется в ‘*Абхидхармакоше*’, но познание – в весьма специфическом смысле. Речь не идет лишь об интеллектуальном принятии Четырех Благородных Истин. Васубандху подчеркивает, что устранение клеш «есть знание, обретаемое на пути созерцания» и представляет собой последовательность «полных познаний» [Васубандху 2006, с. 193]. В традиции хинаяны эти «полные познания» имеют постепенный характер: «полное познание уничтожения [оков, привязывающих] к низким состояниям», «полное познание состояния отрешенности от чувственного мира», «полное познание всех оков, которым обретается состояние выхода за пределы Трех Миров». В комментарии Яшомитры

упоминаются девять «полных познаний» (*париджня*)²⁸⁷. Базовой буддийской практикой, основанной на «полных познаниях», является практика нравственной самодисциплины, которая начинается с отказа от совершения десяти недобродетельных видов действий (*дашакушалани*; *mi-dge-ba-bcu*) и охватывает несколько уровней принятия обетов²⁸⁸. Практика воздержания от десяти видов неблагих действий выражает принципы общечеловеческой этики. Она характерна для всех других духовных учений, является основополагающей практикой хинаяны и имеет большое значение в махаяне. Однако эти универсальные этические заповеди, например, «не убий», становятся буддийской практикой, если индивид практикует их, имея целью освобождение или состояние Будды. Как объясняет Его Святейшество Далай-лама, очень важно с самого начала точно знать свою цель и путь ее достижения.

«В противном случае, если мы не знаем, как идти к цели, и что должно быть между нашим нынешним состоянием и просветлением, то тогда состояние Будды будет оставаться для нас тайной»²⁸⁹.

Его Святейшество Далай-лама рассказал во время предварительного учения, данного перед Посвящением в Тантру 13 божеств Ямантаки, одну поучительную историю.

В 1960-х годах в Дхармасалу пришел один старик из Тибета. Когда он при встрече с людьми, занимающимися медитацией в горах неподалеку от Дхармасалы²⁹⁰, стал спрашивать их, скоро ли наступит у них просветление, они стали описывать ему какие-то свои реализации, на что старик сказал: «*Mi-nges*», то есть, как пояснил Его Святейшество, старик расценил услышанное как нечто неопределенное – то, что невозможно доказать. Иначе говоря, невозможно было доказать, есть у них те реализации, о которых они говорят, или нет. Его Святейшество в качестве «морали» этой истории сказал: «Надо сначала утвердиться в цели и однонаправлено идти к ней, зная, каким способом будет достигнута цель. Тогда достижение просветления не будет для нас '*mi-nges*'».

Итак, необходимо быть хорошо осведомленным относительно пути, причем надо знать полный путь, и тогда состояние Будды перестанет быть «*mi-nges*». А для этого надо иметь три вида полноценных снаряжений, как объясняется в устной традиции: 1) полноценный учитель; 2) полноценные возможности; 3) полноценное учение. В этом случае достижимо полное знание пути. Оно необходимо, для того чтобы знать, что на пути есть, а чего – нет. Иначе, как говорится в устной тибетской традиции, можно

²⁸⁷ См. примечание 70.7 к русскоязычному изданию 'Абхидхармакоши' [Васубандху 2006, с. 107].

²⁸⁸ Уровни нравственных обетов: 1) обеты индивидуального освобождения (*пратимокиши*); обеты бодхисаттвы; тантрические обеты.

²⁸⁹ Цитата из предварительного учения, данного Его Святейшеством Далай-ламой перед посвящением в Тантру 13 божеств Ямантаки (8 августа 2003 г.)

²⁹⁰ В предгорье Гималайских гор, повыше Дхармасалы, находится место, где с благословения его Святейшества Далай-ламы тибетские йогины в затворничестве занимаются интенсивной медитацией. Ритодные дома, построенные из камней и глины руками самх затворников, располагаются на нескольких уровнях. Есть несколько домиков, расположенных очень высоко в труднодоступных местах. Там очень суровые условия выживания. Геше Тинлей три года провел в ритоде в одном из таких домиков. Другие домики находятся на территории, принадлежащей Тибетской Детской Деревне (TCV), они более доступны и посещаемы паломниками.

приписать пути то, чего нет на пути, и обрести «реализации», которых не достигали великие мастера прошлого. Тот, кто знает путь, не станет говорить о чем-то существующем как о несуществующем, а о том, чего нет, – как о существующем.

Это принципиально важно – знать путь как нечто в действительности существующее, чтобы не впадать в ошибки двух крайних воззрений – излишнего приписывания бытия и нигилизма. В особенности, как предупреждают тибетские мастера Дхармы, в духовной плоскости опасен нигилизм в отношении будущих жизней и закона причинно-следственной связи. Но и субстанциализация вещей мешает правильному пониманию пути. Когда речь идет о крайних воззрениях, то имеются в виду не только небуддийские философские системы: крайние воззрения представлены и среди буддистов. Эти крайности – нигилизм и приписывание субстанциального бытия искажают понимание пути, привнося в него мирские концепты и условности, рождая те или иные ожидания и страхи. Только философия мадхьямики свободна от этих крайностей и поэтому дает наиболее адекватную презентацию пути, свободную от некорректных смыслов.

С философских позиций мадхьямики, изложенных Нагарджуной, *путь* – это нечто, в сущности, выходящее за рамки условностей, связанных с концептами «дороги», «пути», «расстояния», которое отделяет два пункта и которое может быть пройдено быстро или медленно. Нагарджуна в шестьдесят первой гатхе '*Хвалы Дхармадхату*' сказал: «Не думай, что просветление – далеко, и не думай, что оно – близко»²⁹¹.

Но для познания пути в интерпретации Нагарджуны и высшей из школ – мадхьямики прасангики важно прежде усвоить подход к интерпретации пути, общий с низшими философскими школами буддизма. Согласно общему подходу, процесс освобождения происходит путем системно выполняемой медитации над Четырьмя Благородными Истинами. Если привязанность истощается путем созерцания Истины Страдания, то ненависть – благодаря практике бодхисаттв, причем здесь даже разрешается частичное использование привязанности – ради исчерпания ненависти. Архатами хинаяны достигается устранение неведения на том его уровне, который связан с проявлением клеш, но не того неведения, которое обязано отпечаткам клеш. Благодаря практике бодхисаттв устраним и этот второй вид неведения. В махаяне есть и более эффективный метод достижения просветления – путь тантр, ваджраяна. Особенность тантрического пути передается в тибетском буддизме с помощью традиционной метафоры лебедя, который из смеси молока и воды выпивает молоко и оставляет в сосуде воду. Подобно лебедю, йогин, практикующий тантру, «извлекает скрытое клешами Тело Мудрости – Джнянакаю, изначальную мудрость, и отбрасывает неведение»²⁹².

В устной традиции тибетского буддизма говорится, что когда практик умеет медитировать над двенадцатичленной цепью и в сжатом, и в расширенном виде, он становится настоящим мастером. Кратчайшая формула медитации над двенадцатью звеньями была дана Нагарджуной в третьей строфе '*Сущности зависимого возникновения*': **«От трех возникают два. От двух возникают семь. От семи же**

²⁹¹ Цитата была приведена Его Святейшеством Далай-ламой во время комментария к '*Хвале Дхармадхату*', данного перед Посвящением в Тантру Ямантаки 13 божеств.

²⁹² Цитата из учения Его Святейшества Далай-ламы (8 августа 2003 г.).

возникают три. То колесо существований – вращается снова и снова» [Нагарджуна 2004, с. 180]. В устной тибетской традиции способ медитации по способу Нагарджуны объясняется так:

«Три» – это три омрачения: неведение, влечение, цепляние. Из этих трех возникают два – накапливаемая карма и существование. Вследствие этих двух звеньев возникают семь следствий – звенья, являющиеся страданием: имя и форма (четвертое звено), *аятаны* (пятое звено), контакт (шестое звено), ощущение (седьмое звено), рождение (одиннадцатое звено), старение и смерть (двенадцатое звено). Из этих семи опять возникают три: когда существо испытывает результат – страдания, охватываемые семью звеньями, одновременно с этим имеется неведение и постоянно порождаются влечение и цепляние. Страдая в низших мирах, существо продолжает воспроизводство негативной кармы. «Из семи возникают три» означает: имея имя и форму, существо также обладает шестью аятами – опорами чувственного восприятия, на их основе возникает контакт, на основе контакта – ощущение, а ощущение вводит в заблуждение: объект воспринимается как будто существующий сам по себе, и существо цепляется за это представление о его самобытии – так воспроизводится неведение; на основе ощущения возникают также влечение и цепляние.

Итак, из этих семи звеньев страданий возникают три звена омрачений, из трех звеньев омрачений снова возникают два звена кармы – второе и десятое. Карма – основа для дальнейшего существования в сансаре. Существование же порождает семь следствий. Таким образом, именно из этих двух звеньев (кармы и существования) возникают семь следствий, имеющих природу страдания, – загрязненное сознание, по природе своей являющееся страданием; имя и форма – загрязненные пять скандх, обладающие природой всепроникающего страдания; аятами – опоры чувственного восприятия; контакт; ощущение; рождение; старение и смерть.

Еще до того как заканчивается одно звено цепи, начинается новое звено. Испытывая семь следствий, существа в то же время создают новые неведение и омрачения, а также накапливаемую (ввергущую) карму, из них возникают семь следствий и т.д.

На самом деле именно в той последовательности, которая приводится в формуле Нагарджуны, следует анализировать двенадцатичленную цепь, потому что она не является линейной схемой детерминации. Например, из кармы – второго звена не возникает третье звено – сознание, а из сознания не могут возникнуть имя и форма²⁹³.

А для овладения методами системы обширной медитации над двенадцатичленной цепью и Четырьмя Благородными Истинами необходимо знать шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин и методику их медитативного созерцания. Они были объяснены в *‘Абхисамаяланкаре’* Майтреи/Асанги, в *‘Хвале Дхармадхату’* Нагарджуны и других классических текстах, восходящих к этим первоисточникам. Если же учесть, что интерпретация шестнадцати аспектов происходит на разных уровнях – в зависимости от глубины философского воззрения, то становится понятно, что для эффективной медитации над двенадцатичленной цепью и Четырьмя

²⁹³ См.: Тинлей 2012, с. 373–374.

Благородными Истинами просто необходимо углубление в философское воззрение. Следовательно, необходимо знание доктрин классических философских школ и специфики воззрения прасангики, на которое опирается большинство школ тибетского буддизма²⁹⁴.

3.9.4.5. Медитация шестнадцати аспектов Четырех Благородных Истин: общая характеристика методики очищения сознания от омрачений

Для того чтобы в эксплицитной форме выразить взаимосвязь философского понимания действительного положения живых существ и практического, императивного характера Четырех Истин, по традиции, восходящей к индийским классическим трудам, таким как ‘*Абхидхармакоша*’, ‘*Абхисамаяламкара*’ и ‘*Праманаварттика*’, где дается философское обоснование возможности освобождения, принято развертывать смысл Четырех Истин в виде шестнадцати аспектов: каждая из Истин имеет четыре аспекта, или характеристики. Как говорит Геше Тинлей, в прошлом мастера, медитируя над шестнадцатью аспектами Четырех Истин, достигали реализаций. В этом контексте под медитацией (rtog-dpyod) не имеется в виду какая-то другая практика, отличная от размышления. Геше Тинлей поясняет, что «медитация – это продолжение размышления»²⁹⁵.

Если на основе размышлений о шестнадцати аспектах Четырех Истин индивид занимается, например, медитацией о непостоянстве, то в этом случае с помощью аналитической медитации достижима *шаматха*, и благодаря ей происходит прямое йогическое познание непостоянства. Геше Тинлей поясняет, что в этом случае непостоянство постигается лучше, нежели в том случае, когда оно созерцается глазами, и уже невозможно более обмануться концептом постоянства. Это и есть реализация. Если на основе размышлений о шестнадцати аспектах заниматься практикой бодхисаттвы, то достижимо просветление.

Предварительное размышление над шестнадцатью аспектами необходимо, потому что обычно у людей спонтанно проявляются омрачения, и эта спонтанность имеет место, в первую очередь, из-за неведения, но также из-за того, что имеется основа для их проявления. Этой основой служат воззрения, противоположные шестнадцати аспектам Четырех Истин (log zhugs bcu drug), которые находятся в сознании подобно вирусам. Сущность буддийской практики – это, прежде всего, обуздание ума, но для обуздания ума непригодны репрессивные и запретительные меры. Как же тогда обуздать ум? Необходимо заменить основу: замена основы, на которой проявляются омрачения, – это лучшая методика обуздания ума.

Первая Благородная Истина, по традиционному определению, это то, что является следствием омрачений и загрязненной кармы. И это не что иное, как собственное тело и ум. Истина Страдания имеет, согласно ‘*Абхидхармакоше*’ и ‘*Абхисамаяламкаре*’, четыре аспекта:

²⁹⁴ Желаящим подробно ознакомиться с воззрениями четырех философских школ буддизма рекомендую обратиться к изданиям: Тинлей 2013б; Кенчог Жигме Ванпо 2005; Hopkins 1996; Nagao 1992; Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 2007; Williams & Tribe 2000; Jamgön Kontrul 2007 и др.

²⁹⁵ Цитата из лекции, прочитанной в Улан-Удэ 4 июня 2007 г. в рамках цикла «Шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин».

- 1) непостоянство (mi rtag-pa);
- 2) страдание (sdug-bsngal-ba);
- 3) пустота (stong-pa nyid);
- 4) бессамость (bdag med-pa).

Они формулируются в устной традиции тибетского буддизма в виде стиха: «Все производное – непостоянно. То, что рождается под контролем омрачений, обладает природой страдания. Пять скандх пусты от истинного существования. Поэтому все бессамостно: нет “я” и “моего”». Учение о непостоянстве, первом из четырех аспектов, было передано в виде изречений о четырех видах грубого непостоянства, согласно устному преданию, одним мудрецом Будде, когда он был еще принцем-бодхисаттвой, и ему пришлось выдержать испытание ради получения этого учения, вонзив в себя тысячу игл. Эти четыре вида грубого непостоянства суть смерть; расставание; истощение, или потребление; нестабильность. Они формулируются в устной традиции так: 1) конец рождения – смерть; 2) конец встречи – расставание; 3) конец накопления – истощение; 4) конец высокого положения – падение. Из-за отсутствия практического постижения этих четырех видов непостоянства люди обычно держатся за четыре вида иллюзий, выражающих концепт постоянства: 1) мысль о том, что я буду жить долго; 2) связи и отношения будут длиться долго; 3) чем больше накоплений – тем лучше; 4) высокое положение – это надолго. Чем сильнее хватка концепта постоянства, тем меньше шансов на духовное развитие. Постигание непостоянства имеет принципиальное значение в индо-тибетской традиции: без постижения непостоянства практика Дхармы даже не может начаться, а если и выполняется, то нечисто. Буддийская концепция непостоянства имеет, прежде всего, не метафизический, а духовно-практический смысл. Не случайно медитация о непостоянстве преподается тибетскими ламами в рамках темы «Непостоянство и смерть» – в той системе размышлений и созерцаний, которые ведут практика к постижению собственной преходящности, моментальности этой жизни и актуальности духовной практики в интересах будущих перерождений. Наставления Будды о непостоянстве нашли отражение в ‘Речах о непостоянстве’ (mi-rtag-pa’i tshoms), ‘Сутре наставлений для царя’ (phags pa rgyal po la gdams pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo), ‘Сутре великой игры’ (mdo-sde rgyas-cheg rol-pa) и других канонических текстах.

Медитация о непостоянстве не имеет целью внушение чувства трагичности бытия, хотя, безусловно, трагичность существования в сансаре является частью постижения Истины Страдания и Источника Источника. Скорее, медитация непостоянства помогает принципиально расширить восприятие практиком своей жизни – раздвинуть горизонт, ограниченный рамками одной жизни и сделать актуальными интересы человеческого существования за пределами этой жизни, в масштабе будущего. Кроме того, постижение непостоянства помогает десубстанциализации мира прочных, материальных объектов и собственного существования – как оно видится нам в рамках обычного мировосприятия, которое, по сути, есть выражение неведения. Будда использовал в качестве методического приема метафору сансарического бытия как Зрелища Великой Игры, в которой жизнь существ подобна танцу, или спектаклю. В ‘Сутре великой игры’ говорится:

*Три Сферы Бытия непостоянны, как осенние облака,
Сущест в рождение и смерть – [лишь] наблюдаемый [нами] танец,*

*Жизнь существ – это только на миг блеснувшая молния в небе, –
Промчится быстро, как вода, падающая с вершины крутой горы.*
[Цит. по: Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 93]

Существа – участники спектакля бытия, в котором то и дело меняются маски. «Рождение и смерть существ – это изменения, происходящие мгновение за мгновением так, словно ты смотришь и смотришь спектакль» [Пабонгка Ринпоче 2008б, с. 93]. Прямое постижение непостоянства является подготовкой постижений пустоты и бессамостности, которые, в свою очередь, открывают совершенно невероятную перспективу Великой Игры за пределами ограничений, накладываемых на наше существование неведением. Учение Будды о непостоянстве получило практическое применение в традиции тибетского буддизма в виде девятичленной методики медитации о непостоянстве и смерти. В устной традиции тибетского буддизма наиболее часто цитируемые тексты, содержащие инструкции по медитации о непостоянстве и смерти, – это ‘Ламрим’ Шамара; ‘Ламрим’ Гампопы; ‘Ламрим’ Чже Цонкапы, ‘Ламрим’ Пабонгка Ринпоче и др.

Второй аспект, *страдание*, – это положение о том, что страдание является имманентным для пяти загрязненных скандх, которыми обладают обычные существа. Страдательность – это тотальное свойство циклического бытия, именуемого сансарой. И эта страдательность двойка, как объясняет Геше Джамьян Кенце²⁹⁶:

«Во-первых, мы оказались наделены телом, которое принесли нам прошлые деяния и прошлые аффекты, и это заставляет нас страдать; во-вторых, будучи уже наделены этим телом, мы, оказываясь в самых разных ситуациях, не можем избежать таких аффектов, как страсть, гнев и неведение. И в результате действий, совершенных на основе этих базовых аффектов, мы увеличиваем степень своего страдания». [Геше Джамьян Кенце 1998, с. 7].

С точки зрения прошлого, имманентность страдания, присущего сансаре, выражается в том, что мы получили нынешнее рождение в результате кармы и аффектов прошлой жизни. В настоящем мы уже наделены загрязненными скандхами, и это есть сансара. Кроме того, в настоящее время мы проявляем гнев, привязанность и неведение, определяя, тем самым, свое будущее рождение, которое будет тоже наделено загрязненными скандхами.

«Именно это и есть сансара, и ничто другое сансарой не является. Никакой другой сансары, кроме этой сансары, нет» [там же].

Тибетские ламы объясняют, что наши скандхи, ум и тело, являются базой для нынешних страданий. А также в них накапливается потенциал наших будущих страданий. В традиции хинаяны осознание этого рождает отвращение к телу, и этим практикам уделяется большое внимание. В махаяне практики отвращения к телу тоже выполняются. Методика медитации отвращения к телу была преподана святым Шантидевой: в строфах 61–63 второй главы пятой ‘Бодхичарья-аватары’ говорится:

*Глупый ум, отчего ты не цепляешься за чистую
Деревянную статую,
Но бережешь этот гнилой организм,
Что состоит из нечистых совокупностей?*

²⁹⁶ Он же – Геше Чжамьян Кенцзэ.

Разве это разумно?

*Сначала в своем воображении
Отдели постепенно кожный покров от [остальной плоти],
После этого скальпелем знания
Отдели также мясо от клетки костей,*

*И, также кости разделаю,
Следует рассмотреть вплоть до костного мозга,
И лично все это исследовать:
«Что за суть [snying ro] имеется здесь?»*

*Когда, несмотря на старательный поиск,
Ты не видишь тут сути, скажи,
Почему после этого с прежней страстью
Ты все еще бережешь это тело?
[Śāntideva 2007, с. 131]*

Но в махаяне акцент делается не столько на возвращение отвращения к телу, сколько на «установление понимания тела как лодки – простой опоры для прихода и ухода». Здесь важно использовать тело со смыслом, поддерживая его ровно настолько, насколько это необходимо, чтобы воздать ему за труд, и следует заставить его «работать на цель свою» и «превратить его ради блага всех живых существ в драгоценное тело, исполняющее [все их] желания», – говорит Шантидева [Śāntideva 2007, с. 133]. Установка правильного понимания влияет и на восприятие собственных страданий. Как говорит Геше Тинлей, даже степень ощущения физической боли зависит от состояния ума. Он часто приводит пример, услышанный от тибетцев, которым довелось пережить китайскую оккупацию и военные действия в Тибете. Это история о том, как были поражены китайские военные, перевозившие на машине арестованных тибетцев, когда после аварии, в которой тибетскому монаху оторвало ногу, они увидели улыбку на его лице. На их вопрос о том, почему он улыбается, монах ответил: «Ведь могло быть гораздо хуже. Я мог потерять не ногу, а жизнь».

Следует заметить, что махаянская философия страдания получает особую глубину благодаря следующим двум аспектам Первой Истины, которые суть пустота и бессамость. Это – близкие темы. Понимание пустоты (stong-pa nyid) в контексте Истины Страдания сопряжено с осознанием пустоты пяти скандх, являющихся основой страданий, и пустоты страданий. А постижение бессамости (bdag-med) открывает глаза на отсутствие субстанционального, реального субъекта страданий, некоего «хозяина», того «я», которое испытывало бы страдания. Концепция страдания, которая лежит в основе тибетской методологии тренировки ума – практики *лочжонг* (blo-sbyong), подчеркивает, что с точки зрения духовного развития временные страдания имеют свои преимущества. Прежде всего, они способствуют обращению ума к Дхарме. Далее, они являются условиями и факторами обретения внутренней силы. Мастера традиции кадам учили о пользе страданий, опираясь на наставления индийских классиков о великой пользе созерцания страданий. В современной устной традиции тибетского буддизма не забывают совет Нагарджуны о том, что следует трижды в день напоминать себе о страданиях сансары вообще и в особенности о

страданиях дурных уделов бытия. Постоянное памятование такого рода помогает взрастить отречение и Прибежище, а также это средство для избавления от отчаяния и депрессии в этой жизни: беды, болезни, неприятности – все это лишь закономерные проявления непостоянства, а потому – нечто естественное. Иначе говоря, имея глубокую философию, буддист не нуждается в психотерапевте.

Созерцание Благородной Истины Страдания способствует порождению одного из трех главных аспектов пути (*lam-gyi gtso-bo nam-gsum*). Но в способе созерцания имеется методологический нюанс, на который тибетские буддисты стали обращать особое внимание, после того как он был указан Пятым Далай-ламой Нгавангом Лосангом Гьяцо (1617–1682) в его комментарии к ‘*Ламриму*’, который называется ‘*Ламрим, напрямую переданный Манджушри*’ (*lam-gim ‘jam dpal zhal lung*). Речь идет о его инструкции созерцать во время медитации страдания низших миров так, чтобы при этом они воспринимались не как страдания *других* существ, а как страдания, ожидающие *тебя самого*. «Не размышляй, как другие страдают, а думай, что завтра *ты* умрешь и попадешь туда. Представь, как ты будешь переносить эти страдания – тогда естественным образом у тебя родится чистое Прибежище», – говорится в устной традиции наставлений, основанных на упомянутом тексте Великого Пятого.

Возможности духовного развития, которые несет с собой практика размышлений и медитации о страданиях, эффективно используются в тибетской методологии привнесения страданий и неблагоприятных обстоятельств на путь. Это махаянские техники *лочжонга*, которые восходят к учениям мастеров кадам и учению Шантидевы о тренировке ума на пути бодхисаттв. Как объясняется в тибетской традиции, обычные люди пытаются все время избежать страданий, считая страдания злом, а бодхисаттвы – это, по выражению Геше Тинлея, по-настоящему динамичные люди, которые в любой ситуации, даже самой трудной и трагической, – с обычной точки зрения, – видят хорошие стороны и используют их. Они видят *пять хороших качеств страдания*. Во-первых, страдание делает человека скромнее, помогает умерить горднюю. Во-вторых, временные страдания помогают убедиться в законе кармы и очиститься от негативной кармы. В-третьих, страдания облегчают достижение отречения от сансары. В-четвертых, страдания помогают обрести чуткость к другим существам и взрастить великое сострадание – главную причину драгоценного ума бодхичитты. Так зачем же бежать от них? В-пятых, страдания помогают получить благословение духовного наставника. Махаянские практики принимают страдания как *вызов, как хорошие условия для практики и как благословение Учителя*.

Конечно, великое сострадание не появляется автоматически как результат переживаемых страданий. Для зарождения великого сострадания (*snying-gje chen-po*) требуется применение специальных методик медитации. И сами по себе страдания не являются благословением духовного наставника: необходимо соответствующее понимание вещей, чтобы страдание стало благословением. Да и негативная карма очищается страданием тоже не автоматически, а в том случае, когда они принимаются и переживаются с правильным осознанием. В противном случае, люди в ситуациях страдания могут создать новую негативную карму.

Подход к Истине Страдания в тибетских школах, основанных на высшем философском воззрении, выраженном мадхьямикой прасангики, имеет отличие от подходов тех буддийских школ, чья практика основана на воззрениях абхидхармы, представляющей позиции низших философских школ индийского буддизма. И это

отличие, обусловленное именно глубинной философией прасангики, являющейся высшей формой понимания замысла Будды, выражается, помимо прочего, в одном фундаментальном положении, которое не характерно для низших буддийских школ. Это положение о том, что *нет разницы между страданиями других и собственными страданиями, и что страдание должно быть устранено как таковое*. В эксплицитной форме это положение было сформулировано в индийской классике в учении Шантидевы, которое служит базой тренировки ума в тибетском буддизме.

Подчеркивая положительную роль страданий, тибетские мастера, тем не менее, не ищут специально страданий на свою голову во имя тренировки ума. Нет. Как объясняется в устной традиции, «и счастье, и страдания должны направляться на накопление заслуг»²⁹⁷, ибо, по мере того как прекращается создание новой негативной кармы, и очищается самая грубая негативная карма, препятствующая духовной трансформации и обретению реализаций, все большее значение приобретает накопление заслуг. Именно по мере накопления духовных заслуг проявляется то состояние ума, которое именуется «буддизмом». Медитация над шестнадцатую, в особенности первыми четырьмя аспектами Четырех Благородных Истин имеет базовое значение в тибетской традиции, ибо как раз уменьшает основу проявления клеш и усиливает основу возникновения всего положительного.

Первый аспект, непостоянство, помогает не затеряться в этой жизни и повернуть ум к Дхарме. Второй аспект, страдание, помогает стать настоящим буддистом и взрастить отречение. А имея отречение, уже легче будет породить бодхичитту. Как говорил Шантидева, невозможно породить бодхичитту, не имея отречения.

Что касается третьего аспекта, пустоты, то в традиции мадхьямики прасангики рекомендуется вначале, «не страшась нигилизма, постараться как можно ближе подойти к краю – к абсолютному отрицанию всякого существования». Это делается, «для того чтобы как можно более полно охватить объект отрицания»²⁹⁸. Когда на краю онтологической пропасти возникнет страх, что «я вообще не существую», вот тогда рекомендуется медитация существования. Но как? В тибетской традиции Венсапы, следующей философии мадхьямики прасангики, рекомендуется созерцать все феномены, в том числе «я», «*как* иллюзию, как сон, как отражение луны в спокойной глади озера» [Лама чодпа 2009; bLa-ma'i gnal-'byug 2003]. В процессе этого постижения «наука и буддизм идут рука об руку», «надо использовать науку, чтобы понять реальность», – говорит Геше Тинлей.

При объяснении третьего аспекта, пустоты, в устной традиции приводятся слова Будды: «Не-видение – это высшее видение». Геше Тинлей раскрывает смысл этого высказывания следующим образом:

«Начните искать тело или ум, и вы не обнаружите его, вы не видите его. Пребывание в этом состоянии не-обнаружения объекта и есть высшее видение. Точно так же следует анализировать способ существования всех остальных феноменов».

²⁹⁷ Цитата из лекции Геше Тинлея, прочитанной 18 июня 2007 г. в Улан-Удэ в рамках цикла «Шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин».

²⁹⁸ Цитата из лекции Геше Тинлея, прочитанной 5 июля 2007 г. в рамках цикла «Шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин».

В этом наставлении он опирается на ‘Хридая-сутру’, где Авалокитешвара говорит Шарипутре:

«Шарипутра, если какой-нибудь благородный сын или благородная дочь захотят приступить к практике Запредельного Совершенства Глубинной Мудрости, то они должны так в совершенстве созерцать даже пять скандх как пустые от самобытия» [Сутра Сердца 2006, с. 9].

Его Святейшество Далай-лама в комментарии к этой самой краткой версии ‘Праджняпарамита-сутры’ поясняет:

«Термин “даже” подразумевает, что это понятие пустоты распространяется всеобъемлющим и исчерпывающим образом на весь перечень феноменов [Dalai Lama 2002, p. 83].

Описанные четыре аспекта Первой Благородной Истины взаимосвязаны определенным порядком медитации, как это было объяснено Дхармакирти в ‘Праманаварттике’, когда он сказал, что «из постижения непостоянства возникает понимание страдания; из понимания страдания возникает понимание пустоты и бессамостности». Но из этих четырех аспектов именно бессамостность, или бессущность, то есть отсутствие самобытия (bdag med), есть важнейший аспект, как разъяснил это сам Дхармакирти далее в ‘Праманаварттике’:

«Видение бессущности освобождает нас от самсары. Наставления относительно других аспектов служат этому» [цит. по: Чандракирти 2001, с. 325].

Иначе говоря, Будда проповедал три первых аспекта в качестве философской основы медитации бессамостности. Нагарджуна в ‘Хвале Дхармадхату’, объясняя методы очищения сознания от клеш, подчеркивает, что три вида размышлений и медитации очищают до некоторой степени сознание. Это созерцание непостоянства в грубой и тонкой форме, созерцание страдания – для устранения привязанности, созерцание пустоты – для устранения цепляния за «я». Но высшее очищение сознания производится размышлением и медитацией о бессамостности, об отсутствии самосущих феноменов.

Итак, Благородная Истина Страдания – это не истина о некоем внешнем объекте познания, это – наши собственные пять скандх: они и обладают указанными четырьмя характеристиками. Иначе говоря, природа страдания заключена в нас самих, а не во внешних объектах²⁹⁹. Мы, обычные существа, несем в самих себе источник своих страданий. А у святых существ – арьев, как объясняется в ‘Уттаратампре’ Майтреи, нет страданий рождения, болезни, старости и смерти, потому что у них уничтожены причины их возникновения. И поскольку нет причины страдания, свойственного сансаре, то у святых нет и страдания, свойственного сансаре» [Геше Джамьян Кьенце 1998, с. 25].

Познание именно первых четырех из шестнадцати аспектов имеет, согласно устной традиции, наибольшее значение: как только постигнуты первые четыре аспекта, остальные постигнуть – не такое уж сложное дело.

При более подробном изучении и созерцании Благородной Истины Источника в традиции гелуг она объясняется в четырех аспектах:

1. Причина страданий (rgyu).
2. Источник страданий (kun-‘byung).

²⁹⁹ В тибетском буддизме эта точка зрения Чже Цонкапы последовательно была раскрыта в трудах Кункьена Джамьяна Шепы и в текстах *дубта* (*думта*) Гоман-дацана.

3. Условия возникновения страданий (rkyen).

4. Сильное порождение, или возрастание, страданий (rab-skye) [Тинлей 2012, с. 100; Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 92, p. 23].

Есть две причины страданий – карма и клеши. Коренная причина – именно клеши, собственные омрачения. В пятой главе ‘Бодхичарья-аватары’ говорится:

*Итак, все страхи, а также страдания,
Что не имеют меры,
Являются возникшими из ума», –
Так объяснил Провозвестник Совершенной [Мудрости].*

*Кто сотворил специально
Для живых существ в аду орудия пыток?
Кто создал для них раскаленный железный пол?
И откуда взялась эта масса огня?*

*Все эти, а также подобные им [ужасы] являются
[Проявлением] злого ума, – было сказано Всемогущим Буддой.
Поэтому во всех трех мирах
Нет никакой иной опасности, кроме ума.
[Śāntideva 2007, с. 115]*

В буддизме нет речи о неких внешних причинах страданий. «Карма подразумевает принадлежность вторичного сознания первичному потоку сознания (*gtso-sems*), и оно автоматически приводит в движение последнее, подобно магниту, притягивающему кусочки металла. Итак, первичный ум собирает черную и белую карму вторичного ума» [Dhargyey Geshe Ngawang 1974, 1992, p. 23]. Как объясняется в устной тибетской традиции, при экспликации Истины Источника речь идет не о чем ином как о собственных омрачениях, которые имеют четыре аспекта³⁰⁰. Именно собственные омрачения являются причиной наших страданий. Все внешние обстоятельства – это лишь условие для проявления силы причин. Таков смысл первого аспекта. Такое субъективное понимание Истины Источника отвечает практической цели, с которой были преподаны Буддой Четыре Истины.

Что касается второго аспекта, «*kun-'byung*», то он является не просто «источником страданий», the source of suffering, как его передает английский переводчик Геше Нгаванга Даргье. И не просто «происхождением», как переводит этот термин Д. Устьянцев в своем Приложении «Аспекты Четырех Благородных Истин», данном в конце русского текста ‘Введение в Мадхьямику’ Чандракирти. Это, согласно объяснению Геше Тинлея, именно «источник всего». Этот аспект Истины Источника раскрывает, что неведение – это источник всех омрачений и страданий. Неведение – это источник всего в сансарическом мире.

На примере интерпретации этих четырех аспектов Второй Истины можно понять, как важны для понимания сущности Учения Будды аутентичные устные источники, комментарии современных высококвалифицированных тибетских лам: объяснения

³⁰⁰ Такие наставления даются Геше Тинлеем в рамках цикла учения о шестнадцати аспектах Четырех Благородных Истин (30 мая 2000 г., Иркутск). См. также: Тинлей 2012, с. 93.

ученых-буддологов и переводчиков далеко не всегда точны. Так, Д. Устьянцев, переводчик текста Чандракирти *‘Введение в Мадхьямику’* и составитель комментариев к нему, излагая в приложении шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин, пишет о четырех аспектах Истины Источника:

«Четыре аспекта истины происхождения, это: причина (*тиб. rgyu*), происхождение (*тиб. kun 'byung*), крайнее возникновение (*тиб. rab tu skye ba*) и условие (*тиб. rkyen*). Размышляя над первым аспектом, мы обретаем глубокую убежденность в том, что любое страдание имеет причину. Размышляя над вторым аспектом – приходим к пониманию, что заблуждения и заблуждающиеся действия есть источник любого страдания. Размышляя над третьим аспектом – осознаем, что истина происхождения приводит к сильному страданию, такому, например, как страдание адского существования; размышляя над третьим аспектом, мы приходим к выводу, что именно истина происхождения страдания создает условия для всех несчастий, таких как болезнь, нищета, голод и война» [Устьянцев 2001, с. 325–326].

Такая чересчур абстрактная, если не сказать тривиальная, характеристика четырех аспектов Истины Источника не способствует пониманию философской основы Истины Источника и, тем более, пониманию их в качестве практических императивов, предназначенных для собственной медитации.

В устной же традиции тибетского буддизма названные четыре аспекта Истины Источника излагаются именно с точки зрения постижения причин, источника, условий, полного механизма возникновения страданий и воспроизводства сансары для последующего практического применения этого знания в целях собственного освобождения. Если бы Благородная Истина Источника была бы только лишь причиной наших страданий, тогда наша ситуация не была бы так трагична и безнадежна: даже создавая причины страданий, можно обходить стороной условия, при которых причины порождают свой результат – страдания, и страдания не проявлялись бы. Однако, как разъясняется по линии устных учений, Благородная Истина Источника охватывает не только причины наших страданий, но и их источник, условия и сильное возрастание страданий. Иными словами, наши омрачения и негативная карма не только являются причиной страданий, но и их источником, а также условием проявления наших страданий, да еще и сильным их порождением. Поэтому, как говорил Шантидева, если и есть, чего бояться в Трех Мирах, так это собственных омрачений. Источник – это не то же самое, что и причина. К примеру, спонсор может быть источником наших доходов, но не их причиной.

Аспект, называемый «условие», заключается в том, что наши омрачения являются условием для создания новой отрицательной кармы и воспроизводства круговорота сансары. Иначе говоря, как объясняет Геше Тинлей, мы находимся в сансаре не только из-за отрицательной кармы. Наши омрачения служат условием проявления накопленной прежде отрицательной кармы и создания новой нечистой кармы. Именно привязанность, или цепляние, есть, собственно говоря, условие для воспроизводства сансары. Скажем, у архатов до того как они стали архатами, была накоплена масса негативной кармы, которую практически невозможно полностью уничтожить, ибо невозможно сделать несуществующими бесконечное множество отпечатков негативной кармы, которые остались в потоке нашего сознания с безначалья времен. Однако в какие бы обстоятельства ни попадали архаты, они не испытывают страданий.

Почему? Потому что у них нет омрачений и, следовательно, нет условий проявления отрицательной кармы.

Четвертый аспект, «сильное порождение», или «возрастание», означает, что собственные омрачения, подобно маслу, подливаемому в огонь, способствуют усилению собственных страданий. «Это касается всякого нашего страдания: когда к страданию примешиваются наши омрачения, то страдания усиливаются. Помните об этом! Когда к вам приходит беда, постарайтесь быть добрыми! Если не хотите увеличить свои страдания, то в любой ситуации следует сохранять доброту»³⁰¹.

В способе объяснения Истины Источника, характерном для устной традиции тибетского буддизма, делается методологический акцент на классическом положении, обоснованном буддийскими философами Индии, о том, что вместо того чтобы пытаться устранить всю негативную карму, лучше избавиться от клеши привязанности: тогда негативная карма станет подобной засохшим семенам. Одной практики (Ваджрасаттвы) очищения негативной кармы недостаточно – с ее помощью устраняется только самая тяжелая карма. Основная практика должна быть направлена на устранение корня омраченности – неведения, – говорит Геше Тинлей. По его словам, в результате размышлений и медитации над Истиной Источника «должна возникнуть жажда – жажда правильного воззрения». Жажда правильного воззрения побудит к изучению глубинных учений, познание которых подведет практикующего к тому, что он всем сердцем постигнет³⁰² необходимость и возможность медитаций, направленных на проявление абсолютной природы ума, и когда он приступит и продолжит упорно заниматься этой медитацией, наступит самоосвобождение в природе собственного ума. Тибетские медитативные техники махамудры и дзогчен основаны на классическом учении Будды о природе сознания и методике раскрытия благого потенциала ума, изложенных в классических индийских трактатах, прежде всего, в *‘Абхисамаяланкаре’*. Именно в *‘Абхисамаланкаре’* объяснена техника медитации на шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин, связанная с особым механизмом раскрытия ума.

Четыре аспекта Истины Пресечения: 1) пресечение (*‘gog-pa*); 2) умиротворение (*zhi-ba*); 3) высшее благоприятствование, или достижение (*gya-pom-pa*)³⁰³; 4) бесповоротный выход (*nges-par ‘byung-pa*)³⁰⁴. *Пресечением* называется тот момент, когда индивид, проходя процесс трансформации, то есть путь, становится арьей: он избавляется от грубых клеш. Нирвана относится к Истине Пресечения, но Истина Пресечения включает и другие виды пресечения – не только нирвану [Тинлей, 2012, с. 412]. Нирвана, по общему буддийскому определению, это полная свобода ума от клеш, и это – постоянный феномен, называемый также освобождением. Нирвана не имеет

³⁰¹ Цитата извлечена из лекции по теме «Шестнадцать аспектов Четырех Благородных Истин», прочитанной Геше Тинлеем 11 сентября 2008 г. в Улан-Удэ. См. также: Тинлей 2012, с. 103.

³⁰² В тибетской буддийской терминологии «практика Дхармы» означает именно – «принять в сердце» (*nyams su len-pa*).

³⁰³ Термин «*gya pom-pa*» труднопереводим на русский язык. Иногда в качестве его синонима используется выражение «*phun-sum tshogs-pa*» («собрание трех совершенств»), имеющее смысл обладания богатством и могуществом.

³⁰⁴ Четвертый аспект можно перевести с тибетского и как «подлинное отбрасывание, или отречение».

никаких предметных определений и характеристик в качестве сущего, кроме того, что это – чистота ума, свободного от клеш. Но это – не ум. Строго говоря, это также не покой и не счастье, испытываемые умом, освободившимся от омрачений, хотя именно с достижением нирваны приходит умиротворение и счастье. Отрицательное определение нирваны, то есть определение нирваны как феномена отрицания связано с единственной характеристикой – отсутствием омрачений. В прасангике это отсутствие омрачений понимается как отсечение цепляния за самобытие. Возможность *пресечения* обоснована в ‘*Абхисамаяланкаре*’ и ‘*Праманаварттике*’, и тибетская методология постепенного пути имеет предпосылкой содержащееся в этих классических трудах обоснование возможности пресечения клеш и достижения освобождения. В ‘*Праманаварттике*’ обоснован искусный метод духовной практики, нацеленной не столько на очищение негативной кармы, сколько на устранение коренной клеши – неведения. Буддийская теория достоверного восприятия – учение о *прамане* (tshad-ma) позволяет понять, каким образом неведение является главной причиной наших страданий и что в особенности цепляние за концепт об объективном, субстанциальном бытии феноменов и «я» играет особую роль в механизме неведения, порождающего все страдания. В этой теории также доказано, что клеши и аффективные предрасположенности не относятся к природе сознания и могут быть отделены от сознания. Более того, обосновано также то, что мудрость постижения пустоты служит противоядием от неведения.

Если упрощенно объяснить механизм действия противоядия от неведения, то, согласно ‘*Праманаварттике*’³⁰⁵, неведение и мудрость постижения пустоты как способы познания имеют один объект, но прямо противоположны по гносеологическому аспекту. Так, что касается восприятия феноменов и «я», то неведение приписывает им самобытие. Самобытие (rang-bzhing) – это то, якобы, существует со своей стороны, объективно, вне зависимости от мысленного обозначения, которое мы присваиваем объекту. Неведение – это аспект ума, заключающийся в цеплянии за концепт самобытия феноменов и в особенности «я». Мудрость постижения пустоты – это познавательный аспект ума, заключающийся в постижении пустоты всех феноменов, в том числе «я», от самобытия. Если субъект способен удерживать в себе эту мудрость, которая ясно познает отсутствие самобытия феноменов, в том числе «я», то эта мудрость становится противодействием неведению, ибо «самобытие» и «пустота от самобытия» – это концепты, образующие дихотомию. Представление о том, что «я» пусто от самобытия, противоречит представлению о том, что «я» имеет самобытие. Поэтому с обретением данного вида мудрости неведение исчезает из ума. В устной традиции это уподобляется включению света: как только свет включен – тьма исчезает. Говорится, что в особенности эффективным методом устранения неведения является постижение пустоты на основе реализации *шаматхи* (gzhi gnas). Шаматха – это ментальная безмятежность, обретаемая благодаря способности сознания к абсолютной концентрации. В этом случае «образ пустоты становится все более и более четким, более ясным, а затем образ рассеивается вообще, и на смену ему приходит прямое познание пустоты»³⁰⁶.

³⁰⁵ Это – материал второй главы ‘*Праманаварттики*’, он комментируется в сочинении Кункьена Джамьяна Шепы [‘Jams-byangs bzhad-pa 1985], а также ее содержание было изложено Геше Тинлеем в лекциях о Четырех Благородных Истинах, прочитанных во время ретрита в Калмыкии (август 2003).

³⁰⁶ Цитата из лекции, прочитанной 3 августа 2003 г. в Калмыкии.

Как разъясняет Геше Тинлей, прямое познание пустоты – это очень ясное познание пустоты объекта познания от самобытия, гораздо более ясное, чем зрительное восприятие объекта перед собой. Этот способ познания относится к категории ментального познания и называется «непосредственным йогическим восприятием». Оно не связано со зрительным восприятием, это не зрительное сознание. Оно не опирается и на другие формы чувственного восприятия. Когда люди, которые обрели шаматху, мысленно представляют тот или иной объект и однонаправленно сосредоточиваются на нем, то они способны своим мысленным взором увидеть этот объект более явственно, чем зримые объекты вокруг себя, – говорится в устной традиции. Ясновидение – это и есть прямое йогическое познание, без опоры на чувственное восприятие. В этом виде познания не участвует и концептуализация: мыслетворчество отсутствует. Как разъясняется в устной традиции, субъект не создает мысленно образ, он сам собой возникает. Впрочем, ясновидение – это тоже результат тренировки. Но у всех есть способность развить его: просто оно проявляется тогда, когда ум начинает правильно функционировать. Неведение исчезает полностью, когда йогин достигает ясного прямого постижения пустоты и после этого в течение длительного времени медитирует на пустоте. Когда неведение исчезнет из сознания, вслед за ним исчезнут также привязанность, и гнев и другие омрачения. Потому что все эти омрачения – следствие неведения. Буддийская теория достоверного восприятия, в которой исследуется механизм правильного функционирования ума и возможность устрения неведения и достижения нирваны, это разветвленная область философского знания, построенная на логике. С помощью логики можно заключить, что, несомненно, все омрачения могут быть устранены из сознания. Потому что все эти омрачения коренятся в неведении, а неведение с помощью противоядия можно полностью устранить из ума. С помощью противоядия мудрости, познающей пустоту, неведение может быть полностью устранено из ума. Это возможно – достичь такого состояния ума, полностью свободного от всех омрачений, и это – вполне реально. Такое состояние ума называется нирваной. Нирвана – это прекращение страданий. Но в более точном смысле слова нирвана – это пресечение Источника, и это – нечто постоянное.

В низших школах нирвана определяется как состояние полного отсутствия в уме омрачений. Это полная свобода от клеш. Среди махаянских школ есть различные трактовки нирваны. Согласно воззрению высшей философской школы, мадхьямики прасангики, нирвана – это пустота ума, чистого от клеш. Прекращение омрачений неотделимо от пустоты: когда омрачения растворяются, они растворяются в «сфере пустоты». Такое понимание пресечения восходит к Нагарджуне. Именно он сказал, что «омрачения очищаются через познание пустоты в сфере пустоты, и что усмирение клеш – это пустота чистого ума»³⁰⁷. В тибетском буддизме различаются формулировки нирваны в традициях трех великих монастырей школы гелуг, каждый из которых следует собственной линии философских комментариев. Но, несмотря на некоторые нюансы смысла, по своей сути они совпадают: это – воззрение мадхьямики. Основными философскими комментариями в монастыре Сера являются сочинения Кхедрупа Тенпа Даргье (mKhas-grub dGe-'dun bstan-pa dar-rgyas 1493 – 1568). В дацане Лоселинг такими являются сочинения Панчена Сонома Драгпы (pan-chen bsod-nams grags-pa, 1478–1554). А в Гоман-дацане монастыря Дрепунг предпочтение отдано сочинениям

³⁰⁷ Цитата приводится по лекции Геше Тинлея, прочитанной 30 мая 2000 г. в Иркутске.

Кункьена Джамьяна Шепы. В комментарии к классической концепции нирваны Кункьена Джамьяна Шепы говорится, что пресечение (*'gog-bden*) – это не только постоянное явление, но также и пустота [*'Jams-byangs bzhad-ра 1985*]. Третья Благородная Истина, нирвана, – это не просто абсолютная истина, это пустота. Это – позиция мадхьямики прасангики. С точки зрения Панчена Сонама Драгпа, выразителя воззрения мадхьямики сватантрики, пресечение, *gogden*, – это постоянное явление и абсолютная истина, но не пустота.

Чтобы пояснить позиции сватантрики в понимании нирваны, тибетские ламы традиционно используют пример со стиркой грязной одежды. Грязные пятна на одежде служит аналогией загрязнений ума, ткань – аналогия самого ума. Когда в результате стирки одежда очищается от грязи, то наступающее при этом пресечение грязи, как говорят сватантрики, не есть пустота. Аналогичным образом, по их мнению, когда посредством медитации устраняется грязь омрачений из ума, то наступает пресечение омрачений. Это пресечение омрачений, как говорят они, есть постоянный феномен, но он не есть пустота.

Третья Благородная Истина постоянна. И это не вызывает споров. Но тот факт, что Третья Благородная Истина – это пустота, понять трудно. Каким образом это положение обосновано в прасангике? В устной традиции, опирающейся на текст комментариев Кункьена Джамьяна Шепы, обоснование тождества нирваны и пустоты дается следующим образом. Вначале, как объясняется в лекциях на эту тему Геше Тинлея, нужно усвоить, что пресечение омрачений сродни исчезновению грязных пятен на ткани после стирки, или это можно сравнить с прекращением болезни в теле после выздоровления. Пресечение грязи на одежде – это не пустота. Прасангика согласна с тем, что пресечение грязи на одежде – это не пустота. Это – лишь пример, подводящий к пониманию пустоты. Далее, согласно позиции сватантрики, пресечение омрачений в уме – это тоже не пустота, ибо пресечение омрачений в сознании подобно пресечению грязи на одежде. Но сватантрики не понимают, что когда омрачения пресекаются, они пресекаются не в уме. Они пресекаются в сфере пустоты. Именно это утверждают прасангики. В подкрепление своей позиции они опираются на сутры и тексты Нагарджуны, в которых утверждается, что с помощью мудрости, познающей пустоту, омрачения прекращаются в сфере пустоты.

Итак, омрачения пресекаются не в уме. Они пресекаются в «сфере пустоты». Или еще говорят: «в природе пустоты»³⁰⁸. Если же придерживаться представления, что омрачения прекращаются в уме, то тогда, действительно, прекращение омрачений – это не пустота³⁰⁹. Это верно. Но прекращение омрачений имеет место не в уме, а в сфере пустоты. Поэтому нирвана – это и есть пустота. Определение нирваны в устной традиции, представляемой Его Святейшеством Далай-ламой, а также Геше Тинлеем, таково:

«Нирвана – это пустота ума, полностью свободного от омрачений, которая является результатом благородной истины пути и имеет четыре аспекта: пресечение, умиротворение, высшее благоприятствование и бесповоротный выход».

³⁰⁸ Эту классическую цитату из санскритского текста можно, как пояснил во время учения в Шневердингене Его Святейшество Далай-лама, переводить в двоякой интерпретации. 1) «Умопостроения омрачающих эмоций устранимы медитацией пустоты». 2) «Умопостроения омрачающих эмоций, или цепляние за «я», устранимы в природе пустоты». Или, то же самое, «Освобождение достигается в природе пустоты» (29 октября 1998 г., первая сессия).

³⁰⁹ Тогда прекращение омрачений – это не пустота, а ум, свободный от омрачений.

Строго говоря, как уточняет Геше Тинлей, нирваной называется пресечение источника страданий³¹⁰. Для облегчения понимания положения о том, что нирвана – это пустота ума, полностью свободного от омрачений, прасангики приводят пример: облака возникают из небесного пространства, и когда они растворяются, то опять же – в пространстве небес. Так вот, когда облака вновь растворяются в небе, то их пресечение, или прекращение, неотделимо от пространства небес. «Ибо ведь что такое вообще пресечение облака в пространстве? Это само пространство. Само по себе пространство – это феномен отрицания³¹¹. В этом смысле пространство суть пустота»³¹². Эта метафора пустоты, как простого отсутствия препятствий, служит в прасангике методическим приемом для понимания философского понятия нирваны как пустоты: так же, как исчезновение облаков неотделимо от пространства, пресечение омрачений неотделимо от пустоты. Когда прасангика говорит, что Третья Благородная Истина – это пустота, она тем самым утверждает, что нирвана – это феномен отрицания. Именно этот момент, характерный для высшего уровня философского понимания нирваны, нелегко понять.

Из комментария Кункьена Джамьяна Шепы, транслируемого по линиям устной передачи в тибетском буддизме, становится ясно, что нирвана как феномен отрицания характеризуется двухуровневым отрицанием. Во-первых, в понятии о нирване есть уровень отрицания, характерный для всех буддийских школ: это нирвана как отрицание, или отсутствие, омрачений. Во-вторых, понятие о нирване содержит уровень отрицания, характерный только для высшей философской школы – прасангики: это нирвана как отрицание самобытия. На уровне более тонкого отрицания, производимого в прасангике, «пресечение», или нирвана, означает пресечение ложного представления о самобытии.

Панчен Сонам Драгпа дал опровержение концепции нирваны, разработанной прасангикой, с помощью такого аргумента³¹³. Если, как утверждает прасангика, нирвана есть пустота, то тогда все живые существа должны бы пресекать омрачения без всякой медитации и освобождаться, ибо, как утверждают прасангики, у всех имеется пустота от самобытия. Получается, что для достижения нирваны незачем медитировать и методично устранять омрачения. Контраргумент Джамьяна Шепы был таков: есть пустота ума, в котором достигнуто пресечение омрачений, и есть пустота омраченного ума, что не одно и то же. Пустота первого вида – это нирвана, Пустота второго вида – это не нирвана. Поэтому живые существа не могут достичь освобождения без медитации [Тинлей 2012, с. 400]. И этот простой ответ считается в школе гелуг просто гениальным, а его автор, Кункьен Джамьян Шепа, почитается как выразитель конечного воззрения Чже Цонкапы, чья система презентации Дхармы является, на взгляд Его Святейшества Далай-ламы XIV и других выдающихся тибетских философов современности, наиболее полным – в философском отношении – выражением Учения Будды.

³¹⁰ Это определение, передающееся по устной линии преемственности, было дано Геше Тинлеем во время лекции, прочитанной 3 августа 2003 г. в Калмыкии. См. также: Тинлей 2012, с. 396.

³¹¹ По определению, принятому в буддизме, «пространство» – это просто отсутствие препятствий.

³¹² Цитата из лекции 3 августа 2003 г.

³¹³ Диспут между Кункьеном Джамьяном Шепой и Панченсом Сонамом Драгпой приводится по материалам лекции Геше Тинлея (3 августа 2003 г.).

Итак, нирвана – это «сфера пустоты», и, опираясь на это философское понимание, иногда говорят, что все объекты относительного познания проявляются из «сферы пустоты» и исчезают в «сфере пустоты». Благодаря такому представлению феномена нирваны, когда делается перенос акцента с негативного ее определения на позитивное, становится понятным стремление к нирване как к некоей «сфере» существования, где отсутствуют препятствия со стороны клеш и их отпечатков. Но при подобном подходе необходимо понять, каким образом возможно функционирование в этой «сфере», которая вовсе не является сферой в смысле некой конкретной предметной области. Ведь нирвана – постоянный феномен, а постоянные феномены, согласно буддийской феноменологии, не способны функционировать. Каков смысл в достижении нирваны, если это «сфера» нефункционального? Разве не надежды на счастье буддисты связывают с нирваной, когда устремляются к ней?

Ответ на этот вопрос предполагает отказ от мирского представления о том, что достижение счастья связано с обладанием конкретными объектами, и понимание второго аспекта Третьей Истины, который называется «умиротворение». «Умиротворение» – это умиротворение причин страданий. Когда умиротворены причины страданий, то их нет: с какими бы условиями ни встречался индивид, сознание которого умиротворено, он не будет испытывать страданий. Если бы буддисты стремились к нирване как к некоему конкретному функциональному объекту, обладание которым является счастьем, то это свидетельствовало бы о сохранении в их сознании материалистических, реифицирующих концептов обыденного мировосприятия. Но дело в том, что буддийская концепция нирваны как счастья исходит из признания совершенной природы сознания, которая несет в себе источник совершенного счастья: достижение нирваны – это лишь полное устранение препятствий для естественного проявления совершенства, которое и есть в то же время счастье – счастье совершенного покоя и умиротворенности. Когда все омрачения полностью устранены, достигается умиротворение, которое является, по выражению Геше Тинлея, «несокрушимым» в том смысле, что «оно не может угаснуть», «оно очень стабильно и непрерывно продолжается»³¹⁴. Итак, нирвана дает покой, но, строго говоря, нельзя сказать, что нирвана есть покой. Это – так же, как нельзя сказать, что пища является вкусом, хотя пища дает вкус.

Реализация Третьей Благородной Истины, Истины Пресечения, которая называется нирваной, не **дает** счастья. Но при достижении нирваны высшее блаженство, совершенный покой ума, спонтанно проявится: оно не **появится**, а **проявится**, когда будут пресечены препятствующие ментальные факторы, ибо оно изначально присутствует в природе сознания. Сама по себе нирвана не является этим совершенным покоем, но вместе с нею, одновременно с нею он проявляется естественным образом.

Третий аспект, называемый «высшее благоприятствование, или достижение» (*gya pom-ra*), – это характеристика высшего состояния счастья, блаженства, наступающего с пресечением. Счастье, с буддийской точки зрения, изложенной в Третьей Благородной Истине, это состояние полного отсутствия страданий и полного отсутствия источников страданий. Медитация над этим аспектом приведет к пониманию того, что только ум, свободный от омрачений, и есть безупречное счастье, и тогда возникнет желание достичь нирваны.

³¹⁴ Цитата из лекции, прочитанной Геше Тинлеем 15 октября 1998 г. В Москве в рамках цикла комментариев к «*Драгоценному ожерелью*» Джамьяна Шепы.

Четвертый аспект называется «бесповоротный выход, или полное отбрасывание» (nges-par 'byung-ra) и имеет смысл подлинного освобождения: полное устранение омрачений и есть настоящее освобождение. Косвенно это означает утверждение о том, что в сансаре невозможна полная независимость и свобода. Согласно пояснениям Геше Джамьяна Кьенце, этот аспект есть «отречение, оно же уход от страдания, оно же нирвана». Тем самым Геше Джамьян Кьенце обращает внимание на то, что отречение в высшем смысле означает **уход от страдания** и как таковое присутствует в Истине Прекращения как ее аспект [Геше Джамьян Кьенце 1998, с. 54]. Геше Тинлей поясняет, что этот аспект имеет смысл **бесповоротного выхода** за пределы страданий и омрачений³¹⁵. Как говорил Шантидева в четвертой главе '*Бодхичарья-аватары*', «враг [обычный], даже изгнанный из страны, может, найдя пристанище и признание в другой стране, набраться сил и снова вернуться. Но не таков способ [поведения] врага-клеш» [Śāntideva 2007, с. 110]. Мудрость постижения пустоты не оставляет им шанса для возвращения.

Медитация на четвертый аспект помогает обрести уверенность в том, что только благодаря устранению омрачений можно по-настоящему отдохнуть и почувствовать вкус свободы.

Итак, понимание Истины Пресечения с позиций высших философских школ является более «тонким», чем с позиций низших школ. В последнем случае пресечение страданий есть ум, чистый от омрачений. А с точки зрения прасангики прекращение страданий есть негация, отсутствие страданий и отсутствие цепляния за самобытие, и само по себе это не есть ум, а пустота ума, свободного от омрачений.

Медитация на четыре аспекта Истины Пресечения стимулирует образ мысли, называемый отречением, который заключается в устремленности к освобождению от сансары и достижению нирваны. Для развития отречения необходима медитация на все шестнадцать аспектов Четырех Истин арьев.

В устной традиции объясняется, что без медитации над шестнадцатью аспектами Четырех Благородных Истин никакая практика Дхармы, даже такие высокие практики, как Шесть Йог Наропы, махамудра, дзогчен, не становится причиной для достижения нирваны. Это разъяснил своему ученику Дромтонпе (1004–1065) Атиша, когда пришел в Тибет и обнаружил, что среди многих тысяч людей, занимавшихся медитацией в горах, большинство продолжает создавать причины для вращения в сансаре. Он объяснил, что без медитации над шестнадцатью аспектами Четырех Истин арьев йогины не в состоянии заложить *основу* достижения нирваны. Сущность этой *основы* состоит в укрощении ума. Когда ум укрощен, то все реализации приходят спонтанно. Такие же наставления дает Его Святейшество Далай-лама и на основе полученных от него наставлений Геше Тинлей тоже подчеркивает принципиальную значимость медитации над рассматриваемыми шестнадцатью аспектами. Впрочем, как говорит Геше Тинлей, эти наставления способны оценить в их сущностном значении лишь люди с хорошо развитым умом³¹⁶.

³¹⁵ Информация извлечена из лекции Геше Тинлея, прочитанной 4 августа 2003 г. в Калмыкии. См. также: Тинлей 2014, с. 107.

³¹⁶ Информация извлечена из лекции, прочитанной Геше Тинлеем 22 октября 1998 г. в Московском центре Ламы Цонкапы в рамках цикла комментариев к '*Драгоценному ожерелью*' Джамьяна Шепы.

Теперь перейдем к четырем аспектам Четвертой Благородной Истины – Истины Пути. Истина Пресечения не есть ум, но Истина Пути – это как раз ум: это ум, напрямую постигающий пустоту. В традиции сутраяны это – грубый ум, напрямую постигающий пустоту, а в традиции ваджраяны – это тончайшее сознание, ясный свет ('od gsal), напрямую постигающий пустоту.

Четыре аспекта Четвертой Истины таковы:

1. Путь (lam).
2. Осознавание, или видение, (rig-pa) как метод пресечения клеш.
3. Осуществление (bsgrub-pa).
4. Несомненный уход (nges-'bying).

Под путем понимается мудрость, напрямую постигающая пустоту. Это внутренний путь, следуя которым буддийский практик способен дойти до своей цели. Он называется также *путем освобождения*. Путь – это нечто, что надлежит реализовать в собственном сознании. Поэтому в точном смысле слова путь – это собственная мудрость постижения пустоты. И в этом смысле путь не есть нечто, что должно остаться позади, когда цель достигнута. Путь как состояние сознания остается и после достижения цели освобождения. В классических источниках на санскрите и в тибетских коренных комментариях говорится, что есть единственный путь, ведущий к освобождению, и нет никакого другого пути. Этот путь, бесповоротно устраняющий омрачения, есть путь махаяны, а именно, мудрость, напрямую постигающая отсутствие самобытия. Только этим видом мудрости, называемым также «безобъектной медитацией пустоты», или «медитацией, не воспринимающей относительную истину», достигается радикальное отбрасывание клеш – окончательное освобождение, то есть состояние, когда клеши уже никогда не возвращаются. Шантидева обосновал в девятой главе 'Бодхицарья-аватары' недостаточность для достижения совершенного освобождения (gtam-grol) медитации по методике хинаянских школ и необходимость медитации пустоты по системе *праджняпарамиты* (shes-rab-kyi pha-gol-tu rhyin-pa). Он сказал, что само по себе соблюдение монашеской дисциплины, этической практики, на которой делают главный упор философы хинаяны, – еще не залог освобождения от омрачений, и что даже для монахов, «чей ум воспринимает объекты, уход за пределы Печали едва ли возможен»³¹⁷ [Śāntideva 2007, с. 258]. В полемике с теми, кто отвергал подлинность махаяны как Учения Будды, он писал:

*Если, [как вы утверждаете], «освобождение достигается отбрасыванием клеш»,
Оно наступало бы сразу после этого.
Но у тех, кто не имеет [более] клеш,
Замечается [всё ещё] сила кармы, [что довлеет над ними],
Причиняя страдания.*

*Если «определенно [у них] отсутствует жажда к получению
Скандх [nyer lens red pa]»,
То разве [у них] отсутствует эта жажда бытия [sred pa],*

³¹⁷ Имеется в виду, что для тех, кто не достиг полного охвата объекта отрицания в медитации пустоты и не сумел сосредоточиться на пустоте как ничего не утверждающей негации, сансара не исчерпана.

*Хотя и не обусловлена она клешами, –
Подобно тому, как ослепляет [ум]
Всепроницающее неведение?
[Śāntideva 2007, с. 258–259].*

Шантидева объясняет, что ум, не постигший пустоту, вновь порождает препятствия к полному освобождению. Поэтому для совершенного освобождения недостаточно созерцания Четырех Благородных Истин, преподанных Буддой в Первом Повороте Колеса, а необходимо созерцать шестнадцать их аспектов и медитировать пустоту в смысле отсутствия самобытия. В устной традиции объясняется, что размышления, а потом медитативное созерцание шестнадцати аспектов Четырех Истин подготавливают ум к высшей форме медитации по системе *праджняпарамиты*.

Может сложиться представление, что Благородная Истина Пути является причиной Благородной Истины Пресечения. Импульсом к такому пониманию служат слова самого Будды о том, что надо медитировать над Благородной Истиной Пути, чтобы достичь освобождения. Исходя из этого, современные буддийские мастера интерпретируют соотношение последних двух Истин в понятиях причинно-следственной связи. Например, Геше Джамьян Кьенце говорит:

«И освобождение от сансары объясняется вторыми двумя Истинами, то есть Истиной о прекращении и Истиной о Пути, так же как пребывание в сансаре объясняется первыми двумя истинами. Освобождение, таким образом, выступает как причина в Истине о Пути и как результат (следствие) в Истине о прекращении страданий» [Геше Джамьян Кьенце 1998, с. 56].

Но соотношение Истины Пресечения и Истины Пути не является, строго говоря, соотношением следствия и его причины. Но разве буддисты не посредством медитации над Истиной Пути в итоге достигают Истины Пресечения? Дело в том, что, как объясняет в своих лекциях Геше Тинлей, пресечение омрачений не имеет причиной Истину Пути, но когда буддийский практик занимается медитацией Истины Пути, возникает сама собой Благородная Истина Пресечения: Истина Пути становится противоядием от омрачений, и они прекращаются. Но Благородная Истина Пути не является причиной пресечения омрачений. Если бы мудрость, познающая пустоту, являлась причиной нирваны, то, по логике причинно-следственных связей, этот ум должен был бы продолжить свое существование в результате – нирване, ибо сущностная причина должна сохраняться в результате. И, следовательно, в этом случае, нирвана – это состояние ума, то есть, феномен утверждения. Но, как доказано Нагарджуной и прасангиками, нирвана – это феномен отрицания. Допущение приводит к противоречию с коренными текстами, поэтому не может быть правильным. Итак, мудрость, познающая пустоту, не является сущностной причиной нирваны, или пресечения омрачений, тем не менее, медитация пустоты устранит из ума омрачения, а когда омрачения будут устранены, то и пресечение омрачений возникнет само собой. Это сравнимо с тем, что лекарство служит противоядием от болезни, но лекарство не является причиной пресечения болезни. Пресечение болезни – постоянное явление. Оно не возникло вследствие лекарств. Если бы пресечение болезни было непосредственным результатом принятия лекарства, то тогда надо было бы сделать вывод, что пресечение болезни – это само лекарство. Ибо сущностная причина должна сохраняться в результате.

«Осознавание», или «видение» (*rig-pa*), как аспект Истины Пути характеризует тот высший вид познания, который ведет к освобождению, – это познание духовным

практиком абсолютной природы феноменов, пустоты, в особенности, пустоты «я» от самобытия. Все остальные виды знания имеют лишь относительное и временное значение и не приносят настоящей пользы. При познании пустоты вначале идет процесс концептуального понимания пустоты посредством слушания устного учения и размышлений.

«Осуществление», или «реализация» (bsgrub-pa), – это буддийская практика освоения мудрости постижения пустоты, привыкания к отсутствию независимого, истинного, самосущего «я». Вначале имеет место реализация концептуального понимания пустоты. Но подлинной реализацией является инсайт пустоты – прямое постижение пустоты, достигаемое на базе предварительно достигнутой реализации концептуального понимания. Инсайт, прямое переживание пустоты, достигается впервые на Пути Видения (mthong-lam), а осваивается посредством привыкания (sgom) – практики медитации. Как говорит Геше Тинлей во время устных наставлений о Пяти Путиях (lam-linga), «стоит лишь достигнуть Пути Видения, как следующий момент – это уже Путь Медитации (sgom-lam)». Этот аспект называется «осуществление», потому что, как разъясняется в устной традиции Учения, с помощью мудрости прямого постижения пустоты обретается возможность осуществления всех своих желаний, решения всех проблем, с которыми связано сансарическое существование, и освобождение от сансары как таковой, а также это способность эффективной помощи другим.

«Несомненный уход» (nges-'bying) характеризует несомненный, абсолютный уход из сансары и освобождение как результат духовной практики. Это полное искоренение самых тонких препятствий, связанных с познанием – так называемых познавательных завес (shes-sgrub). Эти самые тонкие препятствия связаны с формами цепляния за независимое, истинное, самосущее «я». Полностью они устраняются медитацией, основанной на высшем воззрении.

Четыре Благородные Истины и их шестнадцать аспектов имеют «грубые» и более «тонкие» формы презентации: «грубые» презентации основаны на философских воззрениях низших школ, более «тонкие» презентации осуществляются на основе философских воззрений высших школ. Соответственно этому различению в буддизме практикуются более «грубые» и более «тонкие» методы медитации, начиная с медитации о непостоянстве. Так, например, при медитации этого вида представители низшей школы вайбхашика не выходят за пределы созерцания четырех видов грубого непостоянства, потому что они не признают тонкого непостоянства. При медитации пустоты объект отрицания в низших школах является «грубым», поэтому производимое ими отрицание при медитации пустоты является неполным и, следовательно, такая форма медитации пустоты служит лишь устранению грубых клеш, но не тонких загрязнений сознания. Медитация бессамостности на уровне низших школ отсекает лишь «грубое» цепляние за «я». Методы медитации школы вайбхашика отсекают цепляние за существование «я» как атмана. Методы школы саутрантика устраняют цепляние за «я» как независимое субстанциальное бытие. Методы школы йогачара отсекают цепляние за самобытие внешних вещей, но не в силах отсечь цепляние за истинно существующее сознание. Медитативные методы школы мадхьямика сватантрика отсекают цепляние за объективное существование всех феноменов, в том числе «я», как независимых от наименования, данного им сознанием, но не в состоянии полностью устранить тончайшие формы неведения, поскольку допускают некий остаток субстанциальности в виде так называемых «собственных характеристик» (*свалакшана*; rang-mtshan). В тра-

диции Чже Цонкапы доказывається, что только мадхьямика-прасангика, чье философское воззрение является самым «тонким», дает «тонкую» презентацию всех Четырех Истин и радикальный метод устранения всех омрачений и завес к всеведению.

Медитация над первыми восемью аспектами – аспектами Истины Страдания и Истины Источника призвана породить отвращение к сансаре. А медитация над остальными восемью аспектами выполняется для зарождения в самой глубине сердца искреннего желания достичь освобождения и – в махаяне – состояния Будды. В совокупности эти два чувства и выражают сущность отречения, которое и есть *основа* буддийской практики. Учение о Четырех Благородных Истинах и медитация над шестнадцатью аспектами этих Истин закладывают *основу*. На этой *основе* уже строится махаянская практика, ветвью которой является ваджраяна.

3.9.4.6. Устная тибетская традиция о трех уровнях презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах и логической последовательности медитативной практики

Досточтимый Геше Тинлей во время третьего Байкальского ретрита (25 июля – 5 августа 2009 г.) объяснил, опираясь на устную тибетскую традицию комментариев к учению о Четырех Благородных Истинах, что это учение было передано Буддой на трех уровнях. Своим пятерым первым ученикам Будда преподал его, сформулировав сущностные положения, получив которые, ученики приступили к медитации и достигли реализаций. Будда сказал:

«Вот благородная арийская Истина Страдания. Вот благородная арийская Истина Источника Страданий. Вот благородная арийская Истина Пресечения (омрачений и страданий). Вот благородная арийская Истина Пути» [Байкальские лекции 2009, с. 270].

Почему Будда назвал их Истинами арьев? Потому что для обычных людей это – не истины, они являются истинами – онтологическими фактами для арьев, которые восприняли пустоту напрямую. Формулируя учение о Четырех Благородных Истинах на первом уровне, Будда в общем виде объяснил своим последователям, что такое страдание, причину страдания и счастья. О том, почему Будда дал Четыре Истины именно в такой последовательности, выше уже было сказано: Будда, подобно врачу, спасающему пациента, спешил оказать скорую помощь, ибо знал, что живые существа страдают, главным образом, из-за того, что не знают настоящую природу и причины страдания. На первом уровне презентации Учения было важно дать ученикам полное представление о страдании и счастье.

На втором уровне Будда сформулировал это учение так:

«Признайте Благородную Истину Страдания. Отбросьте Благородную Истину Источника. Осуществите Благородную Истину Пресечения. Медитируйте на Благородную Истину Пути» [там же, с. 275].

Будда сформулировал так Учение на втором уровне его презентации, ибо недостаточно в общем и целом знать, что такое страдание и причины страдания. Необходимо подробное знание об этом. Поэтому на втором уровне были преподаны в Истине Страдания различные классификации видов и уровней страдания, а также проявлений ущербности сансары. Полное знание страдания не оставляет в сансаре ничего, к чему можно привязываться. Говоря на втором уровне «Отбросьте Благородную Истину Источника», Будда учил, что в первую очередь следует остановить создание негативной кармы. Это – основа практики. Вдобавок к этому следует отбросить омрачения, первую при-

чину страданий, и устранить негативные кармические отпечатки – вторую причину страданий.

Когда Будда сказал: «Осуществите Благородную Истину Пресечения», то он обозначил цель духовной практики. Это – свобода ума от омрачений. Метод его проявления – это мудрость постижения пустоты, обретаемая через медитацию на Благородную Истину Пути – абсолютную природу феноменов. Пресечение, или нирвана, не дает покой, ибо покой изначально существует, он – в природе ума. Когда омрачения пресекаются, то естественная безмятежность ума проявится сама собой. Такова была презентация Учения Будды на втором уровне.

На третьем уровне Будда сказал:

«Признайте Благородную Истину Страдания, но здесь нечего признавать. Отбросьте Благородную Истину Источника Страдания, но здесь нечего отбрасывать. Осуществите Благородную Истину Пресечения, но осуществлять нечего. Медитируйте на Благородную Истину Пути, но медитировать не на что» [там же, с. 278].

Философский смысл такого способа презентации заключается в том, что нет истинно существующего страдания, которое надо признавать. Его не существовало изначально. Как разъяснил сам Будда, страдание не имело начала. Оно не имеет существования, длительности. Оно не имеет конца. Поэтому нечего признавать как страдание. Для пояснения можно привести образ убывающей луны. С нашей точки зрения – в силу вращения луны вокруг земли – мы можем говорить о существовании «полной луны», «луны, идущей на ущерб», «новой луны». Но эти феномены – нечто возникающее взаимозависимым образом, нечто условное, искусственное.

Относительная³¹⁸ истина и есть искусственная истина, в ней заключена обманчивость. Так же, как фазы луны, надо распознать все феномены. Когда Будда говорил: «Признайте Благородную истину Страдания. Но признавать нечего», он учил тому, что нет истинно существующих омрачений и негативных эмоций. Они существуют взаимозависимым образом, словно иллюзия. Если пресечь взаимозависимость, которая «вызывает» их к бытию, то они спонтанно пресекутся. Поэтому «нечего отбрасывать, нечего пресекать». Нирвана – это всего лишь название. Нет некой объективно существующей нирваны, достижение которой сделало бы нас счастливыми.

Как учил Миларепа, нет реально, субстанциально существующих Путей Накопления, Подготовки и так далее. Это полезные вещи, но – всего лишь названия. Поэтому и не следует ожидать каких-то субстанциальных, «плотных», вещей, связанных с ними. В *‘Хридая-сутре’* говорится: «Бодхисаттвы знают, что ожидать нечего и освобождаются». Поэтому в Четвертой Благородной Истине Будда учил: «Медитируйте на Благородную Истину Пути, но медитировать – нечего». Нет реально существующего, «плотного», пути. Думать, что путь существует на самом деле, объективно и реально, – это не что иное, как цепляние за истинность. По своей абсолютной природе даже сама пустота – пуста (см.: [Huntington & Geshe Namgyal Wangchen 1989, 1992, 2003, 2007]). Поэтому Будда сказал: «Отсутствие видения – это высшее видение (lhag mthong)». Это положение не следует трактовать в смысле: «Ничто не существует. В этом – высшее видение». Будда не имеет также в виду, что бесконцептуальность является высшим

³¹⁸ Речь идет о грубой относительной истине – конвенциях обычных существ.

видением. Нет. Здесь Будда говорит о том, что посредством абсолютного анализа устанавливается отсутствие самосущего объекта.

При познании Четырех Благородных Истин важно, в первую очередь, получить общее понимание Четырех Благородных Истин, ознакомиться с терминологией, определением каждой Истины, познать разницу между Истинами. В ходе более углубленного познания Истин принято проводить логический анализ Четырех Благородных Истин и исследовать их логическое соотношение с точки зрения «тождества», «противоречия», «трех альтернатив» и «четырёх альтернатив»³¹⁹.

В тибетской традиции подчеркивается, что уникальное отличие буддизма от других философских учений и духовных традиций заключается в том, что Будда открыл своим ученикам *всепроникающее страдание* и обосновал необходимость избавления от него. Обычным людям неведомо знание страдания в его полноте. Только арьи обладают Истиной Страдания – полным знанием о страдании. Стремление же обычных существ к устранению *всепроникающего* страдания, обретенное в ходе знакомства с Истиной Страдания, – это и есть буддийское отречение. Это уровень отречения, не свойственный другим духовным традициям. Признание факта *всепроникающего страдания* в буддизме основано на исчерпывающем познании природы страдания. В этом смысле буддийская философия страдания является всеобъемлющей по масштабу понимания страдания и наиболее глубокой по уровню проникновения в его природу и источник происхождения. В свою очередь, столь полное и глубокое знание о природе и видах страдания возможно благодаря буддийской теории реальности, философскому воззрению, которое, с одной стороны, есть учение о пустоте, а с другой стороны, есть доктрина взаимозависимого возникновения. Как уже говорилось, в философско-теоретическом отношении буддийская концепция реальности опирается на гораздо более широкую онтологическую и гносеологическую базу феноменов (объектов) и использует гораздо более мощные методы познания, чем в любой другой познавательной традиции. Ибо буддийские методы познания охватывают не только рационально-логические средства, которыми располагает нормальный человеческий интеллект, но и «сверхнормальные» методы философской интуиции и йогического познания, применяемые в медитативной практике буддийских йогов.

Буддийская философская теория объясняет вещи, которые связаны с нами. Вторая Благородная Истина говорит, что причины страдания и счастья – не во внешнем мире, а внутри нас самих. Геше Тинлей говорит: «Если вы поймете это, то не захотите, как Миларепа, выходить наружу».

Третья Благородная Истина объясняет, что настоящее счастье суть ум, полностью чистый от омрачений. «До тех пор, пока человек не понимает Четырех Благородных Истин, внутри него, независимо от того, какого бы положения и достатка он ни достиг, сидит червь сомнения, и ум его раздвоен»³²⁰.

То, что настоящее счастье – это ум, обретший чистоту от омрачений и покой, – это не просто философская и психологическая теория. В тибетской традиции подчеркивается, что это знание, практически подтвержденное опытом великих буддийских мастеров, ум которых достиг состояния, свободного от омрачений: йогины способны пребывать

³¹⁹ О четырех видах логических отношений см.: Тинлей 2011, с. 58–83.

³²⁰ Цитаты приводятся из лекции Геше Тинлея, прочитанной 3 августа 2009 г. во время третьего Байкальского ретрита по «Ламриму».

в состоянии медитативного равновесия, свободном от омрачений, целые эоны времени – это состояние блаженства может длиться сколько угодно. Это – счастье, которое не заканчивается страданием. В этом состоянии йогин не подвластен болезни, старению, смерти, он не принимает новое рождение. Это и есть бессмертие и счастье, которое может длиться. Только Будда способен вывести йогина из этого состояния. Будда побуждает его двигаться дальше, ибо, с точки зрения махаяны, которая выражает конечное воззрение Будды, состояние вечного блаженства умиротворенности – это не высшая цель буддийского практика. Высшая цель всякого живого существа соответствует универсальной природе сознания, которая и называется Буддой: состояние Будды достигается ради помощи всем страдающим из-за неведения живым существам.

Тибетские ламы обращают особое внимание своих учеников на то, что Четыре Благородные Истины имеют лично для каждого из нас смысложизненное значение, ибо охватывают все наше бытие – прошлое, настоящее и будущее: они характеризуют наше прошлое, диагностируют нынешнее положение и служат обоснованием реальной осуществимости иного способа бытия, который принципиально отличен от того, к которому мы привыкли в течение бесконечной цепи сансарических воплощений, но соответствует нашей подлинной природе, которая суть изначальная чистота и ясный свет.

Согласно их разъяснениям, эти Истины суть интегральные качества нашего собственного бытия – как сансары и нирваны. Действительно, в настоящий момент каждый из нас, обычных существ, обладает первыми двумя Благородными Истинами, в совокупности образующими сансару, которая есть не что иное, как наши собственные пять скандх, обретаемые нами под властью омрачений, или поток пяти загрязненных скандх. После того как индивид приступает к практике Учения Будды – в середине духовной эволюции – он обретает Четвертую Истину, Истину Пути, и в этот момент у него наличествуют три Истины: Истина Страдания, Истина Источника и Истина Пути. До этого момента практикующий индивид обучается применению временных противоядий от своих омрачений – привязанности, гнева, зависти и других. Но у него еще нет противоядия от неведения. Только прямое постижение пустоты дает ему впервые в руки это радикальное противоядие. Почему, хотя в потоке сознания уже обретена Истина Пути, все еще остаются первые две Истины? Дело в том, что с достижением инсайта Пустоты омрачения не устраняются полностью: только в результате длительной интенсивной практики медитации, продолжающейся после первого инсайта, происходит постепенное устранение омрачений. Такова практика сутраяны. В конце концов, исчезнут Первая и Вторая Благородные Истины, а вместо них появится Третья Благородная Истина. «Третья Благородная Истина – это отсутствие Первой и Второй. Поэтому она и называется «Благородная Истина Пресечения»³²¹. Для пояснения того, каким образом Четыре Истины присутствуют в нашем бытии, принято использовать пример, впервые приведенный Нагарджуной. Это пример больного человека, у которого есть болезнь и причина болезни. Когда его кладут в больницу, у него имеются уже три фактора: к болезни и причине болезни добавляется еще и лечение. Лечение подобно Четвертой Благородной Истине. Когда благодаря курсу лечения больной устранил болезнь и причину болезни, им на смену придет Третья Благородная Истина – пресе-

³²¹ Информация извлечена из лекции Геше Тинлея, прочитанной 4 августа 2003 г. в Калмыкии.

чение болезни и причины болезни. Это прекращение болезни и ее причины подобно Третьей Благородной Истине. У индивида, претворяющего Дхарму Будды в свою жизнь, в конечном счете остаются Третья и Четвертая Истины. Почему Истина Пути остается после достижения освобождения? Обоснование этого было дано в '*Праманаварттике*' Дхармакирти: благие качества ума присущи самой природе сознания, они имеют достоверную основу существования, и поэтому могут развиваться бесконечно.

Уподобление Нагарджуной сансарического бытия состоянию больного человека является как нельзя более точным и оправданным. Отталкиваясь от этого сравнения, Самдонг Ринпоче, один из духовных наставников Геше Тинлея, говорит:

«Как для больного и ослабленного человека нереалистичны планы установления олимпийских рекордов, и в его положении лучше вначале укрепить организм, так для нас в нашем тяжелейшем положении лучше медитировать не о нирване и ее аспектах, а о Благородной Истине Страдания и о страданиях низших миров и сансары – по методике *Ламрима*. Эта медитация сделает ум более «приземленным», практичным»³²².

Медитация о страданиях сансары неприятна, но, как подчеркивает Геше Тинлей, полезна. Это как сауна для ума – средство оздоровления.

«Медитация нужна не для удовольствия. Она нужна для излечения нас от болезни ума, для его укрепления и тренировки»³²³.

Итак, что касается методов медитации о Четырех Благородных Истинах и их шестнадцати аспектах, то в тибетском буддизме главное внимание уделяется объяснению способов размышлений и аналитической медитации о Первой и Второй Благородных Истинах. И этому посвящена медитативная система *Ламрима*, которой будет дана характеристика в следующей главе. Философское размышление является условием подготовки буддийского практика к йогической практике, формальной медитации. Что касается йогического «видения» Четырех Благородных Истин через медитацию их шестнадцати аспектов, то в классической традиции, как она объясняется в '*Абхидхармакоше*', «видение» достигается путем последовательного развития способности концентрации. Васубандху во втором разделе '*Абхидхармакоши*' дает характеристику внимания и объясняет, что шестнадцать аспектов постепенно включаются в сосредоточение сознания на дхармах, после того как йогин достигает состояния «внутреннего тепла», которое является «первой формой огня, сжигающего солому аффектов», по выражению Васубандху [Васубандху 1998]. Это ощущается йогиним как «постепенное распространение тепла» [Ермакова, Островская 2001, с. 226]. В результате последовательного усиления «тепла» йогин достигает «вершины». Васубандху объясняет, что на этой стадии йогин впервые приобщается к шестнадцати аспектам Четырех Благородных Истин. Но он не должен удовлетворяться достигнутым и идти далее, упражняясь во всех четырех видах концентрации внимания – на теле, чувствах, сознании и на дхармах – и достигает предварительной «готовности к принятию» (санскр. *кианти* – букв. «терпение»). Это готовность к принятию Четырех Благородных Истин. «К Истинам необходимо притерпеться, настойчиво развивая соответствующую степень интеллектуальной восприимчивости» [там же, с. 228].

³²² Информация извлечена из лекции Геше Тинлея, прочитанной 4 августа 2003 г. в Калмыкии.

³²³ Там же.

Сильная готовность к принятию Четырех Благородных Истин, характерная для четвертого уровня йогического сосредоточения на Четырех Благородных Истинах, именуемого «высшие мирские дхармы», или «высшая мирская добродетель», достигается йогиним посредством сосредоточения сознания на страданиях чувственного мира. «Озаренный высшими дхармами, он оказывается в сильной степени готовности принять Истину Страдания как состояние неутрачиваемого знания – знания, взрывающего прежний архетип отношения к миру. Высшие мирские дхармы, согласно буддийским представлениям, непосредственно порождают путь видения Истин, чистый, сверхмирской путь, устраняя свойство «быть обычным человеком...» [там же, с. 232].

Знакомство с абхидхармистскими методиками медитации на шестнадцать аспектах Четырех Благородных Истин свидетельствует о том, что медитация развивается, по сути, как последовательное обретение энергетически все более мощного знания о Четырех Благородных Истинах. Это не знание, обретаемое в рамках обычного гносеологического подхода, а трансцендентальное знание, ведущее к прямому йогическому постижению. На высшем, четвертом уровне сосредоточения на Четырех Благородных Истинах реализацией является «видение» Истин. Это состояние можно трактовать как состояние инсайта, перестраивающего привычные нейронные связи. Таковы методики медитации о Четырех Благородных Истинах в хинаяне.

В классической индийской традиции и в тибетской традиции для достижения Пути Видения необходимы философские знания: только следуя постепенным путем, через овладение философским воззрением и упражняясь в медитации *шаматхи* и *ви-пашьяны*, можно преобразовать вторичную Дхарму, обретаемую посредством слушания и философских размышлений, в мудрость прямого постижения абсолютной природы вещей – пустоты. На этом надежном пути, указанном тибетцам Атишей, требуется философское воззрение мадхьямики. В традиции Чже Цонкапы это не просто мадхьямаки, а ее высший уровень – постижение пустоты от самобытия (*rang stong*) в школе мадхьямика-прасангика.

Йогин, постигший напрямую пустоту, становится арьей и первичной Сангхой. Продолжая медитацию безобъектного созерцания пустоты, йогин, являющийся Арья Сангхой, превращается в Будду, просветленное существо. Ядром философских знаний, являющихся предпосылкой освобождающей медитации, устраняющей неведение и другие омрачения, являются детально разработанная теория сознания и базовый анализ феноменов. При этом тема «Пустота» не является сама по себе самой сложной философской темой. Как говорит Геше Тинлей, в особенности сложной для понимания философской темой является тема «композитные факторы». «Если вы точно поймете, что такое «композитные факторы», то тогда поймете, что, с одной стороны, вы пусты и не имеете самосущего бытия, а, с другой стороны, можете ходить, есть, болеть и так далее»³²⁴. Иначе говоря, обретение *правильного воззрения* зависит от правильного феноменологического анализа, а уровень воззрения – от глубины этого анализа. Кроме того, как объясняется в устной традиции Чже Цонкапы, требуется достаточный уровень духовных заслуг. Духовные заслуги – это не что иное, как позитивная энергия, без аккумуляции которой невозможно создать субстанциальную причину Формного

³²⁴ Информация извлечена из лекции, прочитанной 27 июля 2009 года во время третьего Байкальского ретрита по «Ламриму», состоявшегося на р. Мишиха [Байкальские лекции 2009].

Тела Будды. Самый эффективный способ пополнения запаса заслуг – это Гуру-йога. В свою очередь, Гуру-йога не мыслится без принятия Прибежища. Чем глубже происходит принятие Прибежища – в соответствии с уровнем понимания природы *Триратны*, Трех Драгоценностей (Будда, Дхарма, Сангха), тем более глубокой и эффективной является и Гуру-йога. Методики принятия Прибежища и выполнения Гуру-йоги подробно объясняются в тибетских текстах по *Ламриму*. В традиции Чже Цонкапы есть также необычная Гуру-йога, называемая «Лама чодпа» (bla ma mchod pa), которая сочетает философский материал и медицины сутраяны и ваджраяны [bLa-ma'i rnal-'byog 2003].

Итак, в традиции Чже Цонкапы медитация о Четырех Благородных Истинах выполняется по системе постепенного пути как практика, сочетающая учение сутр и тантр. Но очень большой упор здесь делается на подготовку ума к выполнению медитации единства сутры и тантры. В этой системе подготовки выполняются «четыре великих нендро» (практики принятия Прибежища, Ваджрасаттвы, Гуру-йоги и подношения мандалы) и аналитические медитации *Ламрима*, а также – практика развития *шаматхи*. Эти подготовительные практики «сандаловых учеников»³²⁵ должны быть направлены на обретение драгоценной человеческой жизни в следующем рождении. Наиболее адекватной и достойной для таких учеников целью является, как советовал Чже Цонкапа, достижение человеческой жизни, которой присущи «восемь благоприятных кармических результатов» (долголетие, красивая внешность, рождение в знатной семье, власть, мужской пол, сила ума) и которая позволяет по-настоящему эффективно практиковать Дхарму.

Махаянский практик делает упор на развитие бодхичитты, поэтому все философские размышления и аналитические медитации – о Четырех Благородных Истинах, двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, темах *Ламрима* призваны содействовать тому, чтобы взрастить бодхичитту. Также и для постижения пустоты необходимо в первую очередь анализ Четырех Благородных Истин, во вторую очередь – размышление о двенадцатичленной цепи.

«Без этого познание пустоты останется некоей внешней теорией. Внешняя теория не сможет повлиять на вашу жизнь», – говорит Геше Тинлей³²⁶.

³²⁵ В тантрических текстах различают четыре категории учеников. Лучший тип учеников – это «бриллиантовые ученики», они способны достичь состояния Будды за одну человеческую жизнь. Но такие ученики во все времена встречаются крайне редко. Наиболее распространенный тип учеников – это «сандаловые ученики», обычные люди. Их отличительные качества: нестабильная вера; плохая память; нестабильный ум, в котором преобладают негативные кармические отпечатки; им очень трудно отказаться от негативного поведения; им дается с трудом позитивное поведение; они ленивы; желают добиться больших результатов без труда. Как объясняет Геше Тинлей, они должны делать акцент не на достижение состояния Будды, а на достижение более высокого, чем в этой жизни, уровня духовного развития. Поэтому Геше Тинлей советует своим ученикам прислушаться к совету Чже Ринпоче, который считал человеческую жизнь, наделенную восемью благоприятными кармическими результатами, очень полезной для практики Дхармы, и стараться своей нынешней практикой Дхармы обрести в следующем воплощении такую драгоценную человеческую жизнь с восемью благоприятными кармическими результатами.

³²⁶ Цитата извлечена из лекции, прочитанной Геше Тинлеем 2 августа 2009 года во время ретрита на р. Мишиха. См. также: Байкальские лекции 2009, с. 296.

То, что в наше время люди перестали делать упор на эти две темы, он считает признаком упадка Учения. Ведь учение о Четырех Благородных Истинах – это основа всех духовных знаний в буддизме, сравнимая с позвоночным столбом. Принципиальная классическая последовательность медитации на Четыре Благородные Истины, как она объясняется в устной традиции Чже Цонкапы при опоре на индийскую классику, такова: вначале необходимо обрести отречение. Отречение, или стремление обрести Благородную Истину Пресечения, появляется спонтанно в результате упорных размышлений и созерцания Истины Страдания. Когда в результате понимания природы *всепроникающего страдания* у практика днем и ночью спонтанно присутствует желание достичь Благородной Истины Пресечения – это и называется отречением, – говорит Геше Тинлей. С обретением спонтанного отречения практик вступает на первый путь хинаяны – на хинаянский Путь Накопления. Махаянский Путь Накопления достигается с развитием спонтанного чувства бодхичитты, устремления к просветлению ради блага всех живых существ. После этого необходимо медитировать на Четвертую Благородную Истину – Истину Пути. Как объясняется в устной традиции, медитацией Истины Пути следует заниматься лишь после того, как достигнуто отречение. В противном случае медитация окажется пустой тратой времени, и, в конце концов, практик может прийти к нигилизму в отношении Дхармы. Тех, кто сразу, без развития отречения и бодхичитты, приступает к медитации над Истиной Пути, то есть пытается постигнуть напрямую пустоту, медитация делает, как правило, в еще большей степени, чем прежде, объектами сострадания. Поэтому своих учеников Геше Тинлей предупреждает, что не следует спешить с тем, чтобы приступать к медитации пустоты без соответствующей подготовки.

Когда с помощью реализованной *шаматхи* практик обретает концептуальное постижение пустоты, то он оказывается на Пути Подготовки. Выполняемая после этого медитация пустоты приводит к Пути Видения. После достижения Пути Видения для махаянского практика начинаются *земли бодхисаттв*: I *бхуми*, II *бхуми* и так далее – все восемь *бхуми*. Все это есть Путь Медитации – прямое познание пустоты. Путь Медитации начинается уже в следующий миг повторного опыта после достижения Пути Видения. На VIII–X *бхуми* практик устраняет препятствия к всеведению, и если у него есть достаточный запас духовных заслуг, он достигает всеведения. Все эти реализации коренятся в понимании *Ламрима*, – говорится в устной традиции Чже Цонкапы.

Что касается духовной практики в течение этой жизни, то, согласно устной традиции Чже Цонкапы, индивид должен иметь два стратегических плана: 1) устранение омрачений; 2) создание пяти сил, необходимых для рождения в Чистой Земле – на тот случай, если к моменту смерти не удастся достигнуть состояния ментальной стабильности. Дело в том, что все внешние объекты являются, в буддийской теории реальности, *совокупностями формы*. Окружающий нас внешний мир тоже относится к Благородной Истине Страдания, ибо, по классическому определению, Благородная Истина Страдания – это «пять загрязненных совокупностей, которые возникают из Благородной Истины Источника Страдания», или – по другому определению – «поток загрязненных скандх», а все предметы нашего мира возникли из Благородной Истины Источника Страдания. Но есть Чистые Земли, которые возникают не из Благородной Истины Страдания, а из чистых причин. Поэтому Чистые Земли – это не сансара, хотя они и не свободны совершенно от сансары. Геше Тинлей дает такое пояснение онтологического статуса Чистых Земель: состояние человека, родившегося в Чистой Земле,

сравнимо с состоянием человека, за которого заплачен выкуп, и которого освободили из тюрьмы, но в любой момент он может вернуться в тюрьму. Так же и те, кто родился в Чистой Земле, находятся уже не в сансаре, но их ум еще находится под контролем омрачений. Однако в Чистой Земле есть все условия, для того чтобы полностью устранить все омрачения. Духовный наставник говорил в свое время Геше Тинлею, что для существ, рожденных в Чистой Земле, нет выбора: они вынуждены стать Буддами. Это уникальные качества Чистых Земель – наличие там метода, принуждающего их обитателей стать Буддой. Что касается «Рая» иудаистско-христианского мира или «Небес Брахмы» и тому подобных мест за пределами нашего мира, о которых говорится в небуддийских духовных традициях, то они являются результатами позитивной, но нечистой кармы, и поэтому продолжают оставаться сансарой, то есть сферой несвободы – существования, контролируемого «четырьмя демонами», которых победил Будда. В устной тибетской традиции объясняется, что настоящий демон, худший из демонов, – это приписывание реальности статуса самосущего бытия и цепляние за самосущее бытие объектов. Геше Тинлей говорит на лекциях:

«Если вы занимаетесь духовной практикой, – начитываете мантры, занимаетесь практиками очищения и накопления заслуг, развиваете *шаматху*, культивируете отречение, стремитесь породить бодхичитту и так далее, но делаете это, сохраняя веру в самосущее существование вещей, – то это действия демонов, ибо вы создаете загрязненную карму, которая не способна привести к освобождению. Вы продолжаете воссоздавать причину своих страданий и сансару».

Поэтому в тибетской традиции, особенно в школе гелуг, уделяется так много внимания освоению правильного философского воззрения – *бессамостности*, или *пустоты от самобытия*. Без этого медитация на Благородную Истину Пути не принесет нужного результата. При правильной медитации, выполняемой при опоре на высшее философское воззрение, представленное школой прасангики, постепенно формируется *чистое видение* реальности. Как объясняется в устной тибетской традиции, даже по мере достижения обычным человеком все более высоких духовных реализаций место, в котором он живет, начинает *для него* преобразовываться в Чистую Землю, и все объекты меняются *для него* качественно. Даже пища меняет свой вкус.

Итак, выше был изложен способ презентации Четырех Благородных Истин, характерный для тибетского буддизма, который опирается на классическую индийскую традицию. При изложении особое внимание было уделено философской стороне Учения Будды, которая в принципиальных основоположениях инвариантна для всех буддийских школ и направлений, но от уровня их понимания зависит степень эффективности духовных упражнений буддийских практиков. Учение о двенадцатичленной цепи зависимого возникновения было рассмотрено в контексте представления Истины Источника в традиции Чже Цонкапы, и это была лишь самая общая характеристика этой доктрины и основанной на ней системы медитации – отнюдь не анализ, исчерпывающий полноту ее философского смысла и деталей медитации. А что касается системы конкретных методик медитации над Четырьмя Благородными Истинами и двенадцатичленной цепью, применяемых в традиции тибетского буддизма, – это очень обширный предмет, который не может быть вмещен в рамки одной книги.

На данном этапе знакомства с философией и медитацией в тибетском буддизме читатель, как я надеюсь, во-первых, получит самое общее понимание того, что

тибетский буддизм является аутентичным продолжением классической индийской традиции репрезентации всей системы Учения Будды в виде Четырех Благородных Истин. Основаниями для подобного понимания является инвариантная философская доктрина буддизма, фундаментально выраженная в четырех философских печатях, а также в доктрине двенадцатичленной цепи зависимого возникновения и в теоретических положениях, касающихся шестнадцати аспектов Четырех Благородных Истин. Во-вторых, читатель получит общее представление о внутренней специфике буддийской философии: ее гносеология и онтология ориентированы на специфические сотериологические цели – освобождение от сансары и достижение состояния архатства и высшего просветления Будды, но для осуществления этой цели они выражают такую теорию реальности, которая по масштабу предметности и глубине осмысления проблемы реальности превосходит любые небуддийские доктрины.

Философское знание в буддизме служит необходимой предпосылкой и базисом обоснования систематического достижения сотериологических целей. Иначе говоря, вся разветвленная система знания о природе реальности, природе живых существ и природе сознания, как и теория достоверного познания, в буддизме развивается, исходя из практического способа презентации Дхармы самим Буддой не просто ради адекватного познания и самопознания. Она разрабатывается систематически для того, чтобы посредством адекватного познания себя и всех феноменов каждый индивид смог преобразовать коренным образом способ своего существования и достичь подлинной свободы, состояния за пределами всякого страдания и источников страдания. Эта фундаментальная трансформация бытия возможна через радикальную перестройку мировоззрения и всего образа мышления, неправильное функционирование коего служит источником зависимого возникновения циклического несвободного способа существования, именуемого сансарой.

Но принципиальная трансформация образа мышления и возвращение сознания к естественному для него режиму функциональной чистоты недостижимы на пути одной лишь идейной революции: философское знание, вскрывающее основания бытия по способу вращения в порочном круге сансары, является основой медитации. Медитация – это **привыкание** ума, всей психики, к новому режиму функционирования. Точнее говоря, это постепенное отбрасывание дурных кармических привычек и создание правильных, адекватных реальности, кармических привычек отношения ко всем вещам. Поэтому в тибетском буддизме практику Дхармы часто называют просто «принятие и отбрасывание» (*lang-dor*). Однако для выполнения практики Дхармы необходимо хорошо знать, что надлежит отбрасывать на каждом этапе практики и даже в каждом сенсе медитации, а что – принимать. Если вначале принципиально важно воздерживаться от создания негативных кармических отпечатков и очищаться от накопленных ранее негативных отпечатков, то со временем становится очень важно научиться создавать в потоке своего сознания позитивные качества. Поэтому духовная практика также называется «воплощение», или «реализация», или «освоение» – так множеством близких по смыслу русских терминов можно передать тибетское «*lag-len*», выражающее понятие «духовная практика». Его буквальное значение – «получить в руки».

Медитативное освоение полного смысла буддийской доктрины двенадцатичленной цепи зависимого возникновения и учения о Четырех Благородных Истинах, а следовательно, всего Учения Будды, предполагает постепенное углубление

в философский смысл этих базовых доктрины, и это призвано подготовить, в конечном счете, инсайт, прямое постижение абсолютной истины, пустоты и бессамости, с помощью совершенной мудрости (*yang-dag-pa'i shes-rab*). Переживание прямого видения зависимого возникновения выводит за пределы ограничений, накладываемых на наше мировоззрение неведением, и снимает вопросы, возникающие в рамках обыденного мировосприятия. Будда в *'Сутре рисового ростка'* объяснил, что всякий, кто «истинно видит» зависимое возникновение, «тот не станет рассматривать варианты прошлого, думая: «Был ли я в прошлом, или же меня не было в прошлом? Кем я был в прошлом? Каково мне было в прошлом?» А также не будет рассматривать варианты предстоящего, думая: «Буду ли я существовать в будущем или нет? Кем я стану в будущем, и как это будет происходить?» А так же не будет рассматривать происходящее в настоящее время, думая: «Что это? Как это? Что существует? Чем становится? Откуда берутся все эти существа? Куда уходят после смерти и перехода» [Сутра рисового ростка 2003, с. 97]. Ибо все эти вопросы связаны с концептами, то есть взглядами обычных людей и философов, небуддийских и буддийских. Когда практик достигает состояния отбрасывания всех концептов и прямого видения зависимого возникновения, то это означает, по словам самого Будды, что он полностью принял Дхарму в поток своего сознания. Иначе говоря, он стал Татхагатой (*de bzhin gshegs-pa*), архатом (*dgra-bcom-pa*), «воистину совершенным Буддой, Сугатой, познавшим мир, непревзойденным предводителем, усмирителем существ, учителем богов и людей, Буддой-победителем...» [там же, с. 98].

Глава 4. Традиция ученых Наланды – рационалистическая основа аутентичности тибетского буддизма в единстве философии и медитации

4.1. Критерии аутентичности буддийских учений в контексте становления канона Слова Будды в Индии:

«четыре авторитета», «четыре опоры» и «четыре фактора»

Вообще говоря, буддийский канон не является фиксированным каноническим набором текстов, общепризнанным буддистами всех направлений и стран. Более того, существует множество буддийских канонов³²⁷, из которых наиболее авторитетными и известными являются *Трипитака*, а также тибетский и китайский каноны, каждый из которых включает различные наборы текстов. *Трипитака* (*Три Корзины*), считающаяся каноном раннего буддизма, была собрана на Первом буддийском соборе после нирваны Будды и содержит три раздела: 1) *виная* (тексты, регламентирующие монашескую дисциплину), 2) *сутрапитака* (корзина наставлений), 3) *абхидхарма* (корзина доктрин). *Трипитака* имеет множество версий. Наиболее известным является палийский канон традиции тхеравады – *Типитака*, транслировавшаяся в устной форме до 80 г. до н. э., когда он был записан монахами тхеравады в Шри-Ланке.

Левис Ланкастер, исследователь ранней истории буддизма, синолог из Калифорнийского университета, в статье, посвященной теме конструирования китайского канона, считает, что было бы некорректно расценивать запись Слова Будды в виде *Трех Корзин*, *Трипитаки*, как фиксацию «точно определенного буддийского канона в Индии» [Lancaster 2012, p. 227]. Собор, состоявшийся в Раджагрихе через три месяца после ухода Будды в нирвану³²⁸, был созван Махакашьяпой для того чтобы установить сохранившиеся в памяти учеников учения Будды. Согласно версии вайбхашиков, на Первом соборе в Раджагрихе, в присутствии пятисот учеников, которые были архатами, трое – Ананда, Упали и Махакашьяпа декламировали учения по памяти. Ананда декламировал сутры, Упали – винаю, Махакашьяпа – абхидхарму. Если все остальные были согласны, то повторяли услышанное как подлинные слова Будды. Эти декламированные учения и образовали основу *Трипитаки*. Вайбхашики сообщают, что не все учения Будды по абхидхарме прозвучали на Первом соборе. По их словам, некоторые абхидхармические проповеди Будды транслировались за пределами Первого собора и были включены в канон позже. Саутрантики отказались признавать абхидхарму под-

³²⁷ Центральноазиатские находки конца XIX – первого десятилетия XX в. говорят о существовании санскритского буддийского канона – хинаянского и махаянского, памятники которого сохранились только в Центральной Азии. Русским ученым Д. А. Клеменцем были открыты в Турфане ксилографические издания санскритского канона, выполненные шрифтом брахми. М. И. Воробьева-Десятовская полагала, что это издание было сделано в середине VIII в., в период, когда восточный Туркестан стал самым крупным буддийским центром на Востоке [Воробьева-Десятовская 1980].

³²⁸ Буддийская эра началась с просветления Будды, которое в современной традиции тхеравады датируется 544/543 г. до н. э. Исследователь раннего буддизма Ричард Гомбрич считает более вероятным, что это событие имело место между 550 г. и 450 г. [Gombrich 2002, p. 32]. Согласно писаниям Тхеравады, Первый собор – Панчасатика (собрание пятисот архатов) состоялся в 499/498 г. до н. э.

линным учением Будды. Они утверждали, что семь текстов абхидхармы были на самом деле сочинены семью архатами [Lancaster 2012, p. 227].

Второй буддийский собор, согласно историческим записям тхеравады, состоялся во втором столетии после паринирваны Будды, в 383 г. до н. э., в Вайшали, в присутствии семисот монахов [Prebish and Nattier 1977, p. 239; Deissen 2007, p. 15]. Здесь произошел первый раскол среди последователей Будды из-за расхождения традиционных и более либеральных взглядов на кодекс монашеской дисциплины. Последователи мнения старейшин (*стхавир*) образовали тхераваду, не согласные со старейшинами монахи образовали школу махасамгики³²⁹. Согласно другим историческим записям, раскол произошел, главным образом, из-за философских расхождений. Махасамгики провели четкое разграничение между архатом и Буддой. Западные ученые считают махасамгику предшественницей махаяны.

Школа тхеравады устроила Третий собор, который, согласно записям тхеравадинов, состоялся в 237 г. до н. э., а по царским источникам – в 257 г. до н. э. В результате философских разногласий по вопросу о существовании явлений в прошлом, настоящем и будущем произошел новый раскол: от тхеравады отделилась школа сарвастивада, утверждавшая, что все существует, потому что состоит из вечных атомов, и меняется только форма, которую они принимают. Позже, в 190 г. до н. э., от тхеравады отделилась школа дхармагупты. Ее представители соглашались с тхеравадой в том, что архаты не имеют омрачений, но поддерживали махасамгикиков в их возвышении Будд и подчеркивали особое значение подношений ступам – реликвию Будд. Школа дхармагупты добавила к канону четвертую корзину – корзину *дхарани*³³⁰.

Как показывают современные исследования, не только содержание *Трипитаки* не было с самого начала фиксированным в качестве универсального канона Слова Будды, но даже спорным был среди разных хинаянских групп вопрос о природе Колеса Учения и о том, что считать (первым) поворотом Колеса. Барт Дейссен пишет: «Распространение буддизма вело к разным интерпретациям даже таких фундаментальных вопросов, как “Что есть природа того, что сказал Будда?” и “Где и кому Он произнес свою первую проповедь?”» [Dessein 2007, p. 15]³³¹.

Декламация и авторизация сутр архатами имели огромное значение для установления буддийского канона, который должен был в чистоте передаваться будущим поколениям, но и Третий собор не имел силы окончательного и абсолютного авторитета. Как известно из индологических исследований, идентификация всех аутентичных учений Будды была предметом котроверзы и споров в Древней Индии³³².

³²⁹ О превалировании вопросов монашеской дисциплины над доктринальными вопросами в спорах между ранними буддистами см.: Frauwallner 1956; Bechert 1961.

³³⁰ «*Дхарани*» в переводе с санскрита означает «силу удержания», с тибетского (*gzungs*) – «жизненные методы» [Берзин 2007].

³³¹ Проведенное Дессейном исследование ранней буддийской литературы обнаруживает, что относительно того, кому Будда произнес первую проповедь, версии *виная* и *сутр* различаются. В первом случае речь идет о Первом Повороте Колеса Учения, совершенном Буддой для пятерых учеников. Во втором случае, в агамах, речь идет о первой проповеди, произнесенной для тысячи монахов. В китайских переводах сутр речь идет о первой проповеди, произнесенной в присутствии множества божеств [Dessein 2007, p. 16].

³³² Только два из трех соборов принимаются всеми буддийскими направлениями, хотя и здесь есть расхождения относительно деталей. Эти расхождения довольно значительны:

Итак, уже через сто лет после смерти Будды было зафиксировано расхождение между его последователями в трактовке монашеского кодекса, в ряде онтологических вопросов, таких как существование явлений в прошлом, настоящем и будущем, природа феноменов архатства и буддства, а также структуры канона и аутентичности некоторых учений. По тибетским источникам, махасамгики происходили от Махакашьяпы, сарвастивадины – от Рахулы, стхавиры – от Катьяяны, самматии – от Упали [Дараната 1969, с. 63]. Тибетцы хорошо знали историю раннего буддизма и суть расхождений между разными группами. Так, Таранатха в своей *‘Истории буддизма’* сообщает, что уже по поводу абхидхарм не было согласия среди ранних буддистов: с точки зрения саутрантиков, *‘Вибхаша’*, семь абхидхарм³³³, образовавших корзину абхидхармы, были первыми шастрами, т. е. комментариями к Слову Будды, сочиненными шраваками. А вайбхашики считали семь абхидхарм подлинным Словом Будды, а первой шастрой, с их точки зрения, была *‘Махавибхаша’* (*‘Абхидхарма Махавибхаша-шастра’*)³³⁴. Были

некоторые даже утверждают, что Первый собор, предположительно состоявшийся в Раджагрихе сразу после смерти Будды, на самом деле вовсе не состоялся [Gombrich 2002; Williams 2008].

³³³ Хотя Сюаньцзан в VII в. собрал тексты абхидхармы семи различных традиций, до наших дней сохранились лишь тексты традиций сарвастивады и тхеравады. Абхидхарма тхеравады была включена в палийский канон. Абхидхарма в версии сарвастивады была записана на санскрите, но оригинальный источник не сохранился, а сохранился его китайский перевод, с которого делались переводы на другие языки. Но хотя в обеих традициях абхидхарма насчитывает по семь книг, их источники, судя по всему, были разными, поскольку тексты в них не совпадают. В палийский канон входят следующие семь текстов: *‘Дхаммасангани’*, *‘Вибханга’*, *‘Дхатукаттха’*, *‘Пуггалапаньятти’*, *‘Каттхаваттху’*, *‘Ямака’*, *‘Паттхана’*. В сарвастивадинской версии это, по Будону, следующие семь текстов: *‘Дхармаскандха’*, *‘Праджнятаскандха’* (*‘Праджняптишастра’*), *‘Дхатука’*, *‘Виджнянакая’*, *‘Джнянапрастхана’*, *‘Пракаранапада, Сангитипарья’* [Будон 1999, с. 59]. Тараната пишет, что автором *‘Дхармаскандхи’* был, согласно китайским источникам, Маудгальяна, а по тибетским данным, Шарипутра; *‘Праджнятаскандха’* приписывается тибетцами Маудгальяне и по стилю похожа на *‘Дхармаскандху’*, в Китае этот текст не обнаружен. *‘Дхатука’* тибетцами приписывается Пурне, а китайцами – Васумитре. *‘Виджнянакая’*, по мнению Таранатхи, сочинение Девакшемы или Девашармана, но никак не Девасуки, как полагают ошибочно тибетцы. *‘Джнянапрастхана’* была составлена Катьяяной и все китайские источники считают этот текст первой абхидхармой, «для которой первые шесть считаются подножиями-пада». *‘Пракаранапада’* – это сочинение Васумитры. *‘Сангитипарья’* тибетцами приписывается Коштите, китайцами – Шарипутре [Дараната 1969, с. 61]. Таранатха пишет, что китайцы считали автором *‘Дхармаскандхи’* Маудгальяну, а тибетцы – Шарипутру [там же]. *‘Махавибхаша’* считается итогом абхидхармической традиции сарвастивады.

³³⁴ «Вибхаша» означает «собрание текстов». Этот термин относится к семи трактатам абхидхармы. *‘Абхидхарма Махавибхаша-шастра’* (*‘Великое истолкование’*) – монументальный комментарий к *‘Джнянапрастхане’* (*‘Основания знания’*), тексту, входящему в семь абхидхарм сарвастивады, авторство которых приписывается пятистам архатам, собравшимся через 600 лет после нирваны Будды (Четвертый собор, созданный сарвастивадинами), а составителем считается Катьяянипутра. Текст сохранился только в китайском переводе. Считается, что *‘Махавибхаша’* сжато выражает семь трактатов абхидхармы, она легла

те, кто отказывался считать семь абхидхарм Словом Будды, утверждая, что в них содержится много ошибок и что, вероятно, они были сочинены Шарипутрой и другими. Таранатха такое мнение считал полностью безосновательным по той причине, что Двое Досточтимых (Шарипутра и Маудгальяна) достигли нирваны прежде Будды, а во время жизни Будды комментарии на его учения были в принципе исключены. Были и такие учителя, по словам Таранатхи, которые полагали, что абхидхарма была Словом Будды, но в тексты могли быть внесены вставки, написанные шраваками, как это имеет место в случае сутр отдельных школ [Дараната 1869, с. 62; Taranatha 1970, р. 89]. Сам Таранатха вслед за Васубандху придерживался позиции саутрантиков, что *‘Вибхаши’*, семь абхидхарм, не являются Словом Будды. Что касается первого появления махаяны среди людей, то Таранатха сообщает:

«Вскоре после царя Махападмы царем царства Одивиша стал Чандраракшита. Говорят, что Манджушри в облике монаха посетил его дом, проповедовал доктрину махаяны и оставил здесь книгу. Саутрантики считают, что это была *‘Prajñā-pāramitā-aśīasāhasrikā’* (*‘Восьмитысячная Праджняпарамита’*), а последователи ваджраяны утверждают, что это была *‘Tattva-saxgraha’*. Хотя это не принципиально, мое мнение таково, что правы первые. Это было первое появление махаяны в человеческом мире после нирваны Учителя» [Дараната 1869, с. 63; Taranatha 1970, р. 90].

Есть ранняя махаянская сутра под названием *‘Пратьютпаннабуддасаммухавастхи-сутра’*, или кратко *‘Пратьютпанна-сутра’*. В ней говорится, что эта сутра была преподана группе бодхисаттв и монахов, но самой значительной группой учеников были пятьсот бодхисаттв-домохозяев под предводительством Бхадрапалы, кому и адресовано содержание сутры. В ней Будда рассказал, что после короткого периода пребывания среди людей эта сутра будет спрятана в пещере и заново открыта в будущем, в период упадка Дхармы. А также он пророчествовал, как в будущем одна группа монахов будет обвинять другую в фабрикации этой и других махаянских сутр [Harrison 1990, р. 58]. В целях обоснования легитимности махаянских сутр утверждается, что одновременно с Первым собором, установившим немахаянский канон, состоялся Собор бодхисаттв, на котором был установлен махаянский канон [Williams 2008, р. 8]. С «внутренней» точки зрения, которой следуют тибетские ламы и их ученики, нет ничего нелогичного в признании того, что Собор бодхисаттв имел место в действительности. Но гораздо более важны с точки зрения логики применяемые внутри буддийской традиции критерии аутентичности учений и текстов.

Что касается ранней буддийской традиции Индии, то здесь существовали свои принципы, позволявшие контролировать доктринальные инновации. Одним из применяемых критериев была апелляция к авторитетам, известная из *‘Махападеша-сутты’* и называемая *четыре аргумента/авторитета (махападеша)*. Этот критерий гласит, что услышанное учение может быть признано аутентичным, если воспринято от самого Будды, или от сангхи старейшин, или от группы старейшин, ответственных за трансмиссию Дхармы, винаи или *матрик* (протоабхидхарма), или от монаха, специализирующегося в этих областях. В других источниках к перечисленному добавляют, что учение, предполагаемое в качестве *‘Слова Будды’*, не должно противоречить *дхарма-*

в основу *‘Абхидхармакоши’* Васубандху. Васубандху в соответствии с традицией саутрантики считал семь трактатов комментариями.

те³³⁵. Однако данный критерий оставлял много места для субъективных интерпретаций Учения.

Похожий критерий авторитета, правда более строгий и ограниченный, приводится в ‘*Дигха-никае*’:

«Прежде всего, о братья, бхикку может сказать так: “Я сам слышал это из уст Татхагата, из его собственных уст и получил это. Это и есть Дхамма, это и есть Виная, это и есть учение Бхагавана”. – Произнесенные слова должны быть полностью поняты и затем сопоставлены с суттами и сравнены с Винаей. Если после такого сравнения окажется, что они не согласуются с суттами и не соответствуют дисциплинарным правилам сангхи, то вы можете заключить: «Поистине, это не слова Просветленного, – они были ложно поняты этим братом». Поэтому вы должны отвергнуть их. Но если они полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: “Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхикку”» [цит. по: Рудой 1998, с. 16].

Содержание данного фрагмента указывает, что уже в раннем буддизме критерии аутентичности Слова Будды связывались с критическим анализом услышанных проповедей. Одного лишь доверия к авторитетам не было достаточно. Критика авторитетов, применение определенных рационально-логических принципов, а также опора на собственный духовный опыт становились элементами проверки практикуемых учений на их аутентичность. Так, в ‘*Калама-сутте*’ содержится критика авторитетов и утверждается герменевтическая ценность медитации. В ‘*Алагаддупама-сутте*’ утверждается инструментальная ценность Учения. В ‘*Пратисарана-сутре*’ излагается критерий интерпретации, хорошо известный в индо-тибетской традиции принцип ‘четырёх опор’ (*чатухпратисарана*), который уже упоминался выше. Эти тексты отражают присущую буддизму с самого начала озабоченность проблемой аутентичной трансмиссии и интерпретации Учения. Позднее в тибетской традиции принцип *чатухпратисарана* стал играть роль главного критерия аутентичности того или иного буддийского учения. Заметим, что одновременно он служит и критерием духовной защиты, обеспечиваемой изучением и практикой аутентичного буддизма.

Напомню, что принцип *четырёх опор* означает: 1) следует опираться скорее на Дхарму, чем на проповедующую ее личность; 2) следует опираться скорее на смысл (*артха*), нежели на слова, его излагающие; 3) следует опираться скорее на сутры конечного смысла (*нитартха*), нежели на сутры, нуждающиеся в интерпретации (*неяртха*); 4) следует опираться скорее на совершенную мудрость глубинного опыта (*джняна*), нежели на обычное дискурсивное познание (*виджняна*) [Далай-лама 1996, с. 40; Hopkins 1996, p. 425; Williams 2008, p.13–14].

Другой важный критерий аутентичности буддийского учения, который был принят в махаянской традиции, приводит Шантидева, великий философ из Наланды (VIII в.). Это критерий *четырёх факторов*, изложенный в его ‘*Шикиасамуччае*’, антологии сутр, в следующем пассаже из махаянской ‘*Адхьяшаясамчодана-сутры*’, где Будда Шакьямуни объясняет Майтрею, как узнать, является ли какое-то учение Словом Будд:

«Кроме того, Майтрея, слово Будд может быть распознано посредством четырех факторов. Каких четырех? 1) О Майтрея, оно относится к истине, а не к неистине; 2) относится к Дхарме, а не к не-Дхарме; 3) уменьшает омрачения, а не

³³⁵ См. подробнее: Walser 2005, p.107–112; Harrison 2004; Williams 2008, p. 12.

увеличивает их; 4) показывает преимущества нирваны, а не описывает преимущества продолжающихся перерождений (сансары)» [Śāntideva 2006, p. 17]³³⁶.

В этой сутре речь идет именно о Буддах, а не о Будде. Тем самым подчеркивается универсальность данного критерия распознавания Слова Будды. Кроме того, здесь под ‘Словом’ имеется в виду устно выраженное учение, а не письменный текст как таковой. Более того, это не обязательно учения, изреченные ‘историческим’ Буддой и услышанные его человеческими учениками. Учение любого буддийского наставника, отмеченное данными качествами, следует, согласно махаянскому критерию, считать Учением, или Словом, Будды. Этот критерий аутентичности раздвигает пространственно-временные рамки Учения за пределы проповедей «исторического» Будды.

«Когда кто-нибудь выражает или будет выражать слово, наделенное этими четырьмя качествами, верующий молодой мужчина или женщина произведут идею Будды, Мастера; они будут слушать эту Дхарму, как будто это он проповедует. Почему? Майтрея, все, что хорошо сказано, есть слово Будды. А любой, кто будет отвергать такие изречения и станет говорить «Они не были сказаны Буддой» и проявлять неуважительное отношение к ним, такая злобная личность в действительности отвергает все изречения, произнесенные всеми Буддами; и, отвергая Дхарму, он пойдет в ад из-за деяния, которое по природе является оскорблением Дхармы» [Ibid.].

Первый фактор аутентичности указывает на гносеологический критерий: учение Будды относится к истине, а не к неистинному. Тем самым уже в сутрах было разъяснено, что Учение Будды не следует воспринимать лишь как дидактические наставления, данные в сотериологических целях. Его философия, выраженная во всех Трех Поворотах Колеса, есть не просто практическое учение. Оно является таким практическим учением, которое выражает истину, «относится к истине». Второй фактор указывает на онтологический критерий: учение Будды относится к Дхарме. Как объясняется в тибетской традиции [Пабонгка 2008а, с. 117–118], абсолютная Дхарма-драгоценность (*don-dam-pa'i chos dkon-mchog*) – это истина освобождения от сансары (*rnam byang bden-pa*). Ее называют Истиной Пресечения (*'gog- bden bden-pa*). Это состояние полного устранения клеш и страданий. Говорится, что настоящим Прибежищем является Дхарма, причем не Дхарма как Истина Пресечения, достигнутая Буддой и проповедуемая им, а собственная Дхарма, культивируемая в потоке своего сознания³³⁷.

Двенадцать разделов Слова Будды – это условная Дхарма-драгоценность (*bdar btags-pa'i chos dkon-mchog*). В условном смысле учение Ламрим, будучи квинтэссенцией Слова Будды, также является Дхарма-драгоценностью. Любое аутентичное буддийское учение должно, в соответствии с критерием *четырех факторов*, относиться к Дхарме, иначе говоря, быть элементом Истины Пресечения. И служить уменьшению, а не возрастанию омрачений – таков третий фактор аутентичности. Согласно четвертому

³³⁶ Это цитата из английского перевода санскритского оригинала текста ‘*Шикиасамуччая*’, впервые опубликованного в Лондоне в 1922 г. Цитата приводится по репринтному изданию 2006 г. В русском издании ‘*Шикиасамуччай*’ – переводе с тибетского, выполненном А. Кугявичусом [Шантидева 2013], данный фрагмент по смыслу отличается от его санскритского оригинала, как он был переведен Беллом и Роузом. Перевод с санскрита более точен, если судить по смыслу.

³³⁷ Эти принципиальные моменты подчеркиваются во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Тинлея и других тибетских мастеров.

фактору, буддийское учение, если оно аутентично, раскрывает преимущества нирваны перед сансарой. Учение о нирване – важный аспект аутентичного буддизма. Тождество сансары и нирваны в том виде, в каком оно проповедовалось китайскими мастерами в результате неправильной интерпретации теории пустоты и основанного на этой теории мадхьямикского тезиса о тождестве сансары и нирваны, не относится к аутентичным учениям.

Принятие тибетцами *четырёх опор* и *четырёх факторов* в качестве критерия аутентичности буддийского канона объясняет, почему тибетские мастера делали новые переводы *Слова*, а также снова и снова давали комментарии к классическим текстам: они стремились дойти до подлинного смысла *Слова*, придерживаясь принципов *четырёх опор* и *четырёх факторов*. Если обратить внимание на наставление *Трипитаки*, что лежит в основе разных версий буддийского канона, обратим внимание – она возникла первоначально не как канонический свод, а как результат сортировки текстов на три типа для удобства чтецов, декламировавших сутры. Л. Ланкастер в своей работе, посвященной исследованию формирования буддийского канона, пишет о существующих в палийских текстах указаниях на то, что чтецы специализировались на одном из трех типов сутр [Lancaster 2012]. Что монахи специализировались на декламации и сохранении особых разделов писаний, сутр и винаи, пишет и другой исследователь раннего буддизма П. Вильямс. Он предполагает, что со временем специалисты по сутре, например, стали стремиться к разделению на группы, сосредоточенные на особых разделах Корзины сутр. С возникновением абхидхармы, несомненно, по его убеждению, возникли группы монахов, «специализировавшихся на философском анализе, фрагментации повседневного мира на его абсолютные или конечные реальные элементы» [Williams 2008, p. 14]³³⁸.

Термин *Трипитака* относится лишь к одной из возможных схем, по которым классифицируются тексты в соответствии с их характеристиками. Вообще говоря, буддийский канон – это нечто нефиксированное и открытое. Палийский канон в версии тхеравадинов, а также тибетский и китайский каноны представляют основные варианты буддийского канона, составленные характерными для тибетцев и китайцев их собственными методами классификации и формирования канонического списка [Урбанова 2014, с. 142–171]. Как уже говорилось выше, буддисты разных направлений настаивают на том, что именно их версия канона является наиболее аутентичной. Эти претензии выглядят необоснованными, если учесть данные современной буддологии, которые дают основания сомневаться в том, что все сутры, включенные в канон, даже если речь идет о немахаянской традиции, были на самом деле проповеданы самим Буддой [Williams 2008]. Но если рассмотрим, в чем коренятся такого рода сомнения академических ученых, можем обнаружить, что они исходят в этих своих сомнениях из историко-материалистических предпосылок: во-первых, в восприятии феномена Будды и персоны Будды, во-вторых, в понимании того, что относится к Слову Будды. Под тем, что было проповедано «самим Буддой», они имеют в виду буквально то, что исходило из уст исторической личности, известной как Будда Шакьямуни. Эту историческую личность ученые воспринимают как обычного человека, несмотря на все его выдающиеся личные качества и достоинства проповеданных им учений, и не допуска-

³³⁸ Саутрантики, не признавая абхидхарму, могли, по словам Вильямса, предпочитать специализацию на сутрах [Williams 2008, p. 15].

ют возможности инспирации Буддой – благодаря его особой силе – учений, прозвучавших не из уст самого Будды, а его учеников. Например, учение о пустоте, прозвучавшее в сутрах праджняпарамиты из уст великого бодхисаттвы Авалокитешвары, с точки зрения западных буддологов, не было учением, произнесенным Буддой и, строго говоря, с их точки зрения не должно бы входить в Слово Будды.

Что касается санскритского буддийского канона, то, по словам Э. Ламотта, «основанные на санскрите буддийские школы могли бы расположить разнообразные тексты в категории Слова Будды, но они не смогли достичь консенсуса между собой относительно того, какие тексты следует туда включить» [Lamott 1988, p. 164]. Когда около 200 г. до н. э. возникла махаянская традиция, вопрос о буддийском каноне стал очень сложным, потому что махаяна включила в канон многие дополнительные сутры [Ray 1993, p. 159]. Хинаянисты вступили с махаянистами в дебаты относительно аутентичности махаянских сутр, и этот вопрос до сих пор не перестал быть дискуссионным для последователей тхеравады. Поль Вильямс в своей эпохальной работе о доктринальных основах буддизма махаяны, переизданной в 2009 г., попыток позиции современных ученых по вопросу об источнике и происхождении махаянских сутр:

«Большинство махаянистов считают, что махаянские сутры были тем или иным способом проповеданы самим Буддой Шакьямуни, ‘историческим’ Буддой, и сами сутры почти всегда начинаются фразой Ананды «Так я слышал однажды» плюс географической локацией беседы. Однако критика источников и историческое понимание делают невозможным для современных ученых принятие этой традиционной точки зрения. Тем не менее не всегда абсурдны идеи о том, что махаянская сутра или учение может содержать элементы традиции, которая восходит к самому Будде и которая продолжала функционировать далее или была исключена из канонических формулировок ранних школ» [Williams 2008, p. 39].

Из этого резюме видим, что позиция современных буддологов почти совпадает с мнением тех представителей тхеравады, которые до сих пор отказываются признать махаянские сутры аутентичными. В качестве реакции на приведенный фрагмент из книги Вильямса заметим, что далеко не все махаянисты считают Учение Будды проповеданным «историческим» Буддой в том смысле, в каком ему приписываются сутры, вошедшие в палийский канон. Во-первых, как это разъясняется в устной и письменной тибетской традиции, Будда как одна из Трех Драгоценностей Прибежища и Будда как личность, проповедовавшая Учение, – это не одно и то же³³⁹. Здесь лишь напомним, что Будда как личность в понимании тибетских буддистов – это нечто гораздо большее, нежели ‘исторический’ Будда хинаянистов и современных западных исследователей.

³³⁹ Напомним, что в книге ‘Ламрим: Освобождение в наших руках’ (‘Lam rim gnam grol lag bcang’) Пабонгка Ринпоче объясняет, что Будда-драгоценность (sang rgyes dkon mchog) как объект Прибежища есть абсолютная Будда-драгоценность (don dam-pa’i sang rgyes dkon mchog), которой соответствуют два вида *Дхармакаи*, и относительная Будда-драгоценность (kun rdzob-pa’i sang rgyes dkon mchog), которой соответствуют два вида *Рупакаи* – *Самбохакайя* и *Нирманакайя*. Будда Шакьямуни, явивший просветление в Бодхгае, сделавший Три Поворота Колеса Учения и ушедший в нирвану в Кушинагаре, – это высшая Нирманакайя. Досточтимый Геше Тинлей также разъясняет в устных учениях, что не следует отождествлять личность Учителя и Будду-драгоценность как Прибежище и источник Учения.

Махаянский способ легитимации сутр махаяны предполагает иной, чем у хинаянистов и современных буддологов, способ пространственно-временного мышления, а также понимания самого феномена Будды и принципиально иной, чем у хинаянистов, критерий аутентичности Учения Будды. С появлением ваджраяны несколько столетий спустя определенные махаянские школы также приняли тантры в число канонических текстов. Но формирование канона не ограничивалось наименованием, классификацией и составлением списка канонических трудов.

В индийской, а также тибетской махаяне при формировании канона решающее значение имел тест на аутентичность. Тибетцы не просто переводили тысячи индийских текстов³⁴⁰ – они продолжали индийскую традицию строгой проверки канонической литературы на аутентичность. Здесь как раз уместно заметить, что применение принципа *чатухпратисарана*, четырех опор, в индо-тибетской традиции махаяны происходило в иных пространственно-временных измерениях, нежели те, что были характерны для философии хинаянских школ с их субстанциалистскими и реалистическими представлениями о времени и пространстве. Хинаянское мировоззрение едва ли сильно отличалось от понятий о времени и пространстве, характерных для исторического сознания современных западных ученых, чего нельзя сказать о махаянском мировоззрении, которое ближе к пространственно-временным концепциям неклассической физики, нежели к историческим представлениям буддологов, которые все еще продолжают в отношении пространства и времени мыслить категориями ньютоновской физики. Поэтому, оставаясь на позициях западных исследователей буддизма, действительно трудно представить, что, возможно, одновременно с учением сутр, вошедших в палийский канон, Будда также дал учение, отраженное в махаянских сутрах и текстах тантр. И тем более невозможно представить, что большинство этих текстов было опубликовано – предъявлено буддийскому сообществу – спустя несколько столетий, примерно в те времена, когда жил Рахулашрибhadра (Сараха), предшественник Нагарджуны в Наланде. И так же не поддается пониманию, с точки зрения «обычной» истории, то, что Нагарджуна *восстановил* учение махаяны, данное самим Буддой. Он восстановил линию преемственности махаяны, хотя прошло несколько столетий с момента смерти «исторического» Будды. Если принять неклассические понятия пространства и времени, то нет ничего невозможного в том, что махаяна является подлинным учением Будды Шакьямуни, сохраненным в мире, существующем параллельно человеческому.

Как продолжение тех критериев опоры на авторитеты, которые были приняты в ранней буддийской традиции, в последующей классической буддийской традиции утвердились три формы сертификации проповедей Будды как Слова Будды. Во-первых, это учение, произнесенное самим Буддой и воспроизведенное в сутрах. Во-вторых, это учение, произнесенное кем-то из учеников Будды благодаря особой силе Будды и инспирированное им. В-третьих, это учение, произнесенное кем-то из учеников Будды и получившее его одобрение. В '*Сутре сердца*' ('*Праджняхридая-сутра*') ('*Бхагаватипраджняпарамитахридая-сутра*'); 'bCom ldan 'das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa'i snying-po'i mdo'), например, представлены вторая и третья формы Слова Будды. Основная часть этой сутры, содержащая учение Авалокитешвары, относится ко второй

³⁴⁰ Более пяти тысяч канонических текстов было переведено тибетцами при формировании Кангьюра и Тенгьюра [Raine].

категории Слова. Согласно разъяснению досточтимого Геше Тинлея, предварительная часть сутры указывает, что эта сутра относится к третьей категории текстов – записанных со слов учеников Будды. Обычно эта категория текстов Слова Будды начинается с выражений «Так я слышал однажды...», «Однажды Будда пребывал...» [Сутра сердца 2006, с. 49–50]. Почему учения, произнесенные великими бодхисаттвами – учениками Будды, считаются в индо-тибетской традиции *Словом* Будды, хотя он не произносил их? Досточтимый Геше Тинлей объясняет это особенностью прямой передачи Буддой Учения своим ученикам, – об этом уже говорилось выше..

По мнению западных исследователей, применение трехчленного критерия сертификации Слова Будды предполагает, что Будда находится в мире. Следовательно, включают те, кто придерживается хинаянских или научно-материалистических предположений, со смертью Будды и его непосредственных учеников канон Слова Будды должен был стать закрытым. И, следовательно, появившиеся после этого махаянские сутры и махаянский канон являются «мистически авторизованными», ибо, с этой точки зрения, махаянская доктрина, согласно которой Будда продолжает из великого сострадания сохранять связь с миром, и есть не что иное, как мистика [Williams 2008, с. 39]. По причине распространенности подобных представлений до сегодняшнего дня логико-гносеологическая традиция ученых Наланды и восходящий к ним способ презентации Учения Будды в единстве хинаяны, махаяны и ваджраяны столь важны для понимания сущности феномена Будды и Учения Будды, как и того, что такое *Слово* Будды и какова его роль в буддизме. Ибо ими с научной точностью была обоснована аутентичность махаяны и установлены те критерии аутентичности буддийских учений, которые были провозглашены Буддой и позднее восприняты от ученых Наланды тибетцами.

4.2. Отличительные характеристики махаяны в индо-тибетской традиции

Санскритские термины *хинаяна* (Малая Колесница) и *махаяна* (Великая, или Обширная, Колесница), появились в сутрах праджняпарамиты. Из восемнадцати школ хинаяны сегодня существует лишь тхеравада, которая распространена в Шри-Ланке и Юго-Восточной Азии. Муласарвастивада частично – в виде монашеского свода винаи – сохраняется в тибетской традиции. Философские учения хинаяны были представлены в главных ответвлениях сарвастивады – это вайбхашика и саурантика.

Идеи Нагарджуны и Асанги относительно различий между махаяной и хинаяной и преимуществ махаяны в тибетской традиции сформулированы в виде обобщенных критериев различения хинаяны и махаяны. Во внесектарной традиции *римэ*, получившей широкое распространение в Тибете в последние десятилетия существования там буддийской цивилизации, эти критерии были четко сформулированы на основе указаний, оставленных Восьмым Кармапой Микью Дордже (1507–1554), известным буддийским ученым. Они приводятся в книге '*Сокровищница знания*' одного из выдающихся представителей тибетского внесектарного направления *римэ* Джамгона Конгтрула Ринпоче³⁴¹.

³⁴¹ Джамгон Конгтрул Ринпоче, или Джамгон Конгтрул Лодой Тайе (1813–1900) – тибетский эрудит и всесторонний ученый, наставник, мастер медитации и даже искусный политик, когда это требовалось. Наряду с другими выдающимися личностями своего времени,

Вообще говоря, внесектарное движение *римэ* (*ris med* – «не имеющие пристрастия») появилось в Восточном Тибете в XIX в. как реакция на духовную атмосферу, созданную некоторыми ламами господствующей школы гелуг [Callahan 2007, p. 10]. Лидеры Тибета, особенно Далай-ламы Пятый и Тринадцатый, традиционно придерживались интеграционной стратегии в развитии буддийской цивилизации Тибета, но часть лидеров школы гелуг, получившей в XVII в. политическое доминирование в стране, придерживались фанатических взглядов и стремились к «обращению» в гелуг всех носителей других линий передачи Учения, так что линии трансмиссии других школ оказались под угрозой исчезновения. В особенности критичным положение других школ оказалось в ситуации, когда стал набирать силу и широко распространяться культ гелугпинского мирского защитника Долгьела (Шугдена), возникший во времена Пятого Далай-ламы. Сам Далай-лама V был великой личностью, имевшей по-настоящему открытый ум. Он стремился к подлинной духовной интеграции тибетского общества на основе аутентичного буддизма и к тому, чтобы «стереть грани между традициями» [Samuel 1993, p. 538, 546]. Но у него, как и у его великих преемников, были оппоненты среди гелугпинцев. Сегодня гелугпинская ортодоксальная оппозиция, связанная с культом Шугдена, дошла до открытого противостояния Далай-ламе XIV, который так же, как Далай-ламы V и XIII, Кармапы XV и XVI, Сакья Тринзин и Дуджом Ринпоче, придерживается внесектарного подхода. Для него характерна опора на индийское наследие и использование без пристрастий передач других школ тибетского буддизма, которые признаются равноправными. Между ними, как подчеркивает во время устных учений Его Святейшество Далай-лама XIV, нет различий в том, что касается философского воззрения, и в своей духовной сущности их системы идентичны, будучи различными лишь по терминологии и линиям преемственности учителей в той части, где звеньями передачи были тибетские ламы.

Основателями внесектарного движения стали выдающиеся представители школ кагью, сакья и ньингма: Джамьян Кхенце Вангпо, представитель школы сакья, и Джамгон Конгтрул, представлявший школы ньингма и кагью. Видными мастерами, участвовавшими в движении *римэ*, являются также Чогьюр Дечен Лингпу, Мипам Гьяцо. Важно то, что это было не новое учение, а движение, направленное на то, чтобы сохранить живым все буддийское наследие – индийское и тибетское. В его истоках лежало стремление к некоей срединной позиции, «с которой разнообразные воззрения и стили разных традиций скорее принимались бы во внимание и ценились за их вклад, нежели отрицались, маргинализировались или запрещались» [Callahan 2007, p. 10].

В то же время тибетские мастера, организовавшие духовное сопротивление фанатичному крылу школы гелуг, не могли не осознавать, что вместе со стремлением к открытости и универсальности в понимании и практике Дхармы необходимо иметь четкие критерии аутентичности. Иначе можно впасть в крайность духовной всеядности и неразборчивости, которая не может привести к подлинным духовным достижениям и просветлению. Поэтому для них важна опора на наследие Наланды, в котором имеются разработанные на основе Слова Будды критерии буддийского рационализма, позво-

такими как Дза Патрул (1808–1887), Джамьян Кхенце Вангпо (1820–1892), Чогьюр Лингпа (1829–1870) и позднее Джу Мипам (1846–1912), будучи представителем внесектарного движения *римэ*, внес большой вклад в возрождение и сохранение многих буддийских традиций Тибета.

ляющие отличать достоверные буддийские учения и практики от ложных или искаженных.

Разработанные мастерами Наланды классические критерии махаяны сформулированы в книге Джамгона Конгтрула [Jamgön 2007]. Здесь дается определение махаянистов и пять параметров, по которым различаются хинаяна и махаяна. Определение таково:

«Махаянские практики – это те, кто реализует оба вида бессамостности; их установки и практики соответствуют параметрам. Они отбрасывают оба вида загрязнений и не пребывают в крайностях существования или покоя. Махаяна обладает семью видами величия».

Этому определению махаянистов соответствует пятичленный критерий, позволяющий различать махаяну и хинаяну. Пять параметров отличия махаяны от хинаяны таковы: 1) степень реализация воззрения; 2) установки и снаряжения (*sbyor ba*) тренинга; 3) степень отбрасывания факторов, которые подлежат устранению; 4) результаты, которых они достигают; 5) семь видов величия, присущих махаяне [Jamgön 2007, p. 162].

Первый критерий – это степень реализации воззрения. О чем идет речь в этом критерии? Джамгон Конгтрул Ринпоче разъясняет, что философское воззрение махаяны, в отличие от воззрения хинаяны, предполагает помимо постижения отсутствия самости личности также ясное и совершенное постижение отсутствия самосущих феноменов. Эта отличительная черта махаяны осознана тибетскими мастерами на основе указаний Нагарджуны, данных в его *‘Хвале Трансцендентному Существо’* (*‘Локатитастава’*; *‘Jig rten las ‘das par bstod pa*):

*Вы учили, что те, кто не постиг,
Что характеристики не существуют,
не являются освобожденными.
Следовательно, Вы представили это в целостности в махаяне*
[Jamgön 2007, p. 163]³⁴².

Что такое два вида бессамостности – бессамостность феноменов и бессамостность личности, будет подробно рассмотрено в другой работе, посвященной философской компаративистике. Здесь важно, что Нагарджуна называет источником первого критерия различения махаяны и хинаяны Трансцендентное Существо, точнее, Того, Кто-ушел-за-пределы-мирского (*‘jig rten-las ‘das-pa*)³⁴³, т. е. самого Будду.

³⁴² Джамгон Конгтрул здесь указывает в качестве первоисточника *‘Хвалу мадхьямаке’* (*dBu ma la bstod pa*), но Элизабет М. Галлахан в примечании 472 к книге Джамгона Конгтрула пишет, что такого рода указание содержится в стихе 27 нагарджуновской *‘Хвалы Трансцендентному Существо’* (Toh. 1120; Dg. T. Beijing 1, p. 197) [Jamgön 2007, p. 345].

³⁴³ *‘Jig rten las ‘das pa*, *‘Ушедший за пределы мирского’* – эпитет Будды, характеризующий его как свободное существо, неподвластное неконтролируемым процессам циклического бытия. Но характеристика его как Трансцендентного Существа не означает, что он пребывает в некоей сфере по ту сторону нашего мира. Поэтому перевод тибетского выражения *‘jig rten las ‘das pa* термином «трансцендентный», имеющим в западной философской традиции вполне определенный смысл – «по ту сторону мира», «за пределами мира явлений», не вполне корректен – искажается смысл эпитета Будды.

Второй критерий относится к *тренингу*, то есть к духовной практике. Махаянские практики имеют мотивацию любви, сострадания и бодхичитты и упражняются в шести парамитах. У хинаянских практиков нет ни такого рода установок, ни такого вида тренинга. Конечно, было бы неверно утверждать, что хинаянским практикам не свойственны естественные для нормального человека чувства любви и сострадания. Нередко хинаянские практики проявляют эти чувства в гораздо более сильной форме, чем махаянисты. Более того, в традиции тхеравада признается идеал бодхисаттвы [Ratnayaka 1985]. А современные ее адепты в лице досточтимого бхикку Аналайо, являющегося научным сотрудником Гамбургского университета, доказывают, что этот альтруистический идеал постепенно сформировался в лоне раннего буддизма [Anālayo 2010]. Вместе с тем исследование Аналайо палийского и китайского материала обнаруживает, что в ранних буддийских источниках «не представлена забота о других как мотивирующая сила, заставляющая стремиться к просветлению Будды» [Anālayo 2010, p. 10].

Безусловно, любовь и сострадание – это естественным образом присущие человеку качества. Но в махаяне речь идет о любви и сострадании как главных духовных установках и особых практиках, а не просто человеческих чувствах. Махаянисты, опираясь на естественные человеческие чувства любви и сострадания, культивируют и развивают их с помощью специально выработанных методик, чтобы породить *великое сострадание* и *бодхичитту* – стремление стать Буддой ради счастья всех живых существ. Великое сострадание, в отличие от того естественного чувства сострадания, которое есть у всех людей, если речь не идет о патологии, сочетается с мудростью постижения бессамости. Оно не присутствует в уме естественным образом, а возвращается с помощью специальных методов, объясняемых в учении махаяны.

Тибетские мастера объясняют вслед за великими индийскими мадхьямиками, что великое сострадание, особое состояние ума, решимость взять на себя дело освобождения всех живых существ от страданий – это корень просветления, но чтобы взрастить и поддерживать его живым, нужна мудрость, постигающая бессамость. По определению Нагарджуны, бодхичитта и есть такое особое состояние ума, которое соединяет в себе высший помысел великого сострадания и мудрость реализации бессамости. Она характеризуется в ‘*Объяснении бодхичитты*’ как «*устремленность*, проникающая в *сферу реальности* (дхамадхату)», а также как «бодхичитта, возникшая в зависимости от всех существ» [Нагарджуна 2011].

Это стремление предполагает появление необычного помысла, отсутствующего у обычных людей, не занимающихся духовными упражнениями, а также несвойственного хинаянским практикам. Это принятие на себя ответственности за освобождение всех живых существ от страданий и обретение ими счастья. А также готовность всего себя отдать этому служению, жертвуя собственными интересами и счастьем, не надеясь на то, чтобы разделить с кем-то это бремя ответственности за всех других существ и ношу трудов, посвященных их благу [Тинлэй 2000].

В связи со вторым критерием Джамгон Конгтрул приводит цитату из Арья Шуры³⁴⁴:

³⁴⁴ Ачарья Шура, или Ачарья Вира (sLob dpon dra' bo), известный также как Ашвагхоша (rTa dbyangs) – махаянский мастер, который был современником Нагарджуны.

*Подобные носорогу
Никогда не слышали даже слов «шесть парамит».
Только Благословенный является тем,
Кто пребывает во всех шести парамитах.*

Вступление в практику бодхисаттв и упражнения, характерные для махаянских практиков, в индо-тибетской традиции объясняются в учениях и текстах категории *лочжонг* (blo-sbyong), основанных на учении Майтреи/Асанги и Нагарджуны/Шантидевы [Намкха Пел 2006; Тинлей 2008; bLo-sbyong 1995].

Третий критерий – это *отбрасывание*. Хинаянские практики способны отбросить собственно омрачения (*клешаварана*; *nyong sgrib*). В махаяне проводится различие среди омрачающих факторов собственно омрачений и ментальных загрязнений, препятствующих всеведению. Хинаяна не проводит такого разграничения. Махаянские практики способны отбросить оба вида загрязнений – не только *клешаварана*, но и завесы, препятствующие всеведению, – *джнеяварана* (*shes sgrib*) вместе со всеми их привычными тенденциями [Jamgön 2007, p. 163]. Западные буддологи иногда это махаянское разграничение между *клешаварана* и *джнеяварана* отождествляют с различием между эмоциональными и познавательными загрязнениями [Берзин КСТХМ], что не совсем верно, ибо среди *клешаварана* также есть ментальные омрачения, связанные с ошибочными концептами и врожденным неведением.

Четвертый критерий – это *результат*. Джамгон Конгтрул здесь поясняет: «Хинаяна является низшей [в сравнении с махаяной] в смысле своего метода и мудрости, ибо она – для тех, кто стремится к *нирване*, т. е. покою». Он указывает, что это положение основано на цитате из *‘Ясного постижения’*³⁴⁵:

*Бодхисаттвы не пребывают в существовании из-за своей мудрости,
И они не пребывают в покое из-за своего сострадания.*

«Соответственно, поскольку махаяна учит глубинной мудрости и обширным методам, то она – для тех, кто устремлен и достигнет нирваны, которая несовместима с пребыванием в крайностях бытия или покоя», – пишет Джамгон Конгтрул [Jamgön 2007, p. 163].

В устной тибетской традиции разъясняется, что результаты хинаяны и махаяны, хотя называются одинаково – нирваной, по смыслу существенно различаются. И причиной этих различий служат как исходная мотивация духовной практики, различающаяся у хинаянистов и махаянистов, так и качество двух «крыльев» – метода и мудрости, то есть способа прохождения пути и основы пути – доктрины пустоты. В одном случае (у хинаяны) метод – это отречение, в другом случае (у махаяны) методом помимо отречения являются также бодхичитта и тантрические практики порождения *иллюзорного тела*. В хинаяне метод и мудрость практикуются параллельно. В махаяне есть принципиальная возможность их объединения и достижения *союза* (*zung ‘jug*) – союза *ясного света* и *иллюзорного тела*. Поэтому нирвана архатов и нирвана Будды – совсем не одно и то же, как не тождественны покой, предполагающий пресечение потока сознания, и бесконечная активность Будды, направленная на благо всех живых

³⁴⁵ Имеется в виду *‘Укращение ясного постижения’* (*‘Абхисамаяланкара’*; *‘mNgon rtogs rgyan’*) Майтреи.

существ и превосходящая логику дуалистического мышления и привычные концепты пространства и времени.

Пятый критерий – это *семь видов величия* махаяны. Тибетская традиция говорит об этом критерии, опираясь на ‘*Украшение махаянских сутр*’ (‘*Махаянасутраланкара*’) Майтреи:

*Поскольку махаяна обладает семью видами величия, –
Великим фокусом,
Двумя достижениями,
Изначальной мудростью; культивацией усердия,
Искусностью в методах;*

*Величием подлинных достижений
И величием активности Будд, –
Она описывается определенно как «Великая колесница»³⁴⁶.*

Джамгон Конгтрул объясняет каждый вид величия махаяны, отсутствующий у хинаяны, следующим образом.

1. *Величие фокуса* означает, что махаянские практики концентрируются на великом масштабе махаянского собрания священных писаний (*питака*; *sde snod*).

2. *Два достижения* махаяны предназначены служить собственному благу и благу других.

3. *Изначальная мудрость* – это двучленное постижение отсутствия самосущего бытия: отсутствия самости личности (*пудгаланаиратмья*; *gang-zag-gi bdag-med*) и отсутствия самобытия феноменов (*дхарманаиратмья*; *chos-kyi bdag-med*).

4. *Культивация усердия*: бодхисаттвы культивируют усердие благоговеиного служения благу живых существ в течение трех неисчислимых эонов³⁴⁷.

5. *Искусность в методах*: поскольку бодхисаттвы не оставляют сансару ради живых существ и не обладают никакими омрачающими феноменами (*санклеша*; *kun puong*), они могут, например, совершать одно из семи физических или вербальных неблагих действий³⁴⁸. Совершение этих действий бодхисаттвой не означает, что он свободен от накопления негативной кармы. В частности, убийство ведет к созданию и накоплению негативной кармы убийства. Но важна мотивация, с которой бодхисаттва совершает убийство. Так, например, досточтимый Геше Тинлей во время своих лекций о бодхичитте приводит известный из ‘*Джатак*’ рассказ о капитане-бодхисаттве, на ко-

³⁴⁶ В книге Джамгона Конгтрула ссылка на эти карики делается в примечании 475, указана глава 20, строфы 59–60, *toh.* 4020, л. 35а 3–4; Dg. T. Beijing 70:881. Но в английском переводе санскритского текста ‘*Махаянасутраланкары*’, сделанном Сурекхой В. Ламайе, эти строфы о величии махаяны содержатся в главе XIX [MSL 2000, p. 484–484]. Следует заметить, что сравнение двух этих переводов говорит не в пользу перевода с санскритского, который является довольно «темным» в сравнении с переводом с тибетского, сделанным Элизабет М. Каллахан при консультировании с тибетскими ламами.

³⁴⁷ Неисчислимый эон (*асамкхья-кальпа*; *bskal-pa grangs med-pa*) – высшее число в системе исчисления в Древней Индии, эквивалентно 10^{59} .

³⁴⁸ Имеются в виду три неблагих действия тела (убийство, воровство, неправильное сексуальное поведение) и четыре – речи (ложь, внесение раздора, грубая речь, пустая болтовня).

рабле которого пятьсот купцов совершали путешествие за сокровищами, и один из них замыслил убить остальных. Узнав об этом, капитан, побуждаемый великим состраданием, убил этого купца и спас остальных. Для понимания действия капитана как искусного метода, примененного бодхисаттвой, важно учитывать, что великое сострадание бодхисаттвы распространялось не только и не столько на жертв задуманного убийства, сколько на самого этого человека, собиравшегося совершить убийство большого количества людей. Если бы он осуществил задуманное, то создал бы очень тяжелую карму, которая обрекла бы его на длительные жестокие муки в аду. При мысли о безмерных муках, ожидавших убийцу своих товарищей, капитан-бодхисаттва решил предотвратить это ценою принятия на себя кармы убийства человека, то есть пожертвовав собою ради спасения других.

Во время учений по Ламриму в монастыре Сера (25 декабря 2013 г. – 3 января 2014 г.) Его Святейшество Далай-лама XIV дал исчерпывающее разъяснение относительно этих моментов махаянской практики, вызывающих сомнения и вопросы. «Безнаказанно» в контексте теории кармы подобные «жесткие» действия по отношению к вредоносным существам может совершать только тот махаянский практик, который достиг уровня духовного прогресса, на котором он способен совершать перенос в чистую землю сознания того существа. А это становится возможным лишь тогда, когда практик уже умеет контролировать элементы, каналы, капли (*тигле*) и т. д. Тот, кто обрел эти реализации, способен одной лишь ментальной силой не только сорвать плод с дерева, но и вернуть его на прежнее место.

6. *Подлинные достижения* махаяны – это в совершенстве достигнутые силы, бесстрашие и уникальные качества Будды, которые характеризуют состояние всеведения³⁴⁹.

Вспомним, каковы *десять сил Татхагаты* (*даша татхагата балани*; de bzhin gshegs-pa'i stobs bcu), известные из 'Лотосовой сутры'[Лотосовая сутра 1998], 'Татхагатагарбха-сутры', а также трудов Майтреи, в которых дается характеристика всеведения Будды? В тибетской традиции [БТКС 1998; TEDBT 1997] они перечисляются следующим образом:

1) сила знания того, что имеет место, а что – не имеет (gnas dang gnas min mkhyen-pa'i stobs);

2) сила знания последствий созревания кармы (las-kyi rnam-par smin-pa mkhyen-pa'i stobs);

3) сила знания различных склонностей/желаний (mos-pa sna-tshogs mkhyen-pa'i stobs);

4) сила знания различных характеров/предрасположенностей (khams sna tshogs mkhyen-pa'i stobs);

5) сила знания различных степеней чувственных способностей (dbang-po sna-tshogs mkhyen-pa'i stobs);

6) сила знания путей достижения всех целей (thams-cad-du 'gro-ba'i lam mkhyen-pa'i stobs);

7) сила знания всегда омраченных и очищенных феноменов (kun nas nyon mongs pa dang rnam-par byang-ba mkhyen-pa'i stobs);

8) сила знания прошлых жизней (sngon-gyi gnas rjes-su dran-pa mkhyen-pa'i stobs);

³⁴⁹ О характеристиках всеведущего ума Будды см.: Berzin 1982.

9) сила знания смерти, переноса сознания и рождений ('chi 'pho-ba dang skye-ba mkhyen-pa'i stobs);

10) сила знания истощения скверны (zag-pa zad-pa mkhyen-pa'i stobs).

Четыре вида бесстрашия Будды (mi 'jigs-pa bzhi) таковы³⁵⁰:

1. Бесстрашие в исполнении клятвы полного и совершенного устранения всех негативностей ради собственной цели.

2. Бесстрашие в исполнении клятвы полного и совершенного обретения всех достоинств ради собственной цели.

3. Бесстрашие в исполнении клятвы указать пути противоядий ради других.

4. Бесстрашие в исполнении клятвы указания объектов, подлежащих устранению, ради других.

Восемнадцать уникальных качеств Будды (sangs-rgyas-kyi chos-ma-'dres-pa bco-brgyad) [БТКС 1998; TEDBT 1997] – это:

А. Шесть видов качеств, достигнутых поведением (sphyod-pas bsdus-pa drug):

1. Обладание безошибочным поведением тела (sku'i spyod-pa 'khrul-ba mi mnga'-ba).

2. Речь не бывает неискусной (gsung ca so mi mnga'-ba).

3. Память не подвержена деградации (dran-pa nyams-pa mi mnga'-ba).

4. Постоянно пребывает в медитативном равновесии (thugs mnyams-par ma bzhaq-pa mi mnga'-ba).

5. Постиг, что различие между устранением и культивацией не является сущностным (blan-dor ngo-bo nyid-kyis grub-pai'i tha-dad-pa nyid-kyi 'du-shes mi nga'-ba).

6. Его равенность не является основанной на неразборчивости (so-sor ma-brtag-pa'i btang snyoms mi mnga'-ba).

Б. Шесть видов качеств, собранных инсайтом/постижением (rtogs-pas bsdus-pa drug):

7. Обладание неослабевающей устремленностью ('dun-pa nyams-pa mi mnga-ba).

8. Обладание неослабевающим усердием (brtson 'grus nyams-pa mi mnga-ba).

9. Обладание неослабевающей внимательностью как способом укрощения живых существ (sems-can 'dul-ba'i thabs dran-ba nyams-pa mi mnga-ba).

10. Обладание неослабевающей однонаправленной концентрацией (ting-nge-'dzin paums-pa mi mnga-ba).

11. Обладание недеградирующей мудростью (shes-rab nyams-pa mi mnga-ba).

12. Обладание путем совершенного освобождения, который не может деградировать (gnam-par grol-ba mnyams-pa mi mnga' ba).

В. Три вида качеств, собранных добродетельной активностью (mdzad-pas bsdus-pa gsum):

13. Добродетельная активность тела (sku'i 'phrin-las).

14. Добродетельная активность речи (gsung-gi 'phrin-las).

15. Добродетельная активность ума (thugs-kyi 'phrin-las).

Г. Три качества, собранные временем (dus-kyis bsdus-pa gsum):

16. Беспрепятственная мудрость в отношении познания прошлого ('das-pa'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

³⁵⁰ Четыре вида бесстрашия Будды – это те качества Будды, которые служат основой уверенности в себе Будды. Здесь приводятся по: БТКС 1998; TEDBT 1997.

17. Беспрепятственная мудрость в отношении познания будущего (ma 'ong-s-pa'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

18. Беспрепятственная мудрость в отношении познания настоящего (da lta-ba'i dus mkhyen-pa la ma thogs ma chags-pa'i ye-shes).

В традиции Наланды, воспринятой тибетцами, Будда имеет эти восемнадцать уникальных качеств, или *дхарм*, перечисляемых дополнительно к десяти силам и четырем видам бесстрашия. В традиции же абхидхармы, разделяемой большинством хинаянистов³⁵¹, тоже имеется термин «восемнадцать уникальных качеств Будды», но, как обнаруживается, он отличается от махаянского набора уникальных дхарм Будды, охватывая меньший набор свойств Будды. Абхидхарма включает в восемнадцать качеств десять сил и четыре вида бесстрашия, а кроме них – три вида внимательности (*трини мртьюопастханани*; dran-pa nye-bar bzhag-pa gsum) и великое сострадание (*махакаруна*; snying-gje chen-po) [TEDBT, p. 282].

Уже сравнивая содержание термина «восемнадцать уникальных качеств Будды» в хинаянской и махаянской традициях, можно видеть, насколько менее масштабным является феномен Будды в понимании хинаянистов. Добавлю, что если хинаянисты ограничивают уникальность Будды восемнадцатью качествами, среди которых перечисляются и десять сил, и четыре вида бесстрашия, то в традиции Наланды, а затем в тибетской традиции называют тридцать девять качеств, которыми обладает только Будда (sangs rgyas-kyi thung-mong ma-yin-pa'i gnam-pa so-dgu). Это уже вышеназванные десять сил, четыре вида бесстрашия; восемнадцать уникальных качеств; а также четыре вида совершенного знания³⁵²; аспект таковости (de-bzhin nyid-kyi gnam-pa); аспект самовозникновения (rang byung-gi gnam-pa); аспект самого состояния просветления (sangs rgyas-nyid-kyi gnam-pa) [TEDBT 1997, p. 282]. Согласно *‘Сокращенной Праджняпарамита-сутре’*³⁵³, махаянские практики называются *великими бодхисаттвами* по определенным причинам:

*Поскольку они обладают великой щедростью, великим интеллектом и
Великими силами,
Поскольку они вступают в высшую махаяну победителей,
Носят великие доспехи и умиряют магические игры Мары,
Они называются «махабодхисаттвами»
(цит. по: [Jamgön, p. 164]).*

В *‘Компендиуме махаяны’*³⁵⁴ Асанги также говорится:

³⁵¹ Саутрантики не принимают абхидхарму.

³⁵² Четыре вида совершенного знания (so-so yang-dag rig-pa bzhi): 1) совершенное знание, специфицирующее феномены (chos-so-so yang-dag rig-pa); 2) совершенное знание, специфицирующее смысл (don so-so yang-dag rig-pa); 3) совершенное знание, специфицирующее определенные слова (nges-tshig so-so yang-dag rig-pa); 4) совершенное знание, специфицирующее энергетические способности (spobs-pa so-so yang-dag rig-pa).

³⁵³ Сутра *‘Праджняпарамита-санчаягатха’*; ‘Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyi-ba sdud-pa’. Она известна также под тибетским названием ‘Phags-ps mdo sdud-pa’ (Toh. 13).

³⁵⁴ *‘Махаяна-санграха’*; ‘Theg-pa chen-po bsdu-pa’. Toh. 4048, f. 2b6–7; Dg. T. Beijing 76:5. Это сокращенная версия *‘Компендиума махаяны’* в десяти главах.

*Источники познаваемых объектов; характеристики; [факторы] вступления;
Ее причины и следствия; ее открытость;
Ее три практики и плоды – отбрасывания и изначальная мудрость –
Это то, что делает махаяну выдающейся и отличает [от хинаяны].*

Джамгон Конгтрул Ринпоче пишет, что приводимые цитаты являются репрезентативными и похожими на бесчисленные цитаты из Слова Будды и шастр. Иначе говоря, основоположники традиции Наланды, их индийские и тибетские последователи определили отличительные признаки махаяны, в сравнении с хинаяной, опираясь на критерии, указанные самим Буддой. То, что махаяна имеет определенные признаки, позволяющие отличить аутентичные махаянские учения от неаутентичных, подтверждается цитатами из Слова Будды и обосновано мастерами Наланды. Так что теория Вилльямса о множественности «махаян», об отсутствии у махаяны признаков, делающих ее махаяной, противоречит этим классическим критериям определения махаяны, в отличие ее от хинаяны. Именно наличие определенных характеристик (*лакшана*; *mtshannuid*) махаяны, хотя и не являющихся самосущими, в условном смысле отличает махаяну от хинаяны. И, по мысли Джамгона Конгтрула, это делает ее *философской яной* в том смысле, что это путь просветления, основанный скорее на логике и философии, чем на слепой вере и религиозном почитании объектов Прибежища [Jamgön 2007, p. 18]. Махаяна, подчеркивает Джамгон Конгтрул, «ведет практиков к состоянию Будды через причинно-обусловленный философский путь» [Ibid. P. 166].

Иначе говоря, махаяна – это особый философский рационализм, который есть не только философское учение, но и образ мыслей и жизни, особая активность – словом, то, что последователи индо-тибетской традиции называют путем просветления. Это духовный рационализм, основанный на универсальном законе причинности. Состояние Будды имеет под собой строгую теорию причинности, а потому является скорее предметом научного знания и целью теоретически обоснованного опыта, нежели слепой веры и культа. В ‘*Сокращенной Праджняпарамита-сутре*’ говорится:

*Почему она называется махаяной?
Продвигаясь в ней, выводят живых существ за пределы страдания.
Эта яна есть дворец, не поддающийся измерению, как пространство.
Это высшая яна: средства для того чтобы на самом деле
Достичь радости, блаженства и счастья
(цит. по: [Jamgön 2007, p. 166]).*

Результат этой яны – состояние Будды есть нечто также безмерно великое, непостижимое. Нагарджуна в ‘*Ратнавали*’ пишет:

*В великой колеснице сказано, что Победителю
Свойственно быть непостижимым³⁵⁵,
Поскольку свойство непостижимости напоминает чистое небо.
Следовательно, так и должно представлять величие Просветленного
(РА, V, 84) (цит. по: [Андросов 2000, с. 244]).*

³⁵⁵ Санскр. *ачинтья гунах*; тиб. *yon-tan bsam-uas* означает «достоинства, неохватные мыслью».

Различие в рамках махаяны парамитаяны, или Колесницы бодхисаттв, и ваджраяны, с точки зрения теории причинности как основы достижения состояния Будды, предстает как разница между причинной Колесницей и Колесницей результативной. Когда парамитаяна называется причинной колесницей (*rgyu'i theg-pa*), то имеется в виду, что она принимает как путь причины достижения состояния Будды (шесть парамит и т. д.). А когда ваджраяну называют результативной колесницей (*'bras-bu'i theg-pa*), то имеется в виду, что это пути³⁵⁶, на которых результат – состояние Будды – принимается как *путь*. Но и парамитаяна и ваджраяна выражают закономерности зависящего возникновения: состояние Будды не может быть достигнуто без создания его полных причин. И в этом смысле махаяна, согласно ее характеристикам, указанным самим Буддой и основоположниками традиции Наланда, в принципе не может быть *мгновенным путем*. Соответственно этому дается презентация системы махаяны в традиции Наланды и в тибетском буддизме: махаяна имеет общую с хинаяной часть (*Слова, Учения*), но, в отличие от нее, в качестве философии и пути имеет ряд уникальных качеств.

«Быстрые» пути ваджраяны являются завершающей частью *постепенного пути* махаяны и без опоры на путь бодхисаттв не могут принести желаемого результата. В этой презентации махаяны первопрородческую роль сыграли Нагарджуна и Асанга, заложившие махаянскую традицию Наланды, являвшиеся высокорезализованными арьями, имевшие особую духовную связь с великими бодхисаттвами Манджушри и Майтреей. Они почитаются в тибетской традиции в качестве «двух высших [учителей]» (*mchog gnis*). Вместе с «шестью украшениями [мира]» (*rgyan drug*) Нагарджуна и Асанга входят в число восьми наиболее значимых ученых Наланды, чьи труды образуют краеугольный камень системы презентации буддизма в Тибете. К шести украшениям мира (*rgyan drug*) тибетцы причисляют Арьядеву (*'Phags-pa-lha*), Васубандху (*dByig-gnyen*), Дигнагу (*Phyogs-glang*), Дхармакирти (*Chos-grags*), Гунапрабху (*Yontan-'od*), Шакьяпрабху (*Shakya-'od*). Нагарджуна и Арьядева – это коренные учителя глубинной линии буддизма (философии и медитации праджняпарамиты) и школы мадхьямика. Асанга и Васубандху – коренные учителя линии обширного учения буддизма, сделавшие презентацию философии и медитации по системе абхидхармы и школы йогачара. Дигнага и Дхармакирти – основоположники буддийской логики и эпистемологии. Дигнага и Дхармакирти были по своим философским взглядам приверженцами школы йогачара (подшколы йогачара-саутрантика), западные исследователи истории буддийской философии говорят о «школе Дигнаги» и о том, что она может рассматриваться «как кульминация проекта абхидхармы» [Siderits 2007, p. 208, 209], сходным образом рассматривается и «философия Дхармакирти» [Dreyfus 1997]. Но в данном случае, когда тибетцы причисляют этих мыслителей к «шести украшениям мира», они выдвигают на первый план их революционный вклад в развитие буддийской логики и эпистемологии – теории праманы, которая стала фундаментом тибетской традиции буддизма. Гунапрабха и Шакьяпрабха – это столпы буддийской этики – *винаи*. Таким образом, в совокупности они представляют всю традицию Наланды в единстве философии и духовной практики.

³⁵⁶ Есть шесть результативных колесниц: четыре класса тантры; анну-йога-тантра; ати-йога [Цонкапа 2011; Далай-лама 1996; TEDBT 1997].

Тибетская традиция, восприняв у ученых Наланды систему обоснования аутентичности махаяны и ее принципиальные характеристики, отличающие от хинаяны, вместе с тем усвоила и классический подход к обоснованию единства махаяны и хинаяны. Это проявляется, прежде всего, в их восприятии четырех философских школ (grub-mtha' bzhi) как единой иерархизированной системы познания абсолютной природы реальности, в которой каждая служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы. А также в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» (thun mong) этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство хинаяны и махаяны, как путь парамитаяны называется Ламрим, а как путь ваджраяны – Нгагрим и базируется на парадигмальных положениях, обоснованных учеными Наланды.

4.3. Единство линий глубинного постижения (Нагарджуны) и обширной практики (Асанги): на основе устных тибетских комментариев к *'Сутре сердца'*

«Все махаянисты придерживались одной и той же Дхармы, пока не появились эти двое ачарьев, Бхавья (Бхававивека) и Буддапалита, которые [думали:] “Доктрины арьи Нагарджуны и арьи Асанги являются фундаментально различными. Доктрина Асанги не описывает путь мадхьямики. Это просто доктрина виджняны. То, чего мы придерживаемся, это подлинное воззрение арьи Нагарджуны”», – пишет Таранатха в своей *'Истории буддизма'* [Taranatha 1970, p. 187].

Философия, выраженная Асангой и переданная им брату и ученику Васубандху, стала началом школы йогачара, которая известна также как читтаматра и виджнянавада. Положив водораздел между теми философскими воззрениями, что были выражены в шести трактатах Нагарджуны, и теми, что изложены в пяти трактатах Майтреи и пяти трудах Асанги, Буддапалита и Бхававивека продолжили линию передачи, комментирования и практики глубинного учения Будды, представленную Нагарджуной и его непосредственным учеником Арьядевой. То есть школу мадхьямики. Однако, как объясняется в тибетской традиции, роль Майтреи/Асанги в развитии махаяны не сводится к основанию школы йогачара. Как уже говорилось выше, Асанга в действительности имел полную реализацию пустоты, что невозможно без овладения воззрением мадхьямики-прасангики. Асанга, хотя сам был арьей – мастером, реализовавшим пустоту, дал систематическое выражение воззрения Будды на уровне школы йогачара для пользы практиков, не готовых к восприятию мадхьямаки. Но его роль, как и его учителя Майтреи, была гораздо значительнее: он дал презентацию обширного метода Будды – пяти путей махаяны и десяти бхуми бодхисаттв.

Таким образом, Нагарджуна и Асанга олицетворяют собой разветвление махаяны на две линии передачи учений Будды – линию глубинного учения (о пустоте) и линию обширного метода (учение о путях и бхуми бодхисаттв). На протяжении исторического периода существования монастыря Наланда два класса учений – учения о пустоте и учения о пути бодхисаттв передавались по двум разным линиям преемственности, пока не соединились в одном реализованном учителе – Атише. Атиша получил линию глубинного учения от наставника Видьякокилы, линию обширного учения – от Серлингпы и, соединив их, передал в Тибет, где они продолжились в виде традиции Лам-

рим, представленной школой кадам (bka'gdams). После смерти отцов-основателей кадам – Атиши и его главного ученика Дромтонпы кадампа разветвилась на три направления, которые возглавили «три брата кадам»: Геше Потова, Геше Ченнгава и Геше Пучунгва³⁵⁷. Несмотря на разветвление передачи Учения, принесенной в Тибет Атишей, каждое из направлений кадам соединяло обе линии – глубинного и обширного аспектов Учения. Последователей кадам, называемых по-тибетски кадампа, отличало то, что они воспринимали все учения сутр и тантр как непротиворечивые и не противоречащие друг другу, а также как предназначенные для личной практики просветления [Пабонгка 2008а]. В тибетском тексте *‘Молитва Ламрим’*, обычно коллективно декламируемом как часть молитвенного ритуала во время учений Его Святейшества Далай-ламы XIV, после обращения к коренному гуру перечисляются те индийские мастера, которые образуют обе линии преемственности – глубинную (zab-mo) и обширную (tgya che-ba) [Byang chub 2012, p. 11–17; Пабонгка 2008б, с. 177–187]. Так, вначале идет обращение к учителям линии обширного метода (деяний):

*Высший Проводник, Победоносный Учитель [Будда],
Непобедимый Майтрея, святой регент Победителей,
Арья Асанга, кто был предсказан Буддой, –
К вам троим, Будда и Бодхисаттвы,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Васубандху, главное украшение в пляде ученых земли,
Арья Вимуктисена, обретший срединный путь,
Вимуктисенагомин, объект почитания, –
К вам троим, открывшим глаза миру,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Паранасена, кто достиг чудесного состояния,
Винитасена, упражнявший свой ум на глубинном пути,
Вайрочана, коего чтим за могущественные деяния, –
К вам троим, близким родичам живых существ,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Харибхадра, распространивший праджняпарамиту,
Высший путь, приводящий [существ] к собранию совершенств,
Кузали, держатель всех сущностных наставлений Победителя,
Ратнасена, кто заботился обо всех существах с любовью, –
К вам троим, предводителям существ,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Суварнадипи, чей ум был совершенством бодхичитты,
Дипамкара Атиша, держатель традиций махаяны,
Дромтонпа, наставник [этапов] благородного пути, –
К вам троим, главным опорам Учения,
Я обращаюсь с мольбой!*

³⁵⁷ Характеристику направлений, восходящих к трем благородным братьям, см.: Пабонгка 2008а.

Молитвенное обращение к учителям линии глубинного постижения звучит так:

*Шакьямуни, чье Слово вне всяких сравнений,
Манджушри, средоточие всего высшего знания Победителей,
Нагарджуна, высший арья, узревший глубинный смысл [Учения], –
К вам троим, высшим украшениям философии,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Чандракирти, [ты] объяснил образ мыслей арьев,
Видьякокила – лучший из учеников Чандракирти,
Видьякокила Младший – истинный Сын Победителя,
К вам троим, могущественным властелинам логики,
Я обращаюсь с мольбой!*

*Дипамкара Атиша, [ты] узрел взаимозависимое возникновение,
Глубинную таковость и стал держателем традиций махаяны,
Дромтонпа, [ты] объяснил [этапы] благородного пути, –
К вам двоим, являющимся украшением земли,
Я обращаюсь с мольбой!*

[Byang chub 2012, p. 11–12; Пабонгка 2008б, с. 177–178]³⁵⁸.

Из этой молитвы видно, что единым источником обеих линий махаяны является Будда Шакьямуни. Великие бодхисаттвы Майтрея и Манджушри и их непосредственные ученики, Арья Нагарджуна и Арья Асанга, сыграли принципиальную роль в разветвлении единого Учения на два потока учений и реализаций – глубинного и обширного аспектов. Возникает вопрос: в чем заключалась причина такого разветвления? Если предположить, что мастера линии глубинного постижения были реализованными держателями, главным образом, учения о пустоте, а мастера линии обширного метода – реализованными держателями учений о порождении бодхичитты и практики путей и бхуми, то это, по-видимому, не является ошибкой. Но следует при этом обратить внимание, что учителя линии глубинного постижения были не просто арьями, а арьями-бодхисаттвами, то есть имели также реализации парамитаяны, а учителя линии обширного метода являлись также мастерами праджняпарамиты и имели реализации глубинного учения. В чем же тогда заключался смысл разделения Учения на два этих аспекта – глубинный и обширный? Почему трансмиссия Учения не продолжалась единым потоком?

На мой взгляд, причины и логичность разветвления единой трансмиссии махаяны на две линии преемственности были четко осознаны в тибетской традиции с помощью Атиши, когда была проведена рефлексия над системой презентации Учения Будды как постепенного пути – *Ламрим*. Тогда и были выделены из совокупного Учения Будды – с точки зрения презентации Дхармы и обучения ей как *основе и пути* – два класса учений: во-первых, класс учений, выражающих философское воззрение, и соответствующий

³⁵⁸ В других вариантах молитвенного ритуала Ламрим, например, передаваемого в традиции FPMT, упоминаются также другие имена: в линии обширного метода – Шрикирти, Сингхабадра, в линии глубинного постижения – Буддапалита [см.: МРЛ].

щих медитаций; во-вторых, класс учений, относящихся к философии *поведения* (этики) махаянских практиков и соответствующих духовных практик – порождения бодхичитты и парамитаяны. Кроме того, с точки зрения постепенного прохождения пути просветления всегда имелась разница между двумя типами учеников. В устной тибетской традиции, представленной Геше Тинлеем, объясняется, что имеются такие ученики, чей потенциал кармических отпечатков позволяет начать махаянскую тренировку ума с освоения практик глубинного постижения и на основе их реализации осуществлять практики бодхисаттв. И есть те, кому больше подходит вначале упражняться в порождении великого сострадания и бодхичитты, а затем – приступать к постижению пустоты и порождению абсолютной бодхичитты – реализации пустоты с устремленностью к состоянию Будды ради блага всех существ. С учетом этого можно утверждать, что, с точки зрения презентации Дхармы Будды и обучения людей махаяне, великие существа, которые образовали две вышеназванные линии преемственности махаяны, в интересах человеческих существ *играли роли* держателей и распространителей определенного класса учений и практик, хотя сами были всесторонне реализованными бодхисаттвами.

С точки зрения буддийской философии, особенно мадхьямики прасангики, видимость вообще обманчива. Все феномены, в том числе личности, не являются тем, чем кажутся. Кроме того, следует учитывать, что высшие существа, согласно махаяне, способны посылать в миры свои эманации. Как объясняет Его Святейшество Далай-лама XIV, а также досточтимый Геше Тинлей, ученики Будды, хотя казались обычными людьми, были в действительности эманациями Будды, которые рядом с Буддой исполняли определенные роли ради пользы страдающих живых существ. Так, например, один из двух главных учеников Будды, Шарипутра, о котором из некоторых источников известно, что он отказался от пути бодхисаттв из-за трудностей следования ему, в *‘Сутре сердца’* предстает как высокорезализованный бодхисаттва, а не как обычный ученик наряду с другими слушателями [Dalai Lama 2005, гл. 7; Сутра сердца 2006]. Иначе говоря, разветвление махаяны на две линии относится не к сути махаяны, – ибо это два аспекта одной сути, – а к области ее *искусных средств (упая)*.

Тибетские мастера объяснили, что праджняпарамита и учение о порождении бодхичитты и практике бодхисаттв – это, в сущности, одно и то же учение. Р. Турман называет его буддийским мессианизмом. Учение Второго Поворота Колеса Дхармы – это, в его терминологии, «универсальная, мессианическая колесница» [Thurman 1995, p. 2]³⁵⁹. В таком случае праджняпарамита – это глубоко обоснованная философия буддийского мессианизма, его онтологическая база.

То, что в текстах праджняпарамиты выражено явно, – это учение о пустоте. Имплицитно это же учение является учением о пяти путях махаяны, представляющих собой все большее прогрессирующее внутреннее развитие бодхисаттв соответственно все более глубокому проникновению в абсолютную природу всех вещей – бессамость. Обратимся к тексту *‘Сутры сердца праджняпарамиты’* и комментариям к ней, данным Его Святейшеством Далай-ламой XIV и Геше Тинлеем.

³⁵⁹ Учения Первого Поворота Колеса Дхармы Р. Турман называет «монастырской колесницей», а учения Третьего Поворота – «ваджрой, или апокалиптической, колесницей» [Thurman 1995, p. 2].

Этот короткий текст³⁶⁰ (*Хридая-сутра*; *Shes-rab snying-po*)³⁶¹ из класса литературы праджняпарамиты³⁶² в основной своей части выражает доктрину пустоты и состоит из одних отрицаний. Парадоксально, что такое казалось бы абсолютно негативное учение на протяжении многих веков служит философской основой обширной практики бодхисаттв и беспрецедентного альтруизма, характерного для махаянского буддизма. Об этом пишет в предисловии к английскому изданию комментариев Его Святейшества Далай-ламы к '*Сутре сердца*' [Dalai Lama 2005] Тхуптен Джинпа, английский переводчик Его Святейшества Далай-ламы, составитель и редактор многих книг, изданных на основе его учений.

Действительно, не знакомый с махаяной человек может быть озадачен тем, что последовательность отрицающих высказываний служит для огромного числа людей источником столь глубокого духовного устремления. Поэтому вопрос, каким образом серия отрицательных суждений служит онтологической основой махаянского альтруизма, нуждается в разъяснении. Такое разъяснение содержится в комментариях Его Святейшества Далай-ламы и Геше Тинлея, данных к '*Сутре сердца*'. Комментарий Его Святейшества Далай-ламы опирается на устную передачу комментариев к другим текстам праджняпарамиты³⁶³, существующую в тибетской традиции, а комментарий Геше Тинлея – на полученные от Его Святейшества наставления.

В этих комментариях объясняется, что посредством серии отрицательных высказываний, выражающих пустоту всех личностей и феноменов, которые служат противоядием от неведения, последовательно устраняются все более и более тонкие формы неведения, заставляющие нас цепляться за те или иные стереотипы субстанциалистского восприятия вещей.

Авалокитешвара, отвечая на вопрос Шарипутры: «Если какой-нибудь сын или дочь благородного рода пожелают приступить к практике запредельного совершенства глубинной мудрости, как им следует упражняться в ней?», дает сначала сжатый, а затем – развернутый ответ, объясняя последовательность медитации о пустоте. В сжатом виде ответ Авалокитешвары таков³⁶⁴:

«Шарипутра, если какой-нибудь сын или дочь благородного рода захотят приступить к практике запредельного совершенства глубинной мудрости, то они должны в совершенстве так созерцать: даже пять скандх следует узреть ясно и безупречно как пустые от самобытия».

³⁶⁰ Русский перевод, сделанный мною с тибетского, см.: *Сутра сердца* 2006, с. 8–11.

³⁶¹ Полное название – '*Праджняпарамитахридая-сутра*'; bCom-ldan 'das-ma shes-rab-kyi pha-rol-tu rhyin-pa'i snying-bo.

³⁶² Сутры праджняпарамиты, по мнению авторитета европейской буддологии Э. Конзе (1904–1975), посвятившего значительную часть своей жизни переводу и изучению сутр праджняпарамиты, были написаны в период I–VI вв. н. э.

³⁶³ Дело в том, что передача (lung) устного комментария к тексту '*Сутры сердца*' утеряна, поэтому Его Святейшество Далай-лама посредством обращения к другим линиям передачи комментариев к праджняпарамите восстановил прерванную линию передачи.

³⁶⁴ Перевод этого фрагмента '*Сутры сердца*' сделан мною с тибетского языка по тексту сутры, содержащемуся в сборнике тибетских молитвенных текстов [bLa-ma'i gnal-'byor 2003, p. 446–450]. Приведенная здесь версия перевода немного отличается от перевода этой сутры, опубликованного в издании [*Сутра сердца* 2006, p. 8–11] и соответствует нынешнему пониманию мною смысла этой сутры.

В развернутом ответе содержится серия отрицательных высказываний:

«Форма есть пустота, пустота есть форма, пустота – не иное, чем форма, и форма – также не иное, чем пустота. Точно так же пусты и ощущения, различения, формирующие факторы и сознание. Итак, Шарипутра, все феномены суть пустота, не имеют характеристик, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не имеют ущербности и не имеют полноты. Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет форм, нет ощущений, нет различений, нет формирующих факторов и нет сознания; нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума; нет формы, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого, нет [умопостигаемых] феноменов. Нет элементов сознания, начиная с элемента зрения и вплоть до ментального сознания. Нет неведения, нет прекращения неведения и далее – вплоть до того, что нет старости и смерти и нет прекращения старости и смерти. Точно так же нет страдания, источника, пресечения, пути; нет мудрости, нет достижения и недостижения тоже нет».

Его Святейшество Далай-лама объясняет, что все учения махаяны коренятся в той проповеди праджняпарамиты, которую Будда дал на Коршуньей горе во время Второго Поворота Колеса. Эксплицитно давая учение праджняпарамиты, одновременно в скрытом виде Будда проповедовал обширный путь махаяны, состоящий из пяти этапов духовного прогресса бодхисаттв. Что касается сутр Третьего Поворота Колеса, то они даны для пользы тех существ, которые хотя и были склонны к махаянскому пути, но оказались еще не готовыми применить с пользой для себя учение Будды о пустоте от самосущего бытия, для них было дано учение *жентонг* (*gzhan stong*) – о пустоте от другого. Но именно сутры праджняпарамиты, данные во время Второго Поворота Колеса, являются фундаментом высших махаянских учений и практик. Они содержат радикальное противоядие от неведения – наиболее глубокое объяснение пустоты и в скрытом виде описывают полный путь просветления. Тексты праджняпарамиты в эксплицитной форме содержат детальное объяснение пустоты с перечислением разнообразных категорий феноменов – загрязненных, таких как психофизические совокупности живых существ (*скандхи*), и чистых, таких как благородные истины пресечения и пути. Одновременно они скрыто представляют стадии пути просветления – прогрессирующие уровни проникновения в конечную природу реальности и соответственно – субъективного переживания пустоты и реализации природы Будды – *татхагатагарбхи*, предмета, эксплицитно изложенного в сутрах Третьего Поворота Колеса.

Вообще говоря, путь бодхисаттвы – это путь, ведущий к реализации подлинной Дхармы, которая защищает от всех видов страданий и негативных состояний. Поэтому Дхарма в строгом смысле слова – это прямое постижение пустоты, предполагающее осознание страдания на самом его всеобъемлющем и глубоком уровне и являющееся причиной его устранения. Эта Дхарма, реализуемая последовательно, на пяти путях и десяти бхуми, и несет в процессе ее реализации освобождение³⁶⁵ от сансары. Что каса-

³⁶⁵ В Ламриме объясняется, что есть три уровня страданий – страдание страдания, страдание перемен и всеобъемлющее, или всепроникающее, страдание несвободного бытия. Третий вид страдания относится к самому факту нашего циклического существования под контролем неведения и нечистой кармы. Для того чтобы освободиться от этого вида страдания, недостаточно обретения благого перерождения и реализации глубоких медитативных состояний, в которых практик не испытывает ни боли, ни удовольствий. Для освобождения от этого вида страдания необходимо прежде понять его природу и источник и реали-

ется смысла самого понятия «бодхисаттва», то этимологически этот санскритский термин, тибетской калькой которого является термин *byang-chub sem-dpa'*, означает «просветленный герой». Выше я уже писала, что санскритское «бодхи» переводится и как «просветление» и как «пробуждение». Тогда как тибетское «*byang chub*» означает именно «просветление», причем «*byang*» указывает на очищение от всех препятствующих факторов, а «*chub*» – на реализацию полноты знания. Санскритское «саттва» означает «существо», тибетское «*sem-dpa'*» – «героическая личность», причем «*sem*» указывает на присущее героической личности – бодхисаттве такого качества как великое сострадание и бодхичитта – устремленность к состоянию Будды ради всех страдальцев сансары. Таким образом, разъясняет Далай-лама, слово *бодхисаттва* указывает на того, кто в силу своей мудрости героически устремляется к достижению просветления из сострадательной заботы обо всех живых существах [Dalai Lama 2005].

В тексте '*Сутры сердца*' Авалокитешвара проявляется как бодхисаттва десятого бхуми – махаянский практик, реализовавший парамиту мудрости. И, строго говоря, все учение этой сутры предназначено для бодхисаттв, которые и являются, по определению, «сыновьями» и «дочерьми» *благородного рода*. Но, как объяснил в устном комментарии к сутре Геше Тинлей, это учение дается и тем ученикам, кто еще не встал на путь махаяны³⁶⁶, но имеет в сердце сильное стремление к этому.

Первый путь махаяны, Путь Накопления (*tshogs lam*), достигается тогда, когда практику удалось завершить накопление заслуг и прозрений и породить спонтанную относительную бодхичитту – стать бодхисаттвой и приступить к практике шести парамит. Второй путь, Путь Подготовки (*sbyor lam*), – это уровень практики бодхисаттвы, который на основе реализованной *шаматхи* – полного контроля над собственным умом и способности пребывания в безмятежном состоянии упражняется в постижении пустоты и достигает концептуальной реализации пустоты [Сутра сердца 2006, с. 131]. Путь Видения (*mthong lam*) достигается, когда практик реализует прямое постижение пустоты. Уже в следующий миг, когда он находится в состоянии прямого постижения пустоты, он достигает четвертого пути – Пути Медитации (*sgom lam*). Бодхисаттва, упражняющийся на путях видения и медитации, проходит через десять *бхуми* и в результате освобождается полностью от всех омрачений и достигает пятого пути – Пути Более-не-Учения (*mi-slob lam*) и становится Буддой.

Когда Авалокитешвара объясняет медитацию пустоты, выполняемой бодхисаттвами, он имеет в виду не пустоту от другого (*gzhan stong*), а пустоту от самобытия (*rang stong*). Понимание пустоты в смысле *жентонг*, которое некоторые тибетские мастера и современные буддологи считают более высокой философией, нежели доктрину рангтонг, на самом деле не может стать противоядием от неведения³⁶⁷. Тибетское понятие *рангтонг* (*rang stong*) нередко переводят как «пустота от себя» или «са-

зовать Дхарму, пресекающую источник. Реализация этой Дхармы – все более глубокое проникновение в истинную природу всех вещей и последовательное внутреннее развитие посредством обширной практики и есть путь бодхисаттв.

³⁶⁶ «Встать на путь» в махаяне означает породить бодхичитту – устремленность к состоянию Будды ради блага всех существ как стабильное и спонтанное качество сознания. Породивший бодхичитту практик становится членом *благородного рода*, то есть духовного рода просветленных существ.

³⁶⁷ О различии между понятиями «рангтонг» и «жентонг» см.: Сутра сердца 2006, с. 127–131; Dalai Lama 2005, p. 116–117.

мопустота». Это неточные, по крайней мере неудачные, варианты перевода, поскольку *рангтонг* означает не пустоту какой-либо вещи или события от себя, а пустоту от самобытия – от способа существования в силу внутренне присущей ей природы. Например, что касается формы, было бы ошибкой считать, что форма пуста от самой себя. Как форма могла бы быть пустой от формы? Форма есть форма, – говорит Его Святейшество Далай-лама в комментарии к ‘*Сутре сердца*’ [Dalai Lama 2005, p. 116–117].

Итак, как должны выполнять медитацию пустоты бодхисаттвы, достигшие уровня первых двух путей? В своем резюме, дающем краткую презентацию доктрины пустоты, Авалокитешвара учит, что махаянский практик должен созерцать *даже* пять скандх как пустые от самобытия. Его Святейшество Далай-лама после коллективного исполнения ‘*Сутры сердца*’ и перед тем, как ему начинать устное учение, как правило, подчеркивает, что наличие в тибетском тексте сутры слова «даже» (*kyang*) имеет глубокий смысл. Оно указывает на то, что при совершенной медитации пустоты в махаяне все феномены, внешние и внутренние, вплоть до основы «я», пяти скандх, созерцаются не имеющими собственной природы. Учение о пустоте, изложенное в ‘*Сутре сердца*’ устами Авалокитешвары, относится к всеобъемлющему перечню феноменов – объектов достоверного познания.

Не только «я», но даже объектная основа «я», пять психофизических совокупностей, лишены самобытия. Так что с точки зрения наиболее глубокой махаянской философии пустоты, представленной мадхьямикой-прасангикой, и соответствующей этому уровню воззрения совершенной медитацией пустоты, ни пять скандх в совокупности и ни одну из них нельзя считать субстанциальной основой личности («я»). Если Бхававивека, основатель подшколы мадхьямика-свантрика, считал возможным выделить в ходе абсолютного анализа ментальное сознание (*виджняна скандха*) в качестве истинной основы личности, то Чандракирти, которого мадхьямики-прасангики считают главным представителем своей подшколы, основанной Буддапалитой, доказал ошибочность подхода Бхававивеки. В отличие от других школ и подшкол, прасангики отрицают существование самобытия любых феноменов даже на условном, относительном, уровне [Чандракирти 2001; Чандракирти 2004; Ruegg 2010, p. 159–194; Candrakīrti 1989].

То, что в китайском варианте ‘*Сутры сердца*’ отсутствует слово «даже», Его Святейшество Далай-лама считает ошибкой, искажающей смысл наставления Авалокитешвары и махаянского учения о пустоте.

Выражение «*Форма есть пустота, пустота есть форма, нет пустоты помимо формы, и нет также формы помимо пустоты*» говорит о четверичной пустоте. Эти четыре аспекта пустоты имеют в буддийской философии глубочайший смысл, а четыре приведенные фразы служат базовым текстом доктрины пустоты, на который были даны комментарии Нагарджуны, Чандракирти и других мастеров. Этот краткий фрагмент содержит учение и инструкцию о совершенной медитации пустоты для тех махаянских практиков, которые в процессе последовательного развития и преодоления пределов пяти путей бодхисаттв находятся на Пути Накопления и Пути Подготовки.

Утверждение Авалокитешвары «*Форма есть пустота*» («форма – пуста») следует понимать в том смысле, что все феномены проявляются так, словно имеют свою внутреннюю природу и имеют истинное существование, но это обманчивая видимость. Данное утверждение направлено против крайности, которая заключается в абсолютизации существования, – то есть против материализма, идеализма, реализма и прочих

видов субстанциализма. В буддологической литературе нередко эту мировоззренческую крайность называют крайностью этернализма, или постоянства, что, на мой взгляд, неточно выражает ее онтологическую суть – преувеличение статуса существования вещей и событий, будь то материальные или идеальные, внешние или внутренние явления.

Следующее утверждение – *«пустота есть форма»* («пустота – формна») означает, что пустоту не следует понимать нигилистически и отрицать существование вообще. «Значение и смысл пустоты есть взаимозависимое происхождение», – разъясняет Геше Тинлей [Сутра сердца 2006, с. 97]. В понимании прасангики пустота есть взаимозависимое происхождение в том смысле, что все внешние и внутренние феномены возникают лишь в зависимости от наименования, даваемого объектной основе мысли. Иначе говоря, форма есть только имя, данное достоверной объектной основе. Но даже объектная основа наименования имеет, в свою очередь, только номинальное, а не объективное существование – именно это означают слова «даже пять скандх пусты от самобытия». Так утверждает прасангика. И ее воззрение является наиболее глубоким философским подходом к пониманию онтологического статуса окружающих нас вещей и нас самих.

Итак, слова Авалокитешвары «Форма есть пустота, пустота есть форма» имеют следующий смысл: все феномены пусты от самобытия, то есть они имеют взаимозависимое происхождение. Далее Авалокитешвара говорит: *«Пустота – не иное, чем форма, и форма – также не иное, чем пустота»*. Этим самым он объясняет, что форма, то есть видимое проявление феноменов, и пустота феноменов, то есть отсутствие самобытия, являются в сущности тождественными. Это два аспекта одной сути. Его Святейшество Далай-лама объясняет, что форма и пустота не являются двумя независимыми друг от друга реальностями. Было бы ошибкой думать, что пустота – это абсолютная реальность, некая субстанциальная «великая пустота» или независимая истина. Слова Авалокитешвары указывают на пустоту конкретного феномена – *формы*, то есть материи.

«Форма – также не иное, чем пустота» – эти слова указывают, что конечной природой формы является пустота (*рангтонг*). Но эта пустота не является независимой от формы, «пустота представляет собой характеристику формы; пустота – это способ существования формы» [Dalai Lama 2005, p. 115].

В определенном смысле, учитывая взаимозависимое происхождение формы, ее фундаментальную открытость и единство в отношении других вещей и то, что она не имеет неизменной, изолированной самотождественности, можно сказать, что пустота есть основа существования формы. Пустота в некотором смысле создает форму, но не в смысле причинно-следственной генетической связи. Форма является проявлением или выражением пустоты – чем-то, что возникает из пустоты. Его Святейшество поясняет, что отношение пустоты и формы аналогично отношению между материальными объектами и пространством, но аналогия эта не точна, поскольку материальные объекты существуют отдельно от занимаемого ими пространства, а пустота и форма неотделимы друг от друга.

«Пустота есть форма» равносильно утверждению, что «форма возникает из пустоты». «Пустота есть основа, позволяющая осуществляться взаимозависимому возникновению формы», и можно сказать, что «мир формы – это способ *проявления* пустоты» [Dalai Lama 2005, p. 116].

Такое двухаспектное онтологическое тождество формы и пустоты находится, согласно Геше Тинлею, вне языковых и концептуальных объяснений [Сутра сердца 2006, с. 135]. Очевидно, здесь имеется в виду, что точный смысл этого тождества схватывается во время прямого постижения пустоты, а потому находится за пределами языка и понятийного мышления. Судя по комментарию Далай-ламы, все же существуют описания и объяснения единства пустоты и формы с помощью языка и философских категорий доктрины зависимого возникновения. И эти объяснения служат предпосылкой и основой прямого постижения.

Пустота – это абсолютная реальность формы. Однако следует принимать во внимание объяснение Далай-ламы о том, что двухаспектное тождество пустоты и формы не следует понимать в онтологическом смысле так, будто пустота есть реальность, лежащая в центре Вселенной и порождающая все явления подобно древнеиндийскому Брахману, пребывающему в основании абсолютной реальности, из которой появляется иллюзорный мир множественности.

«Пустоту можно постичь только в отношении отдельных вещей и событий...

Пустота существует только как качество определенных явлений, а не отдельно и независимо от них», – говорит Далай-лама [Dalai Lama 2005, p. 117].

В эпистемологическом смысле единство пустоты и формы означает единство абсолютной и условной, или относительной, истин. Нагарджуна в ‘*Муламадхьямака-кариках*’ писал:

Обучение Дхарме Буддой

Основано на двух истинах:

Истине условной

И абсолютной истине

[ММК 1995, p. 68].

В тибетской устной традиции объясняется, что абсолютная и относительная истина – это по сути одна и та же реальность, но два разных ее аспекта. Тем самым дается предостережение от того, чтобы пренебрегать относительной истиной, которая ошибочно иногда трактуется как ненастоящая истина. Чтобы понять во всех онтологических, эпистемологических и сотериологических тонкостях единство пустоты и формы, как это представлено в ‘*Сутре сердца*’, необходимо знать философскую теорию буддизма на уровне его четырех философских школ. Речь идет о базовой теории феноменов, концепции сознания, личности («я»), классификации омрачений, четырех философских печатях, доктрине взаимозависимого возникновения и двенадцатичленной цепи зависимого возникновения, буддийской логике и эпистемологии. Заметим, что понятийная система, охватывающая философское содержание этих теорий, все уровни их смыслов, позволяет также с определенной степенью онтологической, эпистемологической и сотериологической глубины представить четыре благородные истины – ядро Учения Будды – на трех уровнях, на которых проповедовал его Будда. Для понимания пустоты на всех уровнях ее толкования и реализации всех четырех благородных истин на уровне их глубочайшего смысла очень важно знать все уровни трактовки отсутствия самобытия. Они объясняются во время устного комментария к ‘*Сутре сердца*’. На основе этих объяснений представляется возможным понимание смысла двуединства пустоты и формы на самом глубоком и тонком философском уровне, соответствующем воззрению мадхьямики-прасангики. Если обычно, на уровне низших философских

школ, пустота считается противоядием от субстанциализации, то на уровне номинальной онтологии прасангики пустота служит противоядием также и от нигилизма. Тот, кто усвоил воззрение прасангики и ее номинальную логику, в состоянии применить утверждение формы, или мира видимости, в качестве противоядия от субстанциализма любого типа. Когда махаянский практик оказывается в состоянии посредством восприятия видимости устранить крайность субстанциалистского существования, а постижением пустоты – крайность несуществования, и если он понял способ проявления пустоты в качестве причины и следствия, то в этот момент, говоря словами Чже Цонкапы, ему более не грозят крайние взгляды. Он обретает *срединное воззрение* и становится мадхьямиком. А пока форма (взаимозависимо возникшие феномены) и пустота, которая ничего не утверждает, «проявляются в уме отдельно друг от друга, до тех пор отсутствует понимание помысла Будды Шакьямуни», – говорит Чже Цонкапа в *‘Трех основных аспектах пути’* [Цонкапа 2008, с. 6]. В этом – отличие мадхьямиковско-прасангикической онтологии двух истин, воспринятой тибетскими философами от учений Наланды, от понимания реальности в терминах двух истин другими философскими школами буддизма (в том числе китайскими мадхьямиками) и небуддийскими философами. Для прасангикиков пустота – абсолютная природа формы (любого взаимозависимо возникшего феномена), ее абсолютная истина. А форма (любой взаимозависимо возникший феномен) – это условная истина, посредством которой устанавливается пустота. Прасангики постигают две истины не как два типа реальности, а как два аспекта одной реальности, точнее – одного конкретного феномена.

Таким образом, учение, изложенное Авалокитешварой в четырехчастной формуле единства пустоты и формы, выражает уникальную философию мадхьямики, а именно мадхьямики прасангики. Это философия, представляющая собой способ ухода от двух онтологических крайностей. Она явно выражает отсутствие самобытия посредством серии отрицаний, а косвенно говорит о *проявлении глубинного* (*zab-mo snang-ba*). Его Святейшество Далай-лама в комментарии к сутре объясняет, что выражение «проявление глубинного» во вступительной части относится ко всем деяниям бодхисаттв. Учение, выраженное в четырех строках о тождестве пустоты и формы, *проявляется* в практике бодхисаттв Путей Накопления и Подготовки. Когда махаянский практик обретает прямое постижение пустоты в союзе с альтруистическим устремлением, называемым относительной бодхичиттой, это называется абсолютной бодхичиттой – состоянием, в котором достигнуто единство мудрости и метода. Оно называется первым *бхуми* бодхисаттв.

Остальная часть *‘Сутры сердца’* – это как бы комментарий к этим четырем строкам о единстве формы и пустоты. Строки «Точно так же пусты ощущения, различения, формирующие факторы и сознание» и последующие говорят о том, что бодхисаттва должен так же, как пустоту формы, познавать пустоту всех остальных скандх и, следовательно, так постигается пустота всех составных феноменов, поскольку все они входят в пять скандх. Важно, что пустота – это всегда пустота конкретного феномена, она не существует отдельно от конкретных феноменов: это конечная реальность феноменов. Фрагмент сутры: *«Итак, Шарипутра, все феномены суть пустота, не имеют характеристик, не рождаются и не исчезают, не загрязнены и не чисты, не имеют ущербности и не имеют полноты»* – выражает наставление о *восьми аспектах глубины*. Это инструкции о том, как созерцать пустоту тем, кто достиг Пути Видения.

Восемь аспектов глубины, постигаемые в процессе самадхи пустоты, – это восемь отрицаний тех восьми характеристик взаимозависимого возникновения, которые существуют на относительном уровне. Нагарджуна во вступительных строках ‘Муламадхьямака-карики’ выражает хвалу Будде:

*Я простираюсь перед совершенным Буддой,
Лучшим из учителей, кто учил о том,
Что все взаимозависимо возникающее
Не имеет прекращения и не имеет рождения,
Не является уничтожимым и не является постоянным,
Не имеет прихода и не имеет ухода,
Не имеет различий и не имеет тождественности
И является свободным от концептуальных конструкций*
[ММК 1995, р. 2].

Нагарджуна возносит хвалу Будде за объяснение того, что все, что имеет взаимозависимое возникновение и характеризуется восемью качествами, в своей конечной природе лишено этих восьми характеристик, выражающих относительную реальность. На абсолютном уровне, с точки зрения махаянского практика, погруженного в самадхи пустоты, есть только отсутствие этих восьми характеристик, это отсутствие и есть восемь аспектов пустоты. Будучи интегрированы в три группы, они образуют, как это объясняется в школе мадхьямика-прасангика, *три двери освобождения*: 1) дверь пустоты, ведущая к освобождению; 2) беззнаковая дверь, ведущая к освобождению; 3) дверь отсутствия желаний, ведущая к освобождению. Первая дверь, ведущая к освобождению, *дверь пустоты* – открывается, когда практик постигает пустоту с точки зрения самого феномена и обнаруживает отсутствие сущности любого феномена: все феномены пусты от самобытия и лишены характеристик. Вторая дверь, *беззнаковая дверь*, открывается, когда практик созерцает пустоту феномена с точки зрения его причины и обнаруживает, что любой феномен не рождается и не исчезает, не загрязнен и не чист: это постижение пустоты от самобытия причины. Причина не имеет собственных характеристик, признаков. Третья дверь, *дверь отсутствия желаний* – открывается с постижением пустоты любого феномена с точки зрения его результата: все феномены не имеют ущербности и не имеют полноты. Созерцание пустоты любого феномена в указанных трех перспективах открывает три двери освобождения, ибо практик постигает, что цепляться не за что – у всех вещей, внешних и внутренних, у нас самих нет ни самосушей сущности, ни самосушей причины, ни самосуших результатов, реализаций. Практик, напрямую воспринимающий взаимозависимые, в понимании прасангиков номинально существующие феномены как лишенные восьми характеристик, реализует Путь Видения и становится арьей. Для арьев все возникает из сферы пустоты (*дхармадхату*; chos-dbying) и растворяется обратно в сфере пустоты. Для них абсолютная природа всех феноменов – это *таковость*, имеющая один вкус. Во время медитации арьи объект медитации – пустота и субъект медитации – ум, постигающий пустоту, становятся недвойственными, подобно тому, как вода пребывает в воде: ум не воспринимает пустоту, а пребывает в пустоте [Сутра сердца 2006, с. 163–168].

Следующий фрагмент сутры гласит:

«Поэтому, Шарипутра, в пустоте нет форм, нет ощущений, нет различений, нет формирующих факторов и нет сознания; нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет тела, нет ума; нет формы, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет осязаемого, нет [умопостигаемых] феноменов. Нет элементов сознания, начиная с элемента зрения и вплоть до ментального сознания».

Здесь содержится наставление о том, как медитировать махаянским практикам, достигшим Пути Медитации. Геше Тинлей объясняет, что после реализации прямого постижения пустоты бодхисаттва снова медитирует о пустоте пяти скандх, но на этот раз – не для понимания их пустоты, а для того чтобы очиститься от омрачений путем последовательной концентрации на пустоте каждой скандхи [Сутра сердца 2006, с. 170]. Затем практик распространяет пустоту сначала на шесть видов восприятия, после этого – на объекты, служащие опорами функционирования органов чувств и ментального восприятия. Вместе они образуют *двенадцать источников восприятия* – аятан (skye-mched bco gnyis). Наконец, последнее утверждение, содержащееся в данном фрагменте, относится к пустоте шести видов первичного сознания. В сокупности с пустотой двенадцати источников, речь идет о пустоте восемнадцати элементов (*дхату*), или восемнадцати сфер восприятия (khambs bco brgyad). Эти восемнадцать категорий охватывают все феномены, включая производные (постоянные), такие как пространство. Таким образом, медитируя о пустоте каждого из этих восемнадцати элементов, практик тем самым медитирует о пустоте всех феноменов. Поскольку все омрачения проявляются на основе восемнадцати элементов, то медитация о пустоте каждого из них будет успокаивать их, и привязанности будут исчезать. Таким образом, на пути медитации практик созерцает пустоту не только пяти скандх, но и пустоту восемнадцати элементов восприятия.

Геше Тинлей объясняет, что в ‘Сутре сердца’ наряду с глубинным учением об отсутствии самобытия всех феноменов, о бессамостности двух видов, о восьми аспектах пустоты, трех дверях освобождения и другими наставлениями, связанными с объяснением пустоты и медитации пустоты, Будда дал также обширное учение. Это учение о пяти скандхах, двенадцати источниках, восемнадцати элементах и так далее [Сутра сердца 2006, с. 174]. Далее идут слова:

«Нет неведения, нет прекращения неведения и далее – вплоть до того, что нет старости и смерти и нет прекращения старости и смерти».

Они содержат метод практики пустоты на Пути Медитации. Здесь Будда, объясняя, каким образом махаянский практик должен медитировать о пустоте двенадцатичленной цепи зависимого происхождения путем последовательного отрицания самобытия всех ее звеньев, в скрытой форме объясняет механизм воспроизводства сансары и то, каким образом двенадцатичленная цепь, начинающаяся с неведения, держит нас в сансаре. Объяснение механизма сансары и эволюции живых существ под контролем неведения и нечистой кармы относится к обширному учению. А через последовательное отрицание этих звеньев в состоянии самадхи пустоты реализуется механизм освобождения, и этот механизм тоже пуст от самобытия. Объяснение процесса достижения нирваны, начинающегося с устранения неведения, относится также к обширному учению.

Следующий фрагмент содержит отрицание самобытия четырех благородных истин:

«Точно так же нет страдания, источника, пресечения, пути; нет мудрости, нет достижения и недостижения тоже нет».

Его Святейшество Далай-лама объясняет, что тем самым отрицается вся практика созерцания, а затем сам путь и плод этой практики, когда говорится: «нет мудрости, нет достижения». Субъективные переживания в состоянии самадхи пустоты пусты от самобытия. Объявляются пустыми все характеристики ума бодхисаттвы, достигшего нирваны и актуализировавшего высшие способности – десять сил и четыре вида бесстрашия. Благодаря этим отрицаниям устраняется привязанность к практике и ее плодам. Затем отрицается само это отрицание: «недостижения тоже нет». Пустота реализаций, достигаемых в самадхи пустоты, не означает, что существует отсутствие реализаций (недостижение). Бодхисаттвы освобождаются от ожиданий и пребывают в состоянии отсутствия самобытия. По этой причине ум полностью освобождается от всех заблуждений, омрачения полностью исчезают. Исчезает и страх³⁶⁸. Бодхисаттвы в этом состоянии ваджрной медитации пребывают на седьмом *бхуми* из десяти, названных в ‘*Сутре раскрытия замысла Будды*’ (‘*Самдхинирмочана-сутра*’). Ваджрная медитация уничтожает самые тонкие разновидности тонких омрачений. Устранив их, они переходят на восьмой *бхуми*.

«Поэтому, Шарипутра, бодхисаттвы, поскольку не имеют достижений, опираются на праджняпарамиту и пребывают в ней. В их сознании нет загрязнений, и поэтому страха нет. Полностью преодолев ошибки, они радикально уходят из мира скорби», – говорится в ‘Сутре сердца’.

Пустота полностью очищенного ума и есть истинная нирвана, или освобождение. Далай-лама объясняет, что нирвана достигается путем реализации абсолютной природы ума в его совершенном и неомраченном состоянии [Dalai Lama 2005, p. 127]. Пустота – это и средство устранения омрачений, и завершающее состояние индивида, устранившего все омрачения, – окончательная, непребывающая нирвана Будды. Пребывая длительное время в ваджрном самадхи пустоты, бодхисаттвы высших *бхуми* на основе парамиты мудрости достигают окончательного, высшего просветления.

Если основной текст ‘*Сутры сердца*’ содержит объяснение пустоты для учеников с обычными способностями, то для учеников с исключительными способностями Будда дал краткую презентацию пустоты в форме мантры:

ТАДЪЯТА ОМ ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БОДХИ СВАХА.

Она переводится так: «Иди, иди, иди за пределы, иди абсолютно за пределы, укоренись в земле просветления» [Dalai Lama 2005, p. 131; Сутра сердца 2006, с. 181].

Скрытое значение этой мантры состоит в открытии связи между пониманием пустоты и пятью путями махаяны. Смысл первого «иди» – это побуждение к вступлению на Путь Накопления. То есть инструкция о том, что махаянский практик должен взрастить спонтанное отречение и бодхичитту. Смысл второго «иди» – это побуждение к вступлению на второй путь – Путь Подготовки ума к глубокому восприятию пустоты

³⁶⁸ Вималамитра в своем комментарии к ‘*Сутре сердца*’, называемом ‘*Обширное изложение сердца праджняпарамиты в восьми пунктах*’, говорил о страхе, порождаемом четырьмя видами загрязнений. Другой комментатор сутры, Чедже Ронгпа, трактовал страх, о котором говорится в ‘*Сутре сердца*’, как страх пустоты. Джамьян Гевей Лодро (1429–1503) в своем разъяснении комментария Вималамитры пишет, что Чедже Ронгпа добавил от себя во фрагмент сутры, о котором идет речь, произвольные слова и трактовал «страх», о котором говорится в сутре, как страх пустоты [Jamyang Gawai Lodro 2002, p. 162].

через достижение союза шаматхи и випашьяны и концептуальное познание пустоты на этой основе. «Иди за пределы» – это инструкция о том, чтобы достигнуть Пути Видения, идя далее в познании пустоты – за пределы концептуального понимания, и обрести прямое постижение пустоты, стать арьей. «Иди абсолютно за пределы» содержит призыв встать на Путь Медитации и достичь более глубокой реализации пустоты, привыкнуть (sgom) к пустоте, а также, не ограничиваясь прямым постижением пустоты, заняться устранением всех омрачений и всех видов цепляния. «Укоренись в земле просветления» означает призыв пребывать в состоянии ума, полностью свободного от омрачений, и, сохраняя ваджрную медитацию на Пути-Более-Не-Учения, достигнуть конечной нирваны, *нирваны непребывания*. *Нирвана непребывания* (mi gnas-pa'i mya ngan las 'das-pa) – это название нирваны полного просветления Будды, которая так называется потому, что пребывает вне крайностей как непросветленного, сансарического существования, так и просветленного покоя индивидуальной нирваны [Dalai Lama 2005, p. 171].

Далай-лама объясняет, что фактический переход от одной стадии к другой происходит во время медитативного равновесия. Само по себе глубокое понимание пустоты оказывает мощное влияние на все другие практики бодхисаттв, усиливает и дополняет их. Оно способствует порождению сильного отречения, а также может стать основой великого сострадания. Когда практик проходит Путь Накопления, его понимание пустоты, хотя и рождается, главным образом, как результат слушания, размышлений и интеллектуального понимания, все же не остается сугубо интеллектуальным. Он имеет определенное осознание, переживание пустоты, благодаря медитации развивающееся до полной ясности випашьяны (lhag mthong). На Пути Подготовки осознание пустоты становится все более глубоким, тонким и ясным, опора на концептуальное мышление в медитации отходит на второй план. Когда полностью устраняется двойственность субъектно-объектного восприятия, практик вступает на Путь Видения и пребывает в непосредственном и прямом переживании пустоты, как вода в воде.

На Пути Медитации махаянский практик проходит через семь «нечистых» *бхуми*, которые так называются потому, что у бодхисаттв вплоть до восьмого *бхуми* клеши не искоренены полностью. На восьмом, девятом и десятом *бхуми* бодхисаттва устраняет даже склонности и следы клеш. Состояние Будды достигается, когда его ум чист настолько, что в состоянии одновременно воспринимать относительную и абсолютную истину в один и тот же момент [Dalai Lama 2005, p.132–133; Сутра сердца 2006, с. 181–182].

Таким образом, тибетская устная традиция, установленная благодаря чистой трансмиссии Учения через Падмасамбхаву, Шантаракшиту, Камалашилу, Атишу и опоре на труды 17 ученых Наланды, соединяет в себе обе линии преемственности Учения Будды – глубинную, основанную Нагарджуной, и обширную, основанную Майтреей/ Асангой. Она объясняет Учение Будды в единстве обоих аспектов – высшей мудрости и метода просветления, как постепенный путь: с одной стороны – этапы продвижения в реализации бессамостности, с другой – этапы развития бодхисаттвы. На примере герменевтического прочтения '*Сутры сердца*' тибетскими мастерами можно убедиться в том, что махаяна, представленная сутрами праджняпарамиты, и есть аутентичное учение Будды о просветлении. Сутры праджняпарамиты содержат философскую теорию бессамостности, которая служит доказательством возможности про-

светления, и метод постепенной медитации, приводящей к реализации высшей цели духовного прогресса.

4.4. Логика и философский рационализм в основаниях индо-тибетской традиции постепенного пути просветления

Основоположниками буддийской логики являются великие индийские мастера, представляющие традицию университета Наланда – Дигнага (Phyogs glang, 480–540 гг.) и Дхармакирти (Chos grags, 600–660 гг.), которые заложили ее эпистемологические основы и создали теорию логического доказательства. Логика как дисциплина существовала в древнеиндийской системе наук задолго до появления Дигнаги: умозаключения в качестве особого источника познания признавались и небуддийскими логиками древности, им были известны различные формы силлогизма – трехчленная, пятичленная, десятичленная. Согласно разъяснению, данному знаменитым учеником Пятого Далай-ламы Кункьеном Джамьяном Шепой в его «Прекрасных золотых четках, кратко разъясняющих устройство ума и знания» (bLo-rig-gi-rnam-gzhag-nyung-gsal-legs-bzhad-gser-gyi-phreng-mdzes-zhes-bya-ba-bzhugs-so), тексте, являющемся учебником, по которому студенты философского колледжа Гоман монастыря Дрепунг изучают предмет, называемый на санскрите *праманой*, на тибетском – *цема* (tshad-ma) или *лориг* (blo rig – ум и знание), который охватывает логическую проблематику, Дигнага и Дхармакирти являются основателями буддийской логики, потому что они произвели значительные реформы и тем самым установили водораздел между небуддийской и буддийской логикой в Древней Индии. В оценке Ф. И. Щербатского, первого академического ученого, исследовавшего буддийскую логику, заслуга Дигнаги состояла в том, что «он привел в систему деление умозаключения на виды и поставил его в тесную связь с теорией познания» [Щербатской 1995, с. 211]. Именно Дигнага впервые провел деление умозаключения на умозаключение «для себя» и умозаключение «для других», сделавшееся в позднейшей индийской логике общепринятым. Следует также подчеркнуть еще один очень важный момент, отличающий буддийскую логику Дигнаги и Дхармакирти от небуддийской логики предыдущего периода, заключающийся в том, что она является содержательной, а не формальной логикой – благодаря установленной Дигнагой принципиальной связи между силлогистической логикой и теорией познания. В период, предшествовавший появлению трудов Дигнаги и Дхармакирти, логика относилась к брахманской традиции и была формальной. Что же касается логики ранней буддийской школы вайбхашика, она не отличалась радикально от логики философских диспутов, разработанной небуддийской школой ньяя. Реформы Дигнаги и Дхармакирти основывались на философском, гносеологическом подходе к разъяснению природы, структуры и функций сознания, а также к обоснованию принципов и критериев достоверного познания, и в своем онтологическом содержании эта логика базировалась на воззрениях философских школ саутрантика и читтаматра (йогачара).

Дигнага и Дхармакирти причисляются в тибетской традиции к «шести украшениям мира», поскольку считаются основоположниками буддийской науки логики и эпистемологии – традиции *прамана*. Более того, для тибетских школ гелуг и ньингма ‘Комментарий к достоверному познанию’ (‘Праманаварттика-карика’; Tshad-ma rnam ‘grel), комментарий Ачарьи Дхармакирти на труд ‘Компендиум достоверного

познания»³⁶⁹ (*‘Прамана-самуччая’*; tshad-ma kun btus)³⁷⁰ Дигнаги – это базовый текст при изучении дисциплин «rtags-rig» (наука о логическом обосновании) и «blo-rigs» (букв. – «ум и знание»), охватывающих предметную область буддийской логики, гносеологии, эпистемологии, – словом, то, что в тибетской традиции называется просто *цема*.

Дигнага в своем главном труде – *‘Прамана-саммуцае’* заложил основы этого комплекса буддийских наук об источниках, инструментах и результатах достоверного познания. Однако если с западной историко-философской точки зрения идеи Дигнаги рассматриваются в основном как результат критики брахманистской логики и реформа логической науки, а также как выделение гносеологической проблематики из онтологии абхидхармы, то мой подход несколько иной. Я пытаюсь понять историю буддийской философии в ее необходимой связи с духовной практикой, поэтому недостаточно просто констатировать, что вклад Дигнаги и Дхармакирти в развитие общей истории буддизма – это основание логико-эпистемологической традиции буддизма. Ибо сама постановка ими проблем, обычно относимых в истории философии к логике и гносеологии, была не только и не столько результатом развития предшествующей логической мысли Индии, представленной до этого небуддийскими школами, а также онтологии абхидхармы, сколько ответом на объективную потребность дальнейшего развертывания махаянской презентации буддизма. И именно по этой причине тибетцы ценят наследие Дигнаги и Дхармакирти не только для поддержания традиции философских диспутов – оно служит инструментарием для глубокого усвоения всех смысловых нюансов четырех благородных истин, четырех философских печатей буддизма, доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения и эффективного применения методов медитации, ведущей к освобождению. Ибо сердцевина этой проблематики, которой были заняты Дигнага и Дхармакирти, имеет непосредственное отношение к тому, что характерно для буддизма как пути освобождения, – к применению противоядия от приобретенных и врожденных форм неведения, служащих коренной причиной воспроизводства циклов сансары. Осуществленная ими критика реалистических логико-философских школ³⁷¹ положила начало использованию теории достоверного познания в контексте махаянской методологии медитативной практики, то есть в качестве инструмента буддийской сотериологии.

Школа мадхьямика-прасангика, разработавшая самый глубокий смысл философии срединности, на самом деле не является неким альтернативным логическим направлением, а опирается на логико-эпистемологические достижения Дигнаги и Дхармакирти. То, что начал Дигнага в своей работе *‘Исследование объекта познания’* (*‘Аламбана-парикиша’*)³⁷², когда подверг критике реалистические теории познания как небуддистов, так и буддистов и заявил, что объект, который мы считаем внешним к самому процессу познания, есть лишь наше представление о нем, Чандракирти про-

³⁶⁹ В. Г. Лысенко переводит санскритское название этого текста как *‘Компендиум инструментов достоверного познания’* [Лысенко 2008].

³⁷⁰ Полное тибетское название труда Дигнаги – ‘Tshad-ma kun-las btus-pa zhes-bya-ba’i rab-tu byed-pa’.

³⁷¹ Анализу полемики между буддийскими и небуддийскими философскими школами в связи с проблемой восприятия, инициированной Дигнагой, посвящены работы В. Г. Лысенко [Лысенко 2008; Лысенко 2011].

³⁷² Русский перевод этого текста см.: Лысенко 2008.

должил и довел до логической кульминации посредством метода *прасанги*, позволяющего довести до абсурда доводы оппонента.

Тибетские прасангики восприняли номинальную логику Чандракирти при опоре на разработанную Дигнагой и Дхармакирти логику, явившуюся развитием абхидхармы, «метафизики пустой личности» [Siderits 2007, p. 209] и реакцией на «пустую логику» мадхьямики. Под «пустой логикой» я имею в виду отрицательную логику познания пустоты в мадхьямике, которая позволяет максимально точно установить объект отрицания при познании пустоты и затем однонаправленно сконцентрироваться на его отрицании. Замечу, что профессор Гавайского университета Х. Ченг, используя такое же выражение – «empty logic» для характеристики буддизма мадхьямики по китайским источникам, имеет в виду под «пустой логикой» отрицающую всякую концептуализацию логику, которая характерна именно для китайской мадхьямики [Cheng 1991]. В индо-тибетском буддизме *срединный путь* не означает отрицание любых концепций.

При характеристике революционного вклада Дигнаги в буддийскую философию сказать, что суть этого вклада заключается в заострении гносеологической проблемы достоверного познания или в гносеологическом преломлении буддийской сотериологии, – это слишком абстрактная, а потому неполная оценка того, что сделал Дигнага. К тому же подобная оценка исходит из стереотипов западного историко-философского мышления и ничего не говорит нам по существу того, чем было обусловлено отличие буддийской теории праманы от небуддийской логики и эпистемологии.

Неверно было бы полагать, что Дигнага открыл вообще гносеологическую проблематику в индийской философии или что он первый сделал гносеологическое «преломление» сотериологии. До Будды и параллельно с ним в Индии имелось, согласно ранним брахманским и буддийским источникам, таким как '*Махабхарата*' и '*Брахмаджала-сутта*', очень много философских направлений и школ. Все их многообразие исследователи индийской философии сводят к шести философским системам, «в которых вполне осуществилось философское мышление Индии», как считал Макс Мюллер, автор одного из первых фундаментальных трудов по этим шести системам [Мюллер 1900]. Мюллер утверждал, что не было ни одного философского вопроса, который не был бы поставлен в древности индийскими мыслителями. Он признавал «такое богатое развитие философского мышления» древних индийцев, которое было возможно, по его мнению, только в Индии. А также писал о «независимом и честном характере их философии», о «прямоте и свободе, с какой они (эти системы) разрабатывались» [там же].

По мнению другого известного историка индийской философии С. Радхакришнана, общей для индийской философии характерной особенностью был спиритуализм. Индийской цивилизации удалось противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории не благодаря развитой политической системе и социальной организации, а именно благодаря тому, что духовный мотив доминировал в индийской жизни [Радхакришнан 1956]. Как и Мюллер, решающее значение в индийской философии Радхакришнан придает поиску истины. Более того, он пишет: «На протяжении всей истории Индия жила во имя одной цели: она боролась за истину, против заблуждений» [Радхакришнан 1956].

Существовала тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью человека, благодаря чему религия в Индии никогда не была догмой, скорее – «рабочей гипотезой», регулировавшей человеческое поведение. Она была неким «рациональным

синтезом», по мере развития философской мысли вбиравшим в себя новые представления. Буддизм, с одной стороны, не мог не быть порождением этой особенной индийской духовности и выражением характерной для Индии тесной связи между философией и жизнью. С другой стороны, в философии он радикально отличается от всех систем ортодоксальной индийской мысли – таково мое твердое убеждение. И заслуга Дигнаги состоит в том, что он помог своим современникам и последующим поколениям осознать это различие в плоскости теории достоверного познания (*прамана*).

Национальной особенностью философствования древних индийцев можно считать то, что, побуждаемые «любовью к истине», они ставили центральную для всякой философии проблему природы реальности, главным образом, через призму познания субъективного: через знание субъективного они искали доказательство реальности внешнего мира. В этом как раз проявляется честность их философского мышления и желания оставаться в границах знания, доступного человеку. Поэтому не случайно почти всегда первый вопрос, который ставит любая индийская система философии, это вопрос о том, каким образом мы познаем. То есть это вопрос об инструментах и источниках знания – проблема *праман*, которая уже в Древней Индии вызвала острую полемику между различными школами. Ее решение определяло весь строй философской системы и соответствующей религиозной доктрины, с нею связанной, или атеистических импликаций. В западной традиции философствования, как известно, проблема источников и пределов достоверного познания приобрела решающее значение только в новоевропейской философии. Здесь всегда вектор философствования при анализе природы реальности и решении проблемы существования был направлен в сторону внешнего объекта. Проблематичность самого отношения реальности и сознания долгое время не исследовалась большинством западных мыслителей в качестве особого предмета онтологии и гносеологии, а тем более практического интереса. Философская мысль Индии традиционно пыталась определить природу реальности, начиная с *размышлений* о «Я». То, что в западной философии осталось эпизодом, хотя и прозвучал еще в Древней Греции призыв «Человек, познай самого себя!»³⁷³, в Древней Индии «атманам виддхи» («познай самого себя») выражает принципиальную предметную установку философии. Радхакришнан пишет:

«Если мы сопоставим субъективный интерес индийского ума с его тяготением к синтетическому видению мира, то увидим, как монистический идеализм приобретает значение истины. К нему ведет все развитие ведийской мысли. На нем основываются религии буддизма и брахманизма. Такова глубочайшая истина, поведенная Индии. Даже те системы, которые прямо провозглашают себя дуалистическими или плюралистическими, по-видимому, проникнуты сильным монизмом» [Радхакришнан 1956].

Для большинства индийских философских систем, которые можно рассматривать как гносеологическое обоснование сотериологии, был характерен так называемый метод *праманы*, способ анализирования фундамента и основ рациональной веры. Метод *праманы* использовали в своих философских теориях традиционные школы ньяя, вайшешика, джайнизм и буддизм. Что касается буддизма, то речь идет о Дигнаге и йогача-

³⁷³ «Познай самого себя!» – это изречение одного из «семи мудрецов», обычно приписываемое Хилону или Фалесу, начертанное на фронтоне Дельфийского храма, известное до Сократа и после него, закрепилось за ним, ибо именно он сделал принцип самопознания ведущим в своем учении.

рах, тогда как мадхьямики, Нагарджуна и Чандракирти, подвергли критике метод праманы. Для того чтобы понять смысл их критики и то, каким образом в последующем Чже Цонкапе удалось совместить в рамках единой системы буддизма метод праманы, основанный на монистическом идеализме йогачары, и метод прасанги, основанный на мадхьямикской теории пустоты, следует как раз осмыслить суть того, что сделали Дигнага и Дхармакирти, каков был их революционный вклад в развитие теории праманы и в рационалистическое философское обоснование буддийской духовности.

Вообще говоря, в древнеиндийской философии известны три вида праман: восприятие, умозаключение и авторитет (откровение – *шрути*, *шабда*, *веда*, слова признанного учителя – *аптавачана*).

По мнению А. А. Базарова, считающегося в отечественной историко-философской литературе специалистом по буддийской логике и центральноазиатской «школьной» философии, буддийская логическая традиция, основанная на сочинениях Дигнаги и Дхармакирти и называемая *праманавадой*, представляла собой одно направление развития логической мысли буддистов Индии и Центральной Азии. Это было направление, связанное с развитием «положительных логических технологий». А независимо от нее, параллельно, как полагает А. А. Базаров, развивалось другое направление буддийской логики – «доктрина нормативного опровержения (прасанга)». Метод *прасанги* был отрицательной логической технологией, обоснованной Чандракирти, который считается основоположником прасангики. Заслугой тибетских и монгольских логиков, в особенности Цонкапы, стало, по его мнению, объединение этих двух направлений путем «своеобразной иерархической онтологизации познавательных процессов» [Базаров 2004, с. 3].

Таким образом, российский исследователь подчеркивает наличие двух различающихся логико-эпистемологических традиций в истории индо-тибетского буддизма. О наличии двух логических «парадигм», разработанных в середине периода между Шакьямуни и Цонкапой, пишет также известный на Западе исследователь традиции Наланды, уже цитированный ранее Дж. Лоиззо. Эти две парадигмы логики, возникшие в VII в., он, так же как и А. А. Базаров, связывает с именами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти, которые, по его мнению, разработали разные логические подходы. Личию Дхармакирти Лоиззо связывает с развитием формальных методов логики, тогда как Чандракирти он приписывает развитие качественных методов логики [Loizzo 2006, p. 13].

Соглашусь с тем, что, действительно, есть основания говорить о различии логико-эпистемологических подходов, развитых Дигнагой и Дхармакирти, с одной стороны, и Чандракирти и позднейшими прасангиками – с другой. Но соотношение между подходами Дигнаги/Дхармакирти и Чандракирти не сводится к противоположности позитивных и негативных логических технологий. Оно связано с глубокими содержательными различиями в философском воззрении – в понимании доктрины пустоты и взаимозависимого возникновения.

Если подход Дигнаги и Дхармакирти был основан на философских доктринах низших школ, до той или иной степени сохраняющих субстанциалистские концепты, то метод прасанги был связан с высшим уровнем буддийской философии и является отличительным для школы мадхьямика-прасангика, основанной Чандракирти. Здесь отрицательный логический метод, получивший применение в философских диспутах, есть закономерное следствие самого глубокого понимания пустоты в смысле *рангтонг*

(пустота от самобытия) и отнюдь не является софистическим приемом, предназначенным для диспутов с представителями других философских школ. Отрицательный метод прасанги – это не только и не столько логический прием, применяемый в диспутах, сколько логика предельной десубстанциализации, интеллектуальный инструмент философа, понимающего пустоту как *рангтонг* и посредством медитации, соответствующей данному уровню философского понимания, направляющегося к освобождению по махаянскому пути.

Я не могу согласиться с Лоиззо в том, что подход Дхармакирти – это формальные методы логики, а подход Чандракирти – качественные логические методы. Логика Дигнаги и Дхармакирти также была качественной, поскольку разработанные в ней силлогистические методы выводного знания о скрытых феноменах³⁷⁴ имели своей предпосылкой определенные онтологические аксиомы, и этими аксиомами служили концепты саутрантики и йогачары относительно онтологического статуса внешних и внутренних феноменов.

Вообще говоря, санскритский термин *прамана*, тибетским эквивалентом которого является термин *цема* (tshad-ma), выражает понятие о достоверном познании. Наука о достоверном познании в тибетской традиции – это «tshad-ma rig-pa» или «gtan tshigs-rig-pa», то есть *знание праманы* или *теория достоверного познания*. Чаще всего эта отрасль буддийской философии называется в тибетской буддийской литературе и в традиции монастырского образования просто *цема* (tshad-ma). Так же называется первый философский предмет, который изучают студенты первого курса философских колледжей тибетских монастырей по программе, рассчитанной на четыре с половиной года. На протяжении этих четырех с половиной лет обучения основным текстом первокурсников является ‘*Праманаварттика-карика*’³⁷⁵ Дхармакирти – труд, комментирующий трактат Дигнаги ‘*Прамана-самуччая*’.

В европейской философской традиции имеется ряд дисциплин, имеющих своим предметом познание, – гносеология (общая философская теория познания), эпистемология (наука о знании), логика (наука о законах мышления), теория и методология науки. Что касается логики, в западной традиции это целый комплекс научных дисциплин: традиционная логика, аристотелевская логика, формальная, символическая (математическая) логика, а в рамках последней – классическая и неклассическая логика. Классическая логика возникла в конце XIX – начале XX в. в результате реализации выдвинутой ирландским логиком Д. Булем, американским философом и логиком Ч. Пирсом, немецким логиком Г. Фреге и другими идеи перенесения в логику символических методов, обычно применяемых в математике. В результате критики классической логики в начале XX в. появился ряд новых разделов современной логики. В рамках этой неклассической логики возникли интуиционистская логика, релевантная логика, модальные логики, многозначная логика, деонтическая логика, логика времени, паранепротиворечивая логика, эпистемическая логика и др.

Традиционная логика, как показал известный польский логик Ян Лукасевич, обычно неправомерно отождествляется с аристотелевской логикой. В отличие от традиционной, аристотелевская логика поддается аксиоматизации и формализации [Лука-

³⁷⁴ Классификацию феноменов согласно тексту ‘*Праманаварттика-карика*’ см.: Гинлей 2011, с. 41–54.

³⁷⁵ В литературе текст часто называется ‘*Праманаварттика*’.

севиц 1959]. Именно аристотелевская логика легла в основу науки логики, и эта логическая традиция, несмотря на ее внешнее сходство с буддийской логикой (в части теории умозаключений и сравнительного анализа феноменов), все же существенно отличается от последней.

Учитывая многообразие философских и конкретных научных дисциплин, представляющих в рамках западного рационализма науку о достоверном познании, невозможно провести взаимно однозначное соответствие между какой-либо одной из этих европейских наук и дисциплиной, называемой в тибетском буддизме *цема*: историки буддийской философии усматривают в предмете *цемы* и гносеологическое, и эпистемологическое, и логическое содержание. В русскоязычных переводах *цему* принято именовать чаще логикой и реже – гносеологией и эпистемологией. Здесь уместно привести замечание Кеннарда Липмана о том, что санскритское понятие *прамана*, означающее «специфические средства достижения достоверного знания, такие как восприятие или логический вывод», не совсем совпадает по смыслу с тибетским понятием *цема*. *Цема* помимо указанного значения также обозначает «всю систему эпистемологического критерия» [Lipman 1992, p. 27].

Следует признать, что, во-первых, классическая буддийская теория *праманы*, обоснованная Дигнагой и Дхармакирти, и оформившаяся на ее базе тибетская *цема* не являются логикой в том же смысле, что и формальная логика, развивающаяся в рамках западного рационализма, поскольку система Дигнаги-Дхармакирти по предметному содержанию шире, чем небуддийская логика Запада и Востока. Ее предметность является более широкой, потому что, как уже было сказано, она охватывает не только собственно логическую, но и гносеологическую проблематику. Во-вторых, основанная на системе Дигнаги – Дхармакирти буддийская теория достоверного восприятия в той части, где рассматриваются «совершенные признаки» и модусы достоверных умозаключений и дается сравнительный анализ феноменов и т. д., является не формальной, а именно содержательной логикой: в буддизме результаты логического анализа часто зависят от уровня онтологического воззрения того, кто проводит его. Эта принципиальная обусловленность критериев и результатов достоверного познания со стороны буддийской онтологии и гносеологии объясняет, в чем заключается основное отличие классической буддийской теории *праманы*, или – в тибетской традиции – *цемы*, от западной науки логики.

Специфика буддийской логики заключается в том, что это именно *теория достоверного познания*, она не изучает законы и операции *правильного мышления*, что составляет определяющую черту второй. Ведь логика на Западе, хотя историками науки принято различать формальную логику и традиционную логику как первый этап ее развития, еще не связанный с формализацией и применением искусственного языка, вообще говоря, является – на этапе как традиционной, так и формальной, математической логики – именно наукой о законах и операциях *правильного мышления*. А *правильность* умозаключения (логического вывода) определяется только его логической формой и не зависит от смысла входящих в него утверждений. Отличительная особенность правильного вывода в формальной логике состоит в том, что от истинных посылок он всегда ведет к истинному заключению, и благодаря правильному логическому выводу формальная логика позволяет получать из имеющихся истин новые истины с помощью чистого рассуждения, без обращения к опыту, интуиции и т. п.

Буддийская теория достоверного восприятия не сводится к знанию *формы правильных умозаключений*: три модуса достоверного умозаключения (tshul gsum) помимо определенной логической структуры достоверного умозаключения указывают на принципы содержательного анализа трех видов логических связей внутри умозаключения, называемых *чогчо* (phyogs chos), *джечаб* (rjes khyab), *догчаб* (ldog khyab). *Чогчо* – это логическая связь между познаваемым объектом и основанием (доводом, признаком) умозаключения [Тинлей 2011, с. 85]. *Джечаб* – это логическая связь прямого охватывания между основанием (доводом, признаком) умоза-ключения и следствием [там же, с. 88]. *Догчаб* – это логическая связь обратного охватывания между основанием (доводом, признаком) умозаключения и следствием [там же, с. 93]. Наличие каждой из этих трех логических связей устанавливается в зависимости от содержательной онтологии, из которой исходит познающий субъект.

Эта особенность *цемы* – ее принципиальная несводимость к формальной логике связана с другой ее чертой: теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит, главным образом, постижению и реализации четырех благородных истин, преподанных Буддой во время первого поворота *дхармачкры*³⁷⁶. Говоря о *постижении* (rtog-ра), я имею в виду, что, в отличие от интеллектуально-логического познания, которое является элементом того философского рационализма, который развит в буддизме, постижение рождается в результате аналитической медитации, сопровождающейся однонаправленной медитацией, как духовное переживание прямого проникновения в смысл познаваемого. Тибетское понятие rtog-ра имеет значение «постижение», по смыслу совпадающее с «реализацией». *Цема* как теория достоверного восприятия неотделима от онтологии освобождения и просветления. Сказать, что она служит сотериологии, было бы слишком абстрактно и не совсем точно, ибо *цема* служит в методологии постепенного пути фундаментом системы философского воззрения, в зависимости от которого поэтапно строится практика медитации. А состояние медитации – это и есть собственно жизнь для буддийского практика. Сотериологическая цель здесь не удалена в некое будущее, а осуществляется здесь и сейчас, поскольку цель для себя – это всегда защита ума с помощью Дхармы. Медитация и есть способ защиты.

Сущность, формы, структуры и функции сознания и познания изучаются в буддийской теории с целью обоснования, прежде всего, достоверности самого Будды, а затем – и Учения Будды, сердцевиной которого являются четыре благородные истины. Познание Будды как *достоверного существа*, обоснованное во второй главе ‘*Прама-наварттики*’ Дхармакирти, служит базисом для обретения стабильной веры, которая делает духовные упражнения настоящей буддийской практикой. По классическому определению, вера в буддизме – это «высшая форма признания таких объектов, как карма, результат кармы и четыре благородные истины» [Kaba Paltseg 1992, p. 5]. Она характеризуется также как «убежденность, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть» [БТКС 1999, р. 1242]. Буддийская практика, или *путь* в широком смысле слова, начинается, когда основой духовного тренинга становится нерушимая убежденность в онтологических истинах, открытых Буддой относительно природы страданий, их причин и источника, а также их прекращения и пути, ведущего к

³⁷⁶ Во время Второго и Третьего Поворотов Колеса содержание четырех благородных истин было изложено Буддой с расчетом на более глубокое философское восприятие.

освобождению. Такая нерушимая убежденность основывается на правильном философском воззрении. Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь, познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, если связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме – это взаимозависимые феномены, и это отличает буддийскую ментальность от западной, с характерной для нее контрверзой веры и разума. В то же время было бы неверно полагать, что теория достоверного восприятия и вся философия буддизма должны лишь обслуживать процесс культивирования веры и быть обоснованием духовной практики, медитации. Это не так: философия и вера в буддизме признаются принципиально зависимыми друг от друга феноменами, ибо «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Dhargyeu Geshe Ngawang 1974, p. 26].

С учетом этих главных отличительных особенностей буддийской теории достоверного восприятия, отличающих ее от европейской формальной логики, я называю эту теорию праманы, которую обосновали Дигнага и Дхармакирти и которая легла в основу тибетской традиции *целмы*, буддийской логикой, или индо-тибетской логико-эпистемологической традицией. Дж. Дрейфус, исследователь философии Дхармакирти и ее тибетских интерпретаций, причисляет к этой традиции Васубандху (400–480), Дигнагу (480–540), Дхармакирти (600–660), Девендрабуддхи, Шакьябуддхи, Винитадеву (630–700), Шубхагупту (720–780), Праджнякарагупту (740–800), Шантаракшиту (725–783), Камалашилу (740–795), Дхармотгару (750–810), Джетари (950–1000), Джину (X в.), Шанкарананду (XI в.), Мокшакарагупту (XI – XII вв.), Шакья Шрибхадру (1127–1225) [Dreyfus 1997, p. XVI].

Без изучения буддийской логики, в особенности учения Дхармакирти, изложенного в *‘Праманаваерттике’*, едва ли возможно достичь ясного понимания сути Учения Будды и механизмов медитации и реализации Дхармы. Поэтому в Тибете традиционно уделялось большое внимание изучению *‘Праманаваерттики’*. Первый тибетский комментарий к *‘Праманаваерттике’* был сочинен Чава Чокьи Сенге (Cha-pa chos-kyi sengge, 1109–1169), который был настоятелем монастыря Сангпу (осн. в 1073 г.), известного образовательного центра того времени. Этот мастер из школы кадам сочинил первый текст, в котором дал на основе *‘Праманаваерттики’* объяснение начал гносеологии и логики. Оно называлось *‘Собрание основных тем’* (bsdsu grwa – букв. «класс кратких основоположений»), и позднее возникла традиция именованная начальной ступени философского образования термином *дуйта* (или *дуйра* – в транскрипции, принятой в Монголии и Бурятии), а автор упомянутого текста стал учителем в области гносеологии и логики для многих последователей школы сакья, в том числе Сакья Пандиты (Sa-skyu pandita kun-dga’ rgyal-mtshan, 1182–1251), одного из великих ученых Тибета, автора базового для последователей школы сакья текста по логике *‘Сокровищница достоверного познания’* (tshad-ma rigs-gter). Чава Чокьи Сенге заложил традицию «реалистического», по определению Дж. Дрейфуса, истолкования учения Дигнаги и Дхармакирти, разработал и ввел в учебный процесс ту форму логического диспута, которая стала традиционной для монастырей Тибета, Монголии, Бурятии.

Но внимание тибетских ученых к *‘Праманаваерттике’* было привлечено Сакья Пандитой Кунга Гьялценом, с которого началась «антиреалистическая», по определению Дж. Дрейфуса, традиция истолкования системы Дигнаги – Дхармакирти. Его текст *‘Сокровищница достоверного познания’*, сегодня известный среди специалистов

по буддийской логике в России и на Западе под его тибетским названием ‘*Цема риг-тер*’, и автокомментарий к нему, написанный в 1220-е гг. [см.: Van der Kuijp 1993, p. 279], стали одними из важнейших текстов по буддийской эпистемологии для всех школ тибетского буддизма. В Тибете имеется большая комментаторская литература, написанная на основе исследования Сакья Пандиты [Jackson 1983].

Благодаря Сакья Пандите и его последователям ‘*Праманаварттика*’ стала главным источником для изучения гносеологии и логики в тибетских монастырях. А до этого времени тибетцы не осознавали в полной мере практического значения ‘*Праманаварттики*’. Как пишет Дж. Дрейфус, исследователь философии Дхармакирти и ее тибетских интерпретаций, даже великий учитель Атиша, с чьим именем связано возникновение школы кадам, считал учение Дигнаги – Дхармакирти чисто интеллектуальным, не имеющим никакого отношения к духовной практике и полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами.

Также огромную роль в изменении отношения тибетских буддистов к трудам по *цеме* сыграл великий Цонкапа. В школе гелуг, возникшей благодаря Чже Цонкапе в качестве новой кадам (bka’ gdams gsar-ma), синтезировавшей все тексты и устные передачи классического буддизма, учение сутр и тантр в рамках единого потока переданной и реализованной Дхармы, сформировалось традиционное отношение к *цеме* как к фундаменту интегрированного изучения Дхармы. Как подчеркивают исследователи, знакомые с тибетской логико-гносеологической традицией по оригинальным тибетским источникам, именно в результате реформаторской деятельности Чже Цонкапы *цему* стали относить в традиции тибетского буддизма к числу «внутренних» наук [Донец 2006, с. 11; Базаров 2004]. И до сих пор ‘*Праманаварттика*’ является основным предметом начального философского образования тибетских монахов.

Философскому обучению и, в частности, штудированию *цемы* и философским дебатам, в школе гелуг – если сравнивать ее образовательную программу с учебными курсами других тибетских школ – уделяется самое большое внимание [Grub mtha’; Крапивина 2005; Базаров 2004]. Вообще в тибетском буддизме философскому образованию традиционно придается гораздо большее значение, нежели это имеет место в школах дальневосточного буддизма, таких как чань/дзэн-буддизм. Почему именно в гелуг практикуется самая длительная по времени обучения и детально разработанная по содержанию система изучения философии? Это объясняется тем, что здесь придается наибольшее значение зависимости медитативной практики от глубины философской онтологии и гносеологии и тому, что вера и духовные реализации должны развиваться посредством постижения «пределов доказанного» (grub mtha’). «Пределы доказанного» – это философия, начальная ступень которой и есть обучение логике в классах *дуйты*.

Логика служит в тибетском буддизме, и особенно в школе гелуг, необходимым базисом познания философии *пустоты* (stong-pa-nyid), и основанный на логике рационалистический подход является в системе презентации Учения Будды в школе гелуг преобладающим. Но все же почему гелугинские мастера придают такое большое значение взаимозависимости веры и логики, а также тому, что эффективность медитации напрямую зависит от уровня понимания философии?

Дело в том, что Будда и жившие после него буддийские наставники прошлого объясняли путь просветления, являющийся, с точки зрения буддизма, универсальным и единым для всех, кто стремится к освобождению, по-разному – в зависимости от

ментальных особенностей учеников. Различаются несколько основных типов учеников, и поэтому существует несколько основных подходов к обретению пути. Как говорит досточтимый Геше Джампа Тинлей в своем комментарии к *‘Праманаварттике’*, «одни люди приходили к развитию мудрости посредством очищения негативной кармы, другие – через развитие *шаматхи*, состояния безмятежности, наступающего в результате полного обуздания ума. А третьи ученики имели потенциал, чтобы сразу приступать к развитию высшей мудрости – постижения *пустоты*. Во всех случаях основной целью практики было развитие парамиты мудрости» [Тинлей 2011, с. 21].

Запредельная мудрость, выходящая за пределы мирской (*shes rab-kyi pha-rol-tu rhyin-pa*), – это прямое постижение всех феноменов как они есть. То есть без приписывания им внутренних, существующих со стороны самих вещей и событий, свойств и характеристик, без преувеличения бытия, без того, чтобы объективировать и субстанционализировать проекции ума. Именно она служит радикальным противоядием от неведения, недостоверного восприятия реальности и собственного «я», а также цепляния за неправильный способ восприятия и интерпретации. Неведение и цепляние за мировосприятие, основанное на неведении, служат, согласно буддизму, коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары и обрекают чувствующих существ на циклическое существование в природе страданий.

Однако обретение трансцендентальной мудрости прямого постижения пустоты – это, как объяснил Чже Цонкапа, для большинства существ «эпохи упадка», которые являются так называемыми «сандаловыми учениками», с трудом поддающимися воспитанию, процесс очень длительный и постепенный, и логические исследования и аналитическая медитация в нем чрезвычайно важны. Вообще, как объясняется в устной тибетской традиции, аналитическая медитация разворачивается как продвижение сознания через несколько стадий, от недостоверного восприятия к достоверному. Начальная стадия – обычное, извращенное восприятие вещей, от которого совершается переход к сомнению в его правильности, а затем, через правильное предположение, – к концептуальному познанию пустоты вещей, как они есть, без онтологического преувеличения и приписывания (*sgro ‘dogs*). После этого, на основе достоверного концептуального познания (*rjes dpag tshad ma*) происходит переход к прямому достоверному познанию (*mngon sum tshad ma*). До тех пор пока не достигнуто достоверное концептуальное постижение пустоты, логический анализ играет главную роль при культивировании высшей мудрости, служащей противоядием от коренной клеши – неведения. Логика является необходимой предпосылкой правильной медитации в тибетском буддизме. Но для того чтобы овладеть логикой абсолютного и относительного познания реальности, необходимы, как объясняют тибетские мастера Дхармы, предварительные упражнения по очищению и подготовке «поля» ума, по накоплению духовных заслуг [см.: Пабонгка 2008a; Rnam grol lag bcangs 2003]. Без этого увлечение интеллектуальной стороной буддизма, которая сама по себе является неисчерпаемым океаном глубинных смыслов, способно привести ум «порочных существ эпохи упадка, которых трудно укротить» [*bLa-ma mchod-pa* 2003, р. 38], к опасному очерствению, вместо того чтобы способствовать усилению веры и духовной практики, ведущей к освобождению и просветлению.

Выше уже было сказано, что Чже Цонкапа сыграл особую роль в том, что логико-эпистемологическая традиция, основанная Дигнагой и Дхармакирти, была введена в корпус буддийского философского знания и в программу монастырского образования

в Тибете, а затем в монгольском мире. Изучение *‘Праманаварттики’* стало исходной основой углубленного философского обучения и практики созерцания в системе, разработанной в тибетских монастырях. А. А. Базаров усматривает роль Цонкапы в развитии буддийской логики и эпистемологии в Тибете и Монголии в том, что ему удалось достичь синкретического единства традиции праманавады, представленной Дигнагой и Дхармакирти, и традиции прасанги, основанной Чандракирти. До тех пор, по его мнению, они развивались независимо друг от друга [Базаров 2004]. Здесь следует внести уточнение.

Дело в том, что прасангика, в чьих рамках возникла негативная логика прасанги, отнюдь не исключает позитивную, силлогическую логику Дигнаги и Дхармакирти в качестве предварительной методологии теоретического познания пустоты и взаимозависимого возникновения. Не освоив эту логику, не овладеть методом прасанги и, следовательно, не охватить полным отрицанием объект отрицания (dgag bya), который следует исключить при медитации пустоты. Поэтому логической стороне философских дискуссий в тибетских монастырях уделяется такое большое внимание. Цонкапа как раз и объяснил, что позитивная логика Дигнаги – Дхармакирти и негативная логика прасангики не являются некими альтернативными направлениями логической мысли. Они едины и взаимосвязаны так же, как взаимосвязаны последовательным углублением в философию пустоты и взаимозависимого возникновения соответствующие им четыре философские школы буддизма. Иначе говоря, логико-эпистемологическое наследие Дигнаги–Дхармакирти является необходимой основой махаянской философии и систематически осуществляемой медитации.

Чже Цонкапа создал комментарий к семи трактатам (sde bdun) Дхармакирти, который называется кратко *‘Дверь, открывающая смысл семи трактатов’* (sDe-bdun la ‘jug-pa’i sgo don gnyer yid-kyi mun-sel). В нем он дал общее разъяснение смысла семи трактатов Дхармакирти и их значение для очищения ума от неведения. Его ближайший ученик Кхедруб Ринпоче (1385–1438) составил подробный комментарий на семь трактатов под названием *‘Семь трактатов, очищающих тьму ума’* (sDe-bdun yid-kyi mun-sel). Другой близкий ученик Цонкапы, Гендун Друб (Первый Далай-лама) написал труд по цеме под названием *‘Украшение достоверного познания’* (Tshad-ma rigs rgyan). Большой вклад в развитие цемы в Тибете был сделан также знаменитым учеником Пятого Далай-ламы Кункьяном Джамьяном Шепой (‘Jam dbyangs bzhad-pa, 1648–1721). По его учебнику *‘Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания’* (bLo-rig-gi rnam-gzhag nyung-gsal legs-bzhad gser-gyi phreng-mdzes zhes-bya-ba bzhugs-so) до сих пор изучают теорию познания студенты тибетского монастыря Дрепунг, и на его родине, в Амдо, в монастыре Лавран, все еще сохраняются традиции образования, заложенные Джамьяном Шепой.

4.5. Ламрим – индо-тибетская система буддийской философии и медитации

Хотя на развитие тибетского буддизма наряду с «материнской», индийской традицией влияние оказали также другие буддийские традиции, распространившиеся в Центральной и Восточной Азии, тем не менее именно учения индийских мастеров распространились в Тибете и оказали решающее влияние на формирование собственно тибетской традиции презентации и практики Дхармы. Это способ представления всего Учения Будды как единой системы, в которой философские воззрения иерархически

выстроены в их логической последовательности, и медитативная практика объясняется, во-первых, в зависимости от философского воззрения, во-вторых, как теоретически обоснованная и технически проработанная стадийная последовательность упражнений тела, речи и ума. Базисными в этой системе являются *три практики* (bslab-pa gsum) – нравственности, концентрации и мудрости, заповеданные Буддой в сутрах как основополагающие. В них и выражается фундаментальная взаимозависимость процессов нравственного совершенствования, развития абсолютной концентрации и высшей мудрости (познания абсолютной природы реальности – пустоты).

Сегодня уже в течение более чем полвека Тибет находится в составе Китая, а тибетский буддизм считается разновидностью китайского буддизма в Китае, где активно развиваются сино-тибетские буддийские исследования, направленные на доказательство того, что тибетский буддизм с самого начала испытывал сильное влияние китайского буддизма. В этой ситуации очень важно как с точки зрения исторической истины, так и с точки зрения аутентичной живой практики буддизма объяснить, почему именно индийская традиция *постепенного пути* (Lam gim) стала в Тибете фундаментом всей системы тибетского буддизма и буддийской цивилизации Тибета. Ламрим сосредоточил в себе те классические индийские критерии аутентичности, которые обеспечили тибетской традиции буддизма то, что она стала и является сегодня наиболее полной и аутентичной системой презентации Учения Будды – Дхармы теоретической и реализованной, философии и медитации в их взаимозависимости и единстве.

Исторически китайский буддизм на этапе распространения буддизма в Тибете оказывал довольно сильное влияние на тибетцев, а некоторые из первых переводов были сделаны с китайского языка. Тем не менее в тибетский буддийский канон Кангюр вошло лишь несколько переводов с китайского. А распространение китайской традиции, буддизма *хэшанов*, было после дебатов в Самье официально запрещено. После победы Камалашилы в Самье царь Тисрон Децен обратился к Камалашиле с тремя просьбами: а) описать метод верификации учения о бессамостности, на который могли бы опираться тибетцы; б) описать способ практики Дхармы во время медитативной сессии; в) описать результат такой медитации бессамостности. В соответствии с этими тремя просьбами Камалашила сочинил три текста с одинаковым заголовком «Стадии медитации» (*‘Бхаванахрама’*; ‘bSgom-gim bar-pa’). Первый текст описывает, как начинается медитация на пустоту (шуньята). Во втором тексте объясняется тема бодхичитты и правильного воззрения. В третьем тексте дается, в оппозиции к Хэшану, ознакомление с плодом медитации бессамостности. В качестве ответа на дискуссию и вопросы, последовавшие после публикации этих текстов, Камалашила написал текст, называемый *‘Свет мадхьямаки’* (*‘Мадхьямалок’*). Он стал первым индийским ученым, который сочинил значительный буддийский текст на тибетском языке, учитывая потребности тибетского народа и с целью рассеивания неправильных представлений о практике Дхармы, распространенных в Тибете. Сегодня эти тексты известны как один компактный текст, которому Его Святейшество Далай-лама XIV придает большое значение с точки зрения правильного обучения медитации [The Dalai Lama 2001].

Первая шлока этого текста гласит: «Поклоняюсь юному Манджушри! Я кратко объясню стадии медитации для тех, кто следует системе махаянских сутр. Те способные [ученики], кто желает осуществить всеведение чрезвычайно быстро, должны предпринять освобождающие усилия по созданию всех причин и условий» [Ibid. P. 10].

Этот текст описывает, каким образом духовный путь может быть развит в потоке сознания практикующего в правильной последовательности. То есть подчеркивается, что духовный путь является постепенным. Учение о *постепенном пути просветления*, называемое Ламрим, стало характерным для тибетской традиции объяснения и медитации Дхармы Будды, начиная с периода «позднего распространения» (phyi dar) Дхармы в Тибете, когда прибыл великий индийский мастер Атиша, и началось возрождение буддизма, почти исчезнувшего после репрессий царя Ландармы. В числе учений и текстов Атиши³⁷⁷ есть один упоминавшийся ранее особенный текст, называемый ‘*Светоч пути просветления*’ (‘*Боддхипатхапрадина*’; ‘Byang chub lam-gyi sgron-ma’). История его появления имеет огромный смысл для понимания той роли, которую сыграл Атиша в истории Тибета, и того значения, которое имеет принесенное им учение о постепенном пути для Тибета. Тибетцы перенесли огромные трудности ради приезда Атиши в Тибет. Когда в конце концов этот мастер Дхармы, являвшийся в Индии того времени признанным столпом подлинного Учения Будды, прибыл в Тибет, один из главных учеников, инициаторов приглашения Атиши, дхармараджа тибетского княжества Нгари Лхалама Чангчуб Ве попросил его дать учение, которое принесло бы пользу тибетцам. Согласно тексту ‘*Ламрим: Освобождение в наших руках*’ (‘Lam rim gnam grol lag bcangs’)³⁷⁸, Чангчуб Ве специально прибыл на границу Тибета и Непала, чтобы встретить Атишу и сопровождавшего Атишу переводчика Ринчена Сангпо, несколько лет назад направленного в Индию для приглашения великого мастера. Встретив Атишу, Чангчуб Ве произнес такую речь:

«Здесь, в северной Стране снегов, в прошлые времена три дхармараджи, три предка-короля, перенеся сотни трудностей, учредили [традицию] Учения. Затем Ландарма уничтожил Учение. После этого мои предки, дхармараджи [княжества] Нгари, не жалея своей жизни, [сделали все возможное], чтобы снова распространить в Тибете Учение. В настоящее время некоторые, опираясь на Тантру, [метлой] выметают Винаю, а иные, опираясь на Винаю, выметают прочь Тантру. Они считают, что Сутра и Тантра так же противоречат друг другу, как холод и жара. Каждый практикует то, что ему нравится. В особенности Ачарья в красном облачении и Ачарья в синем облачении способствуют своей деятельностью упадку Дхармы, обучая длинноволосых практиков старых тантр учению об освобождении посредством половых сношений. Учение находится в очень большом упадке, оно стало [распространяться] в примитивных и нечистых формах».

Со слезами на глазах, говорится в тексте, дхармараджа Чангчуб Ве подробно рассказал Атише о плачевном состоянии буддизма в Тибете и попросил:

«Сострадательный Чжово, сейчас твои дикие, необузданные тибетские ученики не умоляют тебя о самых глубоких и чудесных учениях, а просят о том, чтобы ты защитил их через учение о карме, причинах и следствиях. А еще мы просим тебя, покровитель, чтобы ты дал учение, которое ты сам воспринял сердцем, учение, являющееся целостным изложением Слова Будды, в единстве Сутры и Тантры, вместе со всеми комментариями, которое безошибочно представляло бы полный Путь и являлось удобным для практики. Просим тебя, владыку сострадания, дать

³⁷⁷ Список трудов Атиши см.: ИВР 2005 р. 73–97; 117–124.

³⁷⁸ Книга была написана Триджангом Ринпоче на основе устного учения, данного Пабонгка Ринпоче в 1921 г. под Лхасой.

такое учение, которое принесет пользу всей тибетской нации!» [Rnam grol lag bcangs 2012, p. 44].

Дхармараджа Нгари Чангчуб Ве от имени всего тибетского народа попросил Атишу дать, с учетом ментальных особенностей и привычек тибетцев, такое учение, которое тибетцы могли бы легко понять и практиковать и которое было бы основано на собственных духовных реализациях Атиши, будучи синтезом всего Учения Будды. Так появился текст ‘Светоча’, на трех страницах в свернутом виде вместивший всю суть буддийской Дхармы и представивший ее как поэтапный путь – систему духовной практики в единстве обеих классических линий трансмиссии Дхармы Будды, известных как линии Асанги и Нагарджуны. Этот способ объяснения Учения Будды, изложенный Атишей специально для тибетцев, оказался очень полезным для них и практиков Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тувы, Горного Алтая. Он служит наиболее надежным и эффективным духовным руководством для людей, обучающихся Дхарме во времена, именуемые в буддизме «эпохой упадка». Благодаря этому тексту Атиши и последующим устным комментариям к нему, в особенности данным его главным учеником Дромтонпой, была установлена тибетская линия трансмиссии учений Ламрим о стадиях пути. Вообще говоря, к классу *Ламрим* относятся многочисленные тибетские сочинения, посвященные объяснению *постепенного пути просветления*, в заголовках которых присутствует либо этот термин «Ламрим» либо понятие о *постепенном пути* или этапах Учения. Хотя среди нескольких линий основанной Атишей и Дромтонпой школы кадам была отдельная линия передачи учений Ламрим, называемая кадам ламримпа (“bka’ gdams lam rim pa”), учение Ламрим в Тибете не было лишь одной отдельной линией трансмиссии Дхармы. Оно являлось базисом всей тибетской системы презентации Учения Будды в единстве философии и медитации.

Пабонгка Ринпоче во время того учения под Лхасой объяснил, что роль Атиши принципиально важна для развития буддизма в Тибете, ибо он «восстановил исчезнувшие линии передачи Дхармы, а те, что едва сохранялись, развил и укрепил, а линии, загрязненные «запахом» ложных концепций, хорошо очистил – сделал драгоценность Учения безупречно чистой» [Rnam grol lag bcangs 2012, p. 44]. Сердечным учеником Атиши был Дромтонпа (Дром Ринпоче), от которого произошли линии «трех братьев кадам». Великий Чже Цонкапа объединил эти три линии преемственности учения *Ламрим* в единый поток передачи и написал три текста по *Ламриму*.

Закономерно то, что в последующие века именно учение мастеров кадам, *Ламрим*, стало в Тибете и в монгольском мире основной формой экспликации и публичной презентации буддийской Дхармы и пути. Каждая школа тибетского буддизма имеет свои базовые тексты по *Ламриму*. Основатели традиций сакья и кагью были учениками мастеров кадам. Но именно в традициях старой и новой кадам (гелуг), где изучению философии уделяется в особенности много внимания, учению *Ламрим* придается наибольшее значение. В то же время Чже Цонкапа, почитаемый тибетцами как реинкарнация Гуру Ринпоче – Падмасамбхавы, был учеником лам традиций ньингма, кагью и сакья. Он воспринял линии передачи и изучил традиции всех тибетских школ, а также соединил все линии кадам: линию объяснения текстов – *кадам шунбава* (bka’ gdams gzhung-pa-ba), линию *постепенного пути* – *кадам ламринпа* (bka’ gdams lam rim-pa), линию устных инструкций – *кадам мэнгакпа* (bka’gdams man ngak-pa). Заметим, что традиция ньингма не стоит в стороне от влияния кадам, а именно учения о *постепенном пути*. Ламы школы ньингма также изучали учения кадам.

К уникальным качествам традиции кадам относятся: 1) объяснение того, что все Слово Будды и классические комментарии к нему являются необходимыми для личности, желающей достичь просветления; 2) объяснение того, что существуют стадии пути, через которые должен пройти стремящийся стать Буддой. Эти две характеристики являются общими для всех тибетских школ буддизма, но наиболее систематически и теоретически обоснованно они выражены в традиции Чже Цонкапы.

Для объяснения стадий пути существовали две древние традиции – Асанги и Нагарджуны. Ламрим – это традиция, интегрировавшая обе эти линии. Это система объяснения теоретической и реализованной Дхармы в контексте учений сутр праджняпарамиты [Dalai Lama 1996, p. 7]. Ламрим систематически объясняет, какого рода медитация должна выполняться в качестве первого шага, какая медитация – на втором, третьем шаге и т. д. Поэтому это учение о порядке, или последовательности, *пути*.

На основе трудов и устной трансляции учений Чже Цонкапы и его великих учеников можно утверждать, что Ламрим является не только системой инструкций для практики, но также уникальным типом практической философии и интегральной формой фундаментальных буддийских доктрин (учение о четырех благородных истинах, доктрина взаимозависимого возникновения, теория двух истин, доктрины ваджраяны). Концентрированное выражение всех этих доктрин называется *четырьмя печатями правильного воззрения* – они были рассмотрены выше. Что касается смысла этих базовых философских положений, то отмечу, что философия праджняпарамиты, на которой основана махаянская практика, дает более глубокое объяснение, нежели философия абхидхармы, на которой основана хинаяна. Тем не менее учение Ламрим объясняет, что понимание праджняпарамиты как философии и основанной на этой философии системы медитации находится в зависимости от понимания системы хинаяны. Чже Цонкапа в своей собственной презентации Дхармы Будды в тексте ‘Ламрим ченмо’ (*‘Lamrim chen-mo’*) использует в качестве теоретического базиса объяснения *постепенного пути* учение о четырех благородных истинах и опирается как на абхидхарму, так и на праджняпарамиту. Тем самым подчеркивается, что тибетский буддизм – это аутентичная форма Дхармы. Он рассматривает четыре благородные истины в том же порядке, что и Будда: первая – благородная истина страдания (*sdug-bsngal bden-pa*); вторая – благородная истина источника (*kun-‘byung bden-pa*); третья – благородная истина пресечения (*‘gog-bden*); четвертая – благородная истина пути (*lam-bden*). Таков порядок объяснения четырех истин в соответствии со специфической целью познания этих истин. Дело в том, что неведение относительно абсолютной природы реальности и цепляние за ошибочные концепты, приобретенные и врожденные, есть корень сансары. И по причине неведения все попытки людей и других живых существ достичь счастья приводят к бесконечным страданиям, основа которых заключена в природе сансары, в тех загрязненных пяти *скандхах* (*phung-po lnga*), психофизических совокупностях, которыми они обладают от рождения. Чже Цонкапа, как и Будда, из великого сострадания объяснил сначала природу страдания и все его виды, затем – причины и источник, возможность прекращения страданий и пресечения источника, наконец, *путь*, культивация которого в потоке собственного сознания ведет к освобождению и высшему просветлению. Таким образом, четыре благородные истины в тибетской традиции представлены как система практической трансформации ума, которая базируется на глубокой онтологии и эпистемологии.

Посредством такого подхода подчеркивается, что буддийская философия есть теория, в которой метафизические и эпистемологические проблемы как таковые не являются важными сами по себе, безотносительно цели устранения всех видов и форм страдания. Поэтому четыре благородные истины представлены не в порядке их причинно-следственной зависимости, хотя, казалось бы, правильным является причинный подход к их объяснению. Эта важная особенность презентации Буддой его учений объясняется Чже Цонкапой: в противоположность всем другим системам философии, буддийская философия была проповедана Буддой и исторически развивается с целью освобождения и просветления, а не с целью интеллектуального познания ради познания.

Учение, называемое Ламрим, есть базис духовной практики не только в школе гелуг, но также во всех тибетских школах. К примеру, хотя *‘Семь трактатов’* (mdzod bdun) великого ньингмапинского мастера Лонгченпы (Klong chen rab 'byams, 1308–1364 или 1369?) не являются специальным текстом по Ламриму, это труд, объясняющий *постепенный путь*. Фундаментальный текст традиции ньингма, называемый *‘Слова моего всеблагого Учителя’* (Kun bzang bla-ma'i zhal lung), принадлежащий перу Дза Патрула Ринпоче (1808–1887), полностью объясняет все стадии пути [Патрул Ринпоче 2004]. «Практика *великого открытия* в традиции ньингма является возможной только на основе стадий пути», – говорит Его Святейшество Далай-лама [Dalai Lama 1996, с. 7].

Есть специальный текст Ламрим традиции ньингма, называемый *‘Драгоценная лестница. Ламрим школы ньингма’*, Минлинга Тэрчена Дорджи (Terdak Lingpa, 1646–1714 (1357–1419)) [Минлинг Тэрчен Дорджи 1997]. Сходным образом в школе кагью имеется Ламрим, написанный Дагпо Лхардже, знаменитым Гампопой (1079–1153). Это *‘Драгоценное украшение освобождения’* (Dam-chos yid-bzhin nor-bu thar-p rin-po-che'i rgyan) [Гампора 1996]. В дополнение к четырем главным тибетским традициям – ньингма, сакья, кагью и гелуг есть также малые школы, например школа джонанг, основанная Таранатхой (Kun dga' snying-po, 1575–1634), а также традиции джи-дждед и чод, основанные индийским святым Падампа Сангье (?–1117) и его тибетской последовательницей Мачиг Лабдрон (Ma gcig lab sgron, 1055–1149). Из этих больших и малых традиций происходит множество тантрических линий. Но все это множество традиций, за исключением того, что они по-разному называются, фактически вообще не отличаются друг от друга. Это мнение часто можно слышать из уст Его Святейшества Далай-ламы XIV и других тибетских лам. Все тибетские школы, даже если используют разную терминологию, содержат одни и те же учения о *постепенном пути просветления* – Ламрим.

В отличие от других основных и малых школ тибетского буддизма, в теоретической и практической традиции школы гелуг провозглашается, что Ламрим – это наиболее важное учение, имеющее фундаментальное значение. В других школах Ламрим иногда рассматривается как предварительное учение [Минлинг Тэрчен Дорджи 1997]. Тексты Ламрим, написанные Чже Цонкапой, некоторыми Далай-ламами и Панчен-ламами, а также Пабонгка Ринпоче, являются важнейшими руководствами по Ламриму в традиции гелуг.

Сам Чже Цонкапа, которого в Тибете прозвали «вторым Буддой» и «воплощением Манджушри», считал важнейшим из всех своих трудов именно *‘Ламрим чен-мо’*. Наш

соотечественник ученый Гомбожаб Цыбиков³⁷⁹ опередил более чем на полвека западную науку о буддизме, когда первым в ученом мире понял фундаментальную значимость учения *Ламрим* для изучения буддизма в целом [Цыбиков 1981б, с. 27–102]. Он опубликовал в 1910 г. первый монгольский перевод '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы, а в 1913 г. сделал с монгольского языка русский перевод первого тома этого произведения, с введением и комментариями. Он планировал также провести философское исследование '*Ламрим чен-мо*', но исторические обстоятельства не позволили ему осуществить этот замысел. Европейская же буддология вплоть до появления перевода четвертой и пятой частей '*Ламрим чен-мо*', сделанного А.Вайманом в 1978 г. [Wayman 1978], недооценивала значение текстов категории '*Ламрим*', в том числе и трудов Чже Цонкапы.

Столь запоздалое внимание к *Ламриму* объясняется, во-первых, состоянием востоковедения в XX в. Общая незрелость мирового востоковедения не позволяла ему выйти на синтетические исследования в области буддизма. Ученые XX в. также были еще далеки от понимания буддизма как философии и религии в его системной сущности. Эта черта мировой буддологии, которую в начале XX в. отмечал один из выдающихся российских исследователей буддизма Ф. И. Щербатской, в значительной степени сохранялась вплоть до конца XX столетия. Во-вторых, отставание – до некоторого времени – мирового востоковедения от российских исследователей в изучении *Ламрима* объясняется также распространенным представлением о том, что *Ламрим* – это учение именно северного буддизма, специфическое для тибето-монгольской традиции *постепенного пути просветления*. Бытует мнение, что *Ламрим*, или идея *постепенного пути*, не характерен для буддизма в целом. Ибо в дальневосточной традиции возобладала, как известно, школы «мгновенного пути». Кроме того, *Ламрим* принято связывать в основном со школой гелуг. Некоторые даже считают, что практики *Ламрима* предназначены для людей с неразвитыми умственными способностями, тогда как европейских и российских буддистов в буддизме привлекают техники медитации, причем «продвинутой». Не случайно А. Вайман перевел в первую очередь из '*Ламрим чен-мо*' именно те главы, что посвящены теме медитации. Но те, кого в буддизме привлекает в основном медитация, недопонимают, что медитация только тогда ведет к трансцендентальному состоянию высшего просветления, состоянию Будды, когда она проводится «по-умному». Как это – медитировать «по-умному»? Ответ дается в '*Стадиях медитации*', труде Камалашилы, где он объясняет методологию последовательной махаянской медитации на основе трудов Нагарджуны³⁸⁰: «Тот умный, кто желает крайне быстро претворить Всеведение, должен прилагать обдуманное усилие по выполнению его причин и условий» (цит. по: [Dalai Lama 2001, p. 10]). Вот в этом суть дела – в создании причин и условий просветления!

Согласно тибетским комментариям, «быстрый» путь в той же мере, что и «постепенный путь», имеет под собой взаимозависимое возникновение, и его метод обоснован принципом причинности и, следовательно, вовсе не исключает аналитической медитации и философских исследований, более того, базируется на трансцендентальной

³⁷⁹ Бурят по происхождению, Гомбожаб Цыбиков был первым ученым в истории мирового востоковедения, совершившим паломничество к святыням Тибета и оставившим подробное научное описание этой экспедиции в закрытый мир Тибета [Цыбиков 1981а].

³⁸⁰ '*Стадии медитации*' Камалашилы базируются на философских взглядах подшколы йогачара-мадхьямика-сватантрика.

критике обыденного мировосприятия. Сам по себе отказ от концептуального мышления и философского дискурса и применение парадоксальных приемов прямого восприятия реальности – это еще не путь, если практикующий *не* опирается в своей практике на собрание необходимых и достаточных причин и условий просветления. Главные из этих причин и условий – три основы, или три основных фактора пути (отречение, бодхичитта и высшая мудрость постижения пустоты). Исходя из сутр и шаштр, таких как ‘Мадхьямака-аватара’ Чандракирти, ‘Бодхичарья-аватара’ Шантидевы и др., можно понять, что существует один и тот же путь, который проходят Будды во все времена. Более того, это именно путь махаяны. Как сказал Чандракирти, один из главных представителей высшей философской школы махаяны, мадхьямики-прасангики, «Шраваки и Пратьекабудды были рождены Буддой; а Будды были рождены из Бодхисаттв, а Бодхисаттвы были рождены из сострадания и Бодхичитты»³⁸¹.

‘Ламрим’ Пабонгка Ринпоче оказал огромное влияние на современный буддизм вообще. Он стимулировал также интерес Запада к тибетскому буддизму и к учению Ламрим. Запад познакомился сначала с текстом ‘Lam gim nam grol lag bcangs’ Пабонгка Ринпоче, а уже потом, можно сказать, благодаря Пабонгка Ринпоче, через его комментарий – с текстом ‘Lam gim chen mo’ (‘Большой Ламрим’) Чже Цонкапы. Пабонгка Ринпоче, прежде всего, растолковал и самим последователям буддизма, и «внешним» исследователям, что Ламрим – это не чье-то авторское сочинение, будь то даже такие великие личности, как Атиша или Чже Цонкапа. Ламрим – это классическое учение самого Будды. Но, в отличие от других классических текстов, таких, например, как ‘Абхисамаяланкара’ и др., тексты ‘Ламрим’ обладают «четырьмя видами величия и тремя уникальными качествами» [Pabongka 2012, р. 57–64], о которых я уже упоминала. Здесь стоит обратить особое внимание на третий вид «величия Ламрима»: Ламрим помогает понять, что смысл всех классических текстов буддизма сводится к изложению метода порождения в потоке сознания трех основных аспектов *пути*. Пабонгка Ринпоче цитирует текст ‘Три основы Пути’ (‘Lam gyi gtso-bo nam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so’) [Цонкапа 2008], переданный Чже Цонкапе самим божеством Манджушри, как говорит предание. В этом тексте «сущностным смыслом Слова Будды» названо отречение, путем, прославленным святыми Сыновьями Победителя, – порождение ума бодхичитты, «вратами к Освобождению устремленных к нему счастливых» – совершенное воззрение (мадхьямики-прасангики). Здесь также объясняется, что отречение и бодхичитта рождаются друг за другом: отречение служит предпосылкой появления бодхичитты. Пабонгка Ринпоче объясняет, что помимо четырех видов величия учение Ламрим обладает тремя уникальными свойствами:

1) это уникальное учение, синтезировавшее все темы сутраяны и ваджраяны и являющееся презентацией Слова Будды в его предметной целостности, без каких-либо упущений;

2) Ламрим уникален простотой практической реализации, так как его основой служит объяснение постепенного укрощения ума;

³⁸¹ Цит. по: Dalai Lama 1996, р. 15. В русском переводе Д. Устьянцева эта строфа переведена неточно: «Шраваки и пратьекабудды рождаются из Могучего [Шакьямуни], Будды рождаются из Бодхисаттв. Из сострадательного же настроения, недвойственности и бодхичитты – рождаются сыновья Победоносного» [Чандракирти 2001, с. 72].

3) он является в особенности священным учением в сравнении с другими учениями, так как содержит драгоценные сущностные наставления, передаваемые по линиям преемственности обоих гуру основоположников махаяны (Майтреи/Асан-ги и Манджушри/Нагарджуны) [Pabongka 2012, p. 67–72].

Итак, уникальность *Ламрима*, даже самых его кратких текстов, таких как ‘*Светоч*’ Атиши, в том, что он является смысловым синтезом всего Слова Будды и всех *шастр*, и он излагает сущность Учения Будды в логической последовательности этапов *пути*, соответствующих практикам трех типов личности. Для тех, кто понимает Учение Будды, все Слово Будды является *Ламримом*. Иначе говоря, *Ламрим* – это наилучшая форма презентации и сохранения Учения Будды. Особую роль в развитии такой системы сыграли ‘*Светильник*’ Атиши и ‘*Ламрим чен-мо*’ Чже Цонкапы. Пабонгка Ринпоче объясняет, что ‘*Ламрим чен-мо*’ великого Цонкапы является высшей презентацией всего безупречно целостного учения Чжово (Атиши) в качестве глубинных, особенных, несравненных инструкций, позволяющих реализовать то специфическое *единство* (zung ‘jug), означающее достижение состояния Будды за одну короткую жизнь в эпоху упадка. Пабонгка Ринпоче обнаруживает в ‘*Ламрим чен-мо*’ также множество глубинных характеристик, которых не было в произведениях ‘*Ламрим*’, написанных ранними мастерами традиции кадам, и побуждает практикующих к более глубокому изучению наставлений по *Ламриму*, преподанных Чже Цонкапой.

Начиная с Атиши и его ученика Дромтонпы возникла традиция воспринимать все Слово Будды как инструкции, предназначенные для личной практики, – эта традиция и называется «кадам» (bka’ gdams – слово-инструкция). Но все же, как говорил Чже Цонкапа, «умение привносить все комментарии в практику появляется с большим трудом», поэтому он инициировал появление новых текстов *Ламрим*, освещавших те или иные практические моменты. В соответствии с личным указанием Чже Цонкапы Его Святейшество Третий Далай-лама Сонам Гьяцо написал текст ‘*Ламрим-сериунгма*’ (‘*Ламрим «Золотой сплав»*’). Великий Пятый в качестве комментария к нему написал ‘*Джампел шел дунг*’ (‘*Ламрим, напрямую полученный от Манджушри*’). Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен написал ‘*Де лам*’ (‘*Ламрим, Путь блаженства*’). В качестве комментария к нему досточтимый Лосанг Еше написал ‘*Нюр лам*’ (‘*Быстрый Путь*’). Затем, на основе трех текстов *Ламрим*, написанных Чже Ринпоче, – *Большого Ламрима*, *Среднего Ламрима* и *Малого Ламрима*, – а также на основе названных четырех обнаженных комментариев Лама Нгаванг Драгпа из Дагпо написал текст под названием ‘*Легсунг ньинку*’ (‘*Эссенция благой речи*’). Все вместе эти тексты называются «Восемь знаменитых великих руководств по *Ламриму*». Пабонгка Ринпоче подчеркивает, что для эффективной медитации нельзя довольствоваться только одним коренным комментарием, а нужно получить передачу каждого из этих учений-инструкций. В традициях кагью и гелуг коренными считаются 18 текстов *Ламрим*. В 2012 г. Его Святейшество Далай-лама XIV начал давать в трех великих тибетских монастырях школы гелуг на юге Индии передачу и комментарий на эти тексты, приурочив их к 610-й годовщине написания ‘*Ламрим чен-мо*’ Чже Цонкапы³⁸².

³⁸² Это следующие тексты: 1) ‘*Светоч*’ Чжово Атиши; 2) ‘*Большой Ламрим*’ Чже Цонкапы; 3) ‘*Средний Ламрим*’ Чже Цонкапы; 4) ‘*Малый Ламрим*’ Чже Цонкапы; 5) ‘*Ламрим «Золотой сплав»*’, называемый также в русском переводе ‘*Сущность очищенного золота*’ (‘Lam rim gser zhun ma’) Его Святейшества Третьего Далай-ламы Сонам Гьяцо; 6) ‘*Ламрим, Путь блаженства*’ (‘Lam rim bde lam’) Панчен-ламы Лосанг Чокьи Гьялцена; 7) ‘*Ламрим, на-*

В своем изложении *Ламрима* в 1921 г. Пабонгка Ринпоче придерживался в качестве структурного базиса того тематического разделения материала, которое характерно для '*Ламрим чен-мо*' Чже Цонкапы. Как и '*Ламрим чен-мо*', излагаемое Пабонгка Ринпоче руководство об этапах пути просветления имеет четыре базисных раздела. Первый раздел (2.1) – это «Величие автора, объясняемое для того, чтобы показать благородное происхождение учения». Второй раздел (2.2) – это «Величие Дхармы, объясняется ради того, чтобы родилось благоговейное отношение к устным наставлениям». Третий раздел (2.3) – это «Правильный способ слушания и объяснения Дхармы, обладающей величием автора и величием Дхармы». Четвертый раздел (2.4) – это «Последовательность, в какой следует вести учеников благодаря подлинным наставлениям». Если первых три базисных раздела в учении Lam rim rnam sgröl lag bcangs соответствуют базовой тематической структуре текста '*Ламрим чен-мо*', то подструктура четвертого базисного раздела Lam rim rnam sgröl lag bcangs отличается от текста Lam rim chen mo. Пабонгка Ринпоче в этой части придерживался структуры *Ламрима*, соответствующей версии так называемых «*обнаженных инструкций*» (dmar khrid): он опирался на *Ламрим* '*Джампел шел лунг*' и *Ламрим* '*Нюр лам*'. В разделе, посвященном объяснению подготовительных ритуалов, в параграфе 2.4.1.1.1.3³⁸³ Пабонгка Ринпоче говорит: «На этот раз я даю учение, увязывая вместе три текста '*Ламрим*'. В каждом из этих трех вариантов '*Ламрима*' имеются свои, непохожие на другие, версии подготовительного учения и ритуала (sbyor chos), объектов Прибежища (skyabs yul), Поля Заслуг (tshogs zhing) и т. д. Не следует смешивать эти разные версии» [Pha-bong-kha-ra 2003, p. 112].

В то время как труд Цонкапы больше выражает подход ученого к обоснованию *постепенного пути*, Пабонгка Ринпоче концентрирует внимание преимущественно на практических инструкциях, основанных на духовном опыте и предназначенных для последовательной медитации. Поэтому в своем изложении он корректирует структуру '*Ламрим чен-мо*' за счет привлечения структурных разделов других текстов '*Ламрим*': это *обнаженный комментарий* (dmar khrid) под названием '*Ламрим джампел шел лунг*' (в вариантах центральнотибетской линии общирной передачи и южной линии сжатых инструкций), который был увязан с *об-*

прямую полученный от Манджушири' ('Lam rim 'jam dpal zhal lung') Великого Пятого Далай-ламы Лобсанг Гьяцо; 8) *Ламрим* '*Быстрый путь*' ('Lam rim myur lam') Панчен Лобсанг Еше; 9) *Ламрим* '*Эссенция благой речи*' ('Lam rim legs gsung nying khu') Нгаванг Дракпа из Дагпо; 10) '*Три основных аспекта пути*' ('Lam gtso rnam gsum') Чже Цонкапы; 11) '*Основа благих достоинств*' ('Yon tan gzhir gyur ma' Чже Цонкапы; 12) '*Счастливая судьба: духовная биография ламы Цонкапы*' ('rTogs brjod mdun legs ma'); 13) *Ламрим* '*Сущность нектара*' ('Lam rim bdud rtsi snying po') Ламы Еше Цондру из Конгпо; 14) '*Ламрим южной линии*' ('Lho rgyud lam rim'); 15) '*Ламрим Шамара*' ('Zhwa dmar lam rim') – текст Четвертого Шамара из Амдо, Гендун Тензин Гьяцо; 16) Трактат Четвертого Шамара по випашьяне; 17) '*Освобождение в наших руках*' ('Lam rim rnam grol lag bcangs') Пабонгка Ринпоче; 18) '*Основные темы Среднего Ламрима*' ('Lam rim 'bring po'i sa bcad') Триджанга Ринпоче.

³⁸³ Этот параграф называется «Как, расположившись на удобном сиденье в позе, имеющей восемь признаков, выполнять с добродетельным настроением ума практику принятия Прибежища, а после этого – заниматься порождением бодхичитты и т. д., обращая внимание на то, чтобы эти упражнения действительно влияли на сознание».

наженным комментарием под названием 'Нюр лам', написанным Вторым Панчен-ламой Лосангом Еше, а также с 'Семиленным Лочжонгом' Геше Чекавы, преподанным им в разделе наставлений для высшей личности, где излагается метод *Обмена себя на других*. Вследствие этого логическая структура текста 'Lam rim nam sgröl lag bcangs' Пабонгка Ринпоче представляет собой гораздо более ветвистое дерево, чем структура 'Lam rim chen mo' Чже Цонкапы. Кроме того, характерную особенность наставлений, данных Пабонгка Ринпоче, составляют его инструкции, основанные на собственном переживании (nyams khrid), а также инструкции из устной традиции (man ngag) его собственного учителя Дагпо Ринпоче. В традиции Дагпо Ринпоче в качестве структурной основы наставлений о *постепенном пути* использовался 'Нюр лам'. Хотя тематическая структура, принятая в этой традиции, прежде не записывалась в письменной форме, Пабонгка Ринпоче тщательно собрал формулировки этой структуры, настойчиво испрашивая их у Дагпо Ринпоче во время публичных учений и индивидуальных наставлений и, сведя их воедино, записал.

«Они являются подходящими по степени подробности и имеют уникальные характеристики, связанные с опытом переживания и способом исполнения, в них много ни на что не похожих смыслов. Я буду давать объяснение *Ламрима* на основе этой базовой структуры», – сказал он в начале лекций второго дня.

Это указывает на то, что значение *Ламрима* 'Освобождение в наших руках' Пабонгка Ринпоче далеко не исчерпывается комментарием к 'Ламрим чен-мо' Чже Цонкапы: он имеет, помимо прочих его достоинств, значение источника уникальных сущностных инструкций по медитации, транслируемых по линии устной передачи. Это делает его наряду с 'Ламрим чен-мо', в дополнение к нему классическим источником сущностного учения Будды. Чже Цонкапа, Далай-ламы и Панчен-ламы, написавшие комментарии к Ламриму, а также Пабонгка Ринпоче, чей комментарий к этапам пути является одним из самых обширных и основополагающих наряду с 'Ламрим чен-мо' Чже Цонкапы, были великим учеными и мастерами буддийской медитации. Что касается Чже Цонкапы, достаточно упомянуть слова Его Святейшества Далай-ламы XIV о том, что «среди множества выдающихся личностей Тибета его статус как великого ученого и медитатора не имеет параллелей» [Dalai Lama 1988, p. 21]. Можно сказать, что все восемнадцать томов собрания сочинений Цонкапы посвящены объяснению способа, каким можно интегрировать воедино то, что мы изучаем, и претворить в потоке нашего сознания. Его Святейшество Далай-лама подчеркивает, что традиция гелуг имеет уникальные качества. Это система очень основательного и подробного изучения сутраяны и ваджраяны. Она «делает медитацию более действенной в привнесении трансформаций в наш ум» [Ibid. P. 22].

Особая система постепенной практики, которая соединяет в себе ступени сутраяны (Ламрим) и ваджраяны (Нгагрим) и основана на высшей мудрости праджняпарамиты, представлена в тексте Гуру-йоги, называемом 'Лама чона' [bLa-ma mchod-pa 2004]. Эта необычная практика Гуру-йоги относится к тайной передаче «нашептывания в ухо», восходящей к Чже Цонкапе. Им были получены все передачи, пришедшие из Индии, а также воспринята короткая передача непосредственно от Манджушри – во время медитативного погружения. Кроме того, уникальная система медитации по тексту 'Лама чона' содержит много инструкций, основанных на духовном опыте Чже Цонкапы и других великих тибетских мастеров прошлого и настоящего. Посредством

медитации по системе ‘*Лама чона*’ можно в течение одного жизненного срока посеять «семена» всех духовных достижений и обрести все результаты потоком реализаций, если практиковать правильно. Поэтому, как говорит Геше Джампа Тинлей во время публичных учений, ‘*Лама чона*’ – это самая эффективная и полная система Ламрим, включающая этапы не только парамитаяны, но и ваджраяны.

В связи с тем, что Ламрим квалифицируется как учение из класса текстов праджняпарамиты, заметим, что Чже Цонкапа, сделавший после Атиши наиболее выдающийся вклад в объяснение Ламрима и его смысла как квинтэссенции всей системы Учения Будды, имеет также очень значимые достижения в объяснении высшей мудрости. Речь идет об уточнениях, внесенных им в понимание некоторых тонких смыслов условной и абсолютной истин при объяснении способа восприятия арьев во время их пребывания в медитации *випашьяна*³⁸⁴.

Дело в том, что до Чже Цонкапы тибетские ламы считали, что поскольку арьи – существа, устранившие омрачения и напрямую созерцающие абсолютную природу вещей, во время медитации на бессамость не воспринимают вообще ничего, то это означает, что все вещи вообще не существуют. Или, иначе говоря, они утверждали, что условная истина – это нечто вообще не существующее. Чже Цонкапа объяснил, что тот факт, что арьи не воспринимают никаких вещей в течение сессии медитации, не следует понимать так, что вещи вообще не существуют. Дело, оказывается, в том, что ум функционирует в одном режиме во время медитации бессамости и в другом режиме – после этой медитации. Только ум Будды, как объяснил Цонкапа, способен одновременно медитировать на пустоту и воспринимать в то же самое время существующие объекты.

Если говорить кратко, то в традиции Чже Цонкапы было показано, что Учение Будды – это глубокий и обширный путь к тому, чтобы достичь естественного состояния собственного ума, и что на самом деле Ясный Свет (*‘od gsel*) есть его естественное состояние. Буддийская медитация учит нас познать и раскрыть свою собственную природу. Когда природа сознания узнана, становится легче контролировать свой ум. Поэтому можно сказать, что махаянская тренировка ума, называемая *лочжонг* (*blo sbyong*), есть открытие и пробуждение природы ума. «Драгоценный пробужденный ум – это нектар, обеспечивающий бессмертие», – говорится в тексте *Лочжонг ‘Лучи солнца’*, написанном близким учеником Чже Цонкапы Намкха Пелом [Namkha Pel 1992, p. 9].

В системе тренировки ума, принятой в традиции Чже Цонкапы, большое значение имеет текст ‘*Бодхичарья-аватара*’ (*sPyod ‘jug’*) Шантидевы [Śāntideva 1997; Śāntideva 2006; Шантидева 2007; Śāntideva 2014]. Великий индийский философ и йогин, живший в VIII в. в монастыре Наланда, объяснил, что высший уровень философского воззрения вдохновляет на обширный (махаянский) путь освобождения и просветления. Его Святешество Далай-лама XIV часто передает этот текст и комментарий к нему в сочетании с текстом *Лочжонг ‘Лучи солнца’* Намкха Пела, который излагает устное учение Чже Цонкапы о тренировке ума, основанное на глубинном учении Будды. Это тот же метод тренировки ума, который восходит к Шантидеве.

³⁸⁴ Сведения о характере уточнений, привнесенных Чже Цонкапой в понимание тибетцами двух истин, почерпнуты из устных учений досточтимого Геше Тинлея.

Если бы из всего вышеизложенного следовало, что тибетский буддизм – это лучший из всех «буддизмов», а традиция гелуг лучше, чем другие тибетские традиции, то такие идеи лишь подкрепляли бы сектантский подход и религиозный фанатизм некоторой части буддистов. Моя задача в этой монографии заключалась в том, чтобы средствами академической буддологии и исторической компаративистики обосновать, что буддизм в его современном состоянии имеет аутентичное содержание и такую систему философии и медитации, которая восходит к ученым монастыря Наланда и через них – к великим бодхисаттвам и Будде Шакьямуни. Эта аутентичная форма буддизма существует в виде индо-тибетской его традиции, которая в полноте сохраняет смысл Учения Будды на уровне фундаментальной теории и практической реализации.

Индо-тибетский буддизм, представленный сегодня Его Святейшеством Далай-ламой XIV, – это внесектарный подход, сохраняющий принципиальную преемственность с классическим индийским наследием буддизма и при его посредничестве поддерживающий непрерывную связь с «материнскими» истоками – вечно живым Учением Будды, открытый для диалога с современной наукой и религиями мира. Система презентации Дхармы в традиции Чже Цонкапы, объясняющая способ эффективной медитации в зависимости от уровня философского понимания реальности, является наиболее подходящей для современных людей – высокообразованных и интеллектуально развитых. Сегодня также очень важно понять ошибочность мнения о том, что якобы есть два типа буддийских трактатов: одни – для схоластического изучения, а другие – для реальной практики. По словам Его Святейшества Далай-ламы, сам Лама Цонкапа говорил, что если *‘Ламрим чен-мо’* станет книгой только для интеллектуального изучения, то это будет причиной для вырождения доктрины [Dalai Lama 1988, p. 69]. Нечто похожее сказал один из наиболее известных сегодня тибетских мастеров Лама Еше (1935–1984):

«Многие люди ошибочно понимают буддизм. Даже некоторые профессора буддологии смотрят лишь на слова и интерпретируют букву того, что Будда говорил. Они не понимают методов, которые и есть подлинная сущность его учений» [Lama Yeshe 1998, p. 34].

По названным причинам представляется очень важным объяснение этой весьма эффективной системы буддийских практик, упражняясь в которых в прошлом тибетцы, монголы, буряты, калмыки достигали высших реализаций на пути просветления, в том числе воплощенных в феномене Нетленного Тела Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова. Эта логически и философски обоснованная система медитации и повседневной духовной практики и сегодня представляет большой интерес для тех, кто стремится трансформировать неблагоприятные факторы в путь «удачливых» (skal-ldan) и обрести свободу. А академическая буддология способна стать фактором, способствующим более глубокому пониманию тех преимуществ, которые находят в индо-тибетском буддизме его последователи, круг которых ширится за счет людей Запада, а также она может содействовать сохранению аутентичной Дхармы Будды. С этой точки зрения исследование классических критериев аутентичного буддизма, воспринятых тибетцами, и их значения для современного буддизма представляется весьма и весьма актуальным. Ибо проблема аутентичного буддизма не является чем-то надуманным. Она имеет глубокий теоретический и практический смысл, ибо буддизм, в отличие от других форм религиозной духовности, сравним в своей рационалистической основе и принципиальной воспроизводимости достигаемых результатов с наукой: буддийские

практики сравнимы с учеными-экспериментаторами, чьи открытия опираются на фундаментальную теорию и являются воспроизводимыми феноменами. Для того чтобы эксперимент мог быть повторен другими исследователями, используемая теория должна быть безошибочной. Точно так же и йогины, практикующие в индо-тибетской традиции, при условии следования правильной философской теории и подлинным инструкциям по медитации, обязательно достигают тех же духовных свершений, что и мастера прошлого. Поскольку «на кону» стоит не меньше, чем бесконечное будущее, практикующие буддисты, конечно, прямо должны быть заинтересованы в аутентичном буддизме. Дело не в том, чтобы доказать, что «моя» традиция буддизма – единственно правильная, а в том, чтобы понять, почему именно индо-тибетский буддизм сегодня адекватно представляет живое Учение Будды и, следовательно, в действительности способен привести к реализациям, известным из классических текстов и устной традиции.

Критерии подлинности буддийских устных учений и письменных текстов, которые применялись внутри индо-тибетской традиции изучения и практики Дхармы (четыре авторитета, четыре опоры, четыре фактора), в школе сакья, внесшей значительный вклад в развитие буддийской теории достоверного восприятия, применяются в обобщенном виде четвероякого критерия аутентичности. Это достоверные слова Будды, достоверные комментарии, достоверный учитель и достоверный опыт самого человека. Его Святейшество Далай-лама подчеркивает в связи с этим главенствующую роль достоверного духовного опыта самого человека [Dalai Lama 2005, p. 92]. А также – то, что изучение великих текстов ученых Наланды и с их помощью – Слова Будды имеет огромное значение для формирования этого самого достоверного личного опыта.

Если академические исследования буддизма не сводятся к тому, чтобы умножать представления, ограниченные материалистическими паттернами и предрассудками ученых, а способствуют пониманию рационализма «внутренней» позиции буддистов и характера связи между буддийской философией и медитацией, влияющей на духовные результаты, то их авторы создают не только академическую репутацию, но и заслуги сохранения Учения Будды.

С другой стороны, изложение Учения Будды без опоры на аутентичную устную традицию буддизма чревато некоторыми серьезными искажениями. Примером такого существенного смыслового искажения, распространенного в буддологической литературе, а также нередко при письменном изложении европейскими переводчиками и редакторами устных учений тибетских лам, является сугубо гносеологическое, или эпистемологическое, изложение базового учения Будды о *четырех благородных истинах* именно как **истин**. Они формулируются обычно в российской и западной литературе как **истины о** страдании, источнике, пресечении и пути. Безусловно, гносеологический, или эпистемологический, аспект в Учении Будды присутствует и имеет принципиальное значение для обоснования возможности достижения нирваны и просветления. Но дело в том, что четыре благородные истины – это не **истины** в том смысле, какой вкладывается в это понятие в западной философской традиции. *Четыре благородные истины*, так же, как и *две истины* (относительная и абсолютная), в Учении Будды не являются принципами или абстракциями. Это не категории (гносеологические или онтологические). Это – **объекты**. Впервые в западной буддологии на это указал Дж. Хопкинс [Hopkins 1983, 1996]. Он смог уловить этот тонкий, но очень важный

момент благодаря тому, что в своих исследованиях буддизма опирается на тибетскую устную традицию – учения Кенсура Лекдена, Линга Ринпоче, Его Святейшества Далай-ламы XIV и другие чистые источники устных наставлений. На этот важный момент трансляции учения о *четырёх благородных истинах* на европейские языки обращает внимание также Анна С. Кляйн. Она, как и Дж. Хопкинс, опирается на устные инструкции тибетских лам, в ее случае – учения Кенсура Еше Туптена [Klein 1991].

Таким образом, не только с точки зрения личного духовного прогресса практикующих буддистов, но и с точки зрения развития академической буддологии, при изучении буддизма очень важна опора на квалифицированных лам – носителей чистой трансмиссии Учения Будды и достоверных комментариев к нему. Взаимозависимость научной буддологии и живой традиции буддизма – это факт современной жизни.

Заключение

В монографии была предпринята попытка на основе соединения «внешней» – академической методологии с «внутренним» подходом к пониманию Учения Будды, характерным для древнеиндийских ученых традиции Наланда и их тибетских преемников – прежде всего, мастеров традиции кадам (кадампа), Чже Цонкапы и его учеников, а также современных тибетских лам, раскрыть в компаративистском освещении характерные особенности того типа философского рационализма, который присущ буддизму, каким он предстает в репрезентации Учения Будды, выполненной основателем философской школы мадхьямика Нагарджуной, Чандракирти – главным философом подшколы прасангика, а также тибетскими носителями буддийской учености. Опираясь не только на ключевые сутры и классические комментарии, раскрывающие конечный смысл Учения Будды и философскую специфику буддизма, но также на устные комментарии Его Святейшества Далай-ламы XIV, досточтимого Геше Джампа Тинлея и других современных тибетских мастеров Дхармы и непременно учитывая достижения мировой буддологии в исследовании буддийской философии, я прихожу к выводу, что исходная идея о том, что сущностная специфика буддизма заключается в *закономерной* внутренней взаимосвязи философии и духовной практики, концентрированной формой которой является медитация, находит полное подтверждение в Слове Будды, индийских шастрах и тибетской традиции.

Я не могу согласиться с теми представителями историко-философского подхода, кто пытается вычленив в Слове Будды в качестве «канонической» буддийской философии тексты *абхидхармы* или полагает, что вообще можно выделить из Учения Будды философию как самостоятельную предметную область и исследовать ее отдельно от других составляющих Учения, понимая под философией ту ее форму, которая развивается в западной традиции, будь то «любовь к мудрствованию», «филиация» идей» или систематические построения, имеющие такие структурные части, как «онтология», «гносеология», «антропология», «философия религии», «этика» и т.д.

Верно, что буддийская философия по происхождению имеет практическое предназначение и служит осуществлению сотериологической цели – освобождению от сансары и просветлению – достижению состояния Будды ради помощи живым существам. Об этой ее особенности в российской и зарубежной буддологической литературе хорошо известно. Да, Учение Будды содержит практически ориентированную философию, и благодаря Чжово Атише его тибетские ученики, положившие начало традиции кадам (кадампа), так и воспринимали Слово Будды – как все без исключения предназначенное для практического осуществления пути и достижения просветления. Но дело в том, что буддийская философия не является «служанкой» сотериологии: буддийская философия является такой глубокой теорией реальности, которая разоблачает все формы онтологических и эпистемологических иллюзий, экзистенциального самообмана и врожденных форм искаженного восприятия реальности способом, противоположным действительному способу существования вещей и существ («я»), и благодаря этому она естественным образом является необходимым фактором освобождения и просветления. Правильное философское постижение реальности как пустоты от любого вида субстанциальности, будучи реализованным в потоке собственного сознания в качестве высшей мудрости посредством двух видов медитации – аналитической и однонаправленной ведет к «наиболее цивилизованной форме существования» (Геше Тин-

лей), предпосылкой которой служит нирвана – полное пресечение всякой ментальной скверны силою высшего философского воззрения и основанной на нем медитации.

Ученые Наланды и их тибетские последователи представили Учение Будды в этом его рационалистическом виде и продолжили аутентичную трансмиссию Дхармы в «северном направлении» в соответствии с пророчеством Будды. Тибетские буддисты, а вслед за ними и их братья из монгольского мира сделали вполне осознанный выбор в пользу теории и практики *постепенного пути*, носителями которого были индийские пандита, и на основе знаменитого ‘Светоча’ Атиши разработали взаимосвязанную систему философии и медитации, называемую по-тибетски *Ламрим* (*Нгагрим* – ее продолжение на уровне ваджраяны). Взаимозависимость философии и медитации в ней такова, что результаты медитативной практики напрямую зависят от степени глубины и точности философской интерпретации базовых доктрин буддизма. В этом смысле медитация в тибето-монгольской традиции сравнима с научно обоснованной экспериментальной практикой: подобно тому как научный эксперимент должен строиться на базе логически безупречной теории, а его результаты – удовлетворять критерию воспроизводимости, медитация в исполнении буддистов, практикующих в тибетской традиции, является тогда эффективной, когда опирается на правильную теорию, и в таком случае буддийские реализации являются воспроизводимыми. По этой причине буддийские лидеры Тибета с самого начала стремились распространять в Стране снегов аутентичный буддизм, проповеданный Буддой Шакьямуни, объясненный в трактатах великих индийских мастеров и воспроизведенный в их духовных достижениях. Для тибетских королей буддизм не был лишь политическим инструментом утверждения своей власти или эффективным рычагом управления народом. Он воспринимался ими самым серьезным образом – как форма мудрости, духовности и мировоззрения, которые могли послужить наиболее надежным фундаментом тибетской цивилизации. Ее строители и рядовые граждане мыслили пространственно-временными и историческими категориями, близкими скорее к неклассическим и постнеклассическим научным теориям, нежели к тем обыденным представлениям о мире, которые, возникнув некогда из материалистического корня, до сих пор продолжают «отравлять» сознание современных людей Запада. В основаниях буддийской цивилизации Тибета лежал особого рода философский и духовный рационализм, который роднит тибетцев с их индийскими духовными предками и продолжает в едином потоке трансмиссии обе классические линии преемственности Дхармы – восходящие к Нагарджуна (и Манджушри) и Асанге (Майтрее).

Проповеданные самим Буддой и систематизированные учеными Наланды, классические критерии аутентичного буддизма («четыре авторитета», «четыре опоры», «четыре фактора»), а также отличительные достоинства махаяны были в полной мере усвоены тибетцами и их монгольскими, бурятскими, калмыцкими, тувинскими учениками. Отнюдь не случайно древняя буддийская традиция *праманы*, теория достоверного восприятия стала служить в Тибете основанием интегрированной системы философии и медитации. Принципиальной значимости вклад в обоснование и экспликацию этой системы был сделан Атишей и его последователями, создавшими школу кадам, а также духовным опытом и исследованиями Чже Цонкапы, среди которых особое значение имеют написанные им три текста ‘*Ламрим*’. Благодаря учению Ламрим тибетцы научились воспринимать все Слово Будды как внутренне непротиворечивую систему наставлений, предназначенных для практики каждого, кто всерьез ставит перед собой

цель освобождения и просветления. На основе этой системы тибетцы и их последователи в прошлом достигали духовных вершин – таких, какие воплощены в феномене Нетленности, явленном великим бурятским мастером Дхармы Хамбо-ламой Даши-Доржо Итигэловым. Российская традиция буддизма не могла возникнуть без этого чистого источника Дхармы – индо-тибетской традиции, в которой особое место занимают 17 ученых Наланды. Поэтому рационализм этого типа, служащий для буддистов индо-тибетской традиции основой прямого постижения реальности, как она есть, заслуживает самого серьезного внимания как со стороны тех, кто имеет личный духовный интерес к буддизму, так и со стороны изучающих его академических ученых.

Сокращения

Абхисамаяланкара 2010 – Украшение из постижений (I–III главы): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тибет., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010.

Абхисамаяланкара 2012 – Украшение из постижений (гл. IV): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тибет., предисл., введ., коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Нестор-История, 2012.

Байкальские лекции 2009 – Тинлей, Геше Джампа. Байкальские лекции-2009: Продолжение комментария к ‘Ламриму’ (25 июля – 5 августа 2009 г., оз. Байкал) / Под ред. И. Урбанаевой (отв. ред.), Д. Райцановой. – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2011.

Базаров 2012 – Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностранных ученых (Улан-Удэ – Байкал: 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии РАН; редкол.: Б. В. Базаров, И. С. Урбанаева, Л. Е. Янгутов. – Улан-Удэ, 2012.

БТКС 1998 – Bod rgya tshig mdzod chen-mo. – Beijing: National Publishing House, 1998.

Васубандху 1990 – Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов /Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. – М., 1990.

Васубандху 1994 – Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире /Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб., 1994.

Васубандху 1998 – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел первый: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; раздел второй: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике /Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. Системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М., 1998.

Васубандху 2006 – Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) /составление, пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб: Изд-во С. – Петербургского ун-та, 2006.

Вибханга-сутра 2004 – Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» //А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 164–166.

Геше Джамьян Кенце 1998 – Досточтимый Геше Джамьян Кенце. Наставления по практике ЛО ЧЖОНГ с разъяснениями практики Белой Тары. М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1998.

Геше Тинлей 2008а – Геше Джампа Тинлей. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции (26 июля – 4 августа 2007 года, оз. Байкал, пос. Гремячинск) /Под ред. д-ра филос. наук И.Урбанаевой. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008.

Геше Тинлей 2008б – Геше Джампа Тинлей. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008.

Геше Тинлей 2008в – Геше Джампа Тинлей. Три Основы Пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы ‘Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so’/ Сост. и отв. ред. д-р филос. наук И. Урбанаева. Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008.

Геше Тинлей 2013а – Тинлей Геше Джампа. Шаматха и махамудра. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.

Геше Тинлей 2013б – Тинлей Геше Джампа. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.

Далай-лама 2004 – Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: Руководство для жизни. – Киев-Москва: СПб.: «София», 2004.

Далай-лама 2006 – Его Святейшество Далай-лама. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла /Пер. с англ. – М.: ООО ИД «София», 2006.

Далай-лама 2014 – Послание Его Святейшества Далай Ламы XIV участникам конференции // Вестник БНЦ СО РАН. – Улан-Удэ, 2014, № 3 (15). – С. 10–11.

Дараната 1869 – Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3: История буддизма в Индии/ сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Деси Сангье Гьяцо 1982 – Sde srid sangs rgyas rgya mtsho. Dpal Idan gso ba rig pa'i khog 'bugs legs bshad vaidurya'i me long drang srong dkyes pa'i dga' ston (Дэси Сангье Гьяцо. Кхог-буг). Ганьсу, 1982.

Джатаки 2000 – Будда. История прошлых жизней. Гирлянда джатак. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Око, 2001.

Источник мудрецов 2001 – Источник мудрецов. Раздел: Логика / Пер. с тиб., предисл. и примеч. А.А. Базарова. – СПб.: Б&К, 2001.

Кенцэ 2005 – Геше Чжамьян Кенцэ. Лекции по предмету «Ум и знание» // Ум и знание. Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. – СПб.: Изд-во С. – Петерб. ун-та, 2005. – С. 49–210.

Крапивина 2010 – Украшение из постижений (гл. I–III): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010.

Краткий Ламрим 2006 – Цонкапа Чже. Краткое изложение поэтапного пути к просветлению / Чже Цонкапа; Пер. с тибет. Л. Трегубенко. – М.: Открытый Мир, 2006.

Лама чодпа 2009 – Первый Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен. Ритуал почитания Учителя/Под ред. досточтимого Геше Тинлея. – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа, 2009.

Лам-рим чен-мо 1: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2011.

Лам-рим чен-мо 2: Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012.

Ламрим Сершунма 1998 – Сонам Гьяцо Далай-лама III. Ламрим Сершунма: сущность практики Ламрим Дже Цзонхавы / Пер. с тиб. Б. Очирова. – Улан-Удэ, 1998.

‘Ланкаватара-сутра’ – ‘*Lankāvatārasūtra*’; ‘Lang-kar gshegs-pa’i mdo’. – P. 775, vol. 29.

Лотосовая сутра 1998 – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисатвы Всеобъемлющая мудрость / пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатович. – М.: Янус-К, 1998.

‘Манджушримула-тантра’ – ‘*Mañjuśrīmūlatantra*’; ‘Jam-dpal-gyi rtsa-ba’i rgyud’. P162, vol. 6.

‘Махамегха-сутра’ – ‘*Mahāmeghasūtra*’; ‘sPrin-chen-po’i mdo’. P898, vol. 35.

Махамудра 2008 – Махамудра традиции гелуг-кагью. – М.: Открытый мир, 2008.

Маханидана сутра 2003 – Маханидана сутра (Великая сутра о причинных факторах)/Пер. с тиб. Д. Устьянцева // Причинность и карма в буддизме. – М.: Шечен, 2003. – С. 69–79.

МРЛ: «Молитвенный ритуал ламрима» Третьего Далай-ламы Сонома Гьяцо [электронный ресурс]. – http://fpmt.ru/dalailama3_prayerritual/.

Нагарджуна 2004а – Нагарджуна. Сущность зависимого возникновения // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 179–180.

Нагарджуна 2004б – Нагарджуна. Разъяснение «Сущности зависимого возникновения» // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 180–184.

Нагарджуна 2008 – Нагарджуна. Избранные места из разных сутр / пер. с тиб., коммент. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

Нагарджуна 2011 – Нагарджуна. Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи / пер. с тиб. А. Кугявичус. – СПб.: Изд-е А. Терентьева (Нартанг), 2011.

Пабонгка 2008a – Ламрим: Освобождение в наших руках (*Lam rim nam grol lag bcangs*) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

Пабонгка 2008b – Ламрим: Освобождение в наших руках (*Lam rim nam grol lag bcangs*) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

РА – ‘*Rajaparikathāratnavālī*’; ‘*rGyal-po-la gtam bya-ba rin-po-che*’i phreng-ba’ – P. 5658, vol. 129.

Рудой 1990a – Рудой В.И. Введение в буддийскую философию //Васубандху. *Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы)*. Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).

Рудой 1990b – Рудой В.И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов //Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. – М., 1990.

Слово Будды 2001 – Слово Будды: Обзор учения Будды словами Палийского канона /Составление, перевод на английский и комментарии: Ньянатилока; пер. с англ.: А.Л. Титов, Д.А. Ивахненко. – СПб.: Нартанг, 2001.

Сутра ЗВ – Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» //А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 164–166.

Сутра рисового ростка 2003 – Сутра рисового ростка /Пер. с тиб. Д. Устьянцева //Причинность и карма в буддизме. – М.: Шечен, 2003. – С. 80-98.

Сутра рисового ростка 2004– Святая сутра Махаяны «Ростки белого риса»/Пер. с тиб. А.М. Донца // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 167–179.

Сутра сердца 2006 – Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [*bcom ldan ‘das ma shes rab kyī pha rol tu phyin pa’i snying bo*]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея /пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006.

Сутра сердца 2008 – Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сутра сердца: учения о праджняпарамите. – Элиста: Океан Мудрости. 2008.

Сутта-нипата 2001 – Сутта-нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга/ Пер. с пали на английский язык д-ра Фаусбелля; пер. с английского Н.И. Герасимовой. – М.: Алетея, 2001.

‘Татхагатагарбха-сутра’ – ‘*Tathāgatagarbhasūtra*’; ‘*De-bzhin gshegs-pa’i snying-po’i mdo*’. P924, vol. 36.

Туган 1995 – Туган Лопсан-Чойкы-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем. Глава Сакьяпа/Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995.

Торчинов 1997 – Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинов / СПб: Изд-во Буковского, 1997.

Учение Будды 1992 – Учение Будды. Элиста: МП «БОТХН», 1992.

Цонкапа 1994–2000 – Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I – Т. V/ пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред.: А. Терентьев. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 1994–2000.

Цонкапа 1994 – Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I – Т. V/ пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред.: А. Терентьев. – СПб.: Нартанг-Ясный Свет, 1994.

Цонкапа 1995 – Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред.: А. Терентьев. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 1995.

Цонкапа 1998 – Цзонхава Дже. Сущность хорошо изложенных разъяснений или трактат, анализирующий условное и прямое значение «Писания»). *Подготовка текста, пер. с англ., примечания и послесловие Е. Харьковской // Orient: Альманах. Вып. 2–3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России.* – СПб.: Утпала, 1998. – С. 170–185.

Цонкапа 2004 – Цзонхава. Восхваление [Учения о] зависимом возникновении // Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 187–194.

Цонкапа 2006 – Цонкапа Чже. Краткое изложение поэтапного пути к просветлению / Чже Цонкапа; Пер. с тибет. Л. Трегубенко. – М.: Открытый Мир, 2006.

Цыбиков 1981a – Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. В 2 т. Т. I. – Новосибирск: Наука, 1981.

Цыбиков 1981b – Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. В 2 т. Т. II. – Новосибирск: Наука, 1981.

Чандракирти 2001 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер.–сост. Д. Устьянцев. – М.: Шечен, 2001.

Чандракирти 2004 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца; под общей ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004.

Чжуд-ши 2003 – Юток Йонтен Гонпо. Чжуд-ши: Основы тибетской медицины. – СПб.: Невский проспект, 2003.

Ālaya – Tsong-kha-pa. *Yid dang kun gzhi'i dka'-ba'i gnas rgya cher 'grel-ba legs-par bshad-pa'i rgya-mtsho*). – Delhi: Lhalungpa, no date.

Bhikkhu Bodhi – Bhikkhu Bodhi, Ven. *Arahants, Boddhisattvas, and Buddhas.* – <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html>.

Candrakīrti 1989 – Candrakīrti. *The Entry into the Middle Way* // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika.* – University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motil Banarsiddas Publishers, 1992. Reprint: Delhi, 2003, 2007. – P. 145–196.

Dalai Lama 1988 – H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice / Traslated by Thupten Jinpa.* – New York: Snow Lion Publications, 1988.

Dalai Lama 1993 – Der XIV. Dalai Lama. *Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus – Eine Einführung aus östlicher Sicht./* Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne. – München: Der Goldman Verlag, 1993

Dalai Lama 1993a – A Key to the Madhyamika/ by His Holiness the XIV th Dalai Lama //Four Essential Buddhist Texts /H.H. The Dalai Lama, First Panchen Lama, Jamyang Khyentse Rinpoche, Kalu Rinpoche. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1993.

Dalai Lama 1996 – His Holiness the Dalai Lama. *The Abridged Stages of the Path to Enlightenment* //CHÖ YANG. – Norbulingka Institute, 1996. – P. 3–22.

Dalai Lama 1998 – Dalai Lama. *Gesaang der inneren Erfahrung: die Srufen auf dem Pfad zur Erleuchtung* / [Aus dem Engl. und Tibet. übers. von Jürgen Manshardt. Hrsg.: Tibetisches Zentrum e. V.] – 2., überarb. Aufl. – Hamburg: Dharma-Ed., 1998.

Dalai Lama 2001 – The Dalai Lama. *Stages of Meditation* / root text by Kamalashila trans. by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchengpa, and Jeremy Russel. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2001.

Dalai Lama 2005 – Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; transl. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2005.

Dalai Lama 2006 – His Holiness the Dalai Lama. *The Universe in a single atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World*. – Little Brown, 2006.

Dalai Lama 2009 – The Dalai Lama. *The Middle Way: Faith Grounded in Reason*. – Boston: Wisdom Publications, 2009.

DN: Digha Nikāya / Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 1989–1911. Vol. 1–3. (PTS).

FPMT – The Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition.

Geshe Ngawang Dhargyey 1992 – Tibetan Tradition of Mental Development: Oral Teachings of Tibetan Lama Geshe Ngawang Dhargyey. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992

Gomde Lharamba 2005 – Mdo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so / Sgom sde lha rams pa dge bshes thub bstan bsam grub (Gomde Lharamba Geshe Thubten Samdup). Delhi: Sherig Pharkhang, 2005.

Grub mtha' 1962 – Jam-dbyangs-bzhad-pa. Grub-mtha'i rnam-bzhad rang-gzhan grub-mtha' kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu'i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama, 1962 .

IBP – 'Indian Buddhist Pandits': From "Jewel Garland of Buddhist History" / Trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

JABS – Journal of the International Association of Buddhist Studies.

'Jams-byangs bzhad-pa 1985 – Kun-mkhyen 'Jams-dbyangs bshad-pa. Blo-rig // Blo-rig dang / sa-lam / don-bdun-cu bcas bzhugs-so. Mandgod, 1985.

Kaba Paltseg 1992, 2003 – A Manual of key buddhist terms: A Categorization of Buddhist Terminology by Lotsawa Kaba Paltseg / Translated by Thubten K. Rikie and Andrew Ruskin. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992, 2003.

bLa-ma'i rnal-'byor 2003 – bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Published by Sherig Parkhang, 2003.

Lam 1993 – Lam gtso rnam gsum // bStod smon phyogs bsgrigs. – Mtsho sdon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – P. 113–116.

Lam-rim chen-mo 2012 – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa. Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam dang-po. – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. – P. 27–792.

Lam-rim 'bring-po 2012 – rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa. Byang-chub lam-rim 'bring-po // sKyes-bu gsum-gyi nyams-su blang-ba'i byang-chub lam-gyi rim-pa bzhugs-so. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam gnis-pa. – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. – P. 71–387

Lankavatara-sutra 1996 – Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wieb: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.

bLa-ma mchod-pa 2003 – Zab lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dyer-med ma bzhugs-so //bla-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs so. – Published by Sherig Parkhang (TCRPC), Delhi. – P. 25–48.

Blo-rig 1985 – Blo-rig dang [sa lam] don-bdun-cu bcas bzhugs-so. Mandgod, 1985.

Kamalashila 2001 – bsgom-rim bar-pa //Stages of Meditation: [commentary]/ the Dalai Lama; root text by Kamalashila; translated by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa, and Jeremy Russel. – New York: Snow Lion Publications, 2001. – P. 169–210.

bLo-sbyong 1995 – Sems-dpa' chen-po dkon-mchog rgyal-mtshan-gyis phyogs-bsgrigs mdzad-pa'i blo-sbyong brgya rtsa dang dkar chag gdung sel zla-ba bcas bzhugs-so. – Tibetan Cultural Printing Press, 1995.

Loizzo – Loizzo, J. *Candrakīrti and the Moonflower of Nālandā: Objektivty and Self-correction in the Buddhist Central Philosophy of Language*. Chapter Two: Śrī Nālandā-Mahāvihāra: “Ivory Tower” of India’s Golden Ages. – <http://www.nalandascience.org/pdfs/articles/ShriNalanda.pdf>.

LTWA: Library of Tibetan Works and Archives.

MMK 1995 – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

mKhas grub 1992 – *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* / by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

MSL 2000 – *Mahāyānasūtrāla mkāra* by ‘Asanga’ / Sanskrit Text and Translated into English By DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition; Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprinted: 2000.

MSL 2004 – *The Universal Vehicle Discourse Literature = Mahāyānasūtrālamkāra* / by Maytreyanātha / Āryāsanga; together with its *Commentary (bhāṣya)* by Basubandhu / Translated from Sanskrit, Tibetan and Chinese by L. Jampal... [et al.] editor-in-chief, Robert A. F. Thurman (*Tanjur Translation Initiative; Treasure of Buddhist Sciences* series). – New York: Columbia University’s Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2004.

Nagarjuna 1995 – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York: Oxford University Press, 1995.

Nagarjuna 1997 – Nagarjuna. *The Precious Garland: An Epistle to a King* / translated by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

Nagarjuna 2007 – *Nagarjuna's Precious Garland* / translated by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.

Nagarjuna 2010 – Nagarjuna. *Buddhism’s Most Important Philosopher / Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna’s Essential Philosophical Works*; translated from Sanskrit with Commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

Namkha Pel 1992 – Nam-kha Pel. *Mind Training Like the Raya of the Sun* by Nam-kha Pel / Translated by Brian Beresford & Edited by Jeremy Russel. – Dharamsala: LTWA, 1992.

Rnam grol lag bcangs 2003 – Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so / Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po's lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. – Published by: Sermey Library, Sera Monastic University. – Second Edition: Classic India Publications, Delhi, 2003.

Rnam grol lag bcangs 2012 – Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche // Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012.

Pan grub 2012 – Pan-grub bcu-bdun-gyi gsol-'debs // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs-bsgrigs bzhugs-so. – Byang chub-lam-rim gsung-chos go-sgrig lhan-tshogs, 2012. – P. 20–26.

Śāntideva 2006 – Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine / trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers. – Second Edition: 1971; Reprint: 1981, 1990, 1999, 2006.

Śāntideva 2007 – Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

Shes-rab 2012 – Shes-rab snying-po // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012. – P. 5–10.

Tattvasamgraha – Tattvasamgraha by Śantaraksita with commentary by Kamalaśīla; Ed.: Dwarikadas Shastri, 2 vols. – Varanasi: Buddha Bharati, 1968; Tr. by Ganganatha Jha (Delhi: Motil Banarsidas, 1986).

TEDBT 1997 – Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) /by Tsepak Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1986, 1997.

Tsong Khapa 1973 – Tsong-kha-pa. dbU-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam bshad rigs-pa'i rgya-mtsho. – Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973.

Tsong Khapa 2006 – rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning. *A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006.

Wayman 1978 – Calming the Mind and Discerning the Real /Trans. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N. Y., 1978.

Библиография

Словарные издания

Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибето-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998.

Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition) (Nang-don-rig-pa'i min-tshig bod-dbyin-shan-sbyar) / Tsepak Rigzin. – Dharamsala: LTWA, 1997.

Mkhas-dbang dung-dkar blo-bzang-phrin-las mchog-gis mdzad-pa'i bod rig-pa'i tshig-mdzod chen-mo shes-bya rab gsal zhes-bya-ba bzhugs-so (Dungkar Losang Khrinley. Tibetological Great Dictionary). – Beijing: China Tibetology Publishing House (Khrung-go'i bod-rig-pa dpe skrun-khang), 2002.

Источники на тибетском языке

Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012.

Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so. – Delhi: Chos spyod Publications, 2006.

Mdo sngags kyi gzhung chen mo'i tshig mdzod ris med mkhas pa'i zhal lung zhes bya ba bzhugs so / Sgom sde lha rams pa dge bshes thub bstan bsam grub (Gomde Lharamba Geshe Thubten Samdup). Delhi: Sherig Pharkhang, 2005.

Jam-dbyangs-bzhad-pa. Grub-mtha'i rnam-bzhad rang-gzhan grub-mtha' kun dang zab-don mchog-tu gsal-ba kun-bzang zhing-gi nyi-ma lung-rigs rgya-mtsho skye dgu'i re-ba kun skong. – Musoorie: Dalama, 1962.

rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa. Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam dang-po. – Yongzin Lingtsan Labrang, 2012. – P. 27–792.

rJe Tsong-kha-pa blo-bzang grags-pa. Byang-chub lam-rim 'bring-po // sKyes-bu gsum-gyi nyams-su blang-ba'i byang-chub lam-gyi rim-pa bzhugs-so. Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam gnis-pa. – Yongzin Lingtsan Labrang, 2012. – P. 71–387

Kun-mkhyen 'Jams-dbyangs bshad-pa. Blo-rig //Blo-rig dang / sa-lam /don-bdun-cu bcas bzhugs-so. Mandgod, 1985.

bLa-ma'i rnal-'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs-so. – Delhi: Sherig Parkhang, 2003.

Blo-rig dang |sa lam| don-bdun-cu bcas bzhugs-so. Mandgod, 1985.

kLu-sgrub (Nāgārjuna). 'Rajaparikathāratnavālī'; 'rGyal-po-la gdam bya-ba rin-po-che'i phreng-ba'. P5658, vol. 129.

'Lankāvatārasūtra'; 'Lang-kar gshegs-pa'i mdo' – P. 775, vol. 29.

'Mahāmeghasūtra'; 'sPrin-chen-po'i mdo' – P. 898, vol. 35.

'Mañjushrīmūlatantra'; 'Jam-dpal-gyi rtsa-ba'i rgyud' – P. 162, vol. 6.

Pan-grub bcu-bdun-gyi gsol-'debs //Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs-bsgrigs bzhugs-so. – Byang chub-lam-rim gsung-chos go-sgrig lhan-tshogs, 2012. – P. 20–26.

Rin chen rnam rgyal, Sgra tshad pa. *Kun mkhyen bus ton gyi bka' bum dkar chag* // Chandra, Lokesh (ed.). *The Collected Works of Bu-ston*. – New Delhi: International Academy of Indian Culture. – 1971. – Vol. 28. – P. 333–342.

Rin chen rnam rgyal, Sgra tshad pa. *Chos rje thams cad mkhyen pa bus ton lo tsā ba'i rnam par thar ba snyim pa'i me tog // Bde bar gshegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod* /Rdo rje rgyal po. Kh rung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing, 1981. – P. 318–374.

Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so / Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po's lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. – Published by: Sermey Library, Sera Monastic University; Second Edition: Classic India Publications, Delhi, 2003.

Rnam grol lag bcangs su gtod pa'i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po'i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa'i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi'i snying po zhes bya ba bzhugs so/ by Pabongka Rinpoche; compiled by Trijang Rinpoche // Byang chub lam gyi rim pa'i khrid yig: glegs bam lnga pa (Commentaries on the Stages of the Path to Enlightenment: Volume Five). – Yongzin Lingsang Labrang, 2012.

'*Tathāgatagarbhasūtra*'; 'De-bzhin gshegs-pa'i snying-po'i mdo'. P924, vol. 36.

Tsong-kha-pa.Lam gtso rnam gsum // bsTod smon phyogs bsgrigs. – Mtsho sdon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – P. 113–116.

Tsong-kha-pa. Rten-'brel bstod-pa bzhugs-so ('Хвала Зависимому Возникновению') //Шутэн барилдлагын магтаал сайн номлолын зурхэн хэмээх оршвой: Дээрхийн Гэгээн XIV Далай багш Данзанжамцын Монгол Улс дахь 7 дахь айлчлал. – Улаанбаатар 2006.

Tsong-kha-pa. Mnyam-med tsong-kha-pa chen-pos mzad-pa'i byang-chub lam-rim che-ba bzhugs-so // Byang-chub lam-gyi rim-pa'i khrid-yig. – Glegs-bam dang-po. – Yongzin Lingsan Labrang, 2012. – P. 27–792 .

Tsong-kha-pa. dbU-ma rtsa-ba'i tshig le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam bshad rigs-pa'i rgya-mtsho. – Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1973.

Sde srid sangs rgyas rgya mtsho. Dpal Idan gso ba rig pa'i khog 'bugs legs bshad vaidurya'i me long drang srong dkyes pa'i dga' ston (Дэси Сангье Гьяцо. Кхогбуг). Ганьсу, 1982. 573 с.

'*Saddharmapundarikasūtra*'; 'Dam-pa'i chos pad-ma dkar-po'i mdo'. P781, vol. 30.

Shes-rab snying-po // Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don nyer mkho-phyogs bsgrigs bzhugs-so. – Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub lam-rim gsung chos go sgrig lhan-tshogs), 2012. – P. 5–10.

Sems-dpa' chen-po dkon-mchog rgyal-mtshan-gyis phyogs-bsgrigs mdzad-pa'i blo-sbyong brgya rtsa dang dkar chag gdung sel zla-ba bcas bzhugs-so. – Tibetan Cultural Printing Press, 1995.

Śāntideva. Byang-chub sems-dpa'i spyod-pa la 'jug-pa zhes bya ba bzhugs so. – Delhi: Chos spyod Publications, 2006.

sTong thang ldan dkar rub ka' dang bstan bcas 'gyur ro cog gi dkar chag (Peking Tengjur No 5851).

Zab-lam bla-ma mchod-pa'i cho-ga bde stong dbyer-med ma bzhugs-so // bLa-ma'i rnal 'byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal 'don gces btus bzhugs so. – Delhi: Sherig Parkhang (TCRPC), 2003. – P. 25–48.

Источники на русском языке

Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика) / пер. с англ. А. И. Бреславца. – СПб.: Ясный Свет, 1995.

Асанга. Компендиум махаяны (Махаяна сампариграхаштра) // Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб., 2000. – С. 252–267.

Атиша. Советы духовного друга // Сангье Кхадро. Как медитировать. Атиша. Советы духовного друга. – М.: «Нирвана», 2004. – с. 197 – 319.

Будда. История прошлых жизней. Гирлянда джатак. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Око, 2001.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый: Анализ по классам элементов /Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. – М., 1990.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий: Учение о мире /Пер. с санскр., введ., коммент., ист.-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб., 1994.

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел первый: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; раздел второй: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике /Пер. с санскр., введ., коммент. и реконстр. Системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М., 1998.

Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) /составление, пер., коммент., исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – СПб: Изд-во С. – Петербургского ун-та, 2006

Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3-я: История буддизма в Индии / Сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. – Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999.

Гунчен Жамьян Шадба. Золотые четки, кратко разъясняющие некоторые аспекты буддийской логики / пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2000.

Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. - Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000

Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / Пер. с нем. Н.А. Артеменко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. – М.: Академический проект, 2009.

Гуссерль Э. Картезианские медитации /Пер. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010.

Источник мудрецов. Раздел: Логика / Пер. с тиб., предисл. и примеч. А.А. Базарова. – СПб.: Б&К, 2001.

Камалашила. Стадии медитации. Советы царю / пер. с тиб. Д. Устьянцева. – М.: Ганга, 2011.

Кант И. Критика чистого разума /Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным. – М., 1994.

Кэдруб Дже. Основы буддийских тантр / Пер. с тиб. и примеч. Ф. Лессинга и А. Ваймана; пер. с англ. Ф. Маликова. – М.: Шечен, 2000.

Кенчог Чжигме Ванпо. Драгоценное ожерелье: Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских философских школ /Пер. с тиб. А.М.Донец. – Улан-Удэ: Изд-во Ринпоче-багша, 2005.

Махамудра традиции гелуг-кагью. – М.: Открытый мир, 2008.

Маханидана сутра (Великая сутра о причинных факторах)/Пер. с тиб. Д. Устьянцева // Причинность и карма в буддизме. – М.: Шечен, 2003. – С. 69–79.

Махаянская «Сутра о нирване» (избранные главы) / пер. с коммент. В.Ф. Шведовского; под ред. Т. П. Григорьевой. – М., 2004.

Минлинг Тэрчен Дорджи. Драгоценная лестница. Ламрим школы нингма. Комментарий досточтимого Гардже Камтрул Ринпоче / пер. с тиб. и ред. Цепак Ригдзин; пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб.: Ясный Свет, 1997.

«Молитвенный ритуал ламрима» Третьего Далай-ламы Сонама Гьяцо. – http://fpmt.ru/dalailama3_prayerritual/.

Нагарджуна. Сущность зависимого возникновения // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 179–180.

Нагарджуна. Разъяснение «Сущности зависимого возникновения» // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 180–184.

Нагарджуна. Избранные места из разных сутр / пер. с тиб., коммент. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

Нагарджуна. Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи / пер. с тиб. А. Кугявичус. – СПб.: Изд-е А. Терентьева (Нартанг), 2011.

Намкха Пел. Лочжонг «Лучи солнца»: тренировка ума, подобная лучам солнца (blo sbyong nyi ma'i 'od zer bzugs so) / пер. с тиб., предисл. и коммент. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bsangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. ст. и коммент. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 1. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim gnam grol lag bsangs) / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. текста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., коммент. и примеч. И. С. Урбанаевой. Т. I, кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.

Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен Лонгчен Нингтиг / пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб.: Удияна, 2004.

Первый Панчен-лама Лосанг Чокьи Гьялцен. Ритуал почитания Учителя/Под ред. досточтимого Геше Тинлея. – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа, 2009.

Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы /Пер. с англ. Л.В. Блинниокова, В.Н. Брюшинкина, Э.Л. Наппельбаума, А.Л. Никифорова. – М.: «Прогресс», 1983.

Сонам Гьяцо Далай-лама III. Ламрим Сершунма: сущность практики Ламрим Дже Цзонхавы /Пер. с тиб. Б. Очирова. – Улан-Удэ, 1998.

Святая сутра Махаяны «Ростки белого риса»/Пер. с тиб. А.М. Донца // А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 167– 179.

Слово Будды: Обзор учения Будды словами Палийского канона /Составление, перевод на английский и комментарии: Ньянатилока; пер. с англ.: А.Л. Титов, Д.А. Ивахненко. – СПб.: Нартанг, 2001.

Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» //А.М. Донец. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 164–166.

Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / пер. с кит. и коммент. А. Н. Игнатович. – М.: Янус-К, 1998.

Сутра рисового ростка /Пер. с тиб. Д. Устьянцева //Причинность и карма в буддизме. – М.: Шечен, 2003. – С. 80–98.

Сутра Сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i snying bo]: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; РИО буддийской общины «Зеленая Тара», 2006.

Сутта-нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга/ Пер. с пали на английский язык д-ра Фаусбелля; пер. с английского Н.И. Герасимовой. – М.: Алетея, 2001. – 248 с.

Тиллих П. Избранное : Теология культуры/Пер. с англ. – М.: Юрист, 1995.

Украшение из постижений (гл. I–III): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Наука, 2010.

Украшение из постижений. гл. 4: Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / публ. текста (факс.), пер. с тиб., предисл., введ., коммент. Р. Н. Крапивиной. – СПб.: Нестор-История, 2012.

Учение Будды. Элиста: МП «БОТХН», 1992.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. I / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред.: А. Терентьев. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 1994

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; отв. ред.: А. Терентьев. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 1995.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. III / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 1997.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. IV / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 1998.

Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. V / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг- Ясный Свет, 2000.

Цонкапа 2004 – Цзонхава. Восхваление [Учения о] зависимом возникновении //Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – С. 187–194.

Цонкапа Чже. Краткое изложение поэтапного пути к просветлению / Чже Цонкапа; Пер. с тиб. Л. Трегубенко. – М.: Открытый Мир, 2006.

Цонкапа. Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so)// Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы 'Lam gyi gtso bo rnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so'/ сост. и отв. ред. И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2008. – С. 4–6.

Цонкапа. Большое руководство к этапам пути мантры (Нагрим Ченмо). Т. I / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общей ред. А. Терентьева. – СПб.: Издание А. Терентьева, 2011.

Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012.

Цонкапа. Тантрическая этика: Объяснение этических принципов практики буддизма ваджраяны / Пер. с тиб. Г. Спархэма, предисл. Дж. Хопкинса, пер. с англ. Е. Лелиной. – СПб.: Изд-во Лелиной Е.Н., 2017.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер.–сост. Д. Устьянцев. – М.: Шечен, 2001.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А. М. Донца; под общей ред. В. М. Монтлевича. – СПб.: Евразия, 2004.

Чогьям Трунгпа. Миф свободы и путь медитации (Перевод с английского Н.Б.). – Шамбала, Беркли, Лондон, 1976.

Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / пер. с англ. Ю. Жиронкиной. – СПб., 1999.

Śāntideva. *Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттвы* (Byang chub sems dra'i spyod pa la 'jug pa zhes bya ba bzhugs so) / пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбановой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

Шантидева. Собрание практик (Шикшасамуччая) / пер. с тиб. А. Кугявичуса. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2013.

Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филиппова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: Издательство «Гнозис», 1994.

Юток Йонтен Гонпо. Чжуд-ши: Основы тибетской медицины. – СПб.: Невский проспект, 2003.

Источники на западных языках

Avatamsaka-Sutra. Alles ist reiner Geist: Die Stufen der Erkenntnis und der erhabene Zustand der Buddhaschaft / Aus dem Chinesischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Cheng Chien Bhikṣu. – O.W. Barth, 1997.

Calming the Mind and Discerning the Real / Trans. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N. Y., 1978.

Candrakīrti. *The Entry into the Middle Way* // Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motil Banarsiddas Publishers, 1992; Reprint: Delhi, 2003, 2007. – P. 145–196.

Digha Nikāya / ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Vol. 1–3. – 1989–1911 (PTS).

Gampopa, Dschetsün. *Der kostbare Schmuck der Befreiung* / Übers. Ins Dt: Sönam Lhündrub. – Berlin: Theseus Verlag, 1996.

Bsgom-rim bar-pa // Stages of Meditation: [commentary]/ the Dalai Lama; root text by Kamalashila; translated by Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choephel Ganchenpa, and Jeremy Russel. – New York: Snow Lion Publications, 2001. – P. 169-210.

Indian Buddhist Pandits: From "Jewel Garland of Buddhist History" / trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

Komito, D.R. *Nāgārjuna's "Seventy Stanzas": A Buddhist Psychology of Emptiness* / Trans. and comment. on the *Seventy Stanzas on Emptiness* by Ven. Geshe Sonam Rinchen, Ven. Tenzin Dorjee, and David Ross Komito. – New York: Snow Lion Publications, 1987.

mKhas grub. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992.

Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. – Bern, München, Wies: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996.

Mahāyānasūtrāṅkāra by 'Asanga' / Sanskrit Text and Translated into English by DR. (MRS.) Surekha Vijay Limaye. – First Edition; Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992; Reprint: 2000.

Mind Training Like the Ray of the Sun by Nam-kha Pel / trans. by Brian Beresford & Edited by Jeremy Russel. – Dharamsala: LTWA, 1992.

Nagarjuna. *The Precious Garland: An Epistle to a King* / trans. by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

Nagarjuna's Precious Garland / trans. by Jeffrey Hopkins. – Snow Lion Publications, 2007.

Nagarjuna. *Buddhism's Most Important Philosopher* / Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna's Essential Philosophical Works; trans. from Sanskrit with Commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

Nam-kha Pel. *Mind Training Like the Ray of the Sun* / Trans. by Brian Beresford & Edited by Jeremy Russel. Dharamsala: LTWA, 1992.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayālamkāra* (Fasc. 1). Calcuta Oriental Series, No. 27. – London: LUZAS & CO., 1933. – http://www.lirs.ru/lib/obermiller/Analysis_of_the_Abhisamayalamkara,Obermiller,1933-1936,300dpi.pdf.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayālamkāra* (Fasc. 2). Calcuta Oriental Series, No. 27. – London: LUZAS & CO., 1936. – http://www.lirs.ru/lib/obermiller/Analysis_of_the_Abhisamayalamkara,Obermiller,1933-1936,300dpi.pdf.

Obermiller E. *Analysis of the Abhisamayālamkāra* (Fasc. 3). Calcuta Oriental Series, No. 27. – London: LUZAS & CO., 1943. – http://www.lirs.ru/lib/obermiller/Analysis_of_the_Abhisamayalamkara,Obermiller,1933-1936,300dpi.pdf.

Pha-bon-kha-pa. *Befreiung in unseren Händen: eine kurze Unterweisung über den Pfad zur Erleuchtung* / Pabongka Rinpoche. Hrsg. des Tibet. Texts: Trijang Rinpoche. Übers. Aus. Engl.: Claudia Wellnitz. – München: Diamant-Verl. – Bd. I. – I. Aufl. – 1999.

Samyutta-Nikāya, Vol. 3. – London: Pāli Text Society. – 1975

Śāntideva. *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra): Poesie und Lehre des MahāyānaBuddhismus = (Bodhicaryāvatāra)* / Aus dem Sanskrit übers. von Ernst Steinkellner. – 3. Aufl. – München: Diederich, 1997.

Śāntideva. *Śikshā-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine* / trans. from the Sanskrit by Cecil Bendall and W. H. D. Rouse. – Delhi: Motial Banarsidass Publishers. – First Edition: London, 1922; Second Edition: 1971; Reprint: 1981, 1990, 1999, 2006.

Śāntideva. *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* / Trans. By Stephen Batchelor. – Published and Jointly Organized by the Dalai Lama Trust & The Teaching Committee, Central University of Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 2014.

Tāranātha's *History of Buddhism in India* / trans. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. – Simla, 1970.

Tattvasamgraha by Śantarakṣita with commentary by Kamalaśīla / Ed.: Dwarikadas Shastri, 2 vols. – Varanasi: Buddha Bharati, 1968; Tr. by Ganganatha Jha (Delhi: Motial Banarsidas, 1986

The Easy Path to Travel to Omniscience: A Practical Exposition of the Stages of the Path // The Pearl Garland: An Anthology of Lamrim / trans. from the Tibetan under Venerable Dago Rinpoche's guidance by Rosemary Patton. – Editions Guepele (France), 2012.

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / trans. and comment. by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995. – P. 372.

The Precious Garland: An Epistle to a King / trans. by John Dunne and Sara McClintock. – Wisdom Publications, 1997.

The Universal Vehicle Discourse Literature = Mahāyānasūtrāṅkāra / by Maytreyanātha /Āryāsanga; together with its *Commentary (bhāvya)* by Basubandhu / trans. from Sanskrit, Tibetan and Chinese by L. Jamspal... [et al.] editor-in-chief, Robert A.F. Thurman (*Tanjur Translation*

Initiative; Treasure of Buddhist Sciences series). – New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US, 2004.

Tsong Khapa, rJe. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006.

Литература на русском языке

Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX в.: Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. – М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

Алексеев И.С. Методологические замечания о происхождении и функционировании онтологических знаний в системе теории // Алексеев И.С. Деятельностная концепция познания и реальности. – М., 1995.

Альбедиль М.Ф. Буддизм. – СПб.: Питер, 2007.

Андросов В. П. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями (Буддийская классика Древней Индии). – <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/11311/ogl.shtml>.

Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. – М., 1990.

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература РАН, 2001.

Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Восточная литература РАН, 2001.

Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. – М.: Открытый мир, 2008.

Базаров А. А. Буддийская школьная философия Центральной Азии: синкретизм логико-эпистемологической теории праманавады и практики нормативного опровержения прasanghi: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – СПб., 2004.

Берзин А. Общие коренные тантрические обеты. Из книги: Berzin, Alexander. Taking the Kalachakra Initiation. Ithaca, Snow Lion, 1997. – http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/practice_material/vows/general_tantra/common_root_tantric_pledges.html

Берзин А. Тибетский буддизм: история и перспективы развития (Приложение к журналу «Традиционная медицина чикитга»). – М.: Традиционная медицина. – 1992.

Воробьева-Десятовская М.И. Первое печатное издание санскритского буддийского канона из Центральной Азии // Рериховские чтения (Материалы конференции). – Новосибирск, 1980 – <http://rudocs.exdat.com/docs/index-542716.html?page=7>

Герасимова Н.И. Сутта-Нипата: Предисловие к изданию 1915 года. – М.: Алетея, 2001. – С. 5–52.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма: обзор его философии и практики / Аннот. пер. с тиб. на англ. геше Тенгчен Чжинпа; пер. с англ. Б. Лаврентьева (ч. 1), М. Кожевниковой (ч. 2) и А. Терентьева (ч. 3 и прим.); под общ. ред. А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996.

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции, М.: Изд-во «Цонкапа», 2003.

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Сутра сердца: учения о праджняпарамите. – Э.: Океан Мудрости. 2008.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004.

Донец А. М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Досточтимый Геше Джамьян Кьенце. Наставления по практике ЛО ЧЖОНГ с разъяснениями практики Белой Тары. М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1998.

- Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай: *Bibliotheca orientalia*. – СПб.: ОРИС, 1994.
- Его Святейшество Далай-лама. Союз Блаженства и Пустоты: Комментарий на практику Гуру-Йоги. – СПб.: Нартанг, 2001.
- Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым: Руководство для жизни. – Киев-Москва-СПб.: «София», 2004.
- Его Святейшество Далай-лама. Буддийская практика: Путь к жизни, полной смысла / Пер. с англ. – М.: ООО ИД «София», 2006.
- Его Святейшество Далай-лама. Великий Учитель Харибхадра // Тензин Гьяцо, Его Святейшество Далай-лама XIV. Светоч трех вер / пер. с тиб. и транслит. Б. Л. Митруева. – Элиста: Центральный Хурул, 2006.
- Его Святейшество Далай-лама об истинности учений махаяны (24 декабря 2012 г. 2-я сессия). – http://savetibet.ru/2012/12/25/dalai_lama.html.
- Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999.
- Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классические буддийские практики. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001.
-
- Жабон Ю.Ж. «Кхогбуг» – источник по истории тибетской медицины. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
- Йонге Мингьюр Ринпоче. Будда, мозг и нейрофизиология счастья: Как изменить жизнь к лучшему. Практическое руководство. Под ред. Эрика Свонсона/Пер. с англ. Ламы Сонама Дордже. – М.: Открытый Мир, 2009
- Жабон Ю.Ж. «Кхогбуг» - источник по истории тибетской медицины. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
- Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М.: ЛКИ, 2007.
- Кляйн А. Знание и Освобождение. Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания. – М.: Шечен, 2009.
- Конзе Э. Буддийская медитация: благочестивые упражнения, внимательность, транс, мудрость / Пер. с англ. – М.: Изд-во МГУ, 1993.
- Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие. – СПб.: Наука, 2003.
- Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева; под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003.
- Корнев В. Так говорят Татхагаты // Буддийский мир. – М., 1994.
- Крапивина Р. Н. Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / автор-сост., пер. с тиб. Р. Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
- Кудрявцев М. К. Буддийский университет в Наланде (5–8 вв.) // Страны и народы Востока. Вып. 14. – М., 1972. – <http://www.lungta.ru/nalanda.htm>.
- Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. – М.: Прогресс, 1977.
- Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
- Лепехов С.Ю., Донец А.М., Нестеркин С.П.. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.
- Лукаевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / пер. с англ. Н. И. Стяжкина, А. Л. Субботина; общ. ред. и вступ. статья проф. П. С. Попова. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

- Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учеб. пос. – М.: ИФРАН, 2003.
- Лысенко В. Г. Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий) / предисл. и пер. с санскр. В. Г. Лысенко // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 138–145.
- Лысенко В. Г. Дигнага о восприятии (перевод фрагмента из «Прамана-самуччая-вритти»). Предисловие к публикации. Приложение: Дигнага «Комментарий к «Компендиуму инструментов достоверного познания» / «Прамана-самуччая-вритти» / (состав., пер. с санскр. и коммент. В. Г. Лысенко) // Историко-философский ежегодник. – 2008. – М.: Наука. – С. 256–282.
- «Молитвенный ритуал ламрима» Третьего Далай-ламы Сонама Гьяцо [Электронный ресурс]. – http://fpmt.ru/dalailama3_prayerritual/.
- Мэнсфилд В. Тибетский буддизм и современная физика / Пер. с англ. А.В. Дюбы. – М.: Новый Акрополь, 2010.
- Мюллер М. Шесть систем индийской философии. – М., 1900.
- Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностранных ученых (Улан-Удэ – Байкал, 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; редкол.: Б. В. Базаров, Л. Е. Янгутов, И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ, 2012.
- Неретина С.С. Прецедент Декарта // Методология науки: исследовательские программы [Текст] / Рос. акад. Наук, Ин-т философии; Отв. Ред. С.С. Неретина. – М.: ИФРАН, 2007. – С. 122–187.
- Островская-мл. Е. А. Тибето-буддийский социально-политический проект: история и современность. – М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2002.
- Островская-младшая Е.А. Тибетский буддизм. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002.
- Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом; Критический буддизм: академическая буддология как фактор эволюции буддизма на рубеже третьего тысячелетия // Шестая буддолог. конф.: тезисы / сост. С. Э. Коротков, Е. А. Торчинов. – СПб., 1999. – С. 54–56.
- Пупышев Н.В. Тибетская медицина: язык, теория, практика. – Омск – Улан-Удэ, 1993
- Пупышева Н.В. Поиск новой парадигмы: буддизм и квантовая физика // Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностранных ученых (Улан-Удэ – Байкал, 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ, 2012. – С. 73–86.
- Радхакришнан С. Индийская философия. – М.: Иностранная литература, 1956.
- Рао Р. Тантрические традиции Тибета // Тантра. Мантра. Янтра. – М.: Беловодье, 2002.
- Рейнолдс Джон. Золотые письма: тексты традиции Дзогчен с комментариями. – М.: Цасум Линг; Ин-т общегуманитарных исслед., 1999.
- Розенберг О.О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. – Ч. 2. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918.
- Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М., 1987.
- Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. *Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).

Рудой В.И. Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов //Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. – М., 1990.

Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разд. I: Дхатунирдеша, или учение о классах элементов; разд. II: Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998. – С. 11–113.

Саид Эдвард В. Ориентализм. Западные концепции Востока /Пер. с англ. А.В. Говорунова. – СПб.: «Русский Миръ», 2006.

Сангхаракшита. Буддизм: Основы Пути. СПб: изд-во «Ясный Свет», 1998.

Спархэм Г. Введение // Цонкапа. Тантрическая этика: Объяснение этических принципов практики буддизма ваджраяны / Пер. с тиб. Г. Спархэма, предисл. Дж. Хопкина, пер. с англ. Е. Лелиной. – СПб.: Изд-во Лелиной Е.Н., 2017. – С. 11–36.

Судзуки Д. Т. Очерки о дзэн-буддизме. В 3 ч. – СПб.: Наука, 2002, 2004, 2005.

Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма Махаяны. – СПб.: Наука, 2002.

Судзуки Д. Т. Антология дзэн-буддийских текстов. – СПб.: Наука, 2005.

Тартанг Тулку. Время, пространство и знание. Новое видение реальности. – М.: Центр духовной культуры «Единство», 1994.

Тегчог Геше Джампа. Ямантака: практика самопосвящения. – Новосибирск, 2013.

Тензин Гьяцо. Сутра сердца: учение о праджняпарамите. – Элиста: Океан мудрости, 2008.

Тензин Гьяцо. Его Святейшество Далай-лама XIV. Светоч трех вер / пер. с тиб. и транслит. Б. Л. Митруева. – Элиста: Центральный Хурул, 2006.

Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002.

Тинлей Геше Джампа. Ум и пустота. – М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999.

Тинлей Геше Джампа. Практика необычной Гуру-йоги: Комментарии на текст «Лама чодпа» Первого Панчен-ламы Панчена Лобсанга Чокья Гьялцена. – М.: Буддийский центр Ламы Цонкапы. – 2002.

Тинлей Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Байкальские лекции (26 июля – 4 августа 2007 года, оз. Байкал, пос. Гремячинск) /Под ред. д-ра филос. наук И.Урбанаевой. – Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008.

Тинлей Геше Джампа. Комментарий к «Ламриму»: Продолжение Байкальских лекций (26 июля – 4 августа 2008 года, оз. Байкал, пос. Гремячинск/Под ред. Э. Зомоновой и И. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2009.

Тинлей Геше Джампа. Три Основы Пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы 'Lam gyi gtso bo nam gsum gyi tsa ba bzhugs so' / Сост. и отв. ред. д-р филос. наук И. Урбанаева. Улан-Удэ: РИО БО «Зеленая Тара», 2008.

Тинлей Геше Джампа. Лоджонг. – Екатеринбург, 2008.

Тинлей Геше Джампа. Буддийская логика. Комментарий к трактату Дхармакирти 'Праманаварттика' / под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2011.

Тинлей Геше Джампа. Байкальские лекции-2009: Продолжение комментария к 'Ламриму' (25 июля – 5 августа 2009 г., оз. Байкал) / Под ред. И. Урбанаевой (отв. ред.), Д. Райцановой. – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2011.

Тинлей Геше Джампа. Четыре благородные истины. – Улан-Удэ: Изд-во Дже Цонкапа, 2012.

Тинлей Геше Джампа. Шаматха и махамудра. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.

- Тинлей Геше Джампа. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.
- Тинлэй Геше Джампа. Бодхичитта и шесть парамит. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000.
- Тинлей Геше Джампа. Сборник всех комментариев к тантре Ямантаки, включая практики Керим и Дзогрим. – Новосибирск, 2014.
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: СПб. философ. общество, 2000.
- Торчинов Е. А. Единство и многообразие религиозно-философской традиции буддизма Махаяны // Вестник СПб. ун-та. – 1997. – Сер. 6. Вып. 4 (27). – С. 45–51.
- Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
- Туган Лопсан-Чойкьи-Ньима. Хрустальное зеркало философских систем. Глава Сакьяпа/Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивиной. – СПб: Дацан Гунзэчойнэй, 1995.
- Урбанаева И. С. Трансформация парадигмы тибетологии и буддологии // Вестник Читинского гос. ун-та. – 2011. – № 7 (74). – С. 8–13.
- Урбанаева И. С. Философия и медитация в тибетском буддизме (в традиции Дже Цонкапы) // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. – М.: Алмазный путь, 2012. – С. 566–587.
- Урбанаева И. С. Наука и буддизм: история встречи, компаративистика и перспективы взаимодействия // Наука и буддизм: мат-лы науч. конф. с участием иностр. ученых (Улан-Удэ – Байкал, 6–8 июля 2012 г.) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. – Улан-Удэ: БГУ, 2012б. – С. 86–123.
- Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014.
- Чжуд-ши» (канон тибетской медицины). Перев. С тиб., предисл., прим. и указ. Д.Б. Дашиева. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2003
- Чогьям Трунгпа. Миф свободы и путь медитации. – Шамбала, Беркли, Лондон, 1976.
- Чогьям Трунгпа. Преодоление духовного материализма. – Беркли-Лондон, 1973; К.: PsyLib, 2002.
- Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. В 2 т. Т. I–II. – Новосибирск: Наука, 1981.
- Шангидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / пер. с англ. Ю. Жиронкиной. – СПб., 1999.
- Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системоделятельного подходов //Щедровицкий Г.П. Избранные труды. – М., 1995. – С. 143–154.
- Щербатской Ф.И. Центральная концепция буддизма и значение слова «дхарма» //Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
- Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны //Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М., 1988.
- Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I: Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. – СПб.: Аста-пресс LTD, 1995.
- Эйнштейн А. Геометрия и опыт. – Собрание научных трудов, т. 2. – М., Наука, 1966. – с. 83–93.
- Эпштейн Марк. Мысли без мыслящего. Психотерапия в буддийской перспективе /Пер. с англ. Н.В. Тимофеевой. – Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2003.
- Фримантл Ф. Сияющая пустота /Пер. с англ. – М.: ИД «София», 2003.
- Янгутов Л. Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982.

Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995.

Янгутов Л. Е. Традиции Праздника парамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007.

Янгутов Л. Е., Хабдаева А. К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010.

Литература на западных языках

A Key to the Madhyamika/ by His Holiness the XIV th Dalai Lama //Four Essential Buddhist Texts /H.H. The Dalai Lama, First Panchen Lama, Jamyang Khyentse Rinpoche, Kalu Rinpoche. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1993.

Adam Martin T. *Two concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla's Bhāvanākramas: A Problem of Translation* // Buddhist Studies Review. – 23(1). – 2006. – P. 71–92.

Anālayo. *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. – Hamburg University Press, 2010.

Anesaki Masaharu. Religious history of Japan : an outline, with two appendices on the history of the Buddhist scriptures . Tokyo, 1907.

Ayer, A. J. *The Foundations of Empirical Knowledge*. – London: Macmillan, 1940.

Ayer, A.J. *The Central Questions of Philosophy*. – London, 1973.

Brentano, F. “*The Distinction Between Mental and Material Phenomena*” In: R.M. Chisholm (ed.). *Realism and the Background of Philosophy*. – Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1960, 39–61

Carnap, R. “*Empirism, Semantics, and Ontology*” In: P. Benaserraf and H. Putnam (eds.). *Philosophy of Mathematics*. – Englewood, N.J.: Prentice Hall, 1964, p. 223–248.

Cornman, J.W. *Materialism and Sensations*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1971

Dancy, J. *Perceptual Knowledge*. – Oxford: Oxford University Press, 1988.

Dicker, G. *Perceptual Knowledge*. – Dodrecht: Reidel, 1980.

Bechert H. and Gombrich R. (eds). *The World of Buddhism*. – London: Thames & Hudson, 1984.

Bechert Heinz (ed.). *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

Bechert Heinz (ed.). *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Bechert Heinz (ed.). *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Berzin A. *The Qualities of a Buddha's Omniscient Deep Awareness*: Revised excerpt from Dhargye, Geshe Ngawang // Berzin A. (ed.). “An Antology of Well-Spoken Advice”, vol. 1. – Dharamsala: LTWA, 1982.

Berzin A. Taking the Kalachakra Initiation. Ithaca, Snow Lion, 1997.

Bhikkhu Bodhi Ven. *Arahants, Bodhisattvas, and Buddhas*. – <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/arahantsbodhisattvas.html>.

Blumental James. *The Seventeen Pandits of Nalanda Monastery* // FPMT Mandala. – July-September 2012. – <http://www.mandalamagazine.org/archives/mandala-for-2012/july/the-seventeen-pandits-of-nalanda-monastery/>.

Bohm, D. and Hiley, B.J. *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. – Routledge Publishing, 1993.

Brown Brian Edward. *The Buddha Nature. A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijnana* – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991, 1994, 2010.

Cabezón J.I. *A Dose of Emptiness. An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang.* – Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

Callahan Elizabeth. “Introduction” // Jamgön Kontrul Lodrö Tayé. *The Treasure of Knowledge. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles* / Kalu Rinpoché Translation Group under the direction of Venerable Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2007. – P. 9–55.

Calming the Mind and Discerning the Real / Trans. by Alex Wayman. – Columbia University Press. – N. Y., 1978.

Carnap R. *Der Logische Aufbau der Welt.* Leipzig: Felix Meiner Verlag. English translation by Rolf A. George, 1967. *The Logical Structure of the World: Pseudoproblems in Philosophy.* University of California Press, 1928.

Carnap R. *Introduction to Semantics.* Harvard University Press, 1942.

Chatterjee Ashok Kumar. *The Yogacara Idealism.* – Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Cheng Chien Bhikṣu. *Vorbemerkung. Einführung // Avatamsaka-Sutra. Alles ist reiner Geist: Die Stufen der Erkenntnis und der erhabene Zustand der Buddhaschaft* / Aus dem Chinesischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Cheng Chien Bhikṣu. – O.W. Barth, 1997. – S. 9–58.

Cheng Hsueh-li. “Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein: The San-lun Mādhyamika Exposition of Emptiness” // *Religious Studies.* – March, 1981. – No. 17– P. 67–85.

Cheng Hsueh-li. *Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources.* – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991.

Collins Steven. “Notes on Some Oral Aspects of Pali Literature” // *Indo-Iranian Journal* 35 (1992). – P. 121–35.

Coseru C. “Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition” // *Buddhist Philosophy.* – New York: Oxford University Press, 2012.

Cox C. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence.* – Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1995.

Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama’s heart of wisdom teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama: trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Wisdom Publications, 2005.

Flichtner W. “Tibetan Dunhuan Treatise on Simultaneous Enlightenment: The Dmyigs Su Myed pa Tshul Gcig Pa’i Gzhung” // *Acta Orientalia* 46. – 1985. – P. 47–77.

Franco E. “Once Again on Dharmakīrti’s Deviation from Dignāga on *Pratyakēbhāsa*” // *Journal of Indian Philosophy.* – 1986. – 14. – P. 79–97.

Franco E. and Krasser H. et al. “Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis” // *Proceedings of the 4th International Dharmakīrti Conference.* – Wien, 2011.

Franco E. “Was the Buddha a Buddha? (Rezensionsaufsatz zu: T. Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika.*)” // *Journal of Indian Philosophy.* – 1989. – 17.– P. 8–99.

Franco E. “Zum religiösen Hintergrund der buddhistischen Logik” // *Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1990.* – Berlin 1991. – S. 177–193.

Franco E. “Meditation and Metaphysics. On their mutual relationship in South Asian Buddhism” // E. Franco (ed.), *Yogic perception, Meditation and Altered States of Consciousness.* – Wien 2009. – P. 93–132.

Frauwallner E. “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung” // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens.* – 1959. – 3. – S. 83–164.

Frauwallner E. “Die Entstehung der buddhistischen Systeme” // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philosophisch-historische Klasse Jg. Göttingen. – 1971. – 6. – S. 115–27.

Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings / Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama; trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Boston: Wisdom Publications, 2002.

Dalai Lama. *Gesang der inneren Erfahrung. Die Stufen auf dem Pfad zur Erleuchtung*. – Hamburg, 1998.

Dalai Lama, Hopkins J. *The Kalachakra Tantra, Rite of Initiation*. – Wisdom, 1985.

Dan, Arnold A. Candrakīrti on Dignāga on *Svalakṣaṇas*. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2003, 26.1. – Pp. 139–174;

Davidson Ronald M. “An Introduction to the standarts of scriptural authenticity in Indian Buddhism” // Robert E. Buswell Jr. *Chinese Buddhist Apocrypha*. – University of Hawai’i Press, 1990. – P. 291–325.

Der XIV. Dalai Lama. *Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus – Eine Einführung aus östlicher Sicht.* / Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne. – München: Der Goldman Verlag, 1993.

Dessein, Bart. “The First Turning of the Wheel of the Doctrine Sarvāstivāda and Mahāsāṃghika Controversy” // Heirman, A. and S.P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007. – Pp. 15–48.

Dhargyey Geshe Ngawang, & translated by Alexander Berzin. *Lam-Rim-Ngag graded course to enlightenment*. – Vol. I. – Harvard: Harvard University Press, 1972.

Dhargyey Geshe Ngawang, & translated by Alexander Berzin. *Lam-Rim-Ngag graded course to enlightenment*. – Vol. II. – Harvard: Harvard University Press, 1972.

Dhargyey Geshe Ngawang. *Tibetan Tradition of Mental Development*. – LTWA, 1974.

Dhargyey Geshe Ngawang. *Kalacakra Tantra* / Trans. by Gelong Jhampa Kelsang (Allan Wallace). – LTWA, 1985.

Dreyfus G. B. J. *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan Interpretation*. – Delhi, 1997.

Dreyfus Georges. *The Sound of two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. – University of California Press, 2003.

Drewes D. “Early Indian Mahayana Buddhism I: Resent Scholarship” // *Religion Compass*. – 2010. – Vol. 4. – Issue 2. – P. 55–65.

Drewes D. “Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives” // *Religion Compass*, 2010. – Vol. 4. – Issue 2. – P. 66–74.

Drewes D. Early Indian Mahayana Buddhism II: New Perspectives. – University of Manitoba, *Religion Compass* 3 (2009). – <http://webshus.ru/?p=16296>.

Dunne J. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. – Sommerville, MA: Wisdom Publications. – 2004.

Eltschinger, V. *Buddhist Epistemology as Apologetics: Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014.

Garfield J. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. N. Y. – Oxford: Oxford University Press, 1995.

Garfield J. “Translation as Transmission and Transformation” // N. Bhushan, J. Garfield & A. Zablocki (eds). *TransBuddhism: Transmission, Translation, Transformation*. – Amherst: University of Massachusetts Press, 2009. – P. 89–104.

Garfield J. “Dependent Co-origination and the Emptiness of Emptiness: Why did Nāgārjuna begin with Causation?” // *Philosophy East and West*. – 44. – 1994. –P. 219–250.

Gen Lamrimpa and B. Allan Wallace. *Transcending Time, an Explanation of the Kalachakra Six-Session Guru Yoga*. – Wisdom, 1999.

Gombrich R. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. – London: Routledge, 1988; 2nd edn, 2006.

Gombrich R. *How Buddhism Began: The conditioned genesis of the early teachings*. – First Published by Athlone Press, London, 1996; Second Edition: London and New York: Routledge, 2006.

Gómez L. O. “The Direct and the Gradual Approaches of Zen Master Mahāyāna: Fragments of the Teachings of Mo-ho-yen” // *Studies in Ch’an and Hua-yen* edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory. – The Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism. – 1983. No. 1. – P. 69–168.

Gómez Luis O. “Indian Materials on the Doctrine of Sudden Enlightenment” // L. Lancaster, and W. Lai (ed.) *Early Ch’an in China and Tibet*. – Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1983. – P. 393–434.

Gray, Jeffrey. *Consciousness: Creeping up on the Hard Problem*. Oxford University Press, 2004.

Gregory P. N. (ed). *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Geshe Lhundup Sopa. *Lectures on Tibetan Religious culture*. – Dharamsala: LTWA, 1983.

Graf E. *Das Lakavatārasūtra – ein urwüchsiges Kernstück buddhistischer Spiritualität* // *Das Lankavatara-Sutra: Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis / Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio*. Bern, München, Wien: O.W. Barth Verlag, 1996. – S. 7–26.

Guenther, Herbert V. (1956) *Concept of Mind in Buddhist Tantrism*.

Guenther, Herbert V. (1958) *Levels of Understanding in Buddhism*.

Guenther H.V. *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Baltimore, 1972.

H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice* / trans. by Thupten Jinpa. – New York: Snow Lion Publications, 1988.

Hahn M. *Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna’s Prajñāśataka*. Tibetisch und Deutsch. – Bonn, 1990.

Heirman, A. and S.P. Bumbacher (eds.). *The Spread of Buddhism*. – Brill: Leiden; Boston, 2007.

Harrison P. “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity among the Followers of the Early Mahayana” // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. – 1987. – 10(1). – P. 67–89.

Harrison P. “Searching for the Origins of the Mahāyāna: What are we looking for?” // *The Eastern Buddhist*, New Series. – 1995. – 27(1). – P. 48–69.

Harrison P. *The Sāmadhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Pratyutpanna-Buddhasammukhā-vasthita-Sāmadhi-Sūtra*. – Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990.

Harrison P. “Mediums and Messages: Reflections on the production of Mahāyāna Sūtras” // *The Eastern Buddhist*, New Series. – 2003. – 35(1/2). – P. 115–151.

Hirakawa A. *A History of Indian Buddhism* / trans. by P. Groner. – Honolulu: University of Hawai’i Press, 1990.

Hirakawa A. *History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana (Buddhist Tradition)*. – Motil Banarsidass, 2007.

H. H. the Dalai Lama, Tenzin Gyatso. *The Union Of Bliss And Emptiness: A Commentary on the Lama Choepa Guru Yoga Practice* / Traslated by Thupten Jinpa. – New York: Snow Lion Publications, 1988.

His Holiness the Dalai Lama. *The Abridged Stages of the Path to Enlightenment* //CHÖ YANG. – Norbulingka Institute, 1996. – P. 3–22.

His Holiness the Dalai Lama. *The Universe in a Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World*. – Little Brown, 2006.

Hopkins J. *Meditation on emptiness*. – Boston: Wisdom Publications, 1983, 1996.

Hopkins J. *Absorbition in No External Word*. – Snow Lion Publications, 2005.

Huntington Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – University of Hawai'i Press, 1989; First Indian Edition: Delhi: Motial Banarsiddas Publishers, 1992; Reprint: Delhi, 2003, 2007.

Jackson, D.P. “Commentaries on the Writings of Sa skya Pandita: A Bibliographical Sketch” // *The Tibet Journal* 8.3 (1983). – Pp. 8–12.

Jamgön Kontrul Lodrö Tayê. *The Treasure of Knowledge. Book Six, Part Three: Frameworks of Buddhist Philosophy: A Systematic Presentation of the Cause-Based Philosophical Vehicles* / Kalu Rinpoché Trans. Group under the direction of Ven.e Bokar Rinpoché; this volume trans., introduced, and annotated by Elizabeth M. Gallahan. – Snow Lion Publications: Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2007.

Jamspal L. et al. (trans.). *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtralakṣāra)* / Editor-in-chief, Robert A. F. Thurman. Treasury of Buddhist Sciences. – New York: American Institute of Buddhist Studies, Columbia University, 2004.

Jamyang Gawai Lodro. *Essence of the Heart Sutra: the Dalai Lama's heart of wisdom teachings, Appendix: Thorough Elucidation of the Meaning of the Words: An Exposition of the “Heart of Wisdom”*/ trans. and ed. by Geshe Thupten Jinpa. – Wisdom Publications, 2002.

Jha Ganganatha. 1937–1939. *The Tattvasangraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*. Vol. 1–2, Baroda: Gaekwad Oriental Series 80; reprint Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

Inada K.K. A Translation of his Mulamadhyamakakarika. With an Introductory Essay. – The Hokuseido Press, 1970.

Ganery Jordan. *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. – Routledge, 2001.

Kalupahana, David J. *The Philosophy of the Middle Way*. SUNY, 1986.

Kalupahana David J. Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way. - State University of New York Press, 1986.

Kapstein M. T. Reason's Traces. *Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Doston: Wisdom Publications, 2001.

Katsura S. (ed.). *Dharmakirti's Thought and its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. – Wien, 1999.

Khetsun Sangpo. *Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism*. – Vol. III. – LTWA, 1973.

Klein Anne C. *Knowing, Naming, and Negation* . – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1991.

Kosslyn, S.M. *Image and Mind*. – Harvard University Press, 1980.

Kosslyn, S.M. *Mental Images and the Brain* // *Cognitive Neuropsychology*, 2005, 22(3/4). – Pp. 333–347.

Kosslyn S.M., Smith E.E. *Cognitive Psychology: Mind and Brain*. – Pearson International Edition, 2010.

- Koslyn S.M., Wayne Miller G. *Top Brain, Bottom Brain: Surprising Insights into How You Think*. – N. Y.: Simon & Schuster, 2013.
- Kosslyn S.M., Smith E.E. *Cognitive Psychology: Mind and Brain*. – Pearson International Edition, 2010.
- Lama Yeshe. *Becoming Your Own Therapist: An Introduction to the Buddhist Way of Thought* / Ed. by Nicholas Ribush. – Boston: Lama Yeshe Wisdom Archive, 1998.
- Lamott É. *History of Buddhism : From the Origins to the Saka Era* / trans. by S. Webb-Boin. – Louvain: Institut Orientaliste, 1988.
- Lancaster, L. “The Movement of Buddhist Texts from India to China and the Construction of the Chinese Buddhist Canon” // John R. McRae and Jan Nattier (ed.). *Buddhism Across Boundaries, Sino-Platonic Papers*, 222. (March, 2012). –Pp. 226–260.
- Liebenthal, W. “Was ist chinesischer Buddhismus?” // *Aiatische Studien: Zeitschrift der schweizerischen Asien Gesellschaft*. – Vol. 6 (1952). – S. 116–129.
- Lindther C. *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. – Akademisk Forlag: Copenhagen, 1982.
- Lipman K. “What Is Buddhist Logic: Some Tibetan Developments of Pramāna Theory” // *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation* / ed. by Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson. – Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre, 1992. – P. 25–44.
- Loizzo J. *Nāgārjuna's Reason Sixty Candrakīrti's Commentary*: Translated from the Tibetan with Introduction and Critical Editions. – American Institute of Buddhist Studies: Columbia University of Press, 2005.
- Loizzo J. *Candrakīrti and the Moonflower of Nālandā: Objectivity and Self-correction in the Buddhist Central Philosophy of Language*. Chapter Two: Śrī Nālandā-Mahāvihāra: “Ivory Tower” of India’s Golden Ages // <http://www.nalandascience.org/pdfs/articles/ShriNalanda.pdf>
- Loizzo J. “Recovering the Nālandā Legacy: Towards A Second Renaissance of Buddhist Science” // International Conference on the Heritage of Nālandā / Convened by Aśoka House at Baragon, India, February, 2006. – www.nalandameditation.org.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.) *Buddhist Hermeneutics*. – Delhi, 1993. – http://books.google.ru/books?id=CLgmm1xflOoC&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_book_similarbooks#v=onepage&q&f=true.
- Luetchford, Michael J. *Between Heaven and Earth - From Nagarjuna to Dogen*. – Windbell Publications, 2002.
- Matial Bimal Krishna. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian philosophical analysis*. - Oxford, 2005.
- McFadden, Johnjo. *The CEMI Field Theory: Seven Clues to the Nature of Consciousness*. In: Jack A. Tuszynsky (ed.). *The Emerging Physics of Consciousness*. – Berlin, Heidelberg: Springer, 2006. – Pp. 385-404;
- McFadden, Johnjo. *Synchronous Firing and Its Influence on the Brain's Electromagnetic Field: Evidence for an Electromagnetic Field Theory of Consciousness* // *Journal of Consciousness Studies*, 2002, 9 (4). – Pp. 23–50.
- McCagney N. *Nagarjuna and the Philosophy of Openness*. – Rowman & Littlefield, 1997
- Murty T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. – London, 1949.
- Nagao G.M. *Mādhyamika and Yogāchāra. A Study of Mahāyāna Philosophy: Collected Papers of G.M. Nagao* / Edited, Collated, and Translated by L.S. Kawamura in Collaboration with G.M. Nagao. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- Nagarjuna, Buddhism's most important philosopher* / Trans. from Sanskrit with commentaries by Richard H. Jones. – New York: Jackson Square Books, 2010.

- Nattier J. *A Few Good Men: the Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra* (Ugrapriprchā). – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Nishijima G. W. & Warner B. *Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. – Monkfish Book Publishing, 2011.
- Rao S. K. R. *Tantrik Traditions in Tibet*. – Delhi: Sri Satguru Publications, 2002.
- Ratnayaka Sh. "The Bodhisattva Ideal of Theravāda" // *JiABS*. – 1985. – Vol. 8. – No. 2. – P. 85–110.
- Raine, R. *Translating the Tibetan Buddhist Canon: Past Strategies, Future Prospects*. – http://www.academia.edu/969251/Translating_the_Tibetan_Buddhist_Canon_Past_Strategies_Future_Prospects
- Ray R. *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*. – New York: Oxford University Press, 1994.
- Roger R. Jackson. "Is Enlightenment Possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation" // *JiABS*. – 1997. – 20/1. – P. 109–132.
- Ruegg, D. Seyfort (1981), *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India* (A History of Indian literature), Harrassowitz.
- Ruegg D. S. *Buddha-nature, mind and the problem of gradualism in a comparative perspective: on the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*. – London: School of Oriental and African studies, University of London, 1989.
- Ruegg D. S. *The Conjunction of Quieting and Insight, from Buddha-nature, Mind, and the Problem of Gradualism*. – L., 1989. – P. 182–192. – <http://rimeshedranyc.org/wp-content/uploads/2013/01/VipashyanaIndianRootSourcesSecondarySourcebook.pdf>.
- Ruegg D. S. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications, 2010.
- Padmakara Translation Group. *The Root Stanzas on the Middle Way*. – Éditions Padmakara, 2008
- Pachow W. *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*. – Lanham, MD: University Press of America, 1980.
- Pockett, S. *The Nature of Consciousness: A Hypothesis*. – Lincoln, NE: Writers Club Press, 2000
- Powers J. *Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna sūtra*, Berkeley: Dharma Publishing, 1995.
- Powers J. *Tibetan Buddhism*. – Ithaca: Snow Lion, 1995.
- Prebish Charles S. and Janice J. Nattier. "Mahāsāṃghika Origins: The Beginning of Buddhist Sectarianism" // *History of Religions* 16, 3 (February 1977). – P. 237–272.
- Primas, H. "Complementarity of mind and matter". In: A. Atmanspacher and H. Primas (eds.). *Recasting Reality*. – Berlin: Springer, 2009.
- Przylusky J. "Origin and Development of Buddhism" / trans. by F. W. Thomas // *Journal of Theological Studies*. – 1934. – 35. – P. 337–351.
- Samuel, Geoffrey. *Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies*. – Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1993.
- Searle, John R. *Mind: A Brief Introduction*. – New York-Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Schoppen, G. *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Sellars, W. *Science, Perception, and Reality*. – Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1963
- Siderits M. *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. – UK: Ashgate Publishing Limited Great Britain; USA: Hackett Publishing Company, 2007.

- Siderits M. & Katsura Sh. *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā*. – Wisdom Publications, 2013.
- Silk J. “What, if Anything, Is Mahayana Buddhism? Problems of Definitions and Classifications” // *Numen*. – 2002. – 49 (4). – P. 355–405.
- Slotnick S.D., Thompson W.L., Kosslyn S.M. Visual memory and visual mental imagery recruit common control and sensory regions of the brain // *Cognitive Neuroscience*, vol.3, no 1. – 2012. – Pp. 14–20.
- Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. – Boston: Shambhala, 2002.
- Sprung M. *Lucid Exposition of the Middle Way*. – Boulder: Prajna Press, 1979.
- Stich, S. *From Folk Psychology to Cognitive Science*. – Cambridge, Mass.: MIT, 1983.
- Streng F. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. – Abdingdon Press, 1967.
- Takakusu J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. – First published by University of Hawaii, Honolulu, 1947; Second Edition: 1949; Third Edition: 1956; Reprint: Delhi, 1975, 1978, 1998.
- Tarski A. Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen // «*Studia Philosophica*», vol. I. – Leopolis, 1935. – c. 261–405.
- The Dalai Lama. *Stages of Meditation* / root text by Kamalashila trans. by Ven. Geshe Lobsang Jordhen, Losang Choepel Ganchengpa, and Jeremy Russel. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2001.
- The Dalai Lama. *The Middle Way: Faith Grounded in Reason*. – Boston: Wisdom Publications, 2009.
- Thompson, S.P. *The Life of sir William Thompson Baron Kelvin of Largs*. – London, 1910, II.
- Thurman, Robert A.F. Buddhist Hermeneutics? // *Jornal of the American Academy of Religion*. – 1978. – Vol. 46. – No 1 (Mar.). – P. 19–39.
- Thurman, Robert A.F. Tsong Khapa’s Speech of Gold in the *Essence of the True Eloquence*. Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet / Transl. and introduced by Robert A. F. Thurman. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.
- Thurman Robert A.F. *Essential Tibetan Buddhism*. – SanFrancisco: Harper Collins Publishers, 1995.
- Tenzin Wangyal Rinpoche. *Healing with Form, Energy, and Light*. – Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2002.
- Tsöndrū, M.J. *Ornament of Reason: The Great Commentary to Nagarjuna's Root of the Middle Way*. – Snow Lion, 2011.
- Tuck, Andrew P., 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*, Oxford: Oxford University Press.
- Tuszynsky, Jack A. (ed.). *The Emerging Physics of Consciousness*. – Springer Berlin Heidelberg, 2006.
- Umezawa, H. *Advanced Field Theory: Micro, Macro and Thermal Physics*. In: American Institute of Physics, 1993.
- Varela Francisco J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. – Massachusetts Institute of Technology, 1991.
- Walser, Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Westerhoff, Jan. *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī*. – Oxford: Oxford University Press, 2009.

Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction.* – Oxford: Oxford University Press, 2009.

Wedemeyer, Christian K. *Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices: The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism according to the Esoteric Community Noble Tradition.* New York: AIBS/Columbia University Press, 2007.

Walser J. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism, and Early Indian Culture.* – New York: CU Press, 2005.

Wayman A. *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays.* – Delhi, 1997.

Westerhoff J. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction.* – Oxford University Press, 2009.

Williams P. & Tribe A. *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition.* – London and New York: Routledge, 2000.

Williams P. *Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations.* Second edition. – London and New York: Routledge, 1989; Taylor and Francis Group, 2008.

Ирина Сафроновна Урбанаева

**БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И МЕДИТАЦИЯ
В КОМПАРАТИВИСТСКОМ КОНТЕКСТЕ
НА ОСНОВЕ ИНДО-ТИБЕТСКИХ ТЕКСТОВ
И ЖИВОЙ ТРАДИЦИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА**

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Научное издание

Главы 1–3 публикуются в авторской редакции
Редактор главы 4 – *Е.И. Борисова*
Верстка и макетирование – *И.С. Урбанаева*

Подписано в печать 25.09. 2014. Формат 70×100 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 39,4. Уч. изд. л. 38,0. Тираж 500. Заказ № 1116

Отпечатано с готового оригинал-макета в издательстве
ФГБОУ ВПО «Бурятская государственная сельскохозяйственная академия
им. В.Р. Филиппова»
670034, г. Улан-Удэ, ул. Пушкина, 8
e-mail: rio_bgsha@mail.ru