

Анна Кляйн

Знание и Освобождение

**Тибетская буддийская эпистемология,
обосновывающая трансформацию религиозного
переживания**

Издательство



2009

УДК: 930.85

ББК: 63

Анна Кляйн. Знание и Освобождение. Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая трансформацию религиозного переживания. *пер.: Д. Устьянцев. ред.: А. Орлов. М.: Шечен, 2009 – 256 стр.*

Anne C. Klein. Knowledge and Liberation
Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative
Religious Experience.
Snow Lion Publications, Ithaca, New York USA, 1986

Предлагаемая книга известного буддолога Анны Кляйн посвящена проблеме выразимости абсолютного на концептуальном уровне и вопросу о метафизических основаниях использования концептуального мышления для непосредственного постижения пустотности. В этих целях подробно рассматривается гелугпинская интерпретация представлений Саутрантики касательно относительной и абсолютной истин в контексте практики и теории Мадхьямака-прасангики. В проведенном Анной Кляйн исследовании показывается как уникальность представлений школы Гелуг о Саутрантике в частности, так и её способ построения философии в общем, относительно которого можно сказать, что он не имеет аналогов ни в одной из традиционных философских систем мира.

ISBN: 978-5-93980-023-5

© Anne C. Klein, 1986

© Snow Lion Publications, 1986

© Шечен, 2009

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	7
1. ГЕЛУГПИНСКАЯ САУТРАНТИКА ОТНОСИТЕЛЬНО ДВУХ ИСТИН.....	28
2. ДАКЦАНГ ОТНОСИТЕЛЬНО ДВУХ ИСТИН	66
3. НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ	88
4. КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ	115
5. РАЗЛИЧИЕ ПОСРЕДСТВОМ ИСКЛЮЧЕНИЯ	143
6. ИСКЛЮЧЕНИЕ: УТВЕРЖДАЮЩЕЕ ОТРИЦАНИЕ	156
7. ИСКЛЮЧЕНИЕ: НЕУТВЕРЖДАЮЩЕЕ ОТРИЦАНИЕ	180
8. НАИМЕНОВАНИЕ	189
9. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ И НЕДВОЙСТВЕННАЯ МУДРОСТЬ	215

Благодарности

Моя работа над материалом, составляющим главную тему этой книги, началась в 1976 году в момент встречи с Лати Ринпоче незадолго до его назначения настоятелем монашеского колледжа Ганден Шардзе в Мундго (Южная Индия). Под руководством этого умного и строгого ученого, родившегося в 1923 году в Восточном Тибете (Кхам) и обучавшегося в монастыре Ганден недалеко от Лхасы, я изучала «Собрание рассуждений» (*bsDus grva*), составленное Пурбу Джогом. Это один из тех текстов, которые исследовались в Вирджинском Университете, где Лати Ринпоче читал лекции в Департаменте Религиозных Исследований. В 1977 году во время индивидуальных семинаров я продолжала изучать вместе с ним главы «Изложения философских систем» (*Grub mtha'i tam bzhag*) Джангьи, касающиеся Саутрантики, а затем снова обратилась к их изучению при поддержке Денма Лочё Ринпоче в 1978 году во время его визитов с лекциями. Лочё Ринпоче, родившийся в 1927 году в районе Чикундо (Кхам) и обучавшийся в колледже Лоселинг недалеко от Лхасы, давал существенные комментарии к разделам «Описания собственного и общего признаков» (*Rang mtshan spyi mtshan gyi rnam gzbag*) Дендара Лхарамбы¹.

В начале 1979 года вместе с Геше Гедюн Лодре², который прошел обучение в колледже Гоманг Дребунга в Лхасе, я разбирала и исследовала детальный гелугпинский анализ этой системы в главе о Саутрантике из «Великой экспозиции философских систем» (*Grub mtha' chen mo*) Джамьянга Жепа (*'Jam dbyangs bzhad pa*). Геше был ученым с необычайной широтой и ясностью взглядов, и его безвременная смерть в возрасте 55 лет стала великой потерей для всех буддийских исследований.

Работа вместе с этим ученым имела для меня огромную ценность и позволила охватить общую перспективу гелугпинских представлений относительно Саутрантики. Придерживаясь этой философской «карты», я смогла выделить и детально исследовать некоторые проблемы. Поэтому я очень благодарна не только упомянутому ученым, но и Центру Исследований Южной Азии при Вирджинском Университете, под крышей которого они работали.

Вторая фаза моих исследований, обсуждаемых в этой книге, осуществлялась в Индии в 1980 году во время полевых работ при

финансовой поддержке Гранта Исследовательских Диссертаций Фулбрайта. В ходе этих работ я консультировалась с профессором Департамента Буддийских Исследований при Делийском Университете К. К. Митталом. В первые месяцы пребывания в Индии я ежедневно встречалась с Лоселинг Геше Палден Драгпой – главным библиотекарем Тибетского Дома в Нью-Дели, чтобы уже в третий раз обратиться к главам Джангьи. В то время я пыталась не просто прояснить текст, но глубже проникнуть в широкий спектр следствий, вытекающих из его посылок. Геше Палден Драгпа, которому было едва за пятьдесят, прояснил многие вопросы, а также указал на множество трудных мест, для прояснения которых он вдохновил меня отправиться в Южную Индию, где был построен тибетский монашеский колледж. В феврале 1980 года я отправилась на юг в новый монашеский Университет Дрепунг в штате Карнатака. В течение четырех с половиной месяцев я была счастлива ежедневно консультироваться с шестидесятилетним Кенсур Еше Тубтенем – бывшим настоятелем колледжа Дрепунг Лоселинга, заслуженно славящимся своей способностью видеть и понимать суть как частных, так и комплексных вопросов. В это время у меня также было множество дискуссий с великим ученым Цульtrim Пунцогом из Гоманга, который впоследствии стал профессором в Гамбургском Университете; он прояснил для меня тонкие моменты многих проблем, раскрывающихся в тексте Джангьи.

По возвращению в Соединенные Штаты в начале 1981 года я вместе с бывшим настоятелем тантрического колледжа Гьюме Джампел Шенпеном³ приступила к исследованию принятого в колледже Гоманг видения позитивных и негативных явлений, а также некоторых разделов текста Дендара Лхарамбы. Его энергичные комментарии оживили множество важных тем в этих текстах.

Моя методика в общении с этими учеными заключалась в получении и записи их комментариев к текстам. В дальнейшем я использовала это в качестве отправного пункта детального анализа ключевых моментов, исследование которых часто приводит к получению других комментариев или же к обращению к индийским источникам. После каждого занятия, обязательно проходящего на тибетском языке, я прослушивала магнитофонные записи, переводя и суммируя общее содержание. Благодаря терпению и эрудиции моих наставников я достаточно близко познакомилась с богатым контекстным матери-

лом, который было бы невозможно получить только лишь через анализ текстов.

Кроме того, я получила большую помощь от профессора Джеффри Хопкинса, основателя и главы Буддийских исследований при Вирджинском Университете, который, проявляя бесконечное терпение, прочитал черновики этой книги. Благодаря своей осведомленности в тибетских философских трактатах ему удалось подвести меня к решению многих вопросов, связанных с обсуждаемыми темами, а также выкристаллизовать их значение и смысл. Слип Мартин, куратор по Тибету, библиограф по Южной Азии и член совета Вирджинской Библиотеки, позволил мне иметь доступ к очень важным источникам. Я также благодарна за помощь и другим консультантам из Университета Вирджинии, поддержавших меня при подготовке диссертации: профессору Ричарду Барнетту, Пату Гронеру и Дэвиду Литтлу. Кроме того, будучи в Азии, я получала помощь от проходивших в Непальском Исследовательском Центре в Катманду свободных и восторженных дискуссий с достоцитимым Сангье Самдрубом, который недавно стал первым человеком с Запада, получившим степень Геше, ветерана десятилетнего обучения в гелугпинском центре в Индии Дэниеля Кофмана, а также от доктором Леонарда ван дер Куйджуа.

Также я с удовольствием благодарю профессора Мастоши Нагатоми из Гарвард-Энчингского Института. Просматривая некоторые главы этой книги, он проявил щедрость, тратя на меня свое драгоценное время и свой безграничный опыт эксперта, когда я работала над исправлениями этого трактата, находясь с лекциями в Гарвардском Центре Изучения Мировых Религий. Я получила бесценный опыт, обсуждая с профессором Нагатоми индийские источники и контекст обсуждаемых здесь проблем; особенно это касается одной из главных сфер моего интереса – работ Дигнаги и Дхармакирти. Нет необходимости говорить, что, работая с такими наставниками, все недостатки этой книги я беру на себя. Я также хотела бы отметить как неоценимый вклад, приведший к завершению этого исследования, проницательность моего мужа – профессора Харви Б. Аронсона, который без устали обдумывал вместе со мной все сложные моменты текста в автобусах и чайных Индии; заботливую поддержку моих родителей, Людовика и Изабелл Л. Кляйн, а также вдохновляющую поддержку Геше Вангяла.

ВВЕДЕНИЕ

На Западе религиозные рассуждения и мистические переживания обычно рассматриваются как антитеза рассудочному мышлению. Такой подход существенным образом влияет на изучение религии исследователями, интересующихся тем, как философские или символические выражения традиции связаны с мистическими переживаниями внутри этой же самой традиции. Короче, как справедливо заметил Стивен Кац⁴, «ученые, исследующие мистицизм и религиозные традиции, в общем-то не думают о том, каким образом первое формирует или приводит к образованию второго. Все это запутывает вопрос относительно того, каким образом данный мистический опыт подпитывается традицией, символы и концепции которой он связывает».

Этот момент особенно важен в случае с тибетским буддизмом, где письменная и устная традиции имеют огромное множество медитативных техник, направленных на инициацию духовных переживаний. Главной особенностью этих технических приемов является использование философской диалектики, которая, как выражается Фредерик Стренг, является «средством познания»⁵. Применение такой диалектики предполагает наличие концептуального мышления, которое на первый взгляд кажется никак не связанным с «неописуемой и невыразимой» мудростью, к которой практикующий якобы стремится. Перспектива разгадать эту кажущуюся головоломку была главной движущей силой и темой данной книги. Это стимулировало мои изыскания в области теории эпистемологии, которую Гелугпа – самая влиятельная школа тибетского буддизма – считает предпосылкой к тому, чтобы усилия интеллекта в ходе подготовки к практике, а также в самой практике медитации смогли сыграть важнейшую роль в достижении определенных форм прямого неконцептуального, или мистического переживания.

Существование этой теории, в свою очередь, указывает на то, как схоластическая традиция – источник медитативной диалектики – может рассматриваться в качестве сущностного образца определенного типа мистических переживаний⁶. Естественно, что ученые и мастера медитации Гелугпы смеются над мыслью о том, что кто-то может изучать одно, а медитировать иным образом. Хорошее знание книг

считается полезным для ученого и совершенно необходимым для медитирующего⁷.

В то же самое время гелугпинцы считают необходимым осознавать тот факт, что «невыразимость» как эпитет «абсолютного» часто упоминается в индийских и тибетских буддийских текстах. Как отмечают очень многие ученые, такое описание ни в коем случае не должно препятствовать мощной схоластической традиции, сформировавшейся, как полагают, в результате усилий описать абсолютную истину. В буддийском контексте, как уже было сказано, к этому относятся очень серьезно. Однажды Далай-лама заметил, говоря о важности, которую текстовой материал имеет для понимания невыразимого и абсолютного, что «В целом, *это* не является невыразимым». Поскольку невыразимость абсолютного, как говорят, связана лишь с невозможностью выразить словами йогическое недвойственное переживание абсолютной реальности в точности как есть, это никак не противоречит тому, что слова и мысли все-таки ведут к соответствующему переживанию.

Абсолютная истина и особенное сознание, которое постигает ее или даже соединяется с ней, описываются в трактатах и изображаются в иконографии, что служит основой для религиозной практики. В той степени, в которой абсолютная реальность, или абсолютная истина, действительно раскрываются благодаря вербальному или символическому выражению, возможно получить важные данные, связанные не только с самим абсолютным, но и со статусом, емкостью и религиозной значимостью символов и слов. В Мадхьямаке последние подпадают под категорию «относительных явлений», еще известных как «относительная истина». Две истины – абсолютная и относительная – по-разному описываются в различных системах буддийской мысли. В тибетской системе философских текстов (*siddhānta*), в частности, такие описания или определения являются указателями общей перспективы данной системы. В данной книге исследуется *выразимость* абсолютного и то, почему воспринимаемое необходимо для соответствующего выражения, формирующего гелугпинскую систематизацию определений относительного и абсолютного, характерных для Саутрантики, способом, который был также важен для последовательной практики и теории Мадхьямаки.

В этой книге я оставила в стороне очень интересную тему иконографических и других символических репрезентаций абсолютного,

чтобы сосредоточиться на его вербальных и концептуальных выражениях⁸. И особенно меня интересовало значение концептуальной мысли для эмпирического приближения к неконцептуальному постижению абсолютного. Определенно, возможность заставить интеллект работать непосредственно на недвойственный опыт, с тех пор как Цонгкапа основал школу Гелугпа в XIV веке, мотивировала эту известную схоластическую систему и формировала практику экзотерических и эзотерических традиций. Исследование этой темы также затрагивает более широкую тему межкультурных связей, которые могут быть проанализированы на уровне внутренних религиозных переживаний, то есть в связи с осознанным развитием и достижением особых внутренних состояний, и, в частности, письменными или устными традициями, в которых такой опыт описывается. Гелугпинские ученые определенно соглашались со Стивеном Кацем в том, что такой опыт формируется «...благодаря концепциям, которые практикующий привносит и которые определяют его переживания»⁹. Однако гелугпинцы следуют на шаг дальше и утверждают, что их концепции являются основным методом, благодаря которому они приближаются к абсолютному. Эти стадии практики начинаются с построения ментальных образов посредством слов и логических умозаключений, например, с того, что в последовательности моментов произведенных явлений обнаруживается тонкая дезинтеграция. Таким образом приходят к выводу о тонком непостоянстве. Точно так же, чтобы достичь неконцептуального понимания пустотности, вначале строят мысленный образ отсутствия присущего существования. Такой умственный тренинг считается вполне эффективным, так как слова, описывающие моментальное непостоянство или отсутствие присущего существования, и мышление, воспринимающее соответствующие ментальные образы, связаны с актуальными явлениями непостоянства и пустотности. Непосредственное восприятие этого считается наиважнейшим для процесса освобождения, и такое восприятие, непостижимо и глубоко переориентируя человеческую психику, определенным образом формирует мистическое переживание. Интеллект не мог бы быть назван причиной подобного переживания, если бы гелугпинцы утверждали существование непреодолимой пропасти между словами и мыслями, с одной стороны, а также последними и реальностью, с другой. Способ, каковым их эпистемология формирует связь между словами и

реальными явлениями, а также проблемы, которые возникают при этом, являются главной темой всего эпистемологического исследования, представленного здесь.

Связь интеллекта и мистического переживания также была бы невозможна, если бы не утверждалось, что сама природа осознания такова, что концептуальность может быть трансформирована в непосредственное восприятие. В гелугпинских представлениях об уме и осознании (*bLo rig*) и в «Собрании рассуждений о логике и эпистемологии» (*bsDus grva*) ум определяется как «нечто ясное и осознающее». Это самая суть, природа всех видов ума, концептуальных и неконцептуальных. Таким образом, концептуальное мышление и непосредственное восприятие не просто совместимы в смысле потенциального взаимодействия, но их внутренняя природа одна и та же. В связи с этим становится так уж удивительно, что гелугпинцы так активно поддерживают теорию возможности превращения концептуального мышления в непосредственное восприятие. Однако это не столько прыжок через пропасть, сколько переход от одной формы к другой.

Такой переход имеет множество аспектов. Концептуальное мышление преобразуется в непосредственное восприятие не само по себе; здесь задействованы другие элементы тренировки ума и вступления на религиозный путь. Наиболее важно постепенное соединение концептуального понимания со все более стабильными периодами сосредоточения. Практикующий здесь чередует аналитическую медитацию (*dpyad sgom*) и медитацию сосредоточения (*'jog sgom*). И, наконец, он достигает момента, когда вместо анализа, действующего как помеха сосредоточению, или стабилизации, ослабляющей аналитическое понимание, оба начинают поддерживать друг друга. Такое соединение аналитической практики и сосредоточения, доведенного до полного успокоения (*śamatha, zhi gnas*), называется прозрением (*vipaśynā, lhag mthong*). Достижение соединения прозрения и сосредоточения отмечает начало второго из пяти путей, или стадий практики, – пути подготовки (*prayoga-mārga, sbyor lam*).

После четырех уровней этого пути ментальный образ тонкого непостоянства или пустотности все больше отражает реальное непостоянство или пустотность, которые непосредственно, или неконцептуально, постигаются на третьем пути видения (*darśana-mārga, mthong lam*). Такое постижение невыразимо, так же как невыразимо любое

прямое восприятие – погружение в холодную воду, вкус апельсина и т.д. Однако, эта невыразимость – иная. Обычное прямое восприятие хотя и не вполне можно выразить словами, тем не менее оно выстраивается вокруг все той же субъектно-объектной полярности, которая определяет вербализацию. Тогда как неконцептуальное восприятие на пути видения считается свободным от любой подобной двойственности. Эта базовая парадигма концептуального мышления, ведущего к неконцептуальному постижению, представлена в гелугпинской интерпретации Саутрантики. Важно еще и то, что та же самая парадигма поддерживается в их обсуждении медитативных достижений Мадхьямака-пранангики – философской системы, которую гелугпинцы в основном практикуют.

Гелугпа-пранангика описывает прямое, недвойственное познание пустотности, которое подобно прохладной воде, вливающейся в прохладную воду. Субъект и объект – ум и пустотность – соединяются и становятся нераздельными. Не слишком ли это противоречит концептуальному анализу? Как уже отмечалось, гелугпинцы часто указывают на то, что верное неконцептуальное постижение начинается с верного концептуального основания. Постигание пустотности – это не просто отделение от концептуальности, но обретение определенного вида ясного понимания. Природа этого понимания считается таковой, что приближение к нему раскрывает обычно дуалистическое структурирование концептуального мышления¹⁰.

Глубинная связь между интеллектуальной активностью и мистическим переживанием представляется возникающей из соединения некоторых факторов, когда мышление и прямое восприятие, ясность и знание, способность к сосредоточению и прозрение усиливают друг друга, а также важны пути, на которых невыразимое *может* быть выражено. Эта книга главным образом посвящена последнему, а именно, исследованию ограничений и способностей знания согласно тому, как это анализировалось в буддийской тибетской традиции на основе индийских текстов, в особенности работ Дигнаги и Дхармакирти. Затем в конце предпринимается попытка проанализировать и синтезировать гелугпинские взгляды относительно Саутрантики на основании их устной и текстовой традиций. Такая перспектива в дальнейшем проясняется ссылками на некоторых тибетских и современных ученых, а также связыванием основных тем с их индийскими источниками.

Результат тренировки, или пути, описывающийся Гелугпой, является примером мистического переживания, которое по словам Роберта Джимелло «не безумно, и где интеллект, очевидно, играет определенную роль»¹¹. Это переживание, или постижение, достигаемое благодаря аналитической медитации на пути сутр, затем становится основой для йоги божеств и остальных тантрических практик¹². Таким образом, анализ гелугпинского взгляда на Саутрантику заключается в рассмотрении одного из способов, которым данная религиозная традиция выражает свое намерение обрести мистический опыт, а также способа, которым это осуществляется.

Буддийский религиозный контекст

Примерно в 531 до н.э. принц из клана Шакья Сиддхартха Гаутама на закате солнца сел в медитацию под дерево Бодхи, которое росло на равнинах Бодхгаи, что в Северной Индии. По всей видимости, он был обычным человеком тридцати пяти лет. В течение шести лет он пытался избавиться от страдания повторных перерождений, старения, болезней и смерти¹³. И на рассвете он достиг своей цели, став освобожденным, полностью просветленным буддой. Считается, что это изменение произошло не благодаря выполнением церемоний или ритуалов, не благодаря благословию других будд, но благодаря собственному достижению и развитию Гаутамой особого вида знания.

Ночью он постиг Четыре Истины относительно существования всех живых существ. Он увидел, что все является субъектом для многих видов страдания (истинное страдание)¹⁴, что причиной этого страдания является неведение (истинное происхождение), и что возможно прекратить это страдание (истинное прекращение) при помощи следования тому пути, который он уже завершил (истинный путь). Кроме того, понимая истинное страдание, Гаутама Будда непосредственно постиг, что, несмотря на очевидные факты, все явления непостоянны и несубстанциальны. Благодаря этому постижению ему стало ясно, что главной причиной повторяющихся рождений, старения, болезней и смерти являются ошибочное восприятие явлений как постоянных и субстанциальных, тогда как на самом деле они распадаются на моменты и несубстанциальны. Далее он заметил, что это заблуждение

ведет к действиям желания, неприязни и т.д., ввергающих существ в непрерывный цикл страдания, который не может быть разорван, пока не будет пресечено неведение – его источник. В итоге он стал учить других тому, как искоренить их ошибочные восприятия и тем самым достичь свободы от страдания.

Таким образом, со времен Сидхартхи основной целью буддизма было преодоление ограничений и ошибок обычного восприятия в целях достижения освобождающего знания реальности. По мере развития буддийской мысли, эти идеи использовались со все большей интенсивностью. И это было особенно актуально во времена правления индийской династии Гупта, когда усиление поддержки мирянами духовенства дало толчок для активного роста буддийской монашеской учености. Эта ученость дополнительно мотивировалась постоянно растущей необходимостью противостоять не-буддистам в дебатах. Именно данный период ознаменовался расцветом индийской буддийской логики. Отчасти под влиянием Васубандху его ученик Дигнага¹⁵ – отец индийской буддийской логики (VI век н.э.), и Дхармакирти – наиболее влиятельный его комментатор¹⁶, начали формулировать принципы, которые гелугпинские ученые позже приняли за основу своей интерпретации буддийской эпистемологии.

Примерно со времен Дигнаги (540-...) ¹⁷ буддийские философы начали обсуждать ошибки восприятия – истоки страдания – в терминах прямого и концептуального восприятия (*pratyakṣa, mngon sum; kalpanā, rtog pa*), а также их объектов. Согласно этим философам есть лишь два типа верного познания: прямое восприятие (*pratyakṣa-pramāṇa, mngon sum tshad ma*) и умозаключение (*anumāṇa-pramāṇa, rjes dpag tshad ma*). Поскольку обычного прямого восприятия недостаточно для того, чтобы зародить осознанную уверенность относительно тонкого непостоянства или бессущности, единственным видом верного восприятия, благодаря которому обычные существа могут впервые познать подобные явления, является концептуальное восприятие. Кроме того, формирование верного концептуального образа непостоянства или бессущности позволяет осознанно установить это в йогическом прямом восприятии и, тем самым, постепенно преодолеть неведение. Таким образом достигается освобождение от страдания, вызванного неведением.

И хотя утверждения, что изучение буддийской эпистемологии предоставляет возможность преодолеть всяческое страдание, могут вызывать некоторый скепсис, достойны удивления богатство нюансов буддийской учености, связанной с этой темой, вопросы, поднимаемые в связи с достоверностью человеческого восприятия, а также потенциал трансформации, который видится в обычном уме.

Взгляд на гелугпинскую интерпретацию Саутрантики

В Тибете четыре главные системы буддийских воззрений (школы мысли) выстраиваются согласно той утонченности, с которой они определяют и очищают различные формы неведения, препятствующие освобождению и всеведению. Эти четыре представляют собой две системы Хинаяны – Вайбхашика и Саутрантика, и две системы Махаяны – Читтаматра и Мадхьямака. Почти все группы школ тибетского буддизма (Нингма, Кагью, Сакья и Гелуг) соглашались с тем, что Мадхьямака является высшей из четырех систем; именно ее обучающие и практикующие в итоге стремятся понять. Однако, такая оценка не соответствует хронологическому развитию Махаяны в Индии, где Читтаматра появилась уже после Мадхьямаки и рассматривалась своими сторонниками как исправление определенных нигилистических тенденций в ранне-махаянской системе. В Тибете данные системы (Вайбхашика, Саутрантика и Читтаматра) рассматривались как более низкие в сравнении с Мадхьямакой и изучались не ради них самих, а как вспомогательные предметы, необходимые для прояснения воззрений срединности. В частности, изучение Саутрантики осуществляется двумя способами. Во-первых, в рамках гелугпинского образования изучается главным образом природа прямого восприятия и концептуального мышления, и это переносится практически без изменения во все рассуждения, которые касаются Мадхьямаки. И, во-вторых, особенностью Гелугпа-саутрантики является то, что описание абсолютных истин сюда не переносится, а лишь рассматривается из педагогических соображений. Для того, чтобы понять пустотность или бессущность, как это объясняется в гелугпинском представлении индийской Мадхьямаки, необходимо хорошо понять, что такое «самость», или присущее существование, которое отрицается. То, что в гелугпинской системе Саутрантики представляется как значение аб-

солютной истины, отрицается теорией бессущности в рамках Мадхьямаки. Таким образом, при изучении Саутрантики устанавливаются мишень – концепцию эго (самости), куда и нацеливается теория Мадхьямаки.

В Тибете противопоставление этих четырех систем формировалось отнюдь не на основе их соперничества. Большинство дебатов происходили в монашеских учебных заведениях, когда один и тот же оппонент занимал позиции школ Вайбхашика, Саутрантика, Читтаматра или Мадхьямака. Это было необходимо для оттачивания понимания различных идей (парадигм), а не для того, чтобы обратить оппонента в другую философскую систему.

Вайбхашика и Саутрантика являются основой для первой фазы общего двадцатилетнего обучения в гелугпинской системе. Начальная фаза длится примерно от трех до шести лет в зависимости от особенностей учебного заведения¹⁸. В образовательной системе, которая доминировала в Тибете и до сих пор представлена в монастырях беженцев в Южной Индии, студенты вводились в формат и собрание тем (*bsdus grva*) буддийской логики и эпистемологии через заучивание и обсуждение принципов, а также определений, извлеченных из «Сокровищницы знаний» (СЗ) (*Abhidharmakośa*) Васубандху и из «Семи трактатов о верном познании» (СТ) Дхармакирти. СЗ Васубандху рассматривается здесь как представление взглядов Вайбхашики, но его собственные комментарии написаны в соответствии со взглядами Саутрантиков «следующих писаниям» (*āgama-anusārin*), тогда как СТ Дхармакирти, хотя, в общем, и представляет взгляды Читтаматры, изучается в соответствии с хиньянскими интерпретациями, которые известны как Саутрантика «следующая доводам» (*puṅya-anusārin*).

Категории «следующих писаниям» и «следующих доводам» были хорошо известны в Индии как подразделы Читтаматры. Гелугпинцы оказались единственными, кто относил эти разделы также и к Саутрантике, к тому же подобная классификация Саутрантиков не была распространена в Индии, если вообще была там известна¹⁹.

Таким образом, изучение взглядов Саутрантики «следующей доводам» преобладает при начальном обучении в школах Гелугпа. Интерпретация этой системы является определяющей в изучении «Осознания и знания» (*blo rig*) и разделов «Признаков и рассуждений»

(*rtags rigs*) на первой стадии их обучения. И это также является основой для изучения высших махаянских разделов «Совершенства мудрости» (*phar phyin*) и «Срединного пути» (*dbu ma*). Поэтому в данной книге анализируется и исследуется система Саутрантики «следующей доводам». Наше рассмотрение данной гелугпинской систематизации Саутрантики происходит в контексте других воззрений, тибетских и западных, а также в связи с индийскими источниками этой системы.

Гелугпинская традиция, литература которой в основном связана с изучением данной темы, была основана в конце XIV века Цонкапой – учителем первого Далай-ламы. Гелугпинцы построили три крупнейших монашеских университета в Тибете: Дрепунг (в котором насчитывалось до 7700 монахов), Сэра (5500) и Гандэн (3300). Каждый из этих институтов делился на несколько колледжей. Недавно на юге Индии беженцы из Тибета заново построили по два колледжа от каждого из трех центров. И хотя в каждом колледже есть свои учебники, содержащие множество моментов интерпретации, характерных только для них, в общем и целом сохраняется консенсус относительно наиболее важных принципов.

Для того чтобы понять неведение, которое называется корнем страдания, необходимо рассмотреть ряд связанных с этим вопросов. Неведение предполагает ошибочное восприятие, поэтому необходимо проанализировать как воспринимаемые объекты, так и само воспринимающее сознание. Согласно Саутрантике непостоянные вещи полностью проявляются для прямого восприятия, а постоянные явления во всей своей полноте проявляются для концептуального мышления. В гелугпинской интерпретации Саутрантики «следующей доводам» эти две категории феноменов являются синонимами абсолютной и относительной истины соответственно. Следует заметить, что обсуждение этого положения, приведенное в первой и второй главе, отличается от взглядов тибетского ученого Дакцанга (конец XV века), принадлежавшего школе Сакья, который часто спорил с воззрениями Гелугпы. В третьей и четвертой главах анализируются гелугпинские представления относительно того, как эти два типа познания функционируют в связи с непостоянными и постоянными объектами.

В рамках гелугпинской эпистемологии феномен, воспринимающийся прямым восприятием, характеризуется в соответствии с тем, познается он через определенное исключение другого явления или

нет. Такой исключаящийся объект известен как объект отрицания (*pratiṣedhya, dgag bya*). Например, равнина без гор представляется через мысленное исключение гор. Любой объект, постоянный или непостоянный, познаваемый посредством такого процесса элиминации, рассматривается как негативное явление (*pratiṣedha, dgag pa*); объект, который не познается таким образом, является позитивным (*vidhi, grub pa*). Это разделение, описывающееся в пятой главе и более подробно разбирающееся в главах шестой и седьмой, серьезно повлияло на возникновение различных буддийских описаний путей и методов развития освобождающего знания. Реальность, которая должна восприниматься как противоядие неведению, то есть концепции самодостаточности в индивидуумах и объектах для системы Саутрантики, сама по себе является негативным явлением. Доказывается, что негативное явление может выражаться словами до определенной степени, достаточной, чтобы практикующий смог развить свое ясное видение. Для прояснения позиции Гелуг относительно этих моментов рассматриваются также и другие интерпретации Саутрантики. И наконец, в восьмой главе для дальнейшего прояснения данного описания концептуальных процессов рассматривается способ, которым «имена» вначале усваиваются, а затем прилагаются к объекту.

Темы отрицания, или исключения (*anyāpoḥa, gzhan sel*), а также наименования рассматриваются для эпистемологического описания того, как концептуальная мысль на самом деле соотносится с внешними объектами и постигает их. Гелугпинские ученые, такие как Джангья и Дендар Лхарамба, особо обращают внимание на то, что непостоянные объекты не могут проявляться для мышления полностью, как это происходит при непосредственном восприятии, но при этом утверждают, что мышление действительно их познает, а слова действительно их описывают. Поэтому считается возможным использовать мышление – внутренние образы и умозаключения – для развития и действительного постижения непостоянства и несубстанциальности. Как уточняется в девятой главе, дальнейшее развитие на этом пути делает соответствующие постижения неконцептуальными, а освобождение, которое происходит из устранения неведения, коренится в верной концептуализации.

Данный анализ Саутрантики имеет три основные цели. Первая заключается в детализации гелугпинских представлений главных тем

Саутрантики через анализ письменной и устной ученых традиций. При этом используются материалы, извлеченные из различных гелугпинских текстов и устных комментариев современных ученых, прошедших подготовку в четырех из шести ныне существующих не-тантрических гелугпинских колледжах, причем учитываются важные различия в позициях этих колледжей.

Вторая цель заключается в установлении главных источников гелугпинской интерпретации, а также в отделении их собственно гелугпинского использования от других видов систематизации того же материала. Гелугпинское обсуждение Саутрантики, которое главным образом базируется на писаниях Васубандху, Дигнаги и Дхармакирти, разительно отличается от работ современных западных и индийских исследователей, которые, опираясь на те же источники, тоже обсуждают темы верного познания, собственного и общего признаков (*svalakṣaṇa, rang mtshan; sāmānyalakṣaṇa, spyi mtshan*), исключения.

Общепризнано, что работы Дигнаги и Дхармакирти, которые охватывают как Саутрантику, так и Читтаматру, могут интерпретироваться различными способами²⁰. Но здесь не ставится цель каталогизировать или сравнить все возможные интерпретации и выявить одну единственно верную. Моим намерением было прояснить гелугпинское представление посредством отделения его от не-гелугпинских тибетских воззрений таких ученых как Дакцанг (1405- ...), а также от определенных влиятельных течений современной науки. При этом демонстрируется, что (а) гелугпинская интерпретация является важным аспектом, уникальным и во многом отличающимся от всех прочих взглядов на эту тему, и посему – это не просто расширение индийской традиции; (б) особая гелугпинская интерпретация служит основой для объяснения и методов постижения воззрений Мадхьямаки; и (в), кроме того, данная интерпретация, хоть и не единственно возможная, происходит и опирается на индийские тексты.

Третья цель заключается в оценке гелугпинской Саутрантики с позиции техник, ведущих к освобождению. Это главная тема, поскольку для Гелугпы обсуждение Саутрантики представляет собой метод, ведущий ученого или практикующего к постижению воззрений Мадхьямаки – школы срединности Нагарджуны. Чтобы понять эту традицию, полезно отделять ее от Саутрантики. Например, современная критическая литература часто рассматривает утверждение «невыразимая

реальность» как особую черту Мадхьямаки. Однако в гелугпинской интерпретации Саутрантики детально обсуждается то, каким образом «реальность» невыразима. Их представление этой темы вполне сочетается с Мадхьямакой, но все же отличается от нее. Следовательно, описание путей, на которых изучение Саутрантики готовит к постижению Мадхьямаки, требует представления воззрений Саутрантики относительно реальности, а также их отличий от Мадхьямаки.

Текстовые источники

Буддизм переносился из Индии в Тибет на протяжении четырехсот лет между VII и XII веками нашей эры. До этого времени тибетцы не имели своей письменности²¹, однако интерес к индийским буддийским текстам был настолько силен, что алфавит, точный философский словарь и грамматическая система были разработаны уже в седьмом веке. Индийские и тибетские ученые работали над разработкой схемы перевода, способной передать все нюансы санскрита. После того как в XII веке буддизм практически исчез в Индии, многие санскритские тексты были утеряны и теперь доступны лишь в виде тибетских переводов.

Санскритское слово *sutrāntika* дословно означает «следующие сутрам»²² или «те, кто придерживаются традиции сутр». И хотя все четыре школы соглашаются с тем, что было сказано Буддой, подход Саутрантиков считается уникальным. Тогда как Вайбхашики (*vaibhāṣika*) основывают свои принципы на «Семи трактатах знания», которые только они признают словами Будды, сутры, признаваемые Саутрантиками, приняты во всех школах. С другой стороны, если высшие школы Махаяны принимают некоторые сутры буквально, а другие как требующие интерпретации, то Саутрантики принимают буквально все тексты сутр²³.

Комментаторские тексты, написанные Саутрантиками, не были переведены на тибетский. Таким образом, тибетская систематизация Саутрантики не была результатом анализа ее положений, воспринятых со слов индийских последователей этого учения. Позиция Саутрантики в основном узнавалась в Тибете из упоминаний о ней в текстах тех, кто относились к другим школам мысли. Например, хотя в основном обсуждение эпистемологии Саутрантики основывается на

текстах Дигнаги и Дхармакирти, гелугпинцы признают, что сами эти ученые не были Саутрантиками и что на самом деле их окончательной философской позицией, как это следует из их главных трудов, была Читтаматра²⁴. Однако, и Дигнага, и Дхармакирти очень часто используют точку зрения Саутрантиков в своих работах в основном для того, чтобы опровергнуть позицию индийских реалистов, которая заключается в том, что внешние объекты существуют в абсолютном смысле. Таким образом, несмотря на то, что окончательным воззрением Дигнаги и Дхармакирти была Читтаматра, гелугпинцы смогли использовать их тексты, впрочем, также как и работы некоторых других индо-буддийских авторов (см. далее) для экстраполяции позиции индийских Саутрантиков. Как уже было отмечено, они нашли достаточно материалов, чтобы установить два раздела Саутрантики – «следование писаниям» и «следование доводам». Такие два раздела, созданные ими по аналогии с одноименными разделами Читтаматры, соответствуют исключительно гелугпинской систематизации.

Согласно Гелугпе главным индийским источником воззрения для Саутрантики «следующей писаниям» является «Разъяснение Сокровищницы знаний» (*Abhidharmakośabhāṣya*) Васубандху. К наиболее часто упоминаемым источникам Саутрантики «следующей доводам» относится текст Дигнаги «Компендиум верного познания» (*Pramāṇasamuccaya*), который был написан на основе его более ранних работ²⁵. Толкование к этому тексту, написанное Дхармакирти и называемое «Комментарии к «Компендиуму верного познания»» (*Pramāṇavārttikakārikā*) – это другой часто упоминаемый источник, как и прочие из его «Семи трактатов о верном познании». Дополнительными источниками являются (1) «Компендиум знаний» (*Abhidharmasamuccaya*) Асанги, где в основном излагается Читтаматра; (2) «Пламя аргументации, комментарий к «Сердцу срединного пути»» (*Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*), а также (3) «Компендиум Таковости» (*Tattvasaṃgraha*) Шантаракшиты и комментарий к нему Камалашилы под названием «Комментарий к трудным моментам «Компендиума Таковости»» (*Tattvasaṃgrahapañjikā*).

Восприятие: ошибки и возможности

Поскольку заблуждение относительно явлений, или неведение, относительно их природы считается главным источником страдания, представление Гелугпой Саутрантики прежде всего состоит в обсуждении разновидностей и природы этих явлений. Все существующие объекты делятся на (1) абсолютную истину, то есть непостоянные явления, или имеющие собственные признаки и (2) относительную истину – постоянные явления, или имеющие общие признаки. Такое представление отличается от системы Вайбхашики, где абсолютные истины всегда нераздельные и, таким образом, не тождественны непостоянным явлениям, а также и от двух высших систем, Читтаматры и Мадхьямаки, где абсолютная истина обязательно подразумевает постоянные явления. В гелугпинской интерпретации Саутрантики «следующей логике» непостоянные явления (*bhāva, dngos po*) называются абсолютной истиной (*paramārtha-satya, don dam bden pa*), поскольку они способны полностью проявляться для абсолютного ума, то есть для прямого восприятия, такого как сознание глаза (*caḥsurvijñāna, mig gi rnam shes*), или для йогического прямого восприятия (*yogi-pratyakṣa, rnal 'byor mngon sum*), которое является устойчивым, однонаправленным и прозревающим сознанием, постигающим, например, тонкое непостоянство²⁶. Постоянные явления, такие как умственные (ментальные) образы (*artha-sāmānya, don spyi*), необусловленное (несоставное) пространство (*asaṃskṛta-ākāśa, 'dus ma byas kyi nam mkha'*) – это относительная истина (*saṃvṛti-satya, kun rdzob bden pa*). Они так называются, поскольку для всех индивидуумов, за исключением Будды, они являются проявляющимися объектами (*pratibhāsa-viśaya, snang yul*) лишь концептуального, или омраченного ума, то есть ментального сознания, которое является умом, лишенным полноты восприятия собственных (специфических) характеристик непостоянных явлений²⁷.

Основная разница между прямым восприятием и ментальным может быть прояснена, если мы возьмем в качестве примера воспринимаемого объекта дерево. Когда для сознания глаза проявляется определенное дерево, то и все его неотъемлемые характеристики, такие как непостоянство, цвет, особые свойства дерева и пр., проявляются в то же самое время. Тонкое непостоянство дерева *проявляется* даже для обычного сознания глаза. Однако подчеркивается, что если мы не

развивали концептуальное понимание тонкого непостоянства, такого тонкого вида распада, который определяется как неспособность вещи сохраняться даже на второе мгновение, тогда невозможно *установить* такое тонкое непостоянство как объект сознания глаза. Мысль, с другой стороны, считается способной ухватить такое явление, но, тем не менее, мышлению всегда свойственны определенные ошибки.

Когда дерево проявляется для ментального сознания, эта мысль омрачена, то есть не в состоянии ясно и безошибочно воспринять уникальную природу этого конкретного дерева. Конкретное дерево не может полностью для него проявиться. Омраченность мысли относительно особой природы этого дерева имеется в силу того, что данное дерево проявляется для мышления как смешанное с общей природой дерева. Это не настоящее дерево, явление со своими собственными (специфическими) признаками, полностью проявляющееся для мышления, но образ, явление с общим признаком. Хотя явления с общим признаком (как и со своим собственным признаком) *существуют* таким образом, что их природы не смешиваются, они не могут *проявиться* точно так же для концептуального мышления. Таким образом, если прямое восприятие ограничено отсутствием определенности, то концептуальная мысль ограничена отсутствием конкретности. Иными словами, когда образ дерева, в котором, как кажется, природы деревьев обязательно смешаны вместе, проявляется для ума, такая мысль не в состоянии воспринять несмешанные природы дубов, елей, сосен и пр.

Хотя образ дерева позволяет нам идентифицировать как «деревья» все специфические и абсолютно установленные моменты действительных, непостоянных деревьев, сам этот образ в абсолютном смысле не установлен (не обоснован). Абсолютная же обоснованность означает, что образ смешанных природ деревьев связан с конкретной ситуацией. Однако этого нет. Поскольку конкретное дерево (как явление со своими собственными признаками) не является смешением природ различных деревьев, мышление, которое обязательно воспринимает такой смешанный образ, ошибочно.

Тенденция концептуальности загуманить или обобщить рассматривается как заблуждение, если это не распознается. Однако мышление ни в коем случае не отбрасывается; для Гелугпы это главный инструмент для преодоления неведения. К примеру, один из аспектов неведения, который связывает в цикле рождения и смерти, описыва-

ется как ошибочное восприятие самости как субстанциально существующей и самодостаточной. Гелугпинцы подчеркивают, что достижение верного понимания, то есть знание того, что такая самость не существует, зависит от двух ключевых идей Саутрантики. Первая заключается в представлении системы не-утверждающего отрицания (*prasañja-pratiśedha, med dgag*). Не-утверждающее отрицание – это просто отсутствие, которое не предполагает никакого другого явления. Например, отсутствие самодостаточной самости не предполагает никакого позитивного существования, или какого-либо позитивного явления в том же месте.

Гелугпинцы рассматривают идеи Саутрантиков как главный шаг к высшим системам в силу того, что те говорят о не-утверждающем отрицании. Тонкая пустотность, описываемая в системе Прасангика-мадхьямака, как раз и является таким отрицанием. Согласно воззрениям Гелуг именно эта пустотность должна, наконец, быть понята непосредственно, дабы преодолеть тончайшую и наиболее неподатливую форму неведения. Таким образом, для Гелугпы весьма важно то, что Саутрантика и Мадхьямака соглашаются с тем, что простое отсутствие существует и может быть познано. Кроме того, такое утверждение сильно отличается от бесчисленных современных школ, где утверждается, что во *всех* случаях буддийское отрицание, или исключение, предполагает позитивные явления.

Вторая идея Саутрантики, важная для гелугпинского представления пути, или средств развития, состоит в том, что действительное понимание бессущности достигается благодаря связи слов с реальностью. Прежде чем мы сможем развить йогическое непосредственное восприятие ума и тела, как лишенных субстанциально существующей и самодостаточной самости, ее отсутствие должно быть понято концептуально. Философ-практик развивает умственный образ бессущности до тех пор, пока, наконец, благодаря более близкому знакомству с этим образом непосредственное восприятие не становится возможным. Далее, это становится определенным, поскольку 1) такие выражения как «тело и ум лишены самодостаточной самости» или «моментальность» *описывают* действительное отсутствие такой самости и действительную моментальность явлений; а также 2) мышление способно понять эти особые свойства благодаря напряженному созерцанию, то есть концептуальное мышление, или, более

точно, умозаключающее верное познание, считается частью пути к освобождающему знанию.

В гелугпинской интерпретации представление Саутрантиками связи слов и мыслей с действительными объектами переносится на более высокие системы. В этих системах развитие ментального образа бессущности, которое более тонкое, чем у Саутрантиков – отсутствие присущего существование личности и явлений – ведет к непосредственному восприятию реальности.

Такие ученые как Д. Шарма и С. Мукерджи²⁸, основываясь на толкованиях, часто неоднозначных, санскритских работ Дигнаги и Дхармакирти, считают, что в буддизме имеется непроходимая пропасть между словами и реальностью, что наименования и слова не имеют реальной и непосредственной связи с внешними явлениями. Это отчасти так, поскольку в индийских материалах, с которыми они в основном работают, внутренний образ – это *всего лишь* объект, выражаемый высказыванием или наименованием. Мукерджи пишет: «Буддисты отрицают... , что слова имеют объективное соотношение... слова не имеют соотношения с реальностью в любом случае (смысле)»²⁹. Такой взгляд широко поддерживается западными исследователями и отчасти представлен в Тибете; то есть утверждается непроходимая пропасть между словами и мыслями, с одной стороны, и реальными и непостоянными явлениями, с другой. По мнению Гелугпы подобная интерпретация мешает существованию четвертой из Четырех истин – истине пути. Путь освобождающего знания требует, чтобы тонкое непостоянство и бессущность действительно были известны. Мы уже отмечали, что поскольку это не может быть удостоверено прямым восприятием обычного человека, единственным шансом является поэтапное приближение к этому узнаванию при помощи слов и концептуального мышления. Утверждать же, что слова в действительности не выражают объекты, или что концептуальное сознание не может в действительности понять объекты, значит отрицать возможность какого-либо подступа к объектам, которые ныне пребывают за пределами прямого восприятия. И напротив, гелугпинские писатели, такие как Дендар Лхарамба и Палден Чодже, утверждают, что такие явления как стол точно выражаются термином «стол» и точно постигаются ментальным сознанием, воспринимающим стол. Аналогичным образом более важные объекты познания, такие как тонкое непостоян-

ство или пустотность, также могут быть выражены словами и узнаны мышлением.

Одним из важных доводов, почему некоторые ученые считают, что в Саутрантике слова не имеют связи с действительными явлениями, заключаются в интерпретации представления своего собственного признака (*svalakṣana*), термина, который наиболее часто переводится как «реальное». В современной индийской и западной буддийской науке под «реальным» часто понимают тонкие частицы, или моменты материи, которые вспыхивают и становятся существующими лишь на один момент. Для тех, кто определяет реальность таким образом, столы, стулья и пр. не являются реальными, поскольку это грубые объекты, которые только накладываются на собрание мельчайших частиц. Щербатской (наиболее влиятельный представитель такого западного взгляда) пишет, что «только явление, которое не имеет протяженности в пространстве и во времени ... точечный момент реальности»³⁰ может рассматриваться как реальный, или явление со своим собственным признаком. В гелугпинской систематизации Саутрантики такие тонкие частицы и более крупные непостоянные явления одинаково реальны. И, напротив, Щербатской пишет, что только «точечный момент реальности» является реальным и поэтому «мы можем понять мысленно и выразить вербально только ту часть нашего познания, которая была сконструирована воображением. Мы же можем познавать только воображаемую надстройку реальности, но не саму реальность»³¹. Такой взгляд определенно подразумевает, что ни слова, ни концептуальность не могут принимать полноценного участия в пути или в технике, целенаправленно ведущим к глубокому пониманию конкретного явления, или самой реальности. По мнению Щербатского и большинства современных ученых такие слова как «стол» относятся к нереальным объектам. Таким образом доказывается, что в общем слова не связаны с реальными явлениями и не могут направить концептуальное мышление на их познание. С другой стороны, гелугпинская интерпретация предполагает, что столы и прочие предметы, которые есть совокупность мельчайших частиц, сами по себе являются абсолютными, то есть явлениями со своими собственными признаками. Далее они устанавливают, что слова в действительности выражают эти явления, *несмотря на то, что* не могут вызвать их полного постижения, как в случае с прямым восприятием.

Гелугпинские утверждения относительно непостоянного или явлений со своими собственными признаками (ЯСП) не были общеприняты в Тибете. На самом деле гелугпинцы оказываются уникальными в рассмотрении столов и пр. как ЯСП, или абсолютных истин, в системе Саутрантики. Например, такие утверждения оспаривались сакьяпинским ученым Дакцангом, взгляды которого в целом соответствуют взглядам современных ученых. Дакцанг в отличие от гелугпинцев считает, что только неделимые частицы, а также неделимые моменты сознания могут быть ЯСП. В противовес современным писателям, таким как Шарма, который утверждает, что «Только *свалакшана* (явление со своими собственными признаками) является реальным ... единственно эффективным»³², Дакцанг на основе собственного прочтения Дхармакирти утверждает, что лишь мельчайшие частицы материи и моменты сознания могут выполнять функции *в абсолютном смысле*, тогда как непостоянные явления с общими признаками – собрания частиц, такие как столы и пр., – выполняют функции *в относительном смысле*. По этой причине он определяет явления со своими собственными признаками и с общими признаками как абсолютные и относительные истины соответственно. (см. таблицу)

	<i>Точечный момент</i> Неделимые частицы и моменты сознания как <i>Реальные</i>	<i>Точечный момент</i> Неделимые частицы и моменты сознания как <i>Эффективные</i>	<i>Собрание</i> Явления, подобные столу, как <i>Реальные</i>	<i>Собрание</i> Явления, подобные столу, как <i>Эффективные</i>
Гелугпа	Да	Абсолютно	Да	Абсолютно
Дакцанг	Да	Абсолютно	Нет	Относительно
Шарма, Щербатской и другие	Да	Да	Нет	Нет

Считают ли абсолютными крупные объекты, такие как столы, или же только частицы, которые их образуют, во многом зависит от того, как интерпретируются два ключевых утверждения, сделанных

Дхармакирти. Первое утверждение заключается в том, что «способные выполнять функции (явления) в абсолютном смысле здесь (в этой системе) – существуют абсолютно; другие же (явления, неспособные выполнять функции) – существуют относительно»³³. Гелугпинское объяснение функционирования стола и пр. объясняется тем, что он поддерживает книги и пр., но более существенно то, что он может произвести абсолютное сознание – сознание глаза, например, которое воспринимает стол. Последнее рассматривается как абсолютное сознание, поскольку может полностью воспринимать, хоть и без уверенности, все собственные характеристики объекта. Согласно Дакцангу стол выполняет лишь относительную функцию поддержания книг или тарелок. Абсолютные же функции образования формы стола и произведения сознания осуществляются только мельчайшими частицами и поэтому лишь они способны в абсолютном смысле выполнять функцию, и только они являются абсолютными истинами.

Вторая значительная проблема интерпретации возникает при выяснении того, что подразумевал Дхармакирти в своем утверждении, что все вещи по своей природе «пребывают в своих собственных сущностях»³⁴. Гелугпинцы принимают это как указание на то, что каждое непостоянное явление имеет свою собственную характеристику места, времени и природы. Дакцанг же утверждает, что только мельчайшие частицы могут считаться «несмешанными» подобным образом. Поэтому для него частицы абсолютно реальны, а крупные объекты – нет. Аргументы обеих сторон убедительны и, более того, есть педагогические основания для этих двух интерпретаций. Преимущество Гелугпы заключается в том, что уравнивая онтологические статусы частей и целого на этой стадии обучения, позже ученик обнаруживает, что ему легче понять тезис Прасангики о том, что и первое, и второе одинаково нереальны. С другой стороны, система Дакцанга помогает ученику преодолеть внутреннее сопротивление в понимании концепции бессущности, логически и психологически облегчая видение целого, как простого обозначения для совокупности его частей, сохраняя за частями статус абсолютного.

Вкратце, тибетская традиция Саутрантики, как она представляется такими гелугпинскими учеными как Дендар Лхарамба, Палден Чодже Джамьянг Жепа, Пурбу Джог и, в меньшей степени, сакьяпинским ученым Дакцангом, не соответствует взглядам на буддийскую

реальность многих современных западных и индийских ученых. В отличие от них гелугпинские ученые устанавливают важную связь между словами, мыслями и актуальными явлениями. И это, в свою очередь, позволяет им утверждать, что умозаключающее познание может выводить понимание за пределы того, что удостоверяется непосредственным восприятием. Тщательно исследуемая гелугпинской Саутрантикой идея о том, что мышление и слова связаны с объектами, является основополагающей для их утверждения способности мышления улучшить понимание вещей, воспринимаемых непосредственно. Мышление, таким образом, видится как сущностный элемент пути к достижению мудрости. Концептуальное понимание постепенно переносится на уровень прямого восприятия благодаря продвижению через этапы пути. Концептуальное понимание тонкого непостоянства или пустотности, а также их непосредственное восприятие вполне сочетаются; предыдущее необходимо для развития последующего. Все эти вещи имеют религиозное значение для буддизма, поскольку они формируют основу для прокладывания пути от обычного, заблудшего сознания к освобождающей мудрости. Следовательно, обсуждение этой темы является важным моментом не только для Саутрантики, но и для всего спектра буддийской философии и психологии.

1. ГЕЛУГПИНСКАЯ САУТРАНТИКА ОТНОСИТЕЛЬНО ДВУХ ИСТИН

Представление о двух истинах находится в сердцевине каждой из четырех систем буддийской мысли в Тибете. Все существующие явления – постоянные и непостоянные – относятся к двум истинам – относительной и абсолютной. Описания неведения и противоядий от него в той или иной системе мысли вращаются вокруг соответствующих определений абсолютной истины и способов ее познания.

Эти четыре системы соглашаются с тем, что все познаваемые феномены являются либо абсолютной, либо относительной истиной. Наименование «относительной истины» дается тем явлениям, которые в соответствии с идеями определенной системы не истинны для абсолютного или аналитического сознания. В Саутрантике относительные истины также известны как «истины для концептуального

Махаяна <	<p><i>Мадхьямака</i></p> <p><i>Читтаматра</i></p>	<p><i>Прасангика-мадхьямака</i></p> <p><i>Сватантрика-мадхьямака</i></p> <p><i>Следующая доводам (пуāуа)</i></p> <p><i>Следующая писаниям (āgama)</i></p>
Хинаяна <	<p><i>Саутрантика</i></p> <p><i>Вайбхашика</i></p>	<p><i>Следующая доводам</i></p> <p><i>Следующая писаниям</i></p> <p>- <i>Восемнадцать сект</i></p>

мышления», поскольку для концептуального мышления они истинны. Точно так же относительные истины известны как «истины для омраченного», поскольку ментальное сознание, которое принимает их за объекты, не может воспринимать абсолютную истину полностью.

Во всех четырех школах абсолютная и относительная истины являются объектами, но то, является ли данный объект абсолютной или относительной истиной, зависит от того, как эти истины определяются. В соответствии с гелугпинской категоризацией две группы Саутрантиков – «следующие писаниям» и «следующие доводам (логике)» – имеют собственное представление относительно двух истин. Такое различие появилось еще в Индии в результате следования разным текстам. «Следующие писаниям» ориентировались на «Семь трактатов о знании»; «следующие логике» ориентировались на «Семь трактатов о верном познании» Дхармакирти, а также на «Компендиум верного познания» Дигнаги.

Две истины согласно «следующим писаниям» Саутрантикам

Гелугпинские ученые Джангъя и Кёнчог Джигме Вангпо утверждали, что «следующие писаниям» Саутрантики характеризуют две истины в соответствии с определениями, данными в шестой главе

«Сокровищницы знания» (*Abhidharmakośa, mngon pa'i mdzod*) Васубандху³⁵. В этом тексте говорится (VI.4):

Относительная истина – это [любое явление], осознание которого [больше] не действует, если [это явление] разрушается или мысленно разделяется³⁶.

Например, если такая относительная истина как деревянный стул ломается молотком, обломки больше не воспринимаются как стул. Точно так же, если мысленно разделить стул или стол на мельчайшие частицы, ум больше не будет воспринимать их как целостность, а будет воспринимать лишь части. Таким образом, в соответствии с Джангьей все крупные материальные объекты, состоящие из более чем одной частицы, и все умственные потоки, состоящие из более чем одного момента, рассматриваются «следующими писаниям» Саутрантиками как относительная истина. Абсолютная истина для них – это такие явления как неделимые частицы материи, неделимые моменты сознания или необусловленное пространство. Форма и сознание – это в общем также абсолютные истины, поскольку не зависимо от того, до какой степени делятся, они продолжают восприниматься как форма или сознание соответственно. Неделимые частицы определенных материальных вещей, таких, например, как стул и пр., или же единичные моменты любого вида сознания также являются абсолютными истинами, поскольку с данной точки зрения они не могут больше делиться.

Две истины согласно «следующим логике» Саутрантикам

Это представление об абсолютной и относительной истинах очень отличается от изложенного выше. Здесь абсолютные истины рассматриваются как синонимы всего непостоянного, или явлений со своими собственными признаками (ЯСП), а относительные истины являются синонимами всего постоянного, или явлений с общими признаками (ЯОП). Эти парные сочетания выводятся на основе следующего толковании двух истин в Праманаварттике Дхармакирти:

Все, способное выполнять функцию в абсолютном смысле, здесь (в этой системе) существует абсолютно; другое (явления, не способные это делать), существует относительно. Так описываются собственные и общие признаки [явлений]³⁷.

Разумеется, гелугпинские рассуждения относительно двух истин в системе «следующей доводам» (СД) Саутрантики в основном опираются на гелугпинское же прочтение и понимание этой строфы. Во второй главе мы увидим, что сакьяпинский ученый Дакцанг на основании интерпретации той же строфы дает совсем иную интерпретацию двух истин Саутрантики.

Две истины

Гелугпинские писатели соглашаются с тем, что в системе Саутрантики СД абсолютная истина и ЯСП являются синонимами. Однако некоторые рассматривают фразу Дхармакирти «способны выполнять функции абсолютно» как определение абсолютной истины, тогда как другие рассматривают эту фразу как определение ЯСП, но ни как не абсолютной истины, поскольку эта фраза может быть действительным определением лишь одного определяемого объекта. Но даже те гелугпинцы, которые принимают эту фразу за определение ЯСП, соглашаются с тем, что это относится и к абсолютной истине, поскольку последняя является синонимом ЯСП; если одно, то и другое. Цонгкапа и его главный ученик Кэдруб, а также Джангья и ученый из Гоманга Кёнчог Джигме Вангпо рассматривают эту формулировку как действительное определение ЯСП, а Джамьянг Чоглха Озер и Пурбу Джок – как определение абсолютной истины.

Другое определение, с которым соглашаются Джангья и Кёнчог Джигме Вангпо, позволяет глубже проникнуть в природу абсолютной истины, описываемой Саутрантиками СД. Эти ученые определяют абсолютную истину как «то, что способно выдерживать логический анализ посредством (в силу) собственного способа существования, вне зависимости от ментальных приписываний»³⁸. Такое положение подразумевает включение всех непостоянных явлений и исключение всех постоянных. Ведь только непостоянные явления могут выдерживать анализ, то есть они могут проявляться для сознания органов чувств благодаря своей собственной силе без приписывания наименований и концепций. Только явления, которые 1) произведены причинами и условиями, 2) *не* просто приписываются мыслью и 3) способны направить собственные специфические аспекты на воспринимающее сознание, рассматриваются как способные выдержать анализ в этой

системе³⁹. Только такое явление имеет особые специфические характеристики, которые могут становиться явно проявляющимися объектами непосредственного восприятия. Постоянное, или ЯОП, не могут быть проявляющимися объектами непосредственного восприятия, поскольку у них нет особых специфических характеристик, чьи аспекты обращены на непосредственное восприятие.

Например, безусловленное пространство – простое отсутствие препятствующего контакта – не производится из причин и условий и не имеет особых черт (признаков), которые могут направить свои аспекты на непосредственно воспринимающее сознание, например, сознание глаза. Небезусловленное пространство имеет лишь одну отличительную общую характеристику, не связанную с другими явлениями: отсутствие препятствования. Это особая характеристика пространства, которая представляет собой несвязанность ни с какими другими явлениями, но это лишь существенная характеристика *всех* моментов пространства. Эта общая характеристика пространства может полностью проявляться для мышления. Таким образом, хотя мышление, будучи омраченным, не может полностью воспринимать особые и специфические характеристики, оно может полностью воспринимать общие. Поэтому безусловленное пространство и все иные ЯОП отличаются от ЯСП, поскольку только последние признаются способными выдерживать анализ на предмет полной воспринимаемости прямым восприятием, т.е. абсолютным сознанием. ЯОП не считаются абсолютной истиной в гелугпинском представлении Саутрантики, поскольку это непроявляющиеся объекты, то есть они не могут проявляться для абсолютного ума.

Единственный вид сознания, для которого ЯОП может проявляться – это концептуальное сознание. Это относительный, а не абсолютный ум, и в данной системе проявляющийся объект относительного ума – это всегда относительная истина. Таким образом, Саутрантика рассматривает все непостоянные явления – проявляющиеся объекты прямого восприятия одновременно как абсолютные истины и как ЯСП. И, напротив, постоянные явления – проявляющиеся объекты мышления – это относительные истины и ЯОП. Дальнейшее рассмотрение этой категоризации см. далее.

Идентификация ЯСП

Согласно гелугпинским писателям, таким как Джангья и Пурбу Джок, феномены столов, стульев и пр. являются абсолютными истинами, поскольку, в соответствии с утверждением Дхармакирти, они выполняют функции в абсолютном смысле⁴⁰. И в первую очередь они действуют как причинные условия (*hetu-pratyaya, rgyu rkyen*) для зарождения абсолютного, или непосредственно воспринимающего сознания. Например, сознание глаза возникает в зависимости от трех причинных условий: способности сознания глаза (*caḅsurindriya, mig gi dbang po*), которая является уполномочивающим условием (*adhipati-pratyaya, bdag rkyen*), непосредственно предшествующего момента сознания – чувственного или ментального – который действует как непосредственно предшествующее условие (*samantara-pratyaya, de ma thag rkyen*), а также воспринимаемого объекта – объектного условия (*ālabana-pratyaya, dmigs rkyen*). Никакое прямое восприятие (*pratyakṣa, mngon sum*) не может возникнуть без всех трех условий. Кроме того, только непостоянное явление – большее или меньшее – может служить объектным условием для такого сознания.

Поскольку «непостоянная вещь» и «абсолютная истина» являются здесь синонимами, любое прямое или концептуальное сознание само по себе является абсолютной истиной. Его функция состоит в том, чтобы действовать в качестве непосредственно предшествующего условия произведения следующего момента сознания⁴¹. Таким образом, хотя лишь непосредственно воспринимающие сознания являются абсолютными умами (*blo don dam ba*), т.к. только они полностью воспринимают абсолютные истины, прямое и концептуальное сознания сами по себе также являются абсолютными истинами, поскольку и то и другое непостоянны. Разница заключается в том, что проявляющийся объект (*pratibhāsa-viṣaya, snang yul*) концептуального мышления не является абсолютной истиной, а лишь относительной, или истиной для омраченного ума.

Гелугпинское представление ума и осознания (*blo rig*) делает различие между тем, что проявляется для сознания, и тем, что воспринимается этим сознанием. Объекты сознания бывают четырех категорий⁴²:

1. Объект вовлечения (*pravṛtti-viṣaya, 'jug yul*)

2. Объект соотнесения (*adhyavasāya-viśaya, zhen yul*)
3. Проявляющийся объект (*pratibhāsa-viśaya, snang yul*)
4. Воспринимаемый объект (*grāhya-viśaya, gzung yul*)

Например, проявляющийся или воспринимаемый объекты ментального сознания, представляющего стул, – это образ стула. Однако то, что мышление реализует – это реальный стул, и поэтому непостоянный стул является соотносимым объектом и объектом вовлечения для этого мышления. Что касается прямого восприятия, такого как сознание глаза, то проявляющийся объект также является действительно постигаемым объектом. Таким образом, сознание глаза, видящее стул, имеет действительный стул в качестве своего объекта вовлечения, а также проявляющегося и воспринимаемого объектов. Термин «объект соотнесения» не используется для прямого восприятия.

Утверждение, что столы и другие непостоянные, функционирующие явления являются абсолютными истинами, означает, что они имеют особые характеристики, которые выделяют (направляют) аспекты (*ākāra, rnam pa*) и действуют как объектные условия для абсолютного, или непосредственно воспринимающего сознания.

Только стол, сама вещь, а не ее концептуальный образ, называется абсолютной истиной, проявляющимся объектом прямого восприятия. Таким образом, гелугпинцы, утверждая, что любой функционирующий объект, какого бы он ни был размера, является абсолютной истиной для саутрантиков, придерживаются теории Дигнаги о том, что прямое восприятие, которое имеет ЯСП в качестве своего объекта, свободно от концептуальности (*kalpanāpoḍham, rtog pa dang bral ba*)⁴³.

Онтология ЯСП

Мы вкратце рассмотрели эпистемологию и критерий функциональности, при помощи которого гелугпинцы идентифицируют ЯСП. Также существует важная онтологическая проблема в связи с обозначением таких непосредственно воспринимающихся явлений как абсолютные истины. Мы уже говорили о важной базовой предпосылке, которая заключается в том, что способ проявления стола для сознания глаза соответствует его (стола) окончательной природе. То есть все его особые характеристики непостоянства, произведенности, функциональности и пр., а также его бытие столом, явно проявляются для зри-

тельного восприятия. Следовательно, сознание глаза не видит ничего кроме характеристик, которые представляют собой способ пребывания этого стола. Таким образом, проявление такого феномена не рассматривается как обманчивое. Выражаясь техническими терминами буддийской философии, проявление стола (*pratibhāsa, snang ba*) и его окончательный способ пребывания (*paryanta-sthāna, mthar thug gyi gnas lugs*) согласуются. Это также причина, по которой, как мы видели, столы и пр. непостоянные явления могут функционировать как причинные условия для абсолютных сознаний, которые воспринимают свою собственную окончательную природу. Именно поэтому в данной системе непостоянные вещи считаются абсолютными истинами⁴⁴.

Этот момент также имеет отношение к нашей гипотезе о том, что гелугпинцы сформировали систему Саутрантики СД, как служащую педагогической ступенью к восприятию Прасангики. Но, прежде чем такая возможность может быть рассмотрена, необходимо вывести наиболее важные характерные черты этих двух систем.

В отличие от Саутрантики тибетские махаянские школы рассматривают прямое восприятие как ошибочное. Эта идея поддерживается онтологией, которая отличается от онтологии Саутрантики. В Прасангика-мадхьямаке даже чистое проявление непосредственного восприятия является ошибочным. Проявляется конкретный, или присуще (истинно) существующий стол, однако существует только стол, полностью лишенный присущего (истинного) существования. Поэтому окончательная, или действительная природа, стола – это не стол, хотя он и проявляется для сознания глаза как таковой⁴⁵.

Для Прасангиков окончательная природа стола – это отсутствие присущего существования, также известное как его пустотность⁴⁶. Сознание глаза, будучи ошибочным в силу проявления присуще существующего стола, не может рассматриваться как абсолютный ум, а стол – как абсолютная истина.

Таким образом, Прасангика диаметрально расходится с Саутрантикой по двум главным пунктам: достоверность прямого восприятия и онтологический статус объектов. Отсюда не совсем ясно, каким образом Саутрантика служит педагогической ступенью к Прасангике. Детали этого еще предстоит исследовать. Однако мы можем отметить, что в пределах воззрения Прасангики считается трудным и одновременно важным понять, что отрицание присуще существующего

стола не означает отрицания просто относительного или номинально существующего стола. Такое разделение может быть сделано только на основе безупречной идентификации обманчивого проявления присущего существования. Это то, где Саутрантика может оказаться полезной, поскольку идентификация абсолютной истины Саутрантики СД является важным шагом по направлению к идентификации того, что Прасангика называет обманчивым проявлением присущего существования. Смысл и значение этой связи будут рассмотрены далее.

Как Прасангики, так и Саутрантики СД утверждают, что обычные объекты, такие как столы и стулья, проявляются для прямого восприятия, однако Прасангики полагают эти объекты как ошибочные, «обманывающие» непосредственно воспринимающий ум, тогда как Саутрантики называют те же самые объекты абсолютными и, соответственно, считают безошибочным то сознание, которое познает их непосредственно. Но как же гелугпинцы приходят к идентификации этих объектов прямого восприятия как ЯСП и приравнивают их к абсолютной истине? Понимание этих уникальных черт гелугпинского представления Саутрантики дает нам право вкратце рассмотреть текстуальные несуразности и герменевтику основополагающих текстов, которые, дополнительно к педагогическому аспекту, упоминаемому выше, внесли вклад в гелугпинскую интерпретацию Саутрантики СД.

Гелугпинская Саутрантика и альтернативные определения ЯСП

Гелугпинская Саутрантика среди других буддийских систем уникальна тем, что относит непостоянные феномены, являющиеся конгломератом частиц или моментов, к абсолютной истине. Большинство современных исследований индийских философских систем предлагают несколько иной взгляд на то, что именно представляет собой ЯСП, или абсолютная истина, в Саутрантике⁴⁷. Даже в тибетской традиции ученый Дакцанг, принадлежащий к сакьяпинской школе, современник Цонгкапы, резко критикует гелугпинцев. В соответствии с Абхидхармакошей Дакцанг утверждает, что только неделимые частицы материи и моменты сознания, но не их совокупности, являются абсолютными.

Как же тогда гелугпинцы приходят к выводу, что для некоторых Саутрантиков составные объекты являются не только абсолютными, но и ЯСП? Какое основание поддерживает эту гелугпинскую позицию? В «Сокровищнице» абсолютная истина определяется иначе, а также ни Дигнага, ни Дхармакирти не утверждают со всей определенностью, что «ЯСП являются совокупностями частиц, такими как столы, стулья и пр.» С другой стороны, они также не утверждают со всей определенностью, что «ЯСП должны быть неделимыми». Здесь требуются некоторые разъяснения. Точные критерии этой проблемы могут быть рассмотрены, если взглянуть на два классических источника данных обсуждений.

В четвертой главе «Компендиума» Дигнага утверждает, что прямое восприятие возникает на основе «многих объектов» (*anekārtha, anekadravya, don du ma*). И это может рассматриваться как поддержка гелугпинской позиции о том, что скопления частиц могут быть объектами прямого восприятия. Естественно, Гелугпа также соглашается с позицией Дигнаги, что в восприятии этих объектов прямое восприятие свободно от всяких концепций⁴⁸. Таким образом, здесь нет прямого конфликта с гелугпинскими представлениями.

Тем не менее, в тексте Дигнаги предполагается возражение по этому вопросу: если прямое восприятие полностью лишено концептуальности, тогда почему в «Сокровищнице» (АК) Васубандху утверждается, что чувственное сознание принимает в качестве своего объекта составные явления? Проблема заключается в том, что в соответствии с АК такое явление обязательно концептуально сконструированное. Главный вопрос здесь таков: является или нет и в какой степени составное явление концептуально приписанным (номинальным)? (см. вторую главу). Однако главная проблема заключается в том, может или нет ЯСП быть составным подобно скоплениям. В связи с этим возражением ссылаются на утверждение Васубандху о том, что ЯСП (*свалакшана*) является объектом прямого верного восприятия. Как же это понять? Здесь Дигнага (который принимает *свалакшану* как объект прямого восприятия) определенно полагает, что Васубандху рассматривает *свалакшану* как составную сущность (совокупность):

4cd... там [в вышеприведенных отрывках из Абхидхармы, где говорится] о том, что [прямое восприятие], возникшее

на основе [чувственных органов и их контакта со] многими объектами [в совокупности], принимает целое (общее) (*sāmānya*) как сферу действия (вовлечения) ...⁴⁹

Вероятно, это тоже поддерживает гелугпинскую позицию относительно ЯСП, но не уравнивание последнего с абсолютной истиной. Гелугпинское описание Саутрантики СД приводит к некоторым противоречиям из-за того, что здесь абсолютная истина становится синонимом непостоянного, или ЯСП. Это уравнивание является важной чертой данной системы, и сам Дигнага указывает на проблемы, связанные с таким уравниванием.

Забота Дигнаги о том, чтобы указать на соответствие с АК, интересна в свете гелугпинской экспозиции двух видов Саутрантики. Это, судя по всему, указывает на то, что он осознавал возможность возникновения трений между утверждениями относительно абсолютной истины в АК (мельчайшие частицы и неделимые моменты) и, с другой стороны, его собственным определением ЯСП (вероятно, составные явления). В АК ясно говорится, что все, более не воспринимаемое в результате физического разрушения или ментальной редукции, является относительной истиной. Это означает, что составные явления – это относительная истина. Если перейти на следующую ступень рассмотрения такого явления как ментального, или концептуального обозначения, возникает проблема объяснения того, каким образом это может быть объектом неконцептуального прямого восприятия.

Гелугпинская система Саутрантики

В сущности, гелугпинцы приняли две стороны этой дилеммы, отмеченной Дигнагой, и обе развили согласно требованиям каждой из двух систем Саутрантики: с одной стороны, мельчайшие частицы и неделимые моменты сознания называются абсолютной истиной, а не концептуальным приписыванием, и, с другой стороны, все объекты прямого восприятия – включая целостные совокупности и их части – являются синонимами абсолютной истины и ЯСП. Таким образом, они могли подтвердить то, что совокупности столов, стульев и пр. являются ЯСП, или *свалакианой*, а также приравнять их к абсолютной истине. И они могли делать это недвусмысленно, интерпре-

тируя систему, известную как Саутрантика СД, в которой все непостоянные вещи, включая столы и стулья, являются абсолютной истиной и объектами прямого восприятия.

Согласно многим ученым, не относящимся к гелугпинской школе, используемое Дигнагой и Дхармакирти слово *свалакишана* понимается как неделимые части материи или сознания, и часто переводится как «отдельное» или «точка-момент»⁵⁰. Гелугпинцы не могли проигнорировать такую интерпретацию. Тем не менее они говорили о тождественности абсолютного и ЯСП в Саутрантике СД. Можно предположить, что они также считали целесообразным поддерживать это уравнивание для системы Саутрантики СП и в связи с этим вряд ли могли пренебречь рассмотрением в АК моментов сознания или неделимых частиц материи как абсолютной истины. И это также можно рассматривать как стимул к двум представлениям двух истин в Саутрантике.

Дальнейшее рассмотрение происхождения гелугпинской позиции

Мы также можем исследовать происхождение этой двойной интерпретации Саутрантики с другой важной позиции, в свете которой обнаруживается, что ключ к гелугпинскому взгляду относительно двух истин в Саутрантике может находиться в работах Дхармоттары.

В комментарии Дхармоттары на «Каплю логики» (*nyāyabindu, rigs pa'i thigs pa*) Дхармакирти, переведенном Щербатским, существование внешних объектов, похоже, подразумевается, хотя и четко не устанавливается. Щербатской замечает, что Дхарамоттара ссылается на внешние объекты, когда говорит следующее: «Определенно, всякая [внешняя] реальность явно воспринимается вблизи и смутно – на расстоянии»⁵¹. Если Дхармоттара утверждает наличие внешних объектов, он не может считаться читтаматрином. Таким образом, проблема того, как классифицировать его принадлежность к одной из буддийских школ мысли, может быть разрешена благодаря гелугпинской категоризации Саутрантики. Мы знаем, что разделение Читтаматры на тех, кто следовал писаниям и доводам, общепринято. Случай с Дхармоттарой, похоже, указывает на тех, которые не склонялись ни к одной из этих категорий читтаматринов и ни к общей категории саут-

рантиков. Однако его позиция может быть включена в систему, описанную как Саутрантика СД, которая придерживается воззрений Дигнаги и Дхармакирти.

Щербатской в принципе не может не соглашаться с такой классификацией, поскольку он решает эту проблему следующим образом: «Хотя школа Дигнаги ... отвергает реальность внешнего мира, соответствующую нашим идеям, она в своей логике и эпистемологии исследует познание с эмпирической точки зрения ...»⁵². Т.е. восприятие определяется таким образом, что не возникает вопроса о существовании или статусе объекта, воспринимаемого как внешнее. Не вполне ясно, оказал ли случай с Дхармоттарой серьезное влияние на позицию Гелугпы или нет. Однако, можно со всей определенностью сказать, что выделение гелугпинцами этих двух систем Саутрантики позволило им сформировать систему, в которой абсолютная истина существует вместе с непостоянными вещами. И это, в свою очередь, позволило отнести к абсолютной истине неделимые частицы, а также и их совокупности. Этот малозаметный теоретический маневр в итоге становится весьма существенным для интерпретации Саутрантики, которая изучается в гелугпинских монашеских университетах.

Гелугпинская формулировка двух истин в контексте Саутрантики СД подчеркивает, что ЯСП узнается через прямое восприятие. И это согласуется с вышеприведенным утверждением Дигнаги, а также и с большей частью индийских комментаторских традиций.

Однако гелугпинцы уникальны и в своем использовании термина *свалакшана* в значении «совокупности частиц» – столов, стульев и пр., и в данном контексте они утверждают, что такие непостоянные вещи являются абсолютными истинами. Дендар Лхарамба, например, этимологизирует термин *свалакшана* как «явление со своим собственным признаком» (*rang mtshan*) и считает его синонимом абсолютной истины для Саутрантики СД⁵³. Далее мы увидим, что выдающиеся гелугпинские специалисты по Саутрантике полностью согласны с этим моментом. Кроме того, хотелось бы отметить, что в рамках Гелугпы это воззрение относительно абсолютной истины считается выведенным из тщательного анализа обсуждений Дигнагой и Дхармакирти позиции Саутрантики. И в то же самое время во всем широком спектре индо-тибетских комментариев к Дигнаге и Дхармакирти, а также среди западных и не-гелугпинских тибетских ученых, это, беспспор-

но, самая непопулярная позиция. Мы уже отмечали некоторые нетипичные идеи, связанные с этим воззрением, и уделим некоторое внимание еще одной.

Категории ЯСП и существующих явлений

Другая особая черта гелугпинской интерпретации заключается в том, что когда они приравнивают функционирующие вещи к ЯСП, то в отличие от большинства индийских традиций полагают, что это характерно для категории существующих явлений. (См. также далее *обсуждение взглядов Ратнакирти*)

В своей интерпретации Саутрантики СД и в рассуждениях на тему двух истин гелугпинцы подчеркивают, что эти истины различаются не только в силу наличия или отсутствия мысленного приписывания, но и в силу того, проявляются ли они полностью для прямого восприятия или же для концептуального мышления. Такова эпистемологическая основа для разделения на ЯОП и ЯСП – постоянное и непостоянное, относительное и абсолютное соответственно. Само по себе это не так уж необычно и вполне соотносимо с положениями Дигнаги, а через него и с положениями Абхидхармакоши⁵⁴. Как утверждает Хаттори:

«Дигнага ... делает сущностное разделение между *svalakṣaṇa* и *sāmānyalakṣaṇa*; первое – это отдельная индивидуальность, которая никогда не может быть обобщена, и второе – это общее, концептуально сконструированное умом посредством обобщения многих индивидуальностей, невзирая на частности»⁵⁵.

Вопрос состоит в том, что может быть установлено в качестве моментов или примеров такой *свалакшаны*, или ЯСП? Здесь, как мы знаем, гелугпинцы делают важный интерпретационный шаг. В контексте Саутрантики СД они утверждают, что ЯСП соответствуют не только неделимым частицам и пр., как это утверждают Саутрантики СП, но и *любым* непостоянным явлениям.

Этот момент отражен еще более подробно в учебнике для дебатов монастыря Гоманг в разделе, посвященном ЯОП и ЯСП. Когда оппонент утверждает, что «Все грубое (составное) (*rags*) или длящееся (*rgyun*) не является ЯСП», то в последующем диспуте утверждает

ется, что чашка, которая является как грубой, так и дрящейся во времени, является ЯСП, поскольку это функционирующая вещь (*dn̄gos po*)⁵⁶. Это значит, что все непостоянные объекты, большие и маленькие, представляются обладающими характеристиками, специфичными для них, т.е. характеристиками, которые не имеют ничего общего даже с другими объектами того же типа. Таковы ЯСП, проявляющиеся для прямого восприятия и обобщающиеся концептуальным мышлением.

Цонгкапа определяет ЯСП, как «непостоянную вещь, пребывающую несмешанной во времени и пространстве»⁵⁷. Его ученик Гьялцаб пишет, что «всякое ЯСП пребывает несмешанным во времени, в пространстве и в сущности (бытии); это [определение, или, выражаясь технически], обособление смысла (*don ldog*)⁵⁸ ЯСП⁵⁹.» Оба эти определения даются по ходу комментариев к положениям Дхармакирти в его «Комментарии к Компендиуму верного познания»:

Поэтому все вещи по своей собственной природе
 Пребывают в своих собственных сущностях.⁶⁰

«Все вещи» (*dn̄gos kun*) в этой строфе относятся ко всем непостоянным явлениям. Это в основном принимается общей индо-буддийской традицией, а, следовательно, и Гелугпой. Однако, как это интерпретируется в Индии и большинством западных ученых, все существующее – это непостоянные явления. То есть если что-то существует, и это *sattva*, то это обязательно моментальное. Гелугпинцы, с другой стороны, основываясь на утверждении Дхармакирти, что «поскольку есть два объекта восприятия – есть и два верных познания» (*gzhal bya gnyis phyir tshad ma gnyis*), недвусмысленно утверждают, что существующее явление (*sat, yod pa*) может быть либо постоянным, либо непостоянным⁶¹. Однако постоянные явления не выполняют функций и просто приписываются мышлением. Таким образом все существующее не обязательно непостоянное, поскольку постоянные явления также существуют. Эта идея наиболее четко излагается гелугпинцами в контексте их интерпретации Саутрантики, а также это характерно для их рассуждений о Мадхьямаке. Ведь если утверждается, что постоянные явления существуют, тогда можно предположить, что пустотность, которая постоянна, является существующим явлением (*dharma, chos*), которое может быть постигнуто умудренным сознани-

ем. Таким образом, гелугпинцы могут выступать против нигилистической позиции, которая заключается в том, что мудрость Великих (*ārya, phags pa*) вовсе не имеет объекта или, иным образом, что мудрость не познает ничего.

Постоянные явления и ЯОП

Примеры постоянных, существующих явлений – это необусловленное пространство (*asaṃskṛta-ākāśa, 'dus ma byas gyi nam mkha'*) и пустотность. Смысловые общности (ментальные образы) (*arthasāmānya, don spyi*) и все ЯОП также постоянны. Таким образом гелугпинская позиция о том, что постоянные явления существуют, проявляется как синтез утверждений, разработанных в «Комментарии к Компендиуму верного познания» Дхармакирти и в «Сокровищнице знания» Васубандху⁶². Также следует заметить, что гелугпинцы не идут наперекор потоку индийской мысли, как это может показаться на первый взгляд.

Все, что в ранней традиции рассматривается как непостоянное, Гелугпа также называет непостоянным. Отстаивая существование постоянных явлений, они не противоречат известному буддийскому опровержению вечного Бога-творца⁶³. «Постоянное» в их философском лексиконе не обязательно означает «вечное», но определяется как «не-моментальные явления» (*akṣānika-dharma, skad cig ma ma yin pa'i chos*). Пустотность постоянна, поскольку она не распадается от момента к моменту, она – необусловленная. Однако любая конкретная пустотность непостоянна; пустотность стола появляется, когда стол изготовлен, и перестает существовать, когда стол разрушается. Такая пустотность постоянна только на время его существования, и в этот период она не подвержена изменениям. Именно это отделяет ее от непостоянного явления, которое в монастырских учебниках определяется как «моментальность» (*kṣānika, skad cig ma*). Джангья объясняет это как неспособность оставаться неизменным ко второму моменту, то есть как характеристику уничтожения или разрушения с каждым последующим моментом. Поэтому непостоянство стола – это его неспособность оставаться неизменным даже в течение одного момента⁶⁴.

Если снова обратиться к рассмотрению приведенных выше строк Дхармакирти, то гелугпинская традиция, также как и индийская, при-

знает, что все непостоянные явления пребывают несмешанными в пространстве, во времени и природе. Устная ученая традиция добавляет, что таким образом существуют постоянные и непостоянные явления. С этой точки зрения определение явления как «того, что поддерживает свою собственную сущность (бытие)», интерпретируется как наличие «сущности», которая является «несмешанной по месту, времени и по природе»⁶⁵. Все существующее, постоянное и непостоянное, может быть описано подобным образом. Непостоянные явления далее различаются по своей способности выполнять функции. Кроме того, и это самое главное, гелугпинские саутрантики считают, что способ пребывания непостоянного явления, в отличие от постоянного, не просто приписывается мышлением⁶⁶.

Таким образом, согласовав с общебуддийским контекстом гелугпинскую интерпретацию непостоянных явлений и кратко просмотрев их высказывания относительно постоянных, мы готовы обратиться к рассуждениям их ученых относительно непостоянных ЯСП.

Гелугпинские источники об абсолютной истине в рамках Саутрантики СД

Гелугпинский взгляд относительно того, что совокупности частиц являются абсолютными истинами в системе Саутрантики СД, широко представлен в тибетских текстах. Огромное количество текстов гелугпинских монашеских колледжей свидетельствуют об их воззрениях. Например, в «Собрании рассуждений Рато» (*rva stod bsdus grva*), которое является главным источником для определений и примеров, использующихся в монастырских дебатах с 15 века, утверждается, что непостоянные вещи, ЯСП и абсолютная истина являются синонимами⁶⁷. Такое утверждение появляется в контексте диспута, где рассматривается медная чашка. Этот сосуд, будучи непостоянным, приводится в качестве примера ЯСП и абсолютной истины. И, напротив, Рато утверждает, что постоянные явления, ЯОП и относительная истина являются синонимами⁶⁸. Пурбу Джог, автор главного учебника для дебатов в монашеском колледже Сера, приводит тот же список синонимов⁶⁹ и предлагает такой же диспут, доказывая, что медная чашка – это ЯСП⁷⁰. В ходе другого диспута Пурбу Джог замечает, что «проявляющийся объект прямого восприятия» (*mngon sum gyi snang*

yul) и «непостоянная вещь» являются синонимами, так же, как «проявляющийся объект мышления» (*rtog pa'i snang yul*) и «постоянная вещь»⁷¹. Учебник монастыря Гоманг указывает на то же, хотя и немного в иной форме, отмечая, что абсолютная истина, ЯСП и объект, ясно воспринимающийся прямым верным познанием (*mngon sum gyi tshad ma'i dngos gzhal*), являются синонимами⁷².

Работы, в которых рассматриваются не только дебаты, также поддерживают подобный взгляд. Так, в контексте разделения Саутрантики СП и СД Кёнчог Джигме Ванпо утверждает, что для последних «чашка называется абсолютной истиной, поскольку это истина для абсолютного ума». И в том же духе высказывается Джангья:

[Способ, которым Саутрантика СД] устанавливает две истины, не соответствует тому, что объясняется у Васубандху в «Сокровище знания». [Согласно Вайбхашике и Саутрантике СП] Абхидхармакоша рассматривает чашку и пр. как относительную истину, тогда как [Саутрантика СД] рассматривает чашку как ЯСП и абсолютную истину.⁷³

Таким образом, хотя определение Цонгкапой природы ЯСП было неоднозначным, очевидно, что гелугпинские ученые стали рассматривать эту категорию как синоним абсолютной истины.

Выше уже упоминалось, что «непостоянная вещь, пребывающая несмешанной в пространстве и во времени» по определению Цонгкапы в Саутрантике считается не просто мысленным (концептуальным) приписыванием. Принимая ЯСП как *любую* непостоянную вещь, а не просто как атомарные частицы или нечто подобное, гелугпинская интерпретация Саутрантики подчеркивает, что главная разница между ЯСП и ЯОП заключается не в их размерах или обозначении как целого или части, но в том, *являются ли они просто мысленным приписыванием или же нет*. Выделение этого момента важно для связывания гелугпинской интерпретации Саутрантики с их представлением Мадхьямаки. Мадхьямака-прасангики оспаривают ту позицию, где утверждается, будто нечто может существовать, не будучи простым мыслительным приписыванием. Хотя в Мадхьямаке, как и в Саутрантике, предполагается, что вещи пребывают несмешанными, первые настаивают на том, что все существующее, постоянное или непостоянное, является простым мыслительным приписыванием.

В Саутрантике такой объект как стол или стул является абсолютной истиной, поскольку его способ существования является самодостаточным *бытием* стула или стола, независимым от слов или мыслей, приписывающих ему природу стула или стола. Таким образом, сознание глаза, которое воспринимает такой объект как стул или стол, воспринимает окончательную, или абсолютную, природу объекта и является верным познанием, или абсолютным сознанием. Об отличии этого взгляда от воззрений Прасангики Дендар Лхарамба пишет так:

Поэтому таков [смысл] высказывания, что представляемое сторонниками истинного существования [саутрантиками] обособление смысла (*don ldog*) [бытия] собственных признаков Прасангики называют объектом отрицания для мыслящего сознания, анализирующего абсолютное⁷⁴.

Значение гелугпинских утверждений относительно абсолютной и относительной истин в Саутрантике для общей перспективы и для образовательной системы может быть прояснено при дальнейшем рассмотрении того, как же гелугпинцы устанавливают две истины.

Статус целостного, или совокупности

Главный критерий существования ЯСП, или абсолютной истины, в этой системе сводится к тому, что подразумевается под функционирующей вещью, которая не смешивается в пространстве, во времени и в природе⁷⁵. Согласно Гелугпе все то, что существует, этими тремя способами не смешивается.

Гелугпинцы утверждают, что непостоянная вещь, такая как стол, не смешивается в пространстве (по месту), поскольку она имеет только одно определенное местопребывание. Например, расположение на востоке по отношению к определенному объекту означает, что это находится не на западе по отношению к тому же объекту, поскольку соответствующие координаты противоположны (несовместимы), и то, что является одним, не может быть другим. Стол не смешивается во времени, поскольку, хотя поток распадающегося на моменты стола может существовать на протяжении долгого периода времени, предыдущая и последующая порции потока не смешиваются. Например, стол в час дня не является тем же самым столом через час.

И наконец, стол не смешивается по природе, поскольку специфическая природа определенного дубового стола существует отдельно от природы определенного кленового стола. Несмотря на то, что все это столы, специфическая природа определенного стола не смешивается с другим столом. Однако нельзя сказать, что подобное утверждение соответствует позиции Платона или позициям небуддийских индийских систем, таких как Ньяя-Вайшешика, которые состоят в том, что единично-идеальное, или общность, например, стола, которая по сути отделена ото всех частных случаев (моментов) стола, тем не менее, участвует в каждом моменте этого стола. В то время как Ньяя говорит об общей «столовости», которая распространяется на все конкретные столы, в буддийской системе нет такой общности, которая существует отдельно ото всех своих частных случаев. Поэтому буддисты могут утверждать, что даже в терминах собственной природы стола не происходит смешения с какой-либо общей «столовостью».

Когда абсолютное сознание, такое как сознание глаза, видит стол, оно воспринимает природу данного объекта как несмешанную с природой других столов двумя способами: 1) сам стол проявляется отдельно, не смешиваясь с другими столами, а также 2) природы компонентов стола – столешница, ножки и пр. – не проявляются во взаимном смешении. Таким образом стол является собранием-общностью (*tshogs sru'i*), которая охватывает свои собственные части; и эта общность, будучи непостоянной, является как ЯСП, так и абсолютной истиной.

Поскольку ножки и пр. являются частями стола, их природа смешана с природой стола. То есть эти части охватываются самим столом. Так, когда видят ножки или столешницу стола, этот образ срabатывает как видение стола. Однако ножки, столешница и пр., сами по себе не являются столом, и природа одной части не смешивается с другой. Таким образом части и целостность в соответствии с Гелугпой являются ЯСП.

Мы знаем, что гелугпинская позиция относительно двух истин Саутрантики в Тибете поддерживалась не всеми. Главным оппонентом вышеприведенной формулировки ЯСП и ЯОП был Дакцанг, ученый сакьяпинской традиции, который родился за четырнадцать лет до смерти Цонгкапы. В противовес гелугпинским представлениям Дакцанг полагал, что когда частицы собираются вместе и формируют столы или иные грубые и непостоянные явления, их близость обра-

зует смешение места, времени и сущности, или природы. Следовательно, такое собрание-общность как стол *обязательно* имеет смешанную природу. Кроме того, из подобного описания общности в соответствии с его системой непременно следует, что она не является ЯСП. Это означает, что все, что имеет части, является общностью, и поэтому Дакцанг лишь неделимые частицы рассматривает как несмешанные по природе и, следовательно, являющиеся ЯСП. В ответ на подобные утверждения гелугпинцы, используя позиции Читтаматры и Мадхьямаки, начинают доказывать, что не может быть таких вещей как неделимые по направлениям частицы; независимо от того, какими бы малыми они ни являлись, всегда найдется восточная и западная стороны, а следовательно, и соответствующие им части. Поэтому, согласно высшим школам, в гелугпинской интерпретации любая частица является собранием-общностью. С их точки зрения общности и мельчайшие частицы не исключают друг друга, как это принято у Дакцанга.

Даже в такой системе как Саутрантика, где утверждается существование предельно малых частиц, такие неделимые сущности хотя и не являются собранием-общностью, все же являются общностью. Такой вид общности характерен для всех неделимых частиц⁷⁶. Стол является как собранием-общностью, которая охватывает свои собственные части, так и видом общности, которая свойственна другим столам. Однако такой общий фактор (*amṣa, cha*), присутствующий во всех моментах стола, не имеет субстанциального существования и не может проявиться для прямого восприятия, являясь просто концептуальным приписыванием, проявляющимся только для мышления.

Утверждение, что может быть общность, которая охватывает свои частные (отдельные) элементы концептуально, а не физически, как это происходит в Ньяе или в Самкхье, является важной чертой буддийской философии, которая готовит почву для обоснования бессущности индивидуумов. Выдвигая свои взгляды относительно этого вопроса, буддисты особенно выступают против положений небуддийской школы Самкхья, которая представляет природу (*prakṛti, rang bzhin*) как существующую, даже когда все ее проявления исчезают или растворяются обратно в ней самой. Самкхья утверждает, что эта общность (*sāmānya, spyi*) или принцип (*pradhāna, gts'o bo*) является единым и неделимым, на основании чего буддисты делают вывод,

что целая и неделимая природа общности присутствует во всякой частности. Как буддисты, так и не-буддисты соглашаются с тем, что такое заключение абсурдно⁷⁷. Из этого также следует абсурдное заключение, что, например, природа золотой чашки идентична природе глиняной чашки, поскольку та же самая общность, или природа, будет полностью присутствовать в обеих. Все это не позволяет самкхьяикам утверждать, что индивидуальные непостоянные явления имеют свои собственные особые характеристики, или ЯСП. Кроме того, вместе со стремлением обосновать общность, которая существует отдельно от своих частей, самкхьяики утверждают существование личности, которая существует отдельно от того, что буддисты называют ее частями, а именно, интеллекта, буддхи (*blo*) и тела. Саутрантики, читтаматрины и мадхьямаки одинаково отрицают существование такой субстанциально существующей, или самодостаточной личности. Буддийские философские системы⁷⁸ выявляют присущие и приобретенные тенденции измышлять такое персональное эго. Подобные концепции образуются из неведения и преодолеваются благодаря противоядию понимания отсутствия, или несуществования, такого субстанциально существующего, или самодостаточного, эго (самости).

Субстанциальное и номинальное существование

Все существующие вещи существуют либо субстанциально (*dravya-sat, rdzas yod*), либо номинально (*prajñāpti-sat, brtags yod*). Поскольку эти термины имеют различные значения, утверждение, что «все непостоянные явления субстанциально существуют» справедливо лишь с позиции специфической интерпретации этих терминов. Поэтому субстанциальное существование или его отсутствие может быть установлено только на основе трех различных критериев⁷⁹:

- 1) Может или не может объект выполнять функции,
- 2) каким образом объект воспринимается,
- 3) существует объект или же нет, и является ли он познаваемым.

В зависимости от того, какая интерпретация используется, различные категории явлений обозначаются как субстанциально или номинально существующие.

На основе первой интерпретации субстанциальное существование (*dravya-sat, rdzas yod*) является синонимом непостоянного яв-

ления (*anitya, mi rtag pa*) и субстанциального явления (*dravya-dharma, rdzas chos*). С этой точки зрения все абсолютные истины, представленные в Саутрантике, являются субстанциально существующими. Они также с необходимостью являются субстанциальными явлениями, поскольку являются (1) субстанциальными и (2) явлениями. Точно так же, в соответствии с этой интерпретацией, следующие объекты, лишенные способности выполнять функции, рассматриваются как синонимы: постоянные явления (*nitya, rtag pa*), которые не моментальны (*akṣarika, skad cig ma ma yin pa*) в смысле разрушения (распада) от одного момента к другому, номинально существующие явления (*prajñapti-sat, btags yod*) и обособленные, а также кажущиеся явления (*vyatireka-dharma, ldog chos*). Такого рода явления противоположны непостоянным субстанциально существующим явлениям.

Например, пространство – это постоянное явление в том смысле, что оно не изменяется от одного момента к другому. Как говорилось выше, постоянство подразумевает неизменность, но оно не обязательно означает вечность. Пространство внутри чашки постоянно в том смысле, что оно не изменяется от момента к моменту, но оно и не вечно. Оно возникает, когда появляется чашка, и исчезает, когда чашка разрушается. Пространство существует номинально в том смысле, что оно не способно к абсолютному осуществлению функций – оно не может действовать как объектное условие (*ālabana-pratyaya, dmigs rkyen*), зарождающее абсолютное или прямое сознание. Пространство также существует номинально и в том смысле, что оно просто приписывается мышлением. Оно не направляет (отбрасывает) свой аспект на воспринимающее сознание, но воспринимается мышлением посредством умственного образа пространства. Таким образом, несмотря на то, что хотя Гелугпа и утверждает, что пространство существует, здесь также подчеркивается, что пространство, подобно другим постоянным явлениям, не устанавливается в силу собственного признака. Далее, поскольку эти явления не имеют особых специфических характеристик, которые могут соприкоснуться с сознанием, тем самым действуя как причинные условия для сознания, они не могут выполнять функции, которые в соответствии с первой интерпретацией могли бы квалифицировать их как субстанциально существующие явления.

Второй способ разделения субстанциально и номинально существующих явлений основывается на том, как они воспринимаются прямым восприятием. Учебник монашья Гоманг, посвященный диспутам, определяет субстанциально существующее явление как «явление, установление которого не обязательно зависит от достоверной установленности другого явления, не связанного с его собственной сущностью»⁸⁰. В этом контексте большинство, хотя и не все непостоянные феномены являются субстанциально существующими. Например, такие непостоянные объекты как стол могут непосредственно восприниматься сознанием глаза. Конечно, сознание глаза не узнает такую вещь с ножками и столешницей как «стол» – подобное наименование является работой концептуального мышления – но оно полностью видит этот объект таким образом, что когда сознание глаза видит стол, оно не видит всех частей стола, но лишь те, что обращены к нему и не заслоняются другими объектами. Видение этих частей функционирует как видение стола. Это части одной и той же сущности, такой как стол, и не обязательно какая-то иная сущность должна обозреваться для того, чтобы стол был воспринят непосредственно. Таким образом стол, подобно большинству непостоянных вещей, является *субстанциально существующим* в силу способа его восприятия (вторая интерпретация) и в силу его способности выполнять функции (первая интерпретация).

Примером непостоянного, или ЯСП, которое субстанциально существует в смысле своей способности производить результаты, но не существует субстанциально в смысле того, как оно воспринимается, является личность (индивидуум). Личность субстанциально существует в смысле своей способности осуществлять функции. Однако, с другой стороны, она рассматривается как номинально, а не субстанциально существующая. Личность не может быть познана, пока не познается некоторая часть или аспект ума или тела. Следуя такому познанию, концептуальное мышление готово назвать данный объект «личностью». Таким образом личность не самодостаточна в смысле того, как она воспринимается, поскольку личность – это сущность, которая по сути не является ни формой, ни сознанием (как стол и его части, которые по сути являются деревом), но должна узнаваться через восприятие одного из этих аспектов. Тонкая бессущность личности определяется в системе Саутрантика как отсутствие суб-

станциально существующей самодостаточной личности. Грубая бессущностность личности является пустотностью личности от постоянного не состоящего из частей и независимого эго⁸¹.

Тонкая бессущностность личности, отсутствие в ней субстанциального существования не должна смешиваться с первым смыслом субстанциального существования, который просто связан со способностью выполнять функции. Личности выполняют функции, они – непостоянные и существующие, но лишены субстанциального существования и самодостаточности в том смысле, что вся их активность, так же как и возможность это воспринимать, зависит от активности и от восприятия формы или сознания. Сама личность просто приписывается всему этому и, таким образом, существует номинально.

Для того чтобы прояснить, что есть объекты, которые хотя и являются простым приписыванием, тем не менее существуют, может быть проведено различие между «простым приписыванием» (*btags pa tsam*) и «существованием в виде простого приписывания» (*btags pa tsam du yod pa*). Несуществующее явление, такое как рога кролика, являются простым приписыванием в смысле того, что оно представляется существующим для несведущего, а также не познается и не устанавливается посредством доводов. Кроме того, рога кролика не существуют как приписывание, поскольку они не существуют вовсе. С другой стороны, *образ* рогов кролика существует и, подобно нефункционирующему феномену, они являются номинально существующими согласно первому критерию.

Такова только личность, но не другие виды явлений, такие как столы, которые кажутся существующими самодостаточно в смысле проявления в качестве сущности, отдельной от собственных частей. Таким образом, Саутрантики утверждают, что только бессущностность личности должна постигаться для того, чтобы достичь освобождения. *Отрицание* такого самодостаточного существования применяется только к личностям, но не к другим непостоянным явлениям, таким как столы, которые выполняют функции и воспринимаются через воспринимающиеся сегменты (части) своих собственных сущностей.

Следовательно, такое отсутствие самодостаточной самости (эго) является видом бессущностности, характерной исключительно для личности, но не для какого-то иного явления. Саутрантики рассматривают непосредственное постижение бессущностности личности, то

есть отсутствия субстанциально существующей личности, как главное средство против неведения. Однако другие феномены также лишены самости в том смысле, что не являются объектами, использующимися субстанциально существующими, или самодостаточными личностями. Большинство явлений, отличающиеся от личностей, существуют субстанциально в том смысле, что выполняют функции, а также и в том смысле, что воспринимаются через некоторую часть их собственной воспринимаемой сущности.

Прасангика о воззрениях Саутрантики относительно бессущности

Вышеприведенная идентификация самодостаточной личности используется гелугпинцами для поддержки утверждения Прасангика-мадхьямаки, что бессущность у Саутрантиков отличается от бессущности у Прасангиков⁸². Что касается последнего, то это отсутствие присущего существования, одновременно являющееся качеством личности и других явлений. Цонгкапа, великий творец гелугпинских воззрений относительно Прасангики, подчеркивает именно этот момент. В разделе «Совершенство мудрости» его трактата «Разъяснение мысли (Чандракирти)» (*dbUma dgongs pa rab sal*) он выдвигает некоторые индийские источники в поддержку этой позиции. Например, в «Сутре царского медитативного сосредоточения» (*Samādhirāja-sūtra*) говорится:

Как только вы узнали различие самости,
Мысленно применяйте это ко всем [явлениям]⁸³.

Так же он цитирует «Высшую сокращенную сутру Совершенства мудрости»:

Пойми, что все живые существа подобны этой самости,
Пойми, что все явления подобны живым существам⁸⁴.

Согласно прасангикам та же бессущность одинаково характеризует как личности, так и другие явления, и одинаково трудно понимается как в первом, так и во втором случае. Саутрантики же утверждают, что бессущность, которая не имеет самодостаточного, или субстанциального существования, является качеством, присущим только личности. Неведение, которое измышляет субстанциальное

существование, как это определяется в данном случае, является заблуждением относительно того, как существует личность, и лишь косвенно соотносится с отличающимися от личности явлениями. В объяснении саутрантиками субстанциального существования отличающиеся от личности явления воспринимаются, когда воспринимаются их собственные сущности и, таким образом, они не лишены самодостаточности, или субстанциального существования, как в случае с индивидуумами. Поэтому нет необходимости развивать относительно них понимание этого вида бессущности.

Таким образом, главный смысл «номинально существующего» в гелугпинском обсуждении Саутрантики связан с такими явлениями как индивидуальности, которые не могут быть познаны кроме как через восприятие некоторых ЯСП – ума или тела, то есть сущностей, отличных от них самих. Ум и тело, основы для приписывания личности, сами по себе являются субстанциально существующими агрегатами сознания и материи соответственно, к которым могут быть должным образом приписаны наименования «ум» и «тело».

Согласно третьей интерпретации «субстанциально существующее» принимается как просто «то, что устанавливается посредством логики (доводов)». Здесь «установленное посредством логики» означает, что явление существует и может быть узнано. Все, что существует – постоянное или непостоянное – имеет смысл субстанциально существующего явления, поскольку все существующие вещи могут быть узнаны определенным сознанием. В данном контексте только несуществующие вещи считаются существующим номинально и рассматриваются как «простое приписывание».

Как уже говорилось, в обсуждении третьей интерпретации «субстанциального существования» гелугпинское представление Саутрантики состоит в том, что все существующее устанавливается посредством логики и поэтому может выдержать некоторую форму логического анализа. Именно это является признаком абсолютной истины в данной системе. Джангья определяет абсолютную истину в Саутрантике как «то, что может выдержать логический анализ через собственный способ существования независимо от мыслительного или концептуального приписывания»⁸⁵. Это означает, что абсолютные истины «выдерживают логический анализ» в том смысле, что они мо-

гут быть узнаны скорее благодаря собственной силе, когда объект может направлять свой аспект на воспринимающее сознание, нежели чем в зависимости от приписывающего ментального сознания. Определение Джангьи уточняет способ, которым абсолютная истина выдерживает анализ или узнается. Его определение подразумевает удаление постоянного, или ЯОП, из этой категории. Только непостоянное явление рассматривается способным своей собственной силой направлять аспект и тем самым действовать как причинное условие для зарождения абсолютного сознания. Только непостоянные явления, или абсолютные истины, субстанциально существуют, поскольку только они могут выдерживать логический анализ таким образом. Поэтому в данном контексте постоянные явления, или относительные истины, существуют номинально. Все виды непостоянных объектов – столы, музыка, вкус сладости, запах чеснока или чувство холода – являются абсолютными истинами, которые направляют свои аспекты к непосредственно воспринимающему чувственному сознанию своей собственной силой. Таким образом, сознания глаза, уха, нос, языка и тела⁸⁶ обычных людей воспринимают абсолютные истины.

Это необычный взгляд; никакая другая буддийская система не утверждает абсолютную истину, которая могла бы восприниматься обычным сознанием. В других буддийских системах прямое восприятие абсолютной истины, такой как бессущность явления, развивается в результате великих усилий. Познание бессущности является противоядием, устраняющим заблуждающуюся или ошибочную концепцию эго. Таким образом, чтобы постичь абсолютную истину бессущности в соответствии с этими системами, необходимо обладать освобождающим знанием. Конечно же, Саутрантика не утверждает, что восприятие обычной личностью абсолютных истин, таких как деревья и пр., представляет собой освобождающее знание. Если бы это было так, тогда любой человек, даже обладающий лишь одним адекватно функционирующим чувственным сознанием, будет освобожден и нет никакой необходимости для тщательного описания пути к освобождению. Требуется нечто большее, нежели чем обычное абсолютное сознание.

Обычное восприятие абсолютной истины

Саутрантика утверждает, что все четыре вида прямого восприятия являются абсолютным сознанием: чувственное прямое восприятие (*indriya-pratyakṣa, dbang mngon*); ментальное прямое восприятие (*mānasa-pratyakṣa, yid kyi mngon sum*); самоосознающее прямое восприятие (*svasaṃvedanā-pratyakṣa, rang rig mngon sum*) и йогическое прямое восприятие (*yogi-pratyakṣa, rnal 'byor mngon sum*). Однако эти четыре не одинаковы во всех смыслах, поскольку лишь йогическое прямое восприятие может непосредственно воспринимать и убеждаться в тонком непостоянстве и бессущности (в Мадхьямаке). Таким образом, только йогическое прямое восприятие является реальным инструментом освобождающего знания. Тем не менее важно то, что чувственное и йогическое познания приводятся как образцы прямого восприятия (*pratyakṣa, mngon sum*). Это указывает на то, что йогическое восприятие, на которое в основном направлены медитация и изучение, само по себе совершенно неконцептуально. И даже более важно то, что данная классификация является религиозным посланием о том, что неконцептуальность, являющаяся главным признаком освобождающей мудрости, наличествует в обычном человеческом переживании и таким образом йогическое восприятие не рассматривается как нечто, находящееся совершенно вне комплекса индивидуальных переживаний⁸⁷.

Уже отмечалось, что в данной интерпретации Саутрантики обычные люди видят абсолютную истину и что это не является противоядием для неведения. Для преодоления неведения необходимо развивать 1) концептуальное и 2) йогическое познание таких скрытых явлений как моментальное непостоянство и тонкая бессущность, являющихся характеристиками таких абсолютных истин как столы, стулья и пр. Непостоянное, будучи способным направлять свой аспект к сознанию, является абсолютной истиной и может восприниматься непосредственно. Однако данная система имеет необычные утверждения о том, что бессущность, рассматриваемая как абсолютная истина во всех остальных главных буддийских системах, является относительной истиной и не может непосредственно восприниматься никаким прямым восприятием, даже йогическим. Скорее, йогическое прямое восприятие непосредственно воспринимает

совокупности ума и тела как характеризующиеся отсутствием самодостаточной личности. Оно постигает бессущность не напрямую, но косвенно. Это в дальнейшем подчеркивает особый момент Саутрантики, который состоит в том, что просто прямого восприятия абсолютных истин недостаточно, так как при этом не реализуется потенциал обычного абсолютного ума, который рассматривает эти истины без правильного установления их характеристик и свойств.

Характерные черты ЯСП и ЯОП

В Саутрантике абсолютная истина и ЯСП – это синонимы; они также синонимы абсолютно установленного явления (*paramārthasiddha-dharma, don dam par grub pa'i chos*) и проявляющегося объекта прямого восприятия (*pratibhāsa-viṣaya, snang yul*). Эти явления способны выполнять функции, в частности, они действуют как причина для возникновения непосредственно воспринимающего сознания. Такое прямое познание является абсолютным умом. И поскольку непостоянное, или ЯСП, являются истинными для таких умов, данная система рассматривает их как абсолютные истины.

Постоянные явления, будучи статичными, не могут выполнять функции. Так, они не действуют как причинное условие для концептуального сознания, которое их воспринимает. Более того, фундаментальным принципом этой системы является то, что постоянные явления не могут восприниматься непосредственно. Они воспринимаются только мышлением. Мышление – это относительный ум, который может полностью воспринимать только постоянные явления. Поскольку ментальное сознание закрыто от ясного восприятия особых специфических характеристик непостоянных явлений, оно является относительным, омраченным (*samvṛti, kun rdzob*) умом, а феномены, которые являются его проявляющимися объектами, рассматриваются как истинные для омраченного сознания (*samvṛti-satya, kun rdzob bden pa*), то есть как относительные истины. Постоянные явления, проявляющиеся объекты мышления являются синонимами омраченных, или относительных истин. Поскольку абсолютные и относительные истины описываются главным образом с позиции ума, который их воспринимает, то есть прямого восприятия и концептуального мышления, то обсуждение саутрантиками этих двух видов явлений также служит описанию сфер и активностей прямого восприятия и мышления.

ЯСП, или абсолютные истины, отличаются от ЯОП, или относительных истин, в контексте следующих четырех черт:

- 1) Сущность,
- 2) особый способ проявления,
- 3) воспринимающий субъект,
- 4) и активность.

Сущность. Абсолютная истина, или ЯСП, являются абсолютно установленными в силу их способности осуществлять функцию произведения результата. Все непостоянные явления производят результат своего последующего момента. Например, момент пламени производит следующий момент потока этого пламени. Последний момент пламени не имеет своим результатом момент пламени и результатом здесь становится дым.

Непостоянные явления также имеют своим результатом участие в выработке сознания, которое их воспринимает. ЯСП, на что указывает их название, проявляются для таких прямых восприятий как сознание глаза в силу собственных особых характеристик цвета, очертания и пр., проявляющихся для этого сознания. Если непостоянный объект в действительности отсутствует, он не может полностью и явно восприниматься, несмотря на то, что присутствуют другие необходимые причинные условия для зарождения прямого познания – чувственный орган глаза и предыдущий момент сознания. Это одна из причин, по которой такие объекты абсолютно установлены.

В тексте Дхармакирти «Комментарий к Компендиуму верного познания (Дигнаги)» сказано:

Все, имеющее способность выполнять функции,
Утверждается как [имеющее] свои собственные [особые]
характеристики⁸⁸.

Это вторая причина того, почему ЯСП считается абсолютно существующим. Когда такой феномен проявляется для прямого восприятия, ум принимает в качестве своего объекта все его особые характеристики. Это означает, что, например, когда дерево проявляется для сознания глаза, это сознание ясно воспринимает в качестве своего объекта специфические его очертание, цвет и другие визуальные признаки. ЯСП называется так, поскольку, чтобы его сущность была полностью понята, она должна быть понята соответствующим образом;

т.е. его собственная особая характеристика должна явно проявляться для ума, который принимает ее как проявляющийся объект. Нет другого способа непосредственно воспринять непостоянный объект. Поэтому такое явление не может быть полностью понято лишь посредством слушания, объяснения или размышления над ним. ЯСП не может быть полностью выражено словами. Если его нет, то воспринимающее его полностью сознание не может возникнуть. Это может казаться настолько очевидным, что даже не стоит обсуждать, но саутрантики, как будет видно далее, делают далеко идущие выводы из такого рассмотрения.

Постоянное, или ЯОП, могут полностью восприниматься независимо от того, наличествует объект, выраженный соответствующим внутренним образом, или нет. Такие ЯОП рассматриваются как относительные, не абсолютные, установленные по причине постоянства и лишённые любой способности произвести результат. Воспринимающее их мышление может возникать по желанию. Здесь объект зависит от сознания, а не наоборот, как при прямом восприятии. Таким образом, ЯОП считается простым мыслительным приписыванием и лишено силы действовать как причинное условие для воспринимающего его сознания⁸⁹. Кроме того, это сознание не является абсолютным (*paramārtha, don dam pa*), оно относительное, или омраченное (*saṃvṛti, kun rdzob*), поскольку сокрыто от полного восприятия собственных признаков непостоянных объектов.

Кроме того, в отличие от ЯСП постоянные объекты не имеют особых черт, которые могли бы восприниматься непосредственно, то есть которые могли бы своей собственной силой направлять свои аспекты на сознание. Иными словами, ЯОП не имеют способности выполнять функции в том смысле, что их наличие действовало бы как причинное условие для воспринимающего их ума⁹⁰.

Ум, который воспринимает ОХФ в качестве своего проявляющегося объекта, делает это, представляя общий аспект этого объекта. Например, если стол является ЯСП, познающимся прямым восприятием через его индивидуальные характеристики, проявляющиеся для сознания глаза, то необусловленное пространство является ЯОП, которое проявляется для мышления через общий, ментальный образ пространства. Поскольку такой объект, будучи обобщенным явлением, не имеет особых характеристик, скрытых для мышления, последнее

может воспринимать его полностью. Необуловленное пространство имеет лишь общую характеристику отсутствия препятствующего контакта, а также образ необуловленного пространства, который проявляется для мышления во всей полноте в сопровождении соответствующей характеристики. Таким образом, необуловленное пространство может полностью проявляться для мышления. В этом заключается разница узнавания ЯСП и ЯОП, которая имеет большое значение для обсуждения гелугпинскими саутрантиками способности и функционирования прямого восприятия и мышления (см. главы 3 и 4).

Особый способ проявления. ЯСП этимологизируется как объект, который в силу проявления собственных особых характеристик становится проявляющимся объектом для непосредственного восприятия. Примером здесь является стол. То, что в ином контексте стол рассматривается как общность (*sāmānya, spyi*), не делает его ЯОП (*sāmānya-lakṣaṇa, spyi mtshan*) и не препятствует ему быть ЯСП (*svalakṣaṇa, rang mtshan*). В действительности стол одновременно рассматривается как ЯСП и ЯОП. Он является общностью в том смысле, что охватывает все свои частности, такие, например, как все деревянные и металлические столы⁹¹, а также является ЯСП в силу его особых черт.

В данном контексте разница между общностями и ЯОП существенна. Она поддерживает дихотомию между ЯОП и ЯСП, впервые отмеченную Дигнагой:

Кроме частного [ЯСП] (*svalakṣaṇa*) и общего [ЯОП] (*sāmānya-lakṣaṇa*) нет иного познаваемого объекта и мы доказываем, что [прямое] восприятие (*pratyakṣa*) имеет лишь частное [ЯСП] в качестве своего объекта, а умозакрывающее (*anumāna*) лишь общее [ЯОП]⁹².

Гелугпинцы, как и Дигнага, недвусмысленно разделяют два вида объектов, ЯСП и ЯОП, и два вида восприятия⁹³. В отношении этого очень важного момента, как и относительно других, гелугпинская интерпретация Саутрантики СД следует за классическим индийским текстом.

Мы уже отмечали, что непостоянная общность, такая как стол, является ЯСП, поскольку лишь характеристики, присущие данному столу, воспринимаются сознанием глаза, который этот стол видит. Общий фактор бытия столом, или, более формально, проявление об-

шего фактора, который является проявлением противоположности нестола, не проявляется для прямого восприятия, но только для мышления (см. главу 5 об исключении (*ароха*)). Таким образом, несмотря на то, что стол полностью проявляется для прямого восприятия, фактор, который охватывает все части стола, не проявляется для прямого восприятия.

Все четыре фактора моментальности (тонкого непостоянства) стола – возникновение, пребывание, старение и разрушение – проявляются для прямого восприятия. Однако они необязательно удостоверяются прямым восприятием. Тонкое непостоянство данного стола является его собственным признаком (СП), но тонкое непостоянство в общем не является собственным признаком какого бы то ни было стола, поскольку все произведенное характеризуется как непостоянство. Прямое чувственное восприятие – сознания глаза, уха, носа, языка и тела, а также ментальное прямое восприятие известны как умы полного вовлечения (*vidhi-pravṛtti, sgrub 'jug*), поскольку они действуют в связи с, или вовлекаются в полное собрание черт, связанных с их объектом. Таким образом, тонкое непостоянство стола *проявляется* для сознания глаза даже обычного существа, но оно не может быть *удостоверено* личностью, которая прежде не развила понимание тонкого непостоянства до стадии йогического прямого восприятия.

Черты, которые проявляются для прямого восприятия, считаются установленными со стороны самого объекта, а не просто зависят от мышления или же им приписываются. Таким образом, определение ЯСП в соответствии с Пурбу Джогом, автором основных учебников, до сих пор использующихся в монашеском образовательном курсе, звучит так:

... явление, которое устанавливается со своей собственной стороны и не является простым мыслительным приписыванием⁹⁴.

ЯОП (упоминавшиеся выше, которые не следует смешивать с общностями) так называются в силу того, что они проявляются общим способом. У них нет характеристик, специфичных только для них самих и могущих проявляться для прямого восприятия. Таким образом, они проявляются для мышления через общий аспект. Такой общий аспект является ментальным образом удаления или исключения

всего, что не является, например, столом. Ум, который воспринимает ЯОП, – это обязательно мышление, или концептуальное сознание, и, разумеется, он не может быть прямым восприятием. Концептуальное мышление может быть произведено просто на основе терминов и мыслей (концепций) без проявления объекта, установленного со своей собственной стороны (самим собой), то есть без самого объекта, сталкивающегося с сознанием. Поэтому Пурбу Джог определяет ЯОП как:

... явление, которое не устанавливается со своей собственной стороны, но является простым приписыванием посредством терминов и мыслей⁹⁵.

Такой феномен является номинально существующим в том смысле, что он (1) не может выполнять функций и (2) не существует со своей стороны (сам по себе).

Воспринимающий субъект и активность. ЯСП, или абсолютные истины, действуют как содействующие условия (*sahakāri-pratyaya, lhan cig byed rkyen*) для зарождения сознания, которое непосредственно их воспринимает. Тогда как высшие школы – Читтаматра, Сватантрика и Прасангика – разделяют абсолютную и относительную истины в связи с тем, что проявляется или не проявляется для высшей мудрости медитативного равновесия, Саутрантика СД разделяет две истины в связи с тем, что может, а что не может узнаваться прямым восприятием⁹⁶. Например, сознание глаза, непосредственно воспринимающее стол, возникает в зависимости от трех причинных условий: фактический стол, здоровый чувственный орган глаза, описывающийся как находящаяся в глазном яблоке имеющая форму цветка тонкая материя, и предшествующий момент сознания. Такое прямое восприятие является абсолютным сознанием, поскольку оно безошибочно относительно проявляющегося для него объекта.

Непосредственное восприятие, такое как воспринимающее стол сознание глаза, воспринимает положение и способ бытия этого стола. Тот факт, что такие продукты как столы являются абсолютными истинами в этой системе, означает, что Саутрантика, в отличие от Читтаматры и Мадхьямаки, не утверждает, что стол существует таким-то образом, а проявляется другим. Стол является абсолютной истиной не потому, что его обычное познание является противоядием неведе-

нию, как в случае с прямым познанием абсолютных истин, утверждаемых высшими системами, но поскольку сам по себе стол считается своей собственной окончательной природой, или способом существования. Таким образом, при непосредственном восприятии стола обязательно воспринимают окончательную природу, или способ существования, этого стола. В высшей системе Прасангика-мадхьямаке стол является относительной истиной потому, что способ, которым он проявляется, не соответствует его действительной природе. Хотя стол и проявляется как имеющий природу абсолютного бытия столом, его окончательной природой в действительности является пустотность от присущего существования. Согласно Прасангике зарождение освобождающей мудрости требует, чтобы сама концепция присущего существования была отвергнута. Поэтому важно идентифицировать само присущее существование. Присущее существование стола или стула означает, что их проявление и их действительная природа совпадают. И Саутрантика, рассматривая столы и прочее как абсолютные истины, утверждает, что признаком любого непостоянного феномена является то, что проявление стола в точности выражает его окончательную природу. Именно эту характеристику Прасангика анализирует и полностью отрицает. В том же духе Дендар Лхарамба, используя почти те же слова что и Джангя, говорит:

... то, что сторонники истинного существования (т.е. Саутрантики) называют смысловым обособлением (*don ldog*) (или смыслом) собственного признака, Прасангики признают объектом отрицания для концептуального сознания, анализирующего абсолютное⁹⁷.

Система Прасангики подчеркивает, что для того, чтобы отрицать присущее существование, его необходимо ясно идентифицировать. Таким образом, изучая позицию Саутрантики относительно природы абсолютных истин, последователи высшей системы встают на первую ступень преодоления тонкого неведения, выявленного в этой системе.

Необычное утверждение саутрантиков, что столы и пр. являются абсолютными истинами, исходит из того, что они не считают, что стол существует одним способом, а проявляется по-другому. В их системе проявляющееся для прямого восприятия не ошибочно. Таким

образом непосредственное восприятие рассматривается как абсолютный ум. Однако обычное прямое восприятие описывается как (1) неспособное удостоверить все тонкие аспекты, которые проявляются перед ним и (2) как неспособное воспринять постоянное явление – главным образом пустотность, или бессущность, – как объект. Таким образом, саутрантики объясняют, что несмотря на то, что обычные люди видят абсолютную истину изо дня в день, они не освобождаются до тех пор, пока (1) не убеждаются в таких тонких качествах как непостоянство, или моментальное разрушение, а также (2) не постигают бессущность благодаря пониманию того, что непосредственно воспринимаемые совокупности ума и тела лишены самодостаточной самости, и не развивают такое постижение многократно.

Концептуальное мышление отделено от непосредственного восприятия абсолютной истины – непостоянного явления, поскольку оно обязательно узнает такой объект как стол посредством образа стола. Тогда как прямое восприятие является умом, который взаимодействует с полным собранием черт, принадлежащих его объектам, концептуальное мышление является умом частичного или избирательного вовлечения. Когда сознание глаза видит стол, все частности этого наделенного собственными признаками стола проявляются перед ним. Но когда мышление представляет умственный образ стола, этот ментальный образ считается ЯОП. Однако это не отрицает возможности построения избыливающего деталями ментального образа; многие практики, особенно тантрические, сосредотачиваются на детальной визуализации. Гелупа просто обращает внимание на то, что любой ментальный образ многогранного объекта – это обязательно упрощение или абстракция этого самого объекта. Он не имеет специфических необходимых качеств конкретного объекта. Кроме того, все ментальные образы считаются постоянными в смысле неразрушения субстанции от момента к моменту. (См. обсуждение ограниченности этой позиции в 4 главе)

Поскольку образ не возникает в зависимости от наличия объекта и может быть пробужден концепциями или мыслями, содержание мышления не обязательно сводится к ближайшим объектам, как это происходит в случае с прямым восприятием. Объекты не могут проявляться для мышления во всех деталях и со всей ясностью, какими их

видит непосредственно воспринимающее сознание. Кроме того, мышление всегда ошибается, полагая, что образ объекта, проявляющийся для него, является фактической вещью, и обычно не соглашается с тем, что в действительности это вводящее в заблуждение проявление. Конечно, обычно ментальный образ стола не считают реальным столом, но образ и объект смешиваются так, что невозможно отделить ЯСП, которое в действительности проявляется, от ЯОП, которое является реально проявляющимся объектом мышления⁹⁸. Однако имеется важный момент, когда ЯСП действительно проявляется для мышления; это разбирается в главе, посвященной концептуальному мышлению.

Прямое восприятие узнает собственный объект непосредственно. Оно не опирается на внутренний образ и таким образом не становится жертвой ошибки принятия внутреннего образа за реальный объект. По этой и другим причинам, упомянутым выше, прямые восприятия рассматриваются как абсолютные сознания. Объекты, которые они познают, проявляющиеся в силу собственных особых характеристик, обращенных к чувственным или ментальным сознаниям, являются абсолютными истинами.

Когда сталкиваются с непониманием обычной личностью того, что проявляется для прямого восприятия, сам факт, что эти объекты называются «абсолютной истиной», предполагает необходимость некоторых практик, дабы полностью реализовать потенциал абсолютного сознания. Гелугпа подчеркивает, что такая практика подразумевает использование мышления для выработки правильно сформулированных умозаключений относительно природы абсолютных истин, так что в итоге можно удостоверить (установить) то, что проявляется для непосредственного восприятия.

Чтобы понять логические основания того, почему необходимо такое усилие и каким образом развитие концептуального мышления рассматривается как проводник к более ценному и более правильному способу прямого восприятия, необходимо детально исследовать материал, описывающий функционирование прямого восприятия и мышления. Этому посвящены следующие две главы.

2. ДАКЦАНГ ОТНОСИТЕЛЬНО ДВУХ ИСТИН

Нить аксиоматики, проходящая через гелугпинскую систематизацию двух истин в Саутрантике СД, является строгим утверждением того, что ЯСП, абсолютная истина, проявляющийся объект прямого восприятия, а также непостоянное явление являются синонимами. Эти четыре находятся в отношении дихотомии к ЯОП, относительной истине, проявляющемуся объекту мышления и постоянному явлению, которые также являются синонимами.

Мы уже видели, что категория абсолютных истин подразумевает обычные объекты, такие как столы, стулья, деревья и пр., а также мельчайшие частицы, образующие эти явления. Данная гелугпинская концепция основывается на утверждении Дхармакирти о том, что всё способное выполнять функцию абсолютно – является ЯСП, и что остальные феномены являются ЯОП⁹⁹. Согласно Джангье и в противовес Дакцангу это утверждение Дхармакирти является иллюстрацией (*lakṣya mtshan gzhi*), а не определением (*lakṣana, mtshan nyid*) двух истин. С его точки зрения определение абсолютной истины таково:

То, что способно выдерживать логический анализ в силу собственного способа существования, независимо от приписывания мыслей или терминологии¹⁰⁰.

Это означает, что такие объекты как столы, дома и пр. могут проявляться для прямого восприятия благодаря их статусу явления, имеющего собственный способ существования (*gnas lugs*). Они могут проявляться без приписывания в виде вербального соотнесения или концептуального отображения. Согласно этому гелугпинцы утверждают, что все лишнее собственного способа существования, т.е. постоянное, является относительной истиной и ЯОП. Мы уже отмечали, что категории ЯСП и постоянной вещи в гелугпинской интерпретации Саутрантики взаимно исключаются. Таким образом, все существующее должно быть или тем, или другим, но не тем и другим одновременно.

В начале XV века сакьяпинский ученый Дакцанг, через два десятилетия после Цонгкапы, представил иную интерпретацию Дхармакирти, из которой следовало совсем другое понимание двух истин Саутрантики. С точки зрения Дакцанга объяснение Васубандху двух истин в его «Сокровищнице», а также объяснение Дхармакирти ЯСП

и ЯОП в «Комментарии к Компендиуму верного познания» предлагают параллельные определения относительной и абсолютной истин. Васубандху говорит:

Относительная истина – это любое явление, которое при разрушении или мысленном разделении больше не узнается как тот же объект, такой как чашка или вода...¹⁰¹

По мнению Дакцанга Васубандху здесь имеет в виду относительно существующие явления, описывающиеся Дхармакирти не как те, которые могут осуществлять функции абсолютным образом. Точно так же абсолютные явления в системе Васубандху являются абсолютными истинами, которые способны выполнять функции абсолютным образом. И, напротив, в Прасангике абсолютная истина – пустотность – не является ни абсолютно, ни истинно существующей. Пустотность, подобно всем остальным явлениям, лишена истинного существования. У Васубандху категория абсолютного явления относится к тем вещам, которые, даже когда физически или концептуально разделяются, продолжают восприниматься как те же самые явления фактически согласующимся умом (*blo don mthun*), воспринимающим их.

Утверждая, что Васубандху и Дхармакирти дают определения двух истин, которые отличаются в выражении, но не в значении, Дакцанг, в отличие от гелугпинцев, не различает Саутрантику СД и Саутрантику СП. В коренном тексте «Доктрин» Дакцанга ничего не говорится об этом разделении, которое, как предполагалось выше, возможно, было свойственно исключительно гелугпинской интерпретации. Кроме того, Дакцанг утверждает, что согласно Саутрантике, как и Вайбхашике, абсолютные истины – это только неделимые частицы материи и неделимые моменты сознания. Таким образом он заявляет, что в силу относительного функционирования такие феномены как столы являются состоящими из ЯСП. В то же время он полагает, что они являются совокупностями и называет их ЯОП. По мнению Дакцанга совокупности никогда не могут быть ЯСП, или абсолютной истиной. Такое утверждение следует из его интерпретации положения Дхармакирти, что только явления, «способные выполнять функции абсолютным образом», являются ЯСП, или абсолютной истиной. Таким образом, Дакцанг обнаруживает недостаток в гелугпинской интерпретации, в пику которой он утверждает, что столы, стулья и другие грубые, непо-

стоянные вещи не являются ни абсолютной истиной, ни ЯСП. Они – ЯОП и непостоянные вещи (*dngos por gyur pa'i spyi mtshan*), поскольку они «не могут выполнять функции *абсолютным образом*». Однако, они «могут выполнять функции *относительным образом*, действуя как причины для воспринимающего их сознания»¹⁰².

Непостоянные ЯОП

Для того, чтобы включить составные, непостоянные явления в свое обсуждение двух истин, Дакцанг создает категорию «ЯОП, которые являются функционирующими вещами». Таким образом он отрицает то, что считается данностью в гелугпинской систематизации Саутрантики СД, а именно, что ни одно явление не может быть одновременно ЯОП и функционирующей вещью, поскольку первое и второе взаимно исключают друг друга. Использование Дакцангом этой категории также означает, что он не считает все непостоянные вещи наделенными своими собственными признаками. Такие вещи как, например, чашки рассмагриваются как обладающие общим признаком функционирующие вещи (*dngos por gyur pa'i spyi mtshan*).

Для установления правильности своей собственной интерпретации Дакцанг должен объяснить явное признание Дхармакирти синонимичности непостоянных явлений, способных выполнять функции, и ЯСП.

Так, гелугпинский ученый Джамьянг Жепа ссылается на это положение, чтобы поддержать свою позицию, согласно которой для Дхармакирти ЯСП и непостоянное явление охватывают друг друга – то, что является одним, является и другим, и посему столы, стулья и пр. – это ЯСП и абсолютные истины:

Все способное выполнять функции
Утверждается как [имеющее] собственные
[особые] характеристики¹⁰³.

Джамьянг Жепа, живший через двести лет после Дакцанга, даже говорил, что цитируя это положение Дхармакирти, (которое является точным переложением, но не самой цитатой)¹⁰⁴, он «укорачивает язык» Дакцангу, в том смысле, что сакьяпинский ученый или его последователи не могут дать удовлетворительного объяснения в пользу собственной интерпретации. Однако Дакцанг высказывается на эту тему. Он

ссылается на использование Дхармакирти оговорки «абсолютным образом» в связи со способностью выполнять функции:

То, что может выполнять функции абсолютным образом, здесь абсолютно существует; остальное существует относительно. Так объясняются [явления] со своим собственным признаком и [явления] с общим признаком¹⁰⁵.

Дакцанг утверждает, что для Дхармакирти только эти явления, способные выполнять функции абсолютно, являются ЯСП, или абсолютными истинами. В эту категорию не входят все функционирующие, или непостоянные явления. Дакцанг пишет:

...относительно этого отрывка [из Дхармакирти]: «Все способное выполнять функции ...», совершенно ясно, что категория «абсолютно» требуется для приведения этого в соответствие с тем, что проявляется до и после¹⁰⁶.

Дакцанг более пристально рассматривает эту необходимость, говоря, что очень важно осмысливать различные положения данного текста, синтезируя их смысл:

...необходимо рассматривать это, упорядочив все предыдущие и последующие части любого текста. Если соглашаться с буквальным прочтением определенного момента как есть, может возникнуть множество внутренних противоречий¹⁰⁷.

Все переводчики и комментаторы, включая гелугпинцев, соглашались с необходимостью рассматривать определенные утверждения исходя из контекста. Таким образом, Дакцанг провозглашает герменевтический принцип, с которым всякий может согласиться. Конечно, из этого не следует, что все в итоге придут к такому же заключению.

Дакцанг использует определенный вид текстуального синтеза для установления точности определяющего объяснения Дхармакирти ЯСП как того, что способно выполнять функции *абсолютным* образом. Несмотря на то, что слово «абсолютно» не появляется в первом цитируемом положении, оно появляется во втором, и способ, которым Дакцанг увязывает эти два положения, заключается в применении наречия «абсолютно» для них обоих.

Чтобы далее закрепить свою интерпретацию, Дакцанг расширяет значение слова «абсолютно». Он доказывает, что Дхармакирти

использует это слово, чтобы отделить абсолютно функционирующие явления – мельчайшие частицы и пр. – от таких непосредственно воспринимаемых явлений как столы, стулья и прочие составные и непостоянные вещи, которые выполняют функции *относительно*. Абсолютной функцией, которую выполняют мельчайшие частицы, является формирование непостоянных явлений – ЯОП, которые являются функционирующими вещами. Относительное функционирование этих агрегатов заключается в удерживании воды (чашка), поддержке книг (стол) и пр.¹⁰⁸

Дакцанг и Гелугпа соглашаются, что для абсолютного сознания ЯСП функционирует как объектное условие. Можно сделать предположение, что хотя для Дакцанга индивидуальные частицы и формируют грубые объекты, однако невидимы по отдельности и сами по себе не смешиваются по месту, времени или по природе, но грубые объекты, которые они образуют, проявляются как подобное смешение. Например, стул представляет собой смешение по месту, поскольку даже если левая сторона не является правой, и та и другая относятся к стулу. Таким же образом стул существует относительно на протяжении определенного промежутка времени, продлеваясь от нынешнего дня до следующего, а также распространяется сверху до низу в силу своей природы. Именно так воплощается смешение места, времени и природы¹⁰⁹. Поэтому, согласно Дакцангу, стулья и все остальные составные, непостоянные явления есть ЯОП, функционирующие вещи. Они функционируют не абсолютно (если бы это было так, то они были бы ЯСП), но лишь относительно.

Гелугпинские ученые, такие как Палден Чодже, Дендар Лхарамба, Джангья и Кёнчог Джигме Вангпо, не подразделяют способность осуществлять функции на абсолютную и относительную. Они утверждают, что Дхармакирти использует слово «абсолютно» в контексте диспута с Мадхьямакой для того, чтобы опровергнуть их позицию, что вещи могут выполнять функции лишь относительно, но не абсолютно¹¹⁰. По мнению Гелугпы Саутрантики пытаются отмежеваться в этом от позиции Мадхьямаки, подчеркивая, что ЯСП осуществляет функции абсолютно. Например, в «Объяснении смысла относительного и абсолютного в четырех философских системах» (*Grub mtha' bzhi'i lugs gyi kun rdzob dang dam pa'i don rnam par bshad pa*) Палден

Чодже цитирует тезис Гьялцаба в его «Освещение освобождающего пути» (*Thar lam gsal byed*):

Цель установления (Дхармакирти) уточнения «абсолютно» (III.3) заключается в опровержении ошибочной концепции тех [т.е. мадхьямиков], кто утверждает, что способность выполнять функции является лишь относительной¹¹¹.

Сам Палден Чодже отмечает другое положение из Дхармакирти, которое, по его мнению, противоречит убеждению Дакцанга, что ЯОП являются функционирующими вещами:

Поскольку это просто выражаемый объект,
Он не является функционирующей вещью¹¹².

Палден Чодже рассматривает это как подтверждение позиции Дхармакирти, что ЯОП не выполняет функций. Таким образом, в заключении он вторит Гьялцабу:

Добавление уточнения «абсолютно» к высказыванию «то, что обладает способностью функционировать абсолютно» делается как опровержение утверждения провозглашающих бессущность [мадхьямиков], что [вещи] могут функционировать лишь относительно. Оно не добавляется для того, чтобы знали, что есть абсолютная и относительная способности функционирования¹¹³.

Если вкратце, то гелугпинские ученые и Дакцанг имеют свои способы объяснения использования Дхармакирти слова «абсолютно». Для Дакцанга это означает, что есть явление, которое функционирует относительно, и таким образом это подтверждает его введение категории ЯОП, которая является функционирующей вещью (*dnngos por gyur pa'i spyi mtshan*). Гелугпинцы же доказывают, что добавление «абсолютно» используется просто для того, чтобы противостоять позиции Мадхьямаки об относительном функционировании.

Гелугпинцы также поддерживают свою позицию, ставя под вопрос аутентичность термина «абсолютно» в тибетском переводе работы Дхармакирти. Палден Чодже цитирует Кэдруба, говоря, что переводчик Панг (*dPang*), переписывая большинство индийских редакций, пренебрегает словом «абсолютно»¹¹⁴. В данном случае санскритский текст таков:

*arthakriyāsamartham yat
tad atra paramārthasat*

Кэдруб также цитирует мнение переводчика XIV века Лодре Денпы (*blo gros brtan pa*, 1276-1342), что предикат «абсолютно» (*paramārtha*) не обнаруживается в санскритском манускрипте¹¹⁵. Далее Кэдруб отмечает, что выражение «способность выполнять функции абсолютно» (*don dam do byed nus pa*) не встречается ни в одной другой работе Дхармакирти¹¹⁶.

Тем не менее в опровержении Дакцанга гелугпинцы опираются не на проблематичность статуса слова «абсолютно», но скорее на собственную интерпретацию этого термина в контексте других пассажей Дхармакирти, где поддерживается их позиция. Таким образом, действительной проблемой становится не то, использует ли Дхармакирти термин «абсолютно», но какой тип явлений может быть рассмотрен как «способные выполнять функции абсолютно» на основе его текста.

Дакцанг отмечает, что Дхармакирти использует термин «чистые вещи» (*vastumātra, dngos po dag pa ba*) для обозначения, например, мельчайших частиц и для отделения их от других непостоянных явлений, которые являются собранием частиц и, таким образом, не являются ЯСП, или «чистыми вещами»¹¹⁷.

Чтобы поддержать свою позицию, что Саутрантики, следующие «Комментариям к Компендиуму верного познания», также как Саутрантики СП трактуют две истины согласно Вайбхашике, Дакцанг цитирует Девендрабуддхи, последователя Дхармакирти:

Это относительно существует, как вода,
молоко и пр., или же
Это абсолютно существует, как форма,
удовольствие и пр.¹¹⁸

Дакцанг комментирует, что вода, чашки и пр., являются условностями, поскольку они не способны выполнять функции абсолютного объекта, а именно действовать как объектное условие (*ālambana-pratyaya, dmigs rkyen*) для абсолютного ума. Ум, обзревающий стул, в системе Дакцанга не является абсолютным, поскольку то, что называется стулом – скопление частиц – есть простое приписывание ума собранию атомов. Только скапливающиеся частицы, а не стул, функ-

ционируют абсолютно. Следовательно, такие составные феномены являются «относительными вещами, умственными явлениями, которые зависят от таких внутренних факторов как обозначения»¹¹⁹. Для Дакцанга совокупности, которые являются собранием частиц, являются нереальными, они просто приписываются умом. Лишь мельчайшие частицы, на основе которых приписываются такие явления, как стулья и столы, являются абсолютными истинами и способны выполнять абсолютные функции.

Девендрабуддхи, ученик и комментатор Дхармакирти, утверждает, что составные явления, такие как вода и молоко, существуют относительно. Обращая внимание на это утверждение, Дакцанг рассчитывает поддержать свою собственную интерпретацию относительной и абсолютной истин, как соответствующую Дхармакирти¹²⁰. Джамьянг Жепа, который вступает в открытый диспут с Дакцангом в своей «Великой экспозиции доктрин», полагает, что процитированным выше тезисом Девендрабуддхи представляет систему, характерную для Вайбхашики и Саутрантики СП, но не для Саутрантики СД.

Далее можно рассмотреть еще одно положение Дхармакирти, являющееся важным как для Дакцанга, так и для Гелугпы. Дакцанг цитирует утверждения Дхармакирти относительно способностей явлений (см. главу о прямом восприятии (*pratyakṣa* III.5ff)):

Если [утверждается, что] все ЯСП и ЯОП имеют [способность производить собственный результат], то это не так [в абсолютном* смысле], поскольку не видно, чтобы наличие и отсутствие ЯОП [имело абсолютную* способность производить или не производить результат, каковым является] ум, [воспринимающий их], так же, как глаз, форма и т.д. [производят] ум, [который их воспринимает]¹²¹. (**Такое прочтение Дакцанга требует вставки «абсолютно», тогда как прочтение Гелугпы этого не требует.*)

Для Дакцанга задаваемый здесь вопрос Дхармакирти состоит в том, выполняют ли функцию *абсолютным образом* ЯСП и ЯОП. Дхармакирти использует в качестве своего критерия способность объекта производить, или порождать, воспринимающее его сознание. Говоря, что «это не так», Дхармакирти, по мнению Дакцанга, указывает на то, что ЯОП не осуществляет абсолютной функции произведения созна-

ния, которое может его познавать, «так же, как глаз, форма и т.д.» оно не функционирует абсолютно, хотя в системе Дакцанга оно функционирует относительно. Поэтому для Дакцанга «глаз и форма» являются примерами ЯОП, как функционирующих вещей. Кроме того, в терминах силлогистического языка системы индо-тибетской логики и диспута Дакцанг рассматривает это как согласующиеся, или схожие примеры (*sadṛṣṭānta, mthun dpe*), таких ЯОП. Ведь, как утверждает Дакцанг, если бы Дхармакирти хотел указать на нечто вовсе не осуществляющее функции, даже относительные, он бы использовал недвусмысленный пример для несуществования. Он бы мог сказать: «так же, как рога кролика не производят воспринимающего их ума». Вместо этого Дхармакирти использовал пример относительной функциональности, тем самым исключая лишь абсолютное функционирование, которое осуществляется неделимыми частицами и пр.

Гелугпинцы рассматривают данный пример: «так же, как глаз, форма и т.д. [производят] ум ...», как противоположный, или несхожий (*asadṛṣṭānta, mi mthun dpe*), то есть пример феномена, который не является ЯОП. Палден Чодже замечает, что на самом деле это утверждение Дхармакирти скорее ослабляет, а не усиливает позицию Дакцанга¹²². Палден Чодже утверждает, что когда Дхармакирти говорит: «Если [утверждается, что] все имеет [способность производить собственный результат]», он указывает на то, что это – ошибочное утверждение, равно как и то, что ЯОП не производит результатов. Таким образом, для данной точки зрения и для гелугпинской позиции в общем:

[Утверждение] «так же, как глаз, форма и т.д. [производят] ум, их воспринимающий» – это доказательство обратного охватывания (*vyatirekavyāpti, ldog khyab*) [того, что ЯОП не осуществляет функции], на основе приведения *несхожего* примера¹²³.

Как отмечает Палден Чодже, верное познание никогда не наблюдает то, что ЯОП осуществляет функции; данное явление *не действует* как причина восприятия его умом.

Каким образом непостоянные явления осуществляют функции

Дакцанг утверждает, что непостоянные явления, такие как стулья, не являются абсолютными истинами, но просто мысленными приписываниями, и, следовательно, они не могут функционировать абсолютно. Поэтому, хотя он и гелугпинские ученые соглашаются с тем, что мысленно приписываемые (номинальные) явления не могут функционировать как причинные условия для абсолютного сознания, Дакцанг включает в эту категорию все состоящее из частиц, тогда как гелугпинцы – нет.

Осуществление функций означает произведение результата. Непостоянные явления производят результат двумя способами: они порождают следующий момент собственного потока и действуют как причинное условие для воспринимающего их сознания. В данном контексте Дакцанг указывает, что феномены, являющиеся скоплением частиц, не могут производить познающее их сознание в абсолютном смысле, поскольку такие феномены есть лишь мысленные приписывания. Из этого всего следует, что нет целого (совокупности), отдельного от единичных частиц, которые являются основой для умственного приписывания существования таких целых вещей как стул или чашка. Гелугпинцы соглашаются с последним пунктом, однако указывают, что собрание частей, то есть это самое целое, такое как, например, стол, является не большим умственным приписыванием, чем сами частицы. По их мнению собрание частиц – сам стол – направляет (проецирует) аспект на сознание глаза и тем самым действует как причинное условие для произведения абсолютного сознания. Таким образом, стол, а не только его части, является проявляющимся объектом, направляющим свои аспекты, или образы, на сознание глаза.

И, напротив, Дакцанг подчеркивает, что только частицы – неделимые компоненты непостоянного феномена – являются проявляющимися объектами прямого восприятия. Только частицы, а не приписанное целое, действительно направляют аспекты на сознание. Все остальное – это просто ментальные измышления. Таким образом он подчеркивает, что человеческие существа, воспринимающие целое, живут и работают почти полностью в концептуально сконструированной сфере. Дакцанг утверждает, что гелугпинцы не разбираются в тонко-

стях Саутрантики и полагают, что последователи Саутрантики принимают грубые объекты за абсолютные истины, тогда как даже вайбхашики этого не утверждают. Гелугпинцы же могут на это ответить, что под «стулом» или «чашкой» подразумевается лишь группы частиц, которые они рассматривают как абсолютную истину саутрантиков. Как и Дакцанг они не считают, что целостное является сущностью, отдельной от частиц, являющихся основой обозначения. По этому поводу Палден Чодже замечает в своем «Комментариях» к воззрениям Джамьянга Жепы:

[Эти] утверждения считаются негодными: в связи с тем, что ум, который думает о «чашке», происходит из целого, которое является субстанциальной сущностью, отличной от частей этой чашки, а также в связи с тем, что концептуальный ум, [который воспринимает] действия поднятия, опускания и пр., происходит из фактически отдельной активности, которая является субстанциальной сущностью, отличной от чашки и пр.¹²⁴

Здесь указывается на то, что Гелугпа отнюдь не рассматривает «целую» чашку, как нечто отличное от собрания мельчайших частиц, так как целое – это субстанциальная сущность (*ekadravva, rdzas gcig*), единая с этим собранием. Иными словами, действие, например, чашки, использующейся для наливания воды, рассматривается как действие собрания, а не какой-то субстанциальной самодостаточной чашки.

Хотя Дакцанг и гелугпинские ученые соглашаются с тем, что целое не является субстанциальной сущностью, отдельной от своих частей, Дакцанг рассматривает такую целую чашку как простое мысленное приписывание, тогда как гелугпинцы с этим не согласны. Таким образом, несмотря на то, что в гелугпинской интерпретации Саутрантики СД чашки и пр. рассматриваются как абсолютные истины, этим сущностям все-таки не приписывается больший онтологический статус, чем в Вайбхашике. Это так, поскольку интерпретация вайбхашиками относительных истин как субстанциально установленных в смысле наличия собственной самодостаточной сущности заключает в себе весь смысл того, что для Саутрантики СД является абсолютной истиной, или ЯСП. Тот факт, что эти саутрантики называют гру-

бые и непостоянные явления, такие как чашки, абсолютными истинами, тогда как вайбхашики называют их относительными истинами, не является убедительным свидетельством, позволяющим заявлять, что система Вайбхашики превосходит Саутрантику СД. Кроме того, саутрантики могут постулировать приписанно существующие (номинальные) (*pra-jñāptisat, btags yod*) явления, тогда как вайбхашики – нет.

Итак, мы установили, что в представлении Саутрантики относительные истины, например, необусловленное пространство, являются приписанно существующими и лишенными своей самодостаточной сущности. Утверждения Саутрантики относительно двух истин имеют тонкую предпосылку полного отсутствия, включая неутверждающее отрицание, которое не обладает своей собственной самодостаточной сущностью. Согласно Вайбхашике все относительные и абсолютные истины субстанциально установлены и поэтому даже отрицания установлены подобным же образом. Следовательно, Вайбхашика никак не может утверждать существование неутверждающего отрицания, ведь оно не является субстанциально установленным и не обладает своей собственной самодостаточной сущностью.

Дакцанг об относительной и абсолютной функциях

Согласно Дакцангу только неделимые частицы и пр. являются абсолютно способными функционировать как причины воспринимающего их сознания. Отдельные неделимые частицы не могут быть увидены кроме как посредством йогического прямого восприятия, однако в совокупности они имеют способность действовать как причинное условие, например, для сознания глаза. Такие составные объекты как столы являются просто концептуальным измышлением, и, тем не менее, они могут выполнять относительные функции поддержания книг или посуды. Таким образом, Дакцанг отделяет относительное функционирование непостоянных ЯОП от абсолютного функционирования абсолютных истин – неделимых частиц материи и неделимых моментов сознания. И тогда как в гелугпинской интерпретации Саутрантики приписываемые мыслью феномены обязательно являются постоянными и неспособными функционировать, Дакцанг занимает промежуточную позицию, когда явления, приписанные мыслию, считаются непостоянными и могут выполнять относительные

функции. Кувшин с водой выполняет относительную функцию, поскольку воспринимающий его ум является относительным настолько, насколько действие поддержания само по себе является ментально приписанным потоку активности, который включает собрание моментов времени, а также мельчайшие частицы, составляющие сам кувшин.

Гелугпинские ученые не считают мысленно приписанные явления способными выполнять функции абсолютно *или* относительно. Только непостоянные, субстанциально существующие явления могут функционировать, и таким образом нет необходимости подразделять функционирование на категории относительного и абсолютного.

Кроме того, гелугпинские ученые заявляют, что Дхармакирти также считает, что ЯОП не осуществляют функции. Здесь они цитируют уже упоминавшийся выше тезис Дхармакирти: «...не видно, чтобы наличие и отсутствие ЯОП [имело абсолютную способность производить или не производить результат, каковым является] ум, [воспринимающий их], так же как глаз, форма и т.д. [производят] ум, [который их воспринимает]»¹²⁵. С гелугпинской точки зрения Дхармакирти указывает здесь на то, что ЯОП совершенно не могут выполнять функций. Их наличие или отсутствие не влияет на чувственное восприятие. Они вовсе не проявляются для сознания кроме как посредством значимой (смысловой) общности. Гелугпинский ученый Палден Чодже также цитирует это, указывая, что поскольку ЯОП не могут произвести познающий их ум, такой ум «управляется лишь внутренними факторами, такими как [внутренняя] концептуализация, мотивация, устремления и пр.»¹²⁶. Следовательно Палден Чодже утверждает, что такие ЯОП как необусловленное пространство, воспринимаются не потому, что внешний объект направляет свой аспект на воспринимающее сознание, но в силу внутреннего процесса обозначения или будучи мотивированными на размышление об определенном объекте. Палден Чодже также добавляет, что поскольку способность производить воспринимающий ум определенно не связана с наличием или отсутствием ЯОП, такой объект не выполняет функции произведения воспринимающего его ума. Ведь:

Если бы сознание, воспринимающее ЯОП, было произведенное от общности, его произведение было бы опреде-

ленно связано с наличием или отсутствием этой общности, [но это не так, поскольку в таком случае возможно сознание, полностью воспринимающее ЯОП, независимо от того, есть этот объект на самом деле или же его нет]¹²⁷.

Дакцанг и гелугпинские ученые соглашаются с тем, что если ум, воспринимающий объект, обязательно возникает только на основе внутренних факторов, тогда внешний объект, который соотносится с этим ментальным сознанием, не может быть причинным условием для этого ума. Но в силу различий интерпретации ЯОП и ЯСП они не соглашаются относительно того, какие типы ума производятся благодаря внутренним факторам.

Гелугпинцы утверждают, что, например, стулья действуют как причинные условия для произведения сознания глаза, непосредственно их воспринимающего. С точки зрения Дакцанга стулья не могут выполнять таких функций абсолютным образом, поскольку они просто приписаны мышлением. Их существование зависит от внутреннего фактора концептуализации и они не существуют сами по себе.

В гелугпинской интерпретации все непостоянные явления – как мельчайшие частицы, так и крупные агрегаты – являются абсолютными истинами и ЯСП; Дакцанг же считает таковыми только мельчайшие частицы. Можно заметить, что позиция последнего больше соответствует современному научному описанию взглядов Дхармакирти. Гелугпа, с другой стороны, уникальна в своей интерпретации Дхармакирти, утверждая, что скопления частиц онтологически приравниваются к целостности (совокупности), которую они составляют.

Другим источником этого противоречия¹²⁸ является положение Дхармакирти о том, что ЯСП не смешиваются по месту, времени и природе и таковыми (т.е. несмешанными) проявляются для прямого восприятия. По мнению гелугпинских мыслителей такая целостность как стул проявляется несмешанной по месту, времени и природе в силу ее локализации, хронологии и специфического факта бытия стулом, который проявляется для прямого восприятия как несмешанный с локализацией, хронологией и специфичностью любого иного стула. Однако, похоже, что для Дакцанга стул проявляется как «смешанный» по месту, времени и природе, поскольку составляющие его мельчайшие частицы рассматриваются собранными вместе следующими тре-

мя способами: грубо они существуют в одном и том же месте, одновременно, и их совокупность в форме определенного очертания и пр. является тем, что именуется словом «стул».

Дхармакирти ясно устанавливает, что только ЯСП являются абсолютно способными выполнять функции. Дакцанг же, считая, что только мельчайшие сущности являются ЯСП, утверждает, что лишь они выполняют функции абсолютным образом. Однако он, как и Дхармакирти и гелугпинские ученые, рассматривает все непостоянные явления, как способные некоторым образом функционировать. Дакцанг приходит к этому выводу, устанавливая вторую категорию относительной функциональности, которую он приписывает грубым, непостоянным явлениям. Такие явления, будучи смешанными по месту, времени и природе, по его мнению являются ЯОП, и в то же самое время они являются непостоянными вещами. Таким образом, мы видим, что Дакцанг устанавливает категорию ЯОП, не принятую гелугпинцами, которая известна как вид ЯОП, являющихся функционирующими вещами.

Важно отметить, что как Дакцанг, так и гелугпинские ученые категоризируют все существующие вещи – объекты познания – в терминах ЯСП и ЯОП. Такая классификация прежде всего опирается на работы Дхармакирти, который в одной из самых известных своих строках «Комментария к Компендиуму верного познания» провозглашает:

Поскольку есть два объекта познания (*gzhal bya*),
Есть два [вида] верного познания [прямое и умозаключающее]¹²⁹.

Гьялцаб объясняет, что это утверждение, во-первых, предполагает устранение ошибки относительно перечня верных познаний¹³⁰ и, во-вторых, ошибочных воззрений относительно количества объектов познания. Как было отмечено ранее, описание двух истин – объектов познания – в Саутрантике делается в связи с двумя видами сознаний, которые их познают. Если одно не определено, то не определено и другое.

Представление Саутрантики как с позиции Гелугпы, так и Дакцанга, формулируется в рамках вышеприведенных положений Дхармакирти о том, что есть два вида объектов и два вида верных позна-

ний. С точки зрения гелугпинцев ЯСП являются *проявляющимися* объектами прямого восприятия, а также *соотносимыми* объектами умозаключения, тогда как ЯОП – это лишь проявляющиеся объекты умозаключения, но не прямого сознания. Некоторые современные ученые, чьи исследования основываются на работах Дхармакирти или его комментариях, сообщают, что есть только один вид феномена, или объекта восприятия¹³¹. Они говорят о системе, где утверждается, например, что все существующее обязательно является непостоянным и ЯСП. Например, хорошо известный индолог Карл Поттер пишет, что: «Буддист – это тот, кто верит в моментальность всего существующего»¹³². Такое утверждение противоречит гелугпинскому и дакцанговскому представлению о постоянных явлениях. Также Щербатской утверждает, что: «Существование для них [то есть для последователей Дигнаги и Дхармакирти] связано с абсолютной реальностью точки-момента»¹³³ и далее:

Реальность, существование и вещь являются синонимами. Мы не должны забывать, что они противопоставляются идеальному, несуществующему, воображаемому, или же концепции, которые являются разными наименованиями нереального¹³⁴.

В этих утверждениях Поттер и Щербатской рассматривают ЯСП как синонимы неделимых частиц или моментов ума. Все остальное, как они полагают, создано умом и поэтому нереально. Как отмечается во втором утверждении Щербатского, «несуществование» в данном случае является синонимом «нереального». Следовательно, в его интерпретации такие целостности как столы являются простым мыслительным приписыванием и не существуют. Гелугпинцы соглашаются с тем, что чашки приписываются на основе составляющего их собрания частиц, однако они также реальны, как и сами частицы. Они существуют и выполняют функции. Даже Дакцанг, который не считает столы абсолютными истинами, полагает, что они существуют и описывает их как способные выполнять относительные функции. Однако для гелугпинцев и Дакцанга не стоит вопрос относительно того, что ЯОП и постоянные явления существуют.

Конечно же, систематизация Поттера и Щербатского также основываются на работах Дхармакирти. И похоже, что сам Дхармакир-

ти называет лишь непостоянные вещи объектами восприятия, когда он говорит, что:

Только то, что имеет собственную [особую] характеристику, является объектом восприятия¹³⁵.

Однако необходимо отметить, что гелугпинский ученый Джамьянг Жепа, цитируя эту строку Дхармакирти, утверждает, что это не означает, что все, являющееся объектом восприятия и, следовательно, все существующее, обязательно является ЯСП. Он считает, что Дхармакирти указывает здесь на добродетели, которые практикующий должен усвоить, и недостатки, которые он должен отбросить как ЯСП. Кроме того, в этой системе йогическое прямое восприятие постигает ум и тело, которые пусты от индивидуальной самости; но оно постигает их пустотность, или бессущность, не непосредственно. Таким образом, объекты, непосредственно воспринимающиеся освобождающей мудростью, являются ЯСП, а не ЯОП. Однако ЯОП также являются объектами восприятия. В поддержку этого взгляда Джамьянг Жепа указывает на ясный тезис Дхармакирти (процитированный выше) о том, что есть два объекта восприятия и комментирует, что если ЯОП не существует, тогда остается только один объект восприятия, а это противоречит сказанному Дхармакирти. Далее он доказывает, что если бы все феномены являлись ЯСП, тогда не было бы двух видов верного познания, прямого и умозаклюющего¹³⁶. Познающее сознание не может существовать без объекта восприятия, и ЯОП, с точки зрения Гелугпы, являются лишь проявляющимися объектами концептуального мышления. Таким образом, они могут быть только проявляющимися объектами умозаклюющего верного познания. Гелугпинский ученый XVIII века Дендар Лхарамба также обсуждает этот момент в «Началах объяснения общего смысла «Комментария к Компендиуму верного познания»» (*rNam 'grel spyi don rdzom 'phro*). Дополнительно к знаменитому тезису о том, что поскольку есть два вида объектов, то есть и два вида верного познания, он также цитирует следующие строки из главы «Прямое восприятие» в той же работе Дхармакирти:

Поскольку есть [два вида] постижения через [принятие] ЯСП [или] другого [т.е. ЯОП] как проявляющегося объекта, утверждаются два объекта восприятия¹³⁷.

Таким образом, для того, чтобы поддержать позицию, что есть только один вид объектов, что равносильно высказыванию, как указывают Ратнакирти¹³⁸ и другие влиятельные комментаторы, что существуют только непостоянные явления, необходимо иметь способ рассмотрения тезисов Дхармакирти, в которых говорится, что есть два вида объектов. Позиция Гелугпы, как мы уже видели, заключается в том, что постоянные явления, или ЯОП, существуют. Прямое восприятие схватывает только ЯСП как свои проявляющиеся объекты, тогда как умозаключающее восприятие схватывает лишь ЯОП, из чего и следует вывод о двух видах объектов.

Кроме того, Дендар Лхарамба приводит в поддержку двух видов объектов убедительную цитату из Дхармакирти:

Нет объектов восприятия, отличающихся от
Проявленных и скрытых,
Поэтому верное познание устанавливается как двойное
На основе двух объектов восприятия¹³⁹.

Дакцанг и гелугпинские ученые соглашаются с тем, что есть два вида верного познания и два вида объектов – ЯСП и ЯОП. Однако они не согласны в том, какие виды объектов рассматриваются как ЯСП и ЯОП.

Статус совокупностей и частей

Как для Дакцанга, так и для гелугпинских ученых граница между ЯСП и ЯОП – это граница между явлениями, которые существуют сами по себе и теми, что просто приписываются мышлением. Однако эта граница проводится по-разному. Дакцанг считает, что все совокупности – скопления частиц или моментов времени – просто приписываются мышлением. Части, которые являются основой для приписывания, реальны в том, что они не простое обозначение. И напротив, такие совокупности как стул, стол или личность являются простым приписыванием на основе соответствующих частиц. Для Дакцанга, таким образом, отнюдь не совокупность является тем, что направляет аспект на сознание глаза, ведь это всего лишь собрание частиц. Для концептуализации таких скоплений как «стул» или «стол», на соответствующие частицы накладывают нечто, чего в действительности не существует.

Для гелугпинцев в их интерпретации Саутрантики совокупности и части являются одинаково реальными; и то и другое – это ЯСП и абсолютные истины. Из этого не следует, как вероятно предполагал Дакцанг, что гелугпинцы считают совокупность сущностью, отличающейся от своих частей и неким образом размазывающейся по ним, как повидло по хлебу. Гелугпинцы утверждают, что само собрание частиц является «совокупностью», которая называется стулом. С этой точки зрения их позиция не так уж отличается от воззрений Дакцанга. Однако тот факт, что они хотят назвать такую совокупность абсолютной истиной и тем самым поставить ее на один эпистемологический и онтологический уровень вместе с частицами, которые их составляют, представляется несколько иной перспективой, отличающейся от той, что у Дакцанга.

Система Дакцанга имеет определенное преимущество, заключающееся в меньшей опасности неправильного понимания по сравнению с гелугпинским представлением. Что касается прокладывания пути в направлении к Мадхьямаке, то хотя Дакцанг и не считает, что Саутрантика и Мадхьямака имеют общие взгляды относительно того, что части и совокупности имеют одинаковый онтологический статус, его способ разрушения конкретной совокупности соответствует перспективе Мадхьямаки. Когда пытаются обрести опору во взгляде, находящемся в глубоком противоречии с обычным восприятием и привычными стереотипами, то может быть очень полезно услышать, что совокупности являются ошибочными, или ментально приписанными, и что есть лишь части. Это позволяет практикующему осознать собственное понимание совокупности и облегчить его отрицание, не впадая в крайность нигилизма. Может обнаружиться, что, несмотря на все доводы об обратном, если проанализировать свое внутреннее ощущение вещей, стол или стул все еще *кажутся* существующими отдельно от своих компонентов. Возможно даже такое ощущение, связанное с собственной самостью, будто ум и тело находятся в одной части комнаты, а «Я» – в другой. Дакцанг подчеркивает ошибочность того, что такой способ понимания сочетается с тем воззрением Мадхьямаки, что «Я» всего лишь приписывается основе для обозначения в виде ума и тела. Кроме того, психологически проще позволить себе думать о том, что нет никакой целостности (совокупности) сверх и кроме частей, или же что нет субстанциально существующего и са-

модостаточного «Я», если слышишь, что, по крайней мере, части – частицы, составляющие столешницу, ножки стола или моменты ума, а также мельчайшие частицы физического тела – все же не отрицаются. Таким образом, Дакцанг также имеет полезную педагогическую систему, предлагающую путь в направлении к Мадхьямаке вместе с опирающимся на авторитетные тексты изложением Саутрантики.

С точки зрения Прасангики, как она представляется в Гелугпе, совокупности и части имеют одинаковый статус; они не существуют сами по себе, но лишь мысленно приписываются. Это тонкая и сложная для понимания позиция, поскольку здесь предполагается отрицание почти всего, что утверждается как характеристика, например, стола: его присущие способности быть самим собой, функционировать как стол, а также свойственные ему прочность и твердость. Мадхьямики рассматривают свой подход как срединный путь, поскольку это взгляд, находящийся между постоянством (то есть чрезмерной материализацией индивидуальности и иных явлений), с одной стороны, и уничтожением (т.е. нигилистическим взглядом, провозглашающим полное отсутствие существования), с другой.

Гелугпинские ученые рассматривают Саутрантику как этап, готовящий учеников к Мадхьямаке. И один из главных ее методов состоит в том, чтобы сделать совокупности и части онтологически равными. Мы видели, что согласно Гелугпе, саутрантики считают их одинаково реальными, тогда как в Мадхьямаке они одинаково нереальные. Но даже на уровне Саутрантики в утверждении, что стулья и прочее являются абсолютными истинами, гелугпинцы говорят не о том, что ощущение стула отдельно от его частей, но о том, что стул есть простое собрание частей. В этом смысле гелугпинская интерпретация Саутрантики более тонкая по сравнению с интерпретацией Дакцанга, поскольку она исходит из ощущения целого, которое *уже* отличается от обычного, невежественного ощущения целого.

Прямое восприятие не видит совокупности и части отдельно, и лишь для мышления они проявляются таким образом. Одна из ошибок концептуальности состоит в том, что при отражении, например, кувшина с ручкой, носиком, синим доньшком и пр. он проявляется для мышления таким образом, что сам кувшин (не имя, но объект) отличается ото всех своих частей. Это происходит потому, что мышление способно изолировать различные элементы в пределах одной и

той же субстанциальной сущности. Проявление для мышления совокупностей и частей как разных субстанциальных сущностей может происходить неосознанно и даже одновременно с прямым восприятием. Если заблуждающееся представление, опирающееся на такое ошибочное проявление, не исправляется, то даже активности, связанные с абсолютным осознанием, т.е. непосредственные восприятия, загрязняются этой ошибкой. На самом же деле целое (совокупность) и его части являются единой сущностью. Более того, хотя нет «целого», отличающегося от собрания его частей, нетренированный ум будет поддерживать тонкую концепцию того, что части и совокупности являются независимыми друг от друга.

Система Цонгкапы даже на уровне Саутрантики скорее направлена на исправление этого тонкого заблуждения. И данная система почти такая же утонченная. Очень легко неправильно истолковать гелугпинскую интерпретацию Саутрантики как простое неразличение онтологического статуса целого и частей, а также как следование за обычным восприятием, которое принимает такие осязаемые вещи как кувшины и столы за «реальные». Конечно, в системе Саутрантики гелугпинцы называют столы и пр. абсолютной истиной, но они делают это, придерживаясь того, что действительная природа столов хотя и проявляется для прямого восприятия, но не замечается и не определяется, пока не обретают уверенного правильного мышления. Для гелугпинцев то, что приводит к освобождающему знанию – это способность упражняться с целью достичь полного прояснения абсолютных истин (целого и частей) в процессе, который следует от правильного концептуального мышления к прямому восприятию.

Вполне можно представить дальнейшие критические рассуждения гелугпинцев по поводу интерпретации Дакцанга. Ведь если саутрантики, как утверждает Дакцанг, наделяют мельчайшие частицы статусом, отличающимся от крупных объектов, тогда само это, по мнению гелугпинцев, является знаком того, что они не полностью реализовали степень ошибочности, которая существует даже в отношении совокупностей, которые они понимают, с их же слов, как ментальное приписывание. Они не понимают тонкого объекта отрицания – пустотности, или бессущности, – который должен теоретически включать как совокупности, так и части.

Это происходит потому, могут добавить гелугпинцы, что постижение любого вида бессущности означает устранение умственной предрасположенности, которая действует как условие для проекции соответствующей идеи эго на другое явление. И если подобные предрасположенности благополучно удаляются по отношению к такому объекту как совокупность, то та же самая процедура может легко, без дальнейших размышлений, применяться к такому явлению как части, или частицы. В системе же Дакцанга это осуществить затруднительно, так как онтологический статус совокупностей и неделимых частиц различается, в силу чего процедура удаления негативных предрасположенностей по отношению к совокупностям неприменима по отношению к частям. С гелугпинской точки зрения это означает, что Дакцанг наговаривает на Саутрантиков, приписывая им полное непонимание.

В гелугпинской интерпретации Мадхьямаки утверждается, что если понимают неистинность установления личности или иной «совокупности», то одновременно приходят к пониманию того же и в отношении мельчайших частиц, которые *также* являются совокупностями, приписывающимися собранию частей, таких как восточная и западная стороны и т.п. Когда такой вид бессущности правильно понят относительно крупных объектов, то же самое понимается и относительно более тонких объектов, поскольку принцип тот же. Поэтому если Дакцанг утверждает, что саутрантики поняли приписанную природу совокупности, но не частей, тогда, согласно гелугпинцам, он на самом деле говорит, что они не поняли ничего.

Также следует заметить, что в Мадхьямаке способом проверить реализацию бессущностного существования относительно одного феномена является поворот ума к другому феномену, включая *часть* предыдущего объекта рассмотрения. После этого исследуется достоверность такого понимания. И если оно не подтверждено, то это знак того, что правильного понимания нет даже по отношению к первому объекту. Возможно, поэтому гелугпинцы, в отличие от Дакцанга, не желают принять то, что саутрантики реализуют бессущность существования грубых объектов, но не тонких, и вместо этого утверждают, что для саутрантиков грубые и тонкие объекты есть ЯСП.

3. НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ

Такие три буддийские системы как Саутрантика, Читтаматра и Мадхьямака согласны в том, что, несмотря на свое наименование, «непосредственное восприятие» не познает актуальные явления как есть, но воспринимает их посредством определенного рода чувственных данных. И, кроме того, эти данные органов чувств связаны не только с объектами, но и с проекциями со стороны субъекта. Для Саутрантики видеть аспект, тождественный объекту, все равно, что видеть этот объект непосредственно. Для Читтаматры воспринимающий субъект и воспринимаемый объект одновременно производятся внутренней, ментальной предрасположенностью. Здесь проявляющаяся раздельность существования субъекта и объекта – это преувеличение их истинного статуса. В Мадхьямаке, где внешние и внутренние объекты рассматриваются достоверными и непосредственно воспринимаемыми, эта достоверная часть восприятия обычных людей так основательно погружена в ошибочное овеществление, что явления не воспринимаются такими, какими они существуют на самом деле. Кроме того, по разным причинам все эти три системы соглашались с тем, что мир, в котором мы движемся, т.е. эмпирический мир, является запутанным клубком объективных и субъективных элементов.

Для этих систем, как и для феноменалистов на Западе, такие идеи влекут за собой трудные вопросы относительно статуса «реальных» вещей. Проблема заключается в том, чтобы объяснять обычное восприятие людей, функционирующие и длящиеся объекты, и в то же время критиковать такое переживание за измышления восприятия, исходя из анализа причинных условий. И как бы ни был важен такой анализ для буддийской мысли, главной целью является не конструирование неоспоримого описания мирской реальности, но выявление ограничений и обмана (иллюзий) обычного познания для того, чтобы описать модель умственного развития, которое целенаправленно ведет к освобождению от соответствующих ошибок. Этот проект мотивирован глубокой уверенностью в изменчивости воспринимающего субъекта, а также в превосходстве поведения – высоконравственного, спокойного, сострадательного и мудрого, которое развивается при устранении заблуждений относительно субъекта¹⁴⁰.

Буддийские системы решают проблему о непосредственном (прямом) восприятии по-разному. Саутрантики утверждают, что некий подобный объекту аспект заставляет воспринимающее чувственное сознание порождать образ этого объекта, подобно отражению в зеркале. Таким образом, хотя воспринимаемый объект является существенным причинным условием для непосредственного восприятия, технически он не является действительным внешним объектом, но лишь его аспектом (*ākāra, rnam pa*), который представляет собой сочетание субъекта и объекта. Однако эта теория аспекта сталкивается с проблемами, так что процесс восприятия и онтологический статус объектов не может быть полностью объяснен посредством теории аспекта. Ученые не могут полностью обосновать утверждение, что аспект существует либо в воспринимающем, либо между воспринимающим и его объектом, либо в самом объекте.

В гелугпинской интерпретации Саутрантики СД объект непосредственного восприятия обязательно есть ЯСП. Это указывает на объект, собственная природа, или способ бытия, которого наблюдается при непосредственном восприятии (НВ). Дигнага и Дхармакирти определяют НВ как свободное от концепций (*kalpanāpodha, rtog pa dang bral ba*)¹⁴¹. Дхармакирти, а вслед за ним и гелугпинцы квалифицируют его как безошибочное (*abhrānta, ma 'khrul ba*). Санскритский термин для НВ (*pratyakṣa*) этимологизируется как «*prati* – по направлению к...» и «*akṣa*» – чувственный орган, являющийся необщей (особой) (*asādhāraṇa, thun mong ma yin pa*)» причиной данного вида сознания¹⁴². Определенная чувственная способность, такая как зрение, является особым доминирующим условием (*adhipatipratyaya, bdag rkyen*) для НВ глаза; воспринимаемый объект – это также необходимое условие, известное как объектное условие (*ālambanapratyaya, dmigs rkyen*). Непосредственно воспринимающее сознание узнает такой объект посредством принятия тождественного ему аспекта так же, как зеркало принимает цвет и очертание отражающегося в нем объекта. Полное исследование абсолютных истин, или ЯСП, в гелугпинской интерпретации Саутрантики требует рассмотрения способов их восприятия. А это, в свою очередь, влечет за собой детальный анализ того, каким образом непосредственно воспринимающее сознание принимает аспект своего объекта. Это тема, относительно которой имеется огромное количество мнений.

Сознание, которое воспринимает объекты полностью. В соответствии с гелугпинской интерпретацией Саутрантики СД ЯСП – это вещи, которые существуют так, как они проявляются. Их существование не зависит от ментальных приписываний или обозначения, поскольку они устанавливаются благодаря собственной природе, и эта актуализированная природа проявляется для непосредственного восприятия. Данные характеристики очень сильно отличают объекты НВ от объектов концептуального мышления (*kalpanā, rtog pa*), поскольку ментальный образ (*arthasāmānya, don spyi*) стула, который проявляется для ума, подобен стулу, но не есть сам стул. То же, что проявляется для НВ – это действительно стул, а не что-то на него похожее. Сознание глаза, воспринимающее внешний стул – это абсолютный ум, поскольку проявляющиеся для него черты являются тем, чем они кажутся. Это происходит, потому что способ бытия этого стула проявляется как есть, а реальный функционирующий стул сам по себе принимается как объект, не представленный чем-то еще.

Идея, что органы чувств воспринимают вещи «как есть», приписывается Дигнаге, который утверждает следующее:

«Объект органа чувств (*indriya-gocara*) является формой (*rūpa*), которая познается как есть (*svasaṃvedya*) и которая невыразима (*anirdeśya*)»¹⁴³.

В следующей главе, где обсуждается концептуальное мышление, мы увидим, что гелугпинские ученые испытывают некоторые затруднения в связи с объяснением утверждения, что объекты НВ невыразимы. Однако идея, что только НВ познает объекты как есть, систематически включалось в гелугпинскую интерпретацию Саутрантики. Такое познание возможно в силу того способа, которым НВ входит в свой объект.

НВ, такое как сознание глаза, которое видит чашку, является полностью вовлекающим (*vidhi-pravṛti-buddhi, sgrub 'jug gi blo*). Это означает, что все сосуществующее вместе с чашкой – ручка, основание, цвет, тонкое непостоянство и пр. – проявляются непосредственно перед сознанием глаза. Все непостоянные характеристики, которые появляются и исчезают вместе с моментальным появлением и уничтожением самой чашки, считаются единой субстанциальной сущностью установления и пребывания (*grub bde rdzas gcig*). Постоян-

ные явления, связанные с чашкой – это не одна и та же субстанциальная сущность установления и пребывания. Например, беспричинное пространство внутри чашки – это постоянное явление, поскольку оно не изменяется и не дезинтегрируется от момента к моменту. Таким образом, упомянутое ранее «постоянство» в данном случае означает статичность. Но это не вечность, поскольку данное пространство возникает, когда чашка формируется, и исчезает, когда чашка разрушается. Несмотря на то, что его существование одновременно с чашкой, это пространство не является той же субстанциальной сущностью установления и пребывания, что и чашка, поскольку постоянное и непостоянное явления не могут быть одной и той же субстанцией (*ekadravya, rdzas gcig*). Только непостоянные особые характеристики, которые являются той же субстанциальной сущностью, что и чашка, могут быть напрямую (непосредственно) восприняты сознанием глаза; тогда как постоянное и беспричинное пространство не воспринимается таким образом. Будучи непосредственно постигаемым, объект направляет (проецирует) свои особые характеристики на сознание. Беспричинное пространство не имеет таковых и, как постоянное явление, не может осуществлять функцию проецирования своего аспекта. Поэтому оно не воспринимается непосредственно сознанием глаза. Однако сознание глаза воспринимает пространство косвенно (*shugr togs*), то есть не благодаря проецируемому аспекту, но посредством обнаружения полости в материале чашки.

Сознание глаза не обязательно способно приводить к установлению (осознаванию) всех непостоянных характеристик чашки, которая перед ним актуально проявляется (*dnegos su snang*). Это сознание является полностью вовлекающим в том смысле, что все собрание особых характеристик, которые являются единой субстанциальной сущностью вместе с чашкой, направляют свои аспекты на него, но не в том, что оно вызывает установление их всех.

Полностью вовлекающее сознание определяется как ум, который вовлекает все части своего объекта¹⁴⁴. Конечно, это не означает, что, например, все частицы стола проявляются для одного сознания глаза в том смысле, что они внутри него, или же что они проявляются на противоположной стороне по отношению к той, что обращена к воспринимающему и т.д.¹⁴⁵. Это просто означает, что проявляются все части объекта, которые обычно рассматриваются как находящиеся в

сфере визуального восприятия. Саутрантики, Читтаматрины и Сва-тантрики соглашаются с тем, что особые характеристики непостоянного объекта должны проявляться для НВ. Ведь если бы НВ было недостоверным относительно особых характеристик пяти видов объектов (форма, звук, запах, осязание и вкус), оно было бы недостоверным относительно ЯСП. Сознание глаза «достоверно» относительно особых характеристик не в том смысле, что оно их устанавливает, но лишь в том, что они проявляются. Сознание глаза может установить лишь то, что объект существует благодаря собственной силе, то есть благодаря собственным свойствам, а не благодаря ментальному приписыванию, или обозначению.

Постичь природу собственных признаков явлений – значит установить их способ существования, то есть постичь все, что является единой субстанциальной сущностью места, времени и природы, например, произведение, произведенность, тонкое непостоянство, абсолютная истина, форма и очертание, пребывание и прекращение¹⁴⁶. Таким образом, хотя сознание глаза воспринимает ЯСП, и аспект отбрасывается объектом соответственно его природе, ни сознание глаза, ни какое другое абсолютное сознание *не устанавливает* действительную природу собственного признака объекта.

Сознание глаза обычного индивидуума не может установить все проявляющиеся собственные признаки. Например, оно не может установить неспособность объекта пребывать благодаря собственной силе даже в течение одного момента; эта неспособность является тонким непостоянством данного объекта. Также оно не может установить тонкую моментальную дезинтеграцию произведенного; такая дезинтеграция является определением произведенного. Таким образом, сознание глаза обычного индивида не может установить особую природу стола как произведенного¹⁴⁷. В Саутрантике все эти характеристики: моментальная дезинтеграция, произведенность и пр. являются частью способа существования объекта (*gnas tshul*). Такое положение значительно отличается от утверждения Мадхьямаки, что имеется только один окончательный способ существования (*gnas lugs mthar thug*) – пустотность объекта от присущего существования¹⁴⁸.

Воспринять нечто *как* ЯСП означает узнать, что оно существует само по себе, а не просто приписывается ментально, или посредством обозначения. Несмотря на то, что «стол», например, приписывается

своим частям в том смысле, что, видя их, думают – «это стол», сам стол не приписывается мышлением. По мнению Гелугпы Саутрантики утверждают, что приписывание вещи мышлением просто означает, что эта вещь является объектом мышления. Это не описание способа существования вещи. Таким образом, хотя стол и приписывается мышлением, он *не просто* приписывается мышлением. Он существует сам по себе, независимо от мышления и обозначения¹⁴⁹.

Сознание глаза может привлечь все собрание характеристик, связанных со своим объектом, поскольку все аспекты этого объекта проявляются, или проецируются, на чувственное сознание. Таким образом, альтернативное определение сознания, то есть того, что полностью вовлекает – это «осознавание, которое действует посредством силы [функционирования] вещи»¹⁵⁰. Именно эти аспекты, отбрасываемые объектом, или функционирующей вещью, проявляются для НВ, или полностью вовлеченного ума. Такой субъект восприятия видит только явления, существующие в настоящий момент. Настоящий момент чашки может быть объектом соответствующего момента сознания глаза, однако глаз не может видеть ни следующий момент чашки, который еще не произведен, ни предыдущий момент, который уже не существует. Только мышление может рассуждать относительно прошлых и будущих объектов. И, более того, именно мышление, а не НВ, осуществляет наложение на существующее явление понятия тождества, которое распространяется на прошлое и будущее.

Например, когда индивидуум смотрит на текущую реку, то, что проявляется перед сознанием глаза, это просто ментальные, сиюминутные частицы воды, а также непостоянство и другие характеристики, которые им тождественны (т.е. едины в установлении и пребывании с ними: *grub bde rdzas gcig*). Эти сиюминутные частицы воды и есть ЯСП. Они являются проявляющимися объектами сознания глаза, которое их воспринимает. Мельчайшие частицы воды, которые еще не возникли и которые уже исчезли, никоим образом не проявляются для НВ. И, тем не менее, некто, чей кусок сандалового дерева был прежде унесен рекой и через день вернулся на то же место, чувствует, что есть река, которая унесла его сандал. И хотя частиц воды, которые когда-то занимали внимание, больше нет, ум все представляет иначе, поскольку прошлые и последующие частицы водного потока для мышления кажутся схожими¹⁵¹. Ощущение индивидуом, что река, которую

он видит в данный момент, унесла его сандал, является как раз таким случаем приписывания мышлением смещения прошлого и последующего времен нынешнему объекту, воспринимаемому НВ. Как будет сказано далее, почти всякое обычное восприятие предполагает неосознанное смещение концептуальной мысли и непосредственного восприятия. Доходит до того, что приписываемое мышлением часто принимается за установленное на основе собственной природы, так же как приписываемый поток, длящийся с утра до вечера, кажется действительно проявляющимся для сознания глаза, которое на самом деле явно воспринимает лишь сиюминутные частицы воды.

Как же могут мельчайшие частицы воды проявляться для чувственного сознания обычного существа? Отдельные частица не устанавливаются по отдельности и не могут служить причинным условием для порождения сознания глаза. И тем не менее, они *проявляются* для сознания глаза. Будучи полностью вовлекающим, это сознание воспринимает все, что является единой субстанциальной сущностью по месту, времени и природе со своим объектом. Поэтому собрание этих частиц в любой данный момент является ЯСП, проявляющимся объектом НВ. И более того, тот факт, что отдельные частицы не устанавливаются и не могут служить объективным причинным условием, не противоречит утверждению, что составная единица, являющаяся совокупностью множества частиц, проявляется. И то же самое происходит, когда рассматриваются более крупные части целого. Ведь даже если невозможно увидеть отдельные деревья на расстоянии, несомненно, можно сказать, что лес виден. И точно так же для того, чтобы появился кулак, необходимо появление пяти пальцев.

Любое целое, будь то чашка, река и пр., не могут проявиться для НВ без того, чтобы не проявились их отдельные составляющие. Поэтому необходимо сказать, что и мельчайшие частицы материи проявляются для воспринимающего объекты НВ. Следовательно, для гелугпинской интерпретации Саутрантики целое (совокупность), такое как чашка, не просто приписывается его частям. Так же, как отдельные частицы – это ЯСП, которые существуют благодаря собственной природе без ментального приписывания и обозначения, совокупности, состоящие из этих частиц, существуют благодаря собственной природе.

Гелугпинское утверждение, что в Саутрантике целое и части одинаково устанавливаются благодаря собственной природе, необычно. Мы уже отмечали, что другие тибетские ученые, такие как Сакьяпа Дакцанг и большинство западных исследователей Саутрантики утверждали, что в данной системе только частицы устанавливаются благодаря собственной природе, тогда как все совокупности лишь приписываются мышлением. Согласно же гелугпинскому воззрению, если собрание частиц, целое, не является ЯСП, то оно не может проявиться для НВ. И тогда прямое чувственное восприятие не может установить, что здесь стол, а стул – там. Совокупность в данном случае не рассматривается как нечто фактически иное (*don gzhan*), запредельное собранию частиц или же отдельная от них сущность (*ngo bo gzhan*). Она *состоит* из них, но не *приписывается мышлением*. Таким образом, существующая в данный момент река проявляется для НВ и является ЯСП. Дальнейшее же приписывание в данном случае означает, что данный сиюминутный континуум видится как сущность, тождественная тому потоку реки, который существовал и ранее. Следовательно, совокупность частиц, существующих в данный момент и находящихся в определенном месте, является абсолютной истиной, ЯСП, существующей благодаря собственной природе. Временная тождественность потока приписывается сиюминутным частицам, а также частицам, которых уже нет или еще нет. Прошлые и нынешние частицы ошибочно считаются единой сущностью. Этот неизменный поток просто приписывается мышлением, а на самом деле попросту не существует.

Любой из пяти органов чувств может воспринять только один из пяти видов объектов. То есть каждый орган может воспринять аспект, направляющийся лишь одним видом объекта. Например, сознание глаза видит только цвет и очертание, конфигурации частиц; сознание уха слышит звуки; сознание носа чувствует запахи и т.д. Каждое сознание имеет непосредственное восприятие собственного определенного объекта – запаха, вкуса и т.д. Это происходит потому, что непосредственное постижение (*dnngos rtogs*) может происходить, только когда аспект объекта проецируется на соответствующее сознание. В этот момент, например, сознание глаза воспринимает сам стол, который является совокупностью частиц формы. Это сознание глаза вос-

принимает собственные признаки стола, но не воспринимает *природу* собственных признаков стола (*svalakṣaṇa, rang mtshan*). Ведь это предполагает восприятие всего, что является единой сущностью установления и пребывания вместе со столом, включая его тонкое непостоянство, произведенность и пр. Иными словами, по мнению саутрантиков, это влечет за собой восприятие всего, что характеризует способ существования собственной природы стола (*rang mtshan gyi gnas lugs*). Воспринять (постичь) *природу* собственных признаков явления означает установить все его собственные признаки. И хотя они проявляются для сознания глаза, на основании чего оно и называется умом полного вовлечения, эти признаки не устанавливаются¹⁵².

Тот факт, что сознание глаза не может установить природу собственных признаков своих объектов, не означает, что оно ошибается относительно этой природы. В Саутрантике нет противоречия между не-восприятием чего-то и отсутствием заблуждения относительно того же¹⁵³. Поскольку явление проецирует свой аспект на сознание соответственно своему способу существования, непосредственно воспринимающий субъект, или абсолютное сознание, не воспринимает ничего, что не было бы способом существования этого объекта¹⁵⁴. Вкратце, что бы чувственное сознание, непосредственное восприятие, ни устанавливало, оно устанавливает это верно. Но оно не устанавливает все аспекты своих объектов.

Непосредственное постижение объекта означает, что воспринимающее сознание принимает аспект объекта, подобно тому, как зеркало отражает вещи, захватывая образы, или аспекты этих вещей. Поскольку, например, сознание глаза может воспринять только аспект цвета и очертания, то только они могут восприниматься им непосредственно. Именно поэтому, хотя, в общем, кедровый стол является объектом воспринимающего сознания глаза, только цвет и очертания этого стола непосредственно воспринимаются этим сознанием. Другие факторы, связанные с этим столом, например, его запах и вес, не воспринимаются сознанием глаза непосредственно. Подрывает ли это утверждение саутрантиков, что непосредственные восприятия сознания глаза и пр. являются полностью вовлекающими и взаимодействуют со всем, что имеет единую субстанцию установления и пребывания со своими объектами? В рамках данной системы верным будет сказать, что сознание глаза видит стол, поскольку сам стол *является*

цветом и очертанием; он также является основой таких качеств как запах и вес, которые воспринимаются другими органами чувств.

И точно так же можно спросить: видит или нет сознание глаза огонь или воду? Хотя то и другое имеют цвет и очертания, вода определяется как «сырое и увлажняющее», а огонь как «горячее и жгучее»¹⁵⁵. Иными словами, технически они определяются не как объекты зрительного, но телесного сознания, которое способно воспринимать влажность и тепло. Сознание глаза не воспринимает ни сырость воды, ни жар огня, и все же будет правильным сказать, что вода и огонь проявляются для сознания глаза. Противоречит ли это буддийскому утверждению, что сознание глаза непосредственно воспринимает только цвет и форму? Нет, поскольку вода и огонь не проявляются для сознания глаза так же независимо, как цвет и форма; они проявляются для сознания глаза через что-то еще, проявляющееся прежде. Поэтому их проявление зависит от проявления их цвета и формы для сознания глаза. Действительный объект восприятия сознания глаза (*mig shes kyi gzung bya*), с другой стороны, это нечто, что может проявиться для данного сознания независимо от чего-то еще; только цвет и форма соответствуют этим критериям, и, стало быть, лишь они являются действительными объектами восприятия для сознания глаза. Однако, все, что сознание глаза видит, не обязательно является, технически, его объектом восприятия. Например, непостоянство стола, его произведенность и пр. не являются объектами восприятия сознания глаза, но проявляются для него через проявление других феноменов, а именно через проявление цвета и формы (очертания), которые являются объектами восприятия¹⁵⁶. Поэтому объекты сознания глаза разделяются на две категории: (1) объекты восприятия, то есть цвет и форма, и 2) другие явления, такие как огонь, который узнается благодаря цвету и форме.

Другая особенность, связанная с цветом и формой, т.е. объектами восприятия для сознания глаза, заключается в том, что последнее, подобно зеркалу, действительно воспринимает лишь аспект цвета и формы. Сознание глаза не воспринимает такие аспекты как влажность воды или жар огня. Сознание глаза на самом деле не видит огонь или воду, т.е. оно не познает и не воспринимает жар или влажность, определяющие характеристики первого и второго. Однако, можно сказать, что глаз в общем видит воду или огонь в силу того факта, что он ви-

дит их цвет и форму¹⁵⁷. И хотя НВ, сознание глаза, является умом полного вовлечения, который обязательно воспринимает все факторы своих объектов, которые являются единой сущностью установления и пребывания относительно места, природы и времени, оно не обязательно воспринимает факторы, которые просто имеют ту же сущность, что и его объекты. Что же касается восприятия стола, то нет никакого противоречия в том, что сознание глаза непосредственно воспринимает стол, но не его осязаемость. Несмотря на то, что осязаемость, в общем, имеет ту же субстанциальную сущность, что и стол, она не обязательно сопутствует этому столу в смысле места, времени и природы. Ведь то, что имеет ту же сущность, что и стол, не обязательно имеет ту же сущность, что и осязаемость стола. Например, форма стола не является осязаемым объектом¹⁵⁸.

Проявление объектов непосредственного восприятия. Стол, который проявляется для сознания глаза, является непостоянной вещью. Но проявляющийся объект (*pratibhāsa-viṣaya, snang yul*) сознания глаза – это не просто видимая форма, а именно цвет и очертание, поскольку в буддийском представлении все функционирующие вещи делятся на три категории: форма, сознание и несоотносимые составные факторы (*viprayukta-saṃskāra, ldan min 'du byed*), такие как непостоянство, которое не является ни формой, ни сознанием¹⁵⁹.

Актуальный, или полностью проявляющийся, объект восприятия сознания глаза не может быть включен просто в категорию формы, поскольку такие явления как произведенность и непостоянство стола – это не сам непостоянный стол, а следовательно, и не форма, но несоотносимые составные факторы, которые проявляются для сознания глаза одновременно со столом. Это также *проявляющиеся объекты* сознания глаза, хотя, как в примере с огнем и водой, технически они не являются *объектами восприятия* для сознания глаза. Стол – это основа для данных проявлений. Таким образом, необходимо отличать проявляющиеся объекты непосредственного восприятия (цвет и форма стола) от множества явлений, связанных с ним, которые не являются столом, но также проявляются¹⁶⁰. Все, что является единой сущностью установления и пребывания вместе со столом относительно места, времени и природы – это проявляющийся объект совокупно вовлекающего сознания глаза, которое воспринимает стол, но все не-

постоянное и несоотносимые составные факторы, связанные со столом и поэтому также проявляющиеся для сознания глаза, сами по себе не являются столом.

Постоянное явление, связанное со столом, не может проявиться для НВ, поскольку саутрантики утверждают, что постоянные явления, будучи неспособными проецировать аспект, не могут быть проявляющимися объектами для НВ. Таким образом, пустотность, связанная со столом, не может проявиться для НВ, несмотря на то, что сам стол проявляется и что пустотность и стол являются единой сущностью. В данном случае пустотность стола – это невозможность его использования субстанциально существующей личностью. По мнению саутрантиков, она может быть понята концептуально и не может быть воспринята напрямую. Таким образом, в данной системе пустотность, реализация которой является главным противоядием против наиболее тонкой формы неведения, может быть постигнута только косвенно, а не посредством НВ. Верное познание, которое непосредственно постигает пустотность, является концептуальным, или умозакрывающим (*anumāna, rjes dpag*).

Сознание глаза, воспринимающее стол, – неконцептуально; оно не обладает отчетливым пониманием того, что «это есть стол». Далее, хотя оно и воспринимает собственные признаки стола, но не может установить все его особые признаки, такие, например, как тонкое непостоянство¹⁶¹. Сознание глаза не полностью понимает природу собственных признаков стола, который оно воспринимает, поскольку такое понимание привело бы к установлению его тонкого непостоянства, произведенности, моментальности и пр. Тогда бы оно постигло способ существования собственной природы стола (*rang mtshan gyi gnas lugs*). Поскольку сознание глаза является полностью вовлекающим, это означает, что оно обязательно проявляет все, что является природой, или собственной характеристикой стола. Однако сознание глаза обычно не в состоянии установить тонкие характеристики своих объектов¹⁶².

Таким образом, несмотря на то, что стол – это ЯСП и произведенное и т.п., непосредственное восприятие, видящее стол, обычно не постигает его как таковой, несмотря на то, что ЯСП и произведенность, имеющие единую сущность со столом, для него проявляются. Этот момент далее подчеркивает ограничения обычных прямых вос-

приятый, или абсолютных сознаний, в Саутрантике, а также указывает на необходимость *развития* понимания, например, тонкого непостоянства, произведенности и пустотности.

Каким образом НВ познает объекты. Буддийская философская система имеет два способа объяснения функционирования НВ: безаспектный и аспектный. Только вайбхашики являются сторонниками безаспектного НВ, остальные три системы – Саутрантика, Читтаматра и Мадхьямака – поддерживают некоторую разновидность аспектного НВ. Эти три системы утверждают, что аспект (*ākāra, rnam pa*) объекта проецируется, или воздействует, на сознание. По мнению вайбхашиков, это не так. Они считают, что при НВ чувственная способность глаза и сознание глаза вместе встречаются с объектом, и таким образом его познают. В отличие от остальных систем вайбхашики утверждают, что чувственный орган глаза и его сознание воспринимают, например, стол¹⁶³. Они утверждают, что если, как утверждается в других системах, только сознание глаза познает объект, тогда невозможно объяснить, почему мы не видим сквозь стены и т.п. Сознание глаза существует одновременно со своим объектом и является отличающейся от него субстанциальной сущностью¹⁶⁴.

Таким образом, в соответствии с Вайбхашикой познающий непосредственно и достоверно – это не обязательно сознание, поскольку сама чувственная способность, тонкая материя внутри органа глаза, также познает свой объект непосредственно. В Саутрантике (а также в Саутрантика-сватантрике и в Прасангика-мадхьямаке) способность чувственного органа – это одно из трех причинных условий сознания глаза, предшествующее ему. Все три вышеприведенные системы соглашаются с тем, что только сознание глаза, а не способность органов чувств, является тем, что непосредственно воспринимает объект.

Поскольку в Вайбхашике сознание глаза и орган глаза достигают объекта, ничего не говорится о восприятии посредством аспекта, т.е. об объекте, который отражается в сознании. Единственный аспект, связанный с НВ – это аспект объекта (*don rnam*) – сам объект. И, кроме того, поскольку сознание соприкасается с объектом, с которым они одновременны, объект не является причинным условием, воздействующим на сознание.

В противоположность этому три вышеприведенные системы соглашаются с тем, что аспект объекта либо проявляется¹⁶⁵, либо проецируется на сознание. Почти все читтаматрины и йогачара-свантантрики далее утверждают, что объект является причинным условием или, точнее, объектным условием (*dmigs rkyen*) сознания, которое воспринимает его в следующий момент. С точки зрения данных систем это объектный аспект. Но даже среди сторонников аспектного восприятия встречаются разные мнения относительно того, является ли этот объектный аспект причиной воспринимающего сознания или нет¹⁶⁶. В Саутрантике субъект и объект НВ являются не одновременными, как в Вайбхашике, а последовательными. Несмотря на то, что объект и его непосредственно воспринимающее сознание следуют друг за другом, сознание ясно воспринимает этот объект, поскольку оно имеет единую сущность с *аспектом* объекта. Аспект, с которым оно имеет единую (общую) сущность – это аспект сознания (*shes rnam*), а не объектный аспект. Таким образом, одним из доводов для утверждения аспектного НВ является объяснение того, как сознание непосредственно воспринимает объект, который существует в предшествующий момент.

Например, сознание глаза, воспринимая стол, узнает его благодаря восприятию, или появлению, в нем аспекта стола. Сказать, что сознание воспринимает аспект своего объекта, не означает утверждать, что объект действительно как-то входит в сознание глаза. Это невозможно, поскольку сознание не может обладать каким-то цветом или формой. Подобно тому, как стекло, положенное на синюю материю, принимает синий цвет, не становясь синим, поскольку синий цвет на самом деле не проникает в стекло, сознание глаза, воспринимающее стол, воспринимает образ стола, не становясь им, и стол на самом деле не проникает в него¹⁶⁷. Это означает возможность утверждать, что сознание глаза воспринимает аспект стола, не выдвигаясь вовне и не контактируя со внешним столом. Таким образом, можно воспринимать стол как присутствующий, но субъект и объект не обязательно должны действительно встречаться, как в системе Вайбхашики¹⁶⁸.

Непосредственно воспринимающее сознание глаза не устанавливает (удостоверяет) все, что для него проявляется, и поэтому не порождается аспектами всех объектов, находящихся перед ним. Напри-

мер, порождение аспектом синего – это уникальная характеристика, или особое установление (*thun mong ma yin pa'i 'jog byed*), сознания, воспринимающего синее. Так, несмотря на то, что желтое и пр. также могут проявиться, это сознание глаза не породит аспект желтого и пр., поскольку в данный момент оно не замечает желтое¹⁶⁹.

Сознание, которое не устанавливает объект, не порождается аспектом этого объекта. Так, если, например, глубоко погрузиться в слушание музыки, перед сознанием глаза могут проявляться различные цвета и формы, но оно не обязательно устанавливает (осознает) их, или порождается их аспектами. И точно так же, когда непостоянное явление, такое как стол, проявляется для сознания глаза, это сознание воспринимает аспект стола, но не аспект тонкого непостоянства стола, поскольку оно есть неустановленное, тонкое непостоянство. И все же это тонкое непостоянство для него проявляется. Сознание порождается этим аспектом лишь в том случае, если прежде тонкое непостоянство воспринималось непосредственно, и поэтому сознание может его установить.

Аспект, которым сознание порождается, несмотря на схожесть с внешним объектом, сам по себе имеет природу сознания¹⁷⁰. То, что восприятие имеет аспект, подтверждается тем, что если нечто располагается очень близко к глазу, то невозможно это видеть отчетливо. Как полагают, это происходит потому, что аспект не может проявиться, пока не появляется некоторая дистанция между объектом и воспринимающим сознанием¹⁷¹.

Аспект, схожий с объектом (*yul gyi 'dra rnam*), проецируется на сознание глаза, которое затем принимает этот аспект, или порождается в виде аспекта этого объекта. Как объектный (*don rnam*), так и субъектный аспекты (*shes rnam*) известны как аспекты восприятия (*bzung rnam*). Когда сознание глаза воспринимает, например, стол, это сознание, подобно стеклу, помещенному на синей поверхности, принимает аспект, соответствующий столу. Этот аспект субъектного восприятия¹⁷² также известен как аспект сознания (*jñāna-ākāra, shes rnam*). В данном контексте некоторые гелугпинские ученые утверждают, что аспект сознания – это аспект, схожий с объектом (*yul gyi 'dra rnam*)¹⁷³. Однако такое утверждение принимается не всеми гелугпинцами. Некоторые монастырские тексты утверждают, что только объектные аспекты могут быть аспектами, схожими с объектом, и что никакой дру-

гой аспект объекта (*yul gyi rnam pa*) не вовлекается в непосредственное восприятие¹⁷⁴.

В любом случае, аспекты субъектного и объектного восприятия (воспринимаемого объекта) (*bzung rnam*) схожи, как лицо в зеркале и само лицо. Когда говорится, что сознание глаза порождается в виде объектного аспекта (*dnngos po'i rnam ldan du skyes pa*), под ним понимается аспект субъектного восприятия, или аспект сознания. Утверждение, что сознание глаза, например, воспринимающее стол, порождается в виде аспекта этого стола, также означает, что это сознание становится, или принимает сущность сознания, которое имеет этот стол в качестве своего аспекта, т.е. которое устанавливает этот стол.

Такое представление аспектного НВ, поддерживающееся и более высокими системами, является значительным отходом от воззрений вайбхашиков относительно безаспектного НВ. Единственная серьезная причина, по которой вайбхашики не принимали аспектное НВ, заключалась в том, что их система не проводит различие между аспектами субъектного и объектного восприятия¹⁷⁵. Потому они не могли допустить наличие аспекта сознания, или аспекта субъектного восприятия, поскольку это повлекло бы за собой абсурдное заключение, что либо сознание является материальным, либо сам объект является нематериальным¹⁷⁶. Они вынуждены были утверждать, что нет никакого аспекта, который бы существовал где-то между воспринимающим сознанием и самим объектом. Ведь если бы было что-то между сознанием и его объектом, это должно было быть проявлением (*snang ba*), которое, с их точки зрения, было бы самим объектом. Но если это проявление не является объектом (аспект объекта), который проявляется, следовательно, он (гипотетический субъективный аспект) не проявляется и невозможно никак доказать его существование¹⁷⁷.

То, что порождается в виде образа объекта, является аспектом сознания, также известным как аспект субъективного восприятия¹⁷⁸. То, что воспринимается, является объектом, также известным как аспект восприятия, существующий в объекте (*yul la yod pa'i gzung rnam*)¹⁷⁹. Эти аспекты восприятия и сознания являются единой сущностью, подобно тому как зеркало и отражение в нем – это одна и та же сущность¹⁸⁰. Похоже, что в этом вопросе Саутрантики присоединялись к позиции Читтаматры, которая утверждала, что воспринимающее сознание – это та же самая сущность, что и объект. Однако, согласно

Саутрантике аспект в сознании возникает благодаря силе внешнего объекта, тогда как для читтаматринов субъект и объект возникают из одной и той же внутренней тенденции (*vāsanā, bag chags*)¹⁸¹. Несмотря на то, что отраженный аспект внешнего объекта является той же сущностью, что и сознание, в котором он отражается, и при этом он есть аспект внешнего объекта, Саутрантика не считает, что все являющееся аспектом объекта обязательно есть сам объект¹⁸². Тем самым Саутрантика утверждает, что субъект и объект имеют различные субстанциальные сущности. В отличие от читтаматринов саутрантики не стремятся доказать, что объектный аспект имеет ту же субстанциальную сущность, что и сознание, которое его воспринимает¹⁸³. Ведь, по мнению Саутрантики, то, что является аспектом стола, не обязательно есть стол. Например, сознание глаза, воспринимающее стол, воспринимает аспект стола¹⁸⁴. Этот аспект, хотя и схож со столом, сам по себе имеет сущность сознания, тогда как стол – нет. Аспект сознания, или аспект субъективного восприятия, имеет характер сочетания объективного и субъективного аспектов. Эти аспекты смешиваются в том смысле, что аспект восприятия соответствует как субъекту, так и объекту. Способ, которым объект узнается, основывается на этом общем аспекте. Однако, как отмечалось выше, это не значит, что сам объект смешивается с сознанием¹⁸⁵. Короче, аспектное восприятие означает, что НВ познает объект благодаря тому, что в самом сознании возникает аспект, схожий с соответствующим объектом.

Читтаматра, как и Саутрантика, утверждает, что сознание порождается или принимает аспект объекта; однако Саутрантика в отличие от Читтаматры утверждает, что материальный объект является внешним, возникает из причин и условий, не связанных с сознанием, и продолжает существовать как собрание частиц, даже когда не воспринимается этим сознанием. Если коротко, то Саутрантика (также как Саутрантика-сватантрика и Прасангика-мадхьямака) утверждает, что сознание и его объект имеют различные субстанциальные сущности и возникают из различных субстанциальных причин. С другой стороны, для Читтаматры и Йогачара-сватантрики субъект и объект имеют общую субстанциальную сущность и возникают одновременно, из единой причины, а именно из заложенной в прошлом предрасположенности ума.

Саутрантики и другие сторонники аспектного прямого восприятия определенно отрицают идею Вайбхашики о том, что восприятие не имеет аспектов. Ведь если бы объект мог освещаться, или познаваться сам по себе, тогда не нужно было бы никакого воспринимающего сознания. Но поскольку материальные объекты не обладают такой способностью, они должны познаваться с помощью воспринимающего сознания. Саутрантики и другие утверждают, что если бы не было аспектного восприятия, объект мог бы познаваться, только если бы само сознание приближалось к объекту. Саутрантики отвергают объяснение вайбхашиков, что воспринимающая способность глаза приближается к объекту вместе с сознанием глаза, однако встречает препятствие в виде стен, и поэтому не может видеть сквозь них. Саутрантики не согласны с тем, что сами органы чувств (*indriya, dbang po*) воспринимают объекты. По их мнению, тот факт, что мы не можем видеть сквозь стены, указывает на то, что прямое восприятие действует при помощи аспектов. Таким образом, позиция саутрантиков и более высоких философских систем состоит в том, что если бы не было аспектного прямого восприятия, тогда объекты не могли бы восприниматься, поскольку сознание не могло бы с ними взаимодействовать, или же мы могли бы видеть сквозь стены, поскольку сознание бы познавало объекты, просто приближаясь к ним¹⁸⁶.

Очень важным индийским источником, свидетельствующим об этой позиции, является цитата из работы Шантаракшиты «Украшение срединного пути» (*Madhyamakālamkāra, dbu ma rgyan*), представленная Джамьянгом Жепа в его «Великом изложении доктрин», где говорится следующее:

Что касается позиции, где говорится об аспектном сознании,
То эти два (стекло и синяя ткань) на самом деле различны;
[И все же] поскольку есть образ, схожий с [объектом],
Ощущение (т.е. восприятие этого объекта) вполне возможно
Посредством простого приписывания [того, что видят в
стекле]¹⁸⁷.

Таким образом, Шантаракшита указывает на то, что НВ возможно только потому, что воспринимающее сознание может воспринять аспект своего объекта. Джамьянг Жепа также особо указывает здесь на значение аспекта.

Местоположение и отождествление аспекта. Рассуждения саутрантиков выглядят достаточно ясными, но при ближайшем рассмотрении представляется сложным точно установить, откуда аспект появляется, а также из чего он состоит. По мнению некоторых аспектов сознания, схожий с объектом, находится в зрачке самого глаза. Когда зрачок портится – зрение ухудшается, поскольку надлежащей основы для аспекта больше нет¹⁸⁸. Некоторые гелугпинские ученые считают, что аспект объектного восприятия находится где-то между объектом и воспринимающим сознанием. Довод в поддержку такого взгляда состоит в том, что, как уже было сказано, ясного восприятия не может быть, если глаз располагается слишком близко к своему объекту, то недостаточно места для должного порождения аспекта¹⁸⁹. В данном представлении сознание глаза на самом деле воспринимает не сам объект, но объектный аспект, который схож с объектом, однако не является им. И видение этого схожего аспекта функционирует как видение самого объекта¹⁹⁰. Такая позиция, хотя и не очень широко распространена среди нынешних гелугпинских ученых, поддерживается утверждением в «Комментарии к установлению верного познания (Дхармакирти)» Гьялцаба, где говорится, что аспект находится между сознанием и его воспринимаемым объектом¹⁹¹.

Аспект, в виде которого сознание возникает, существует одновременно с непосредственно воспринимающим сознанием и сам обязательно является сознанием. Он не может быть ни воспринимаемым материальным объектом, ни тонкой материей внутри глаза, поскольку объект и орган глаза являются соответственно объектным и особым доминирующим причинными условиями сознания глаза. Причины обязательно существуют до сознания, которое является их результатом. И та и другая прекращается, когда сознание глаза начинает функционировать. Следовательно, объект и орган чувств не могут быть аспектами субъектного восприятия.

Также не верно было бы рассматривать аспект восприятия как несоотносимый формирующий фактор, а именно, как аспект, общий для трех компонентов восприятия: сознания глаза, чувственного органа глаза и объекта, поскольку актуальный аспект субъектного восприятия, который смешивается или схож с аспектами субъекта и объекта, может быть только сознанием¹⁹². Кроме того, аспект субъектного вос-

приятия не является объектом, так как аспект сознания, хотя и схож с объектом, имеет другую субстанциальную сущность.

Из вышеизложенного ясно, что аспект субъектного восприятия не является актуальным объектом. Однако вполне возможно, что этот аспект *кажется* внешним объектом. В том же случае, если аспект субъектного восприятия кажется объектом, но таковым не является, тогда НВ абсурдно обретает тот же вид ошибочности, что и концептуальное мышление. Ментальная ошибка заключается в том, что образ кажется действительным объектом, хотя таковым не является¹⁹³. Мышление может ошибаться, а может и не ошибаться, принимая образ за объект, хотя последнее обычно не происходит. Однако такое заблуждение *никогда* не относится к НВ, поскольку схожий аспект (*'dra rnam*) стола никогда не рассматривается как стол; аспект проявляется просто как схожий со столом. И поскольку на самом деле он схож со столом, то здесь нет никакой ошибки¹⁹⁴.

Те, кто утверждают, что аспект субъектного восприятия находится в зрачке глаза, говорят, что это не обязательно противоречит тому воззрению, что аспект восприятия также находится между сознанием глаза и объектом. Этот промежуточный аспект восприятия (*bzung rnam*) считается объективным аспектом (*don rnam*). В таком случае можно утверждать, что зрачок является вместилищем аспекта субъектного восприятия, а также полагать, что этот аспект между субъектом и объектом является объектным аспектом. Однако это трудно обосновать, поскольку аспект объектного восприятия сам по себе является материальным, и абсурдным было бы утверждать наличие материального стола между сознанием глаза и конкретным столом.

Гораздо разумнее полагать, что промежуточный «объект» является аспектом субъектного восприятия. Но и это утверждение, похоже, противоречит тому воззрению, что аспект субъектного восприятия находится в самом глазу, поскольку нет четкого указания на то, что может быть *два* аспекта субъектного восприятия, правда, нет тому и однозначного отрицания. Как бы то ни было, в связи с этим возникает вопрос: если сам аспект субъектного восприятия является сознанием, почему тогда восприятие стола требует наличия сознания глаза? Сознание не нуждается в проявлении другого сознания, чтобы узнать свой собственный объект¹⁹⁵. Если же утверждается, что такой

аспект субъектного восприятия должен проявиться, следует ли из этого, что данный аспект на самом деле является столом, а не сознанием? Некоторые утверждают, что воспринимаемый аспект – это стол, другие – противоположное¹⁹⁶. Один из способов это установить заключается в том, чтобы предположить, что с точки зрения воспринимающего стол сознания – это сознание, или аспект субъектного восприятия, а с точки зрения его бытия самим аспектом восприятия – это объект, или аспект объектного восприятия.

Это интересная тема для дальнейшего исследования в свете ценности поднимаемых при этом проблем и возможности связанных с этим открытий. Трудности осуществления интерпретации, которая могла бы без противоречий ответить на все вопросы, например, утверждения существования внешних объектов в рамках позиционирования аспектного НВ, имеют тенденцию приводить к системам Читтаматры и Мадхьямаки, а также готовят к пониманию позиций этих систем относительно отсутствия внешних объектов, отсутствия присутствующего существования обнаруживаемых объектов *или* субъектов.

Утверждения относительно аспектного восприятия. Относительно того, каким образом НВ познает объект, существуют основополагающие представления сторонников (1) «равного количества субъектов и объектов» (*gzung 'dzin grang mnyam pa*), (2) «отсутствия множества» (*sna tshogs gnyis med pa*) и (3) «половинок яйца» (*sgo nga phyed tshal ba*). Эти три взгляда в целом соответствуют системам Саутрантики и Читтаматры (хотя, как уже говорилось прежде, в среде гелугпинских ученых имеется разногласие относительно того, поддерживают ли Саутрантики позицию «половинок яйца»).

Сторонники «равного количества субъектов и объектов» утверждают, что какое бы количество аспектов ни существовало как единая субстанциальная сущность установления и пребывания, например, стол, именно такое количество аспектов проецируется на воспринимающее сознание. Некоторые из них утверждают, что есть столько одновременных сознаний, сколько проявляющихся аспектов. Другие же считают, что единое сознание порождается столькими аспектами, сколько их на него направлено¹⁹⁷.

Сторонники «отсутствия множества» утверждают, что множество аспектов данного объекта проявляются для единого сознания од-

новременно, и что само это сознание воспринимает все эти аспекты. Некоторые ученые утверждают, что эти аспекты проявляются не одновременно, но последовательно, и так быстро, что *кажутся* одновременно. Поддерживающие эту позицию, известную как «последовательное отсутствие множества» (*rim gyis pa'i sna tshogs gnyis med pa*), считаются, по мнению Джангьи и Джамьянга Жепа, принадлежащими к системе саутрантиков¹⁹⁸.

Сторонники «половинок яйца» утверждают, что лишь один аспект, например, общий аспект, схожий со столом или пестрой тканью, проявляется для единого сознания и что это сознание порождается в виде данного аспекта. Одно из возможных опровержений этого может состоять в том, что поскольку НВ обязательно является умом полного вовлечения, который охватывает все аспекты своего объекта, неправильно было бы утверждать, что проецируется только общий аспект, например, пестрой ткани, поскольку это влечет за собой нежелательное следствие, что не могут проявляться определенные цвета. Однако сторонники «половинок яйца» утверждают, что хотя проецируется лишь общий аспект пестрой ткани, сознание все же способно видеть отдельные цвета пестрого, поскольку воспринимается не только то, что проецирует свой аспект. Таким образом, несмотря на то, что все собрание аспектов проявляется и его можно видеть, проявление отдельных цветов – слабо, тогда как проявление совокупности цветов – сильно. Сознание глаза, которое возникает в виде аспекта простой пестроты, определяется как полностью вовлекающее, поскольку для него проявляется все, являющееся единой сущностью установления и пребывания с этой пестротой¹⁹⁹.

Что касается того, поддерживают ли Саутрантики позицию сторонников «половинок яйца», то Джангья пишет, что Цонгкапа и его главные ученики – Гьялцаб и Кьедруб – не высказывались определенно на эту тему. И тем не менее, Джамьянг Жепа и Джангья считают трудным представить позицию «половинок яйца» для Саутрантики. Это мнение основывается на их интерпретации важного индийского источника позиции «половинок яйца», находящегося в «Комментарии к Украшению срединного пути» Шантаракшиты. И хотя здесь в основном излагается система взглядов Сватантрики, этот текст является важным источником, в котором саутрантики и читтаматрины обсуждают различные способы того, как позиционировать аспектное

восприятие. В строфах, которые часто цитируют гелугпинские ученые, сказано:

Сознания возникают последовательно
В связи с белыми и прочими [пестрыми пятнами].
Но, поскольку они появляются очень быстро,
Глупцы думают, что они одновременны²⁰⁰.

Палден Чодже, комментируя Джамьянга Жепа, считает, что это утверждение сторонников «половинок яйца». Сами же Джамьянг Жепа и Джангья так не считают. (Нередки случаи, когда комментатор Джамьянга Жепа не соглашается с ним.) Следовательно, первые два считают, что есть саутрантики, придерживающиеся позиции половинок яйца, тогда как последние так не считают. Это несогласие происходит из их различных интерпретаций того, что утверждают сторонники «половинок яйца». Джангья и Джамьянг Жепа полагают, что сторонники «половинок яйца» под проецированием аспекта пестрого образа не подразумевали отбрасывание множества аспектов как единой субстанциональной сущности установления и пребывания с этим образом. На сознание глаза проецируется (направляется) только общий пестрый аспект, а не отдельные аспекты красного, желтого и пр., поскольку в вышеприведенной цитате речь идет о последовательном появлении сознаний относительно единого объекта, и это указывает на то, что множество различных аспектов проецируются на сознание. Джамьянг Жепа и Джангья не считают это позицией сторонников «половинок яйца». Скорее, в этой цитате выражается позиция «последовательного отсутствия множества», а именно, что все аспекты объекта проявляются последовательно, хотя и очень быстро, так что кажется, будто это происходит одновременно. Иными словами, обе стороны соглашаются со смыслом цитаты, но не с тем, какую позицию она выражает.

Поскольку «Комментарий к Украшению срединного пути» Шантаракшиты является главным индийским источником Саутрантики²⁰¹, то те, кто подобно Палдену Чодже рассматривают эти строфы представляющими позицию сторонников «половинок яйца», утверждают, что есть саутрантики-сторонники «половинок яйца»; те же, кто считают, что эти строфы представляют позицию сторонников «последовательного отсутствия множества», утверждают, что таких саутранти-

ков нет. Они полагают, что позиция «половинок яйца» связана лишь с Читтаматрой. По их мнению три фракции саутрантиков, представляющие аспектное НВ, следующие: сторонники (1) «отсутствия множества», (2) «последовательного отсутствия множества», (3) «равного количества субъектов и объектов».

Похоже, что любая из этих позиций может быть поддержана в зависимости от избранных цитат и интерпретаций. Ценность исследования достоинств и недостатков каждой позиции состоит в том, что оно подводит обучающихся к критическому анализу соответствующих текстов. Это осуществляется при осознании того, что некоторые выводы могут быть сделаны, несмотря на сопровождающиеся трудности интерпретации²⁰². Другая важная ценность этого исследования состоит в том, что оно приводит к еще более далекому идущему исследованию отношений между объектом и субъектом.

Воспринимающее сознание как субъект и объект. Любое воспринимающее сознание сопровождается фактором самосознания (*svasaṃvedanā, rang rig*), которое воспринимает, или познает, это сознание. Например, когда сознание глаза воспринимает некое цирковое представление, самосознание, воспринимая это сознание глаза, принимает его как свой объект. И хотя относительно этого представления сознание глаза является воспринимающим субъектом, относительно самопознания оно является воспринимаемым объектом. Доказательством того, что самосознание существует, считается тот факт, что когда думают о цирковом представлении, которое видели прежде, вспоминают не только само представление, но и ум, который его воспринимал.

Саутрантики, читтаматрины и йогачара-сватантрики соглашались с существованием самосознания и с тем, как оно описывается у Дигнаги:

Через некоторое время после того, [как мы восприняли определенный объект, в нашем уме] появляется воспоминание этого переживания, а также воспоминание объекта. Это означает, что познание имеет две формы. Самосознание также [устанавливается]. И почему?

11d. Потому что оно (воспоминание) никогда не [возникает] из того, что не воспринималось.

Никто не слышал, чтобы воспоминание чего-то могло возникнуть без [предшествующего] восприятия. Например, воспоминание цветной вещи и т.д. [не возникает, если эта вещь не была воспринята]²⁰³.

Те буддийские школы, которые говорят о существовании самосознания, утверждают, что это фактор, благодаря которому вспоминают свое прошлое переживание. Вайбхашики не говорят о самосознании, поскольку они не могут постулировать аспект субъектного восприятия, который был бы его объектом²⁰⁴. Это происходит в силу того, что самосознание видит не просто воспринимающее сознание, но аспект сознания, который схож с актуальным объектом. Саутрантика-сватантрика-мадхьямака и Прасангика-мадхьямака также отрицают самосознание на основании того, что его существование привело бы к смешению субъекта и объекта.

Актуальный (прямой) объект (*dnngos yul*) самосознания – это воспринимающее сознание, которое воспринимает аспект своего объекта. Через видение такого аспекта субъектного восприятия самосознание также познает воспринимаемый объект. Относительно самосознания остальные сознания являются аспектами объектного восприятия (*gzung rnam*)²⁰⁵. Самосознание является единственным видом сознания, которое никогда не является проявляющимся объектом для любого другого неконцептуального сознания в том же самом потоке. Сознание, которое воспринимается самосознанием, никогда не воспринимает это самосознание.

Джамьянг Жепа описывает связь между непосредственно воспринимаемым объектом, непосредственно воспринимающим сознанием и фактором самосознания через пример с грязным стеклом:

Все буддийские сторонники аспектного [сознания] утверждают следующее: если покрыть заднюю поверхность стекла краской, тогда при взгляде на [него] стекло и краска представляются схожими в том, что являются воспринимаемыми объектами. [Однако] стекло воспринимается благодаря собственной вещественности, а цвет – благодаря образу [на стекле], несмотря на то, что невозможно разделить этот образ и стекло. Поэтому учитель Бодхибхадра сказал так: «Когда некто смотрит на стекло, которое окрашено в зеленый цвет, то глаз воспринимает как стекло, так и краску.

Стекло воспринимается непосредственно, а краска [благодаря образу]. Поэтому, так же как этот индивидуум воспринимает два объекта, [НВ совмещает два объекта восприятия]»²⁰⁶.

Два объект восприятия, о которых здесь идет речь – это внешний объект, воспринимаемый сознанием глаза, и само сознание глаза, воспринимаемые самосознанием. Однако в данном примере не имеется в виду объектный аспект схожего вида (*'dra rnam kyi bzung rnam*), который обсуждался выше и с точки зрения некоторых ученых может позиционироваться как третий объект – аспект объектного восприятия, находящийся между сознанием глаза и внешним объектом, таким как стол.

Самосознание воспринимает сознание глаза непосредственно, как в примере воспринимается стекло. И оно же воспринимает объект сознания глаза посредством его образа, т.е. через восприятие аспекта субъектного восприятия, в виде которого возникает сознание глаза, так же как синее воспринимается не напрямую, но через стекло. Поэтому самосознание осознает внешние объекты не напрямую, но через аспект субъектного восприятия, или аспект сознания. Сознание глаза познает объект непосредственно, хотя, как отмечалось выше, некоторые ученые утверждают, что действительно воспринимаемое сознанием глаза есть не сам объект, но аспект объектного восприятия.

Другой способ описания этого состоит в том, что в связи с сознанием глаза, воспринимающим синее, есть два аспекта: воспринимаемый и воспринимающий. Аспект воспринимающего (*grāhaka-ākāra, 'dzin rnam*) – это фактор восприятия, самосознание. Аспект воспринимаемого (*grāhya-ākāra, bzung rnam*) состоит из двух факторов освещения: фактор освещаемого (синий цвет) и фактор освещающего (сознание).

В любом случае, поскольку самосознание является фактором восприятия, то есть единой сущностью с воспринимающим сознанием, остаются трудности более полного объяснения того, как два фактора единого непосредственно воспринимающего сознания связаны друг с другом. Например, говорится, что самосознание видит аспект субъектного восприятия, но почему одно сознание, или фактор сознания, должно проявляться для другого? Порождается ли тогда само са-

мосознание в виде образа аспекта восприятия? Прасангика отрицает существование самосознания, поскольку считается, что если самосознание постулируется для объяснения самосознания сознания глаза, тогда это самосознание также должно обладать своим самосознанием, и так до бесконечности.

Саутрантика, как и более высокие системы, отчасти соглашается с наличием аспектного НВ, чтобы избавиться от ошибок утверждения вайбхашиками безаспектного НВ. Главная проблема представлений Вайбхашики состоит в необходимости постулировать чувственные способности как познающие внешние объекты, иначе невозможно объяснить, почему сознание не видит через стены и т.д. Это значит, что в Вайбхашике чувственный орган не считается причинным условием восприятия, как это имеет место в Саутрантике, Саутрантика-сватантрика-мадхьямаке и в Прасангика-мадхьямаке. Поэтому в Вайбхашике (как и в Читтаматре) субъект и объект одновременны. В Саутрантике же, напротив, главной отличительной чертой непостоянного явления как абсолютной истины является способность такого объекта действовать как причинное условие для произведения абсолютного, или непосредственно воспринимающего, сознания. Вся система Саутрантики строится на основе отделения проявляющихся объектов НВ (абсолютные истины) от проявляющихся объектов мышления (относительные истины) в связи с тем, как два вида верного познания познают соответствующие объекты. Таким образом, здесь аспектное НВ является коррелятом (соотносительным понятием) утверждения, что внешний объект предшествует, а также является причинным условием сознания, которое непосредственно его воспринимает.

С небольшими модификациями объяснение аспектного НВ остается верным для высших буддийских систем. Тем не менее, представление аспектного НВ влечет за собой много трудностей, особенно связанных с точным определением аспекта восприятия и детализацией того, узнает или нет непосредственно воспринимающее сознание свои объекты посредством аспекта субъектного восприятия. Сами по себе эти трудности поучительны. Объяснение того, что даже НВ видит аспект субъектного восприятия, естественным образом ведет к заинтересованному и критическому рассмотрению системы Читтаматры. В Читтаматре принято считать, что субъект и объект имеют единую сущность и одновременны; тем самым избегаются некоторые трудности

позиции Саутрантики (связанные с интеграцией аспектов субъектного и объектного восприятия), но возникают другие проблемы, такие, например, как трудности описания ясновидящего знания других умов, когда нет никаких внешних объектов, которые являются субстанциальными сущностями, отличающимися от собственного ума²⁰⁷.

Загруднения Саутрантики, связанные с ответом на вопрос, существуют или нет аспекты восприятия, также разрешить не просто. Эти аспекты являются непостоянными явлениями и, следовательно, абсолютными истинами в данной системе. И по определению они не просто приписываются мышлением, но, по крайней мере, теоретически, находятся в определенном месте и обнаружимы. Проблемы, связанные с точным определением местоположения (снаружи, внутри или же там и там), приводят к заинтересованному и критическому рассмотрению системы Мадхьямаки, где все постоянные и непостоянные явления представлены как аналитически необнаружимые, но функционирующие. Это один из важных путей, на котором представления саутрантиками НВ выполняет далеко идущую педагогическую задачу приведения обучающихся и практикующих в школе Гелугпы к высшей системе.

4. КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Подобно НВ концептуальное мышление (КМ) определяется соответственно виду феномена, который является его проявляющимся объектом, ЯОП, или относительной истиной, а также соответственно способу, которым оно воспринимает эти объекты. В гелугпинской интерпретации Саутрантики объекты мышления детально обсуждаются для того, чтобы отделить то, что *проявляется* для мышления, от того, что мышление действительно *воспринимает*. Например, мышление, для которого проявляется образ тонкого непостоянства, на самом деле воспринимает, или постигает (познает), себя вместе с действительным тонким непостоянством, а не просто образ непостоянства. Важное послание такого представления мышления и объектов мышления состоит из двух частей. Во-первых, мышление определено воспринимает действительно непостоянные явления, даже если они не могут быть проявляющимися объектами мышления. Во-вторых, дискуссия относительно типов образов, или абстракций, которые являются

проявляющимися объектами мышления, указывает на то, что с точки зрения буддизма само мышление приводит к живому, психологически значимому переживанию, которое не ограничивается сухой и бессмысленной умственной трескотней.

Объекты мышления. Мышление отличается от НВ как относительно объектов, так и способов восприятия. Оно не воспринимает аспект ЯСП, а также не ограничивается пределами чувственных объектов. Так же, как конь в упряжке, мышление может доставить свои объекты²⁰⁸. ЯСП не могут стать проявляющимися объектами мышления, поскольку все их индивидуальные характеристики не могут полностью проявляться для мышления. Считается, что мышление закрыто от восприятия абсолютной истины как проявляющегося объекта; оно ограничено в отношении абсолютных истин и способно воспринимать только относительные (*samvṛti-sutya, kun rdzob bden pa*) как свои проявляющиеся объекты. Поэтому термин «относительная истина» правильнее было бы переводить как «истина для помраченного (затемненного)».

Поскольку ЯОП не обладают своими собственными особыми признаками, они могут полностью проявляться для мышления. Поэтому в Саутрантике проявляющийся объект мышления, постоянное явление и относительная истина – это одно и то же. То, что является одним, является и всем остальным.

Несмотря на то, что непостоянные явления не проявляются полностью для мышления, оно может определенно воспринимать непостоянные объекты. Это осуществляется посредством образа, например, стола. Такой образ по причинам, описываемым далее, технически известен как «значение наименования «стол»». Он отличается от конкретного стола, который проявляется для НВ. Этот образ не имеет очевидных элементов наделенного собственными признаками стола и не функционирует как реальный стол. Более того, ментальное сознание, которое имеет образ, или смысловую общность (*artha-sāmānya, don spyi*), стола в качестве своего проявляющегося объекта, считается ошибочным (*bhrānti, 'khrul ba*), поскольку (1) этот образ кажется смешанным с конкретным, наделенным собственными признаками столом, а также 2) место, время и природа всех столов кажется единой с этим образом стола. И поскольку такого рода активность является при-

родой мышления, само мышление является источником своего собственного помрачения (затемнения).

Главной идеей в гелугпинской интерпретации Саутрантики является то, что непостоянное явление не может быть проявляющимся объектом мышления. И следовательно, образы, которые проявляются для мышления, считаются постоянными. Это означает, что они не изменяются от момента к моменту, хотя и не являются вечными. В отличие от непостоянных явлений, таких как стол, которые разрушаются от момента к моменту, постоянные явления, такие как образы, не подвергаются изменениям, пока существуют. Тот факт, что прошлые, будущие и настоящие явления могут проявляться для мышления, считается знаком того, что проявляющиеся объекты мышления – это постоянные образы²⁰⁹. Прошлые и будущие явления существуют *только* для мышления; они не могут восприниматься обычным НВ, которое воспринимает только существующее в данный момент непостоянное явление.

Утверждение, что ментальные образы постоянны, согласуется с общей гелугпинской интерпретацией Саутрантики. Но в зависимости от специфики переживания ментальные образы кажутся подвергающимися быстрым изменениям. Кроме того, представление в уме определенных образов может произвести результат успокоения или усиления ума, причем полученный эффект рассматривается как свойство лишь непостоянных явлений. Также образ возникает для мышления не благодаря своей собственной силе, но приписывается им, в силу чего он может логически рассматриваться как продукт, а, следовательно, и как непостоянный. Несмотря на эти противоречия, из педагогических соображений гелугпинцы все же говорят о постоянстве образа. Целью буддийского пути к освобождающему знанию и, следовательно, окончательной целью практики, использующей ментальные образы, или визуализации, является не создание некоего образа, но порождение определенного вида сознания. Утверждая, что образ является постоянным, данная система делает упор на том, что целью усилий является изменение ума, а не создание мысленной картинки. К примеру, ставится цель окончательного развития непосредственного постижения тонкого непостоянства, а не просто создание его ясного образа. И порождение этого образа, которое естественно требует усилий, есть неотъемлемая часть процесса достижения реализации.

Даже если допустить то, что в рамках широкой перспективы буддийской практики вполне разумно делать упор на развитие определенного сознания, а не на ментальном образе, все-таки кажется странным настаивать на том, что такие образы постоянные, т.е. не разрушающиеся. И, как уже упоминалось, реальный опыт легко опровергает такое утверждение. Одним из способов объяснить это может быть утверждение, что с точки зрения ментального образа, который является функционирующей вещью, созданной умом, он – непостоянный, а с точки зрения образа, который представляет собой отбрасывание того, что не является этим объектом (например, проявление как противоположность не-чашке), он – постоянный²¹⁰.

Значение наименования. Рассуждения на тему ментальных образов способствуют прояснению рассмотренной выше проблемы утверждения постоянства образов. Образ, который проявляется для ментального сознания, воспринимающего стол, является ментальной картинкой стола, которая исключает из этой ментальной сферы все то, что не является столом. Такой не детализированный, очень абстрактный образ представляет собой общность, которая налагается, или сопутствует, всем моментам стола. По этой причине он может служить как средство отождествления всех различных столов как столов. (см. восьмую главу) Джангья называет этот образ «значением наименования» (*śabdārtha, sgra don*), поскольку, когда некто знакомый с наименованием «стол» слышит это слово, в его уме возникает образ, связанный с этим словом. И поскольку считается, что любой момент мышления имеет такой общий образ в качестве своего проявляющегося объекта, Джангья определяет мышление как «концептуальное познание, которое постигает значение наименования»²¹¹. Строго говоря, это определение не распространяется на малых детей и на тех, кто не знаком с терминологией. Тот, кто не знаком со значением термина «стол», не может пробудить его образ на основании услышанного слова «стол». Такой индивидуум не принимает стол в качестве денотата для наименования (обозначения) «столом». Значение-общность стола, которая является проявлением для мышления как противоположность не-стола – т.е. исключение всего, что не является столом, – не может возникнуть из слова «стол», пока не знают, к какому виду объекта это наименование относится. Сам Джангья пишет, что хотя несмышленные дети и животные обладают неким мышлением, оно не

подпадает под определение мышления. Цель определения, как он утверждает, состоит в том, чтобы вызвать понимание, но это не обязательно приемлемо для любой возможной ситуации.

Делая это утверждение, Джангя открыто вступает в противоречие с Джамьянгом Жепа и, в более широкой перспективе, со всеми более поздними гелугпинцами. Эти ученые используют несколько более пространное определение мышления, чтобы включить в него тех, кто несведущ в терминологии. Джампел Семпел, автор современного гелугпинского текста «Осознавание и сознание» (*bLo rig*)²¹², в полном соответствии с Джамьянгом Жепа определяет ментальное сознание как «концептуальное познание, которое постигает общности наименования и значения таким образом, что они могут быть смешаны (взаимосвязаны)». В этом более длинном определении вместо того, чтобы связывать наименование-значение (*śabdārtha, sgra don*) с единственным образом, как это делает Джангя, интерпретируя его как «значение наименования», Джамьянг Жепа рассматривает «наименование» (*śabda, sgra*) как «наименование-общность» (*śabdāsāmānya, sgra spyi*), а «значение» (*artha, don*) как «значение-общность» (*artha-sāmānya, don spyi*). Итоговое определение означает, что они *могут быть* восприняты как смешанные и взаимосвязанные, но *не обязательно* так воспринимаются²¹³.

Данное определение ученых основывается на общепринятом мнении, что может быть два вида общностей, проявляющихся объектов мышления: (1) наименование-общность, которое проявляется для ментального сознания, когда, например, личность, которая никогда не была в Индии, слышит слово «Индия» и 2) значение-общность, которое проявляется, когда тот, кто был в Индии, слышит это слово. Когда слово «Индия» возникает для мышления того, кто там был, – появляется смешение общностей наименования и значения. В таком случае эти две общности не только *могут* смешиваться, но и *смешиваются*. Личность, которая не видела Индии и не понимает, что такое Индия посредством каких-либо других средств, не может иметь проявления значения-общности Индии. И поэтому для такой личности общности наименования и значения не смешиваются, но лишь могут смешиваться, или связываться. Личность, которая была там, не зная, где находится, позже вспомнит только значение-общность, которая не связана с наименованием-общностью.

Точно так же и дети, которые видели округлый предмет, в который можно набирать воду, но не знают, что он называется «чашкой», не могут иметь наименование-общность в качестве проявляющегося объекта мышления в смысле связывания его со значением. Значение-общность, или образ, чашки может проявляться для них, однако наименование-общность, которая может проявляться и для плохо знающего язык, воспринимается как простое внутреннее звучание слова «чашка». Ребенок не будет воспринимать этот звук как связанный с хранящимся в памяти образом чашки.

Наименование-общность может быть связана либо с простым внутренним звучанием наименования, либо с образом, проявляющимся для сознания индивидуума, который никогда не видел самой вещи, имеющей соответствующий образ. Гелугпинские ученые соглашались с тем, что общности наименования и значения просто могут быть смешанными для тех, кто несведущ в языке, однако в действительности не смешиваются. В данном контексте, вероятно, используется первое значение наименования-общности как внутреннего звучания наименования, поскольку все соглашались, что наименование-общность, которая является лишь звучанием, проявляется даже для детей, не овладевших языком.

Если наименование-общность понимается как воображаемое представление того, что никогда не видели, тогда то, что является наименованием-общностью, обязательно является значением-общностью, но не наоборот. Иными словами, ум, воспринимающий такое наименование-общность, обязательно воспринимает и значение-общность. При таком расширенном рассмотрении не существует проблемы относительно того, воспринимается или нет смешение общностей наименования и значения, определяющееся как ментальное сознание, постигающее (познающее) значение наименования.

Общности наименования и значения. Однако вне контекста такого расширенного рассмотрения отношения (связи) между общностями наименования и значения, гелугпинцы утверждают, что может быть ум, который воспринимает *только* наименование-общность, *только* значение-общность или же смешение того и другого²¹⁴. Таким образом, есть три вида проявляющихся объектов мышления.

Например, когда личность, которая не видела магнолии, слышит слово «магнолия», в уме в качестве проявляющегося объекта воз-

никает только наименование-общность. Иными словами, для ментального сознания проявляется образ, связанный только со звучанием этого наименования, но не смысл соответствующего значения. С другой стороны, когда тот, кто не знает, что такое магнолия и, таким образом, не может идентифицировать ее по наименованию, вспоминает видимую им ранее цветущую магнолию, он не вспоминает ее *как* «магнолию», но лишь ее форму, цвет, запах и пр. Образ цветов магнолии и пр., проявляющиеся для его ментального сознания, – это всего лишь значение-общность. И наконец, когда индивид, который знает, что такое «магнолия», вспоминает виденное прежде, его ментальное сознание в качестве своего проявляющегося объекта имеет смешение общностей значения и наименования. Таким образом, что касается проявляющихся объектов, ментальные сознания бывают трех видов: те, для которых проявляются (1) только наименование-общность, (2) только значение-общность или же (3) смешение первого и второго.

Такая тройная типология имеет значение для представления способов развития освобождающего знания. Это значит, что даже в пределах категории концептуального мышления возможна определенная градация восприятия. В буддийской перспективе вначале следует простое внутреннее отражение звука, например, «тонкое непостоянство», а затем, посредством умозаключений и размышления, развивают понимание его значения до тех пор, пока проявляющийся объект мышления перестает быть обычным наименованием-общностью, но становится смешением общностей наименования и значения. По мере развития более глубокого понимания значения опора на слова постепенно уменьшается. И когда действительно осваивается значение тонкого непостоянства, возможно проявление только лишь значения-общности этого тонкого непостоянства, независимо от наименования, или слова «непостоянство»²¹⁵.

Такое переживание далеко отходит от простого умственного перемалывания слова «тонкое непостоянство». Глубоко проработанное, оно может стать изменяющим жизнь опытом. Тем не менее, с точки зрения гелугпинских представлений все это по-прежнему относится к концептуальному мышлению. До тех пор, пока используется какой-либо образ, независимо от того, насколько он тонок и значим, продолжают пребывать в мире концептуальности. Непосредственное восприятие возникает, когда исчезает даже значение-общность и остается

лишь само актуальное непостоянство. Как будет объяснено далее, концептуальность может перерасти в НВ, поскольку действительное непостоянство проявляется посредством образа во время концептуализации. Когда образ исчезает, действительное непостоянство остается как проявляющийся объект непосредственного восприятия.

Джангья об определении концептуального мышления. Для Гелугпы очень важным является представление концептуальности и пути, на котором наименование или значение-общность могут стать единственными проявляющимися объектами определенного мыслительного процесса. В случае, когда ум воспринимает лишь наименование или значение-общность, эти два не связаны, но лишь *могут быть* связаны. Уже обращалось внимание на то, что Джамьянг Жепа и другие формулировали более пространное определение ментального сознания как концептуального познания, воспринимающего наименования и значения-общности, как могущие быть связанными. Таким образом утверждается, что в их определении описывается мышление тех, кто несведущ в терминологии. Однако Джангья указывает на то, что даже более пространное определение, например, ментального сознания, воспринимающего чашку как «концептуальное познание, воспринимающее таким образом, что наименование и значение-общность чашки могут быть связанными», применимо лишь в тех регионах мира, где этот специфический термин «чашка» (*bum pa* в Тибете) используется, чтобы обозначить округлый предмет, в который можно набирать воду. При этом не принимаются во внимание те, кто называют этот предмет *kailaś* (хинди). Так Джангья возражает, что цель исправления определения не оправдывается, поскольку невозможно включить все разнообразие людей и наречий в одно определение.

Джангья отмечает, что не всегда нужно разделять наименование-значение на общности наименования и значения. Иногда уместно интерпретировать это как «значение наименования». Он цитирует Цонгкапу, чтобы установить, что сочетание наименование-значение может интерпретироваться как притяжательное сочетание родительного падежа *tatpuruṣa*²¹⁶, *śabdasyārtha* – «значение наименования». В таком случае это выражение не интерпретируется как словосочетание (*dvandva*), в котором следует указание двух различных образов и которое может быть переведено как «наименование [общность] и значение [общность]» (*śabdo 'rthaśca*).

Далее Джангья обращается к тому, что явно противоречит его собственному тезису, что «наименование-значение» не обязательно должно интерпретироваться как «общности наименования и значения». Он указывает, что Гьялцаб, один из двух главных учеников Цонгкапы, ссылается на ментальное сознание ребенка как на ум, для которого объект выражения и само выражение (то есть значение (*artha*) и наименование (*śabda*)) могут быть смешаны²¹⁷. Джангья утверждает, что это не означает, что наименование-значение *всегда* должно интерпретироваться как общности наименования и значения. Например, оно не интерпретируется так, когда появляется в определении мышления как «концептуального познания, которое воспринимает значение наименования». Он полагает, что проявляющийся объект мышления, или иными словами, значение наименования, – это просто образ объекта. И нет никакой необходимости в том, чтобы определение называло этот образ общностью наименования, значения или смешения обеих. Далее Джангья указывает на то, что интерпретация «наименования-значения» как «значения наименования» в этом определении делает упор на том, что явный объект выражения наименования – это внутренний образ. Это не говорит о том, что *ни в коем случае* нельзя рассматривать наименование-значение как соотносящиеся по-отдельности с общностями наименования и значения²¹⁸. Цонгкапа также указывает на то, что, как описывалось выше, есть три вида проявляющихся объектов мышления; одна или две общности могут проявляться по-отдельности или вместе²¹⁹. Кедруб, другой главный ученик Цонгкапы, также пишет:

Когда некто говорит тому, кто не знает, что слово чашка [относится] к округлому объекту, – «нет чашки», то появляется лишь наименование-общность отсутствия чашки, но не значение-общность²²⁰.

Это ясно указывает на то, что в определенном контексте Кедруб также считает необходимым разделять общности наименования и значения. Ведь когда несведущий индивидуум видит округлый предмет с плоским дном, в котором можно держать жидкость, он не воспринимает его как основу для наименования «чашка». Только те, кто знаком с этим наименованием, видят чашку. Т.е. знание наименования тонким образом меняет тип мышления, вызванный непосредственным

восприятием, а осведомленность в терминологии способствует концептуальному наложению, когда определенный объект может быть назван соответствующим именем. Но даже те, кто не знаком с обозначениями, видят объекты как могущие быть поименованными, а, следовательно, как естественное основание для обозначения, даже если такие индивидуумы не могут правильно их назвать. Проблема включения несмышленных детей и животных в определение Джангьи возникает главным образом в силу того, что значение наименования «чашка», образ, который проявляется как устранение всего, кроме самой чашки, определяется как «проявление – противоположность отрицания чашки» (*but pa ta yin pa las log par snang ba*). Однако, как указывается в вышеприведенном положении Кедруба, «проявление – противоположность не-чашке» не может появиться на основании наименования «чашка» для того, кто не знаком с этим наименованием. Тем не менее ребенок, который видел чашку, может думать о ней, вспоминая образ и даже не подозревая о том, что это называется «чашкой». Проблема состоит в определении того, чем является этот образ. Он не может быть «значением наименования» в том смысле, как это описывалось выше, поскольку ребенок не знает, что означает слово «чашка». Но если бы значение наименования «чашка» рассматривалось как включающее не только «проявление – противоположность не-чашке», но также и проявление как противоположность отрицания-округлого-предмета-с-плоским-дном-способного-удерживать-жидкость, оно могло бы включать также концептуальность несведущих в обозначении в определении Джангьей мышления (то есть «концептуальное познание, которое воспринимает значение наименования») ²²¹. Тогда это определение могло бы быть применимо и к тем моментам, когда проявляется *только* значение-общность. Противоположное-отрицанию-округлого-предмета может появиться в памяти независимо от того, знают ли, что это называется чашкой, или нет.

Анализ значения-общности. Пурбу Джог дает следующее определение значения-общности, которая проявляется для ментального сознания, воспринимающего чашку:

Вымышленный (приписанный) фактор, который, хотя и не является чашкой, для ментального сознания, воспринимающего чашку, проявляется как чашка ²²².

Мы уже говорили, что это значение-общность является «проявлением – противоположностью не-чашки». Далее, хотя проявление как противоположность не-чашки, которое проявляется для *мышления*, это значение-общность, противоположность не-чашки, которая проявляется для *сознания глаза*, таковой не является. Тогда как образ является постоянным и ЯОП, противоположное-не-чашке – это отрицательное явление, известное как исключение обладающего собственными признаками объекта (*apoha, sel ba*)²²³. И, более того, проявление как противоположность не-чашки является отрицательным (негативным), но проявление чашки для мышления – это утверждающее (позитивное) явление²²⁴. С точки зрения того, что этот ментальный образ является проявлением как противоположности не-чашке – это отрицание; однако с точки зрения самого проявления ментального образа – это утвердительное явление. Но с любой точки зрения это проявление оказывается средством, благодаря которому концептуальное мышление, воспринимая его, непосредственно постигает ЯСП²²⁵.

Противоположное-не-чашке – это отрицательное явление, которое может проявляться для мышления или, в соответствии с некоторыми гелугпинскими текстами, для НВ. Однако проявление для мышления – это значение-общность, тогда как проявление для НВ – нет²²⁶.

Среди гелугпинских институтов имеется некоторое разногласие относительно того, может ли проявляться противоположное-не-чашке для того, кто не знает наименования «чашка». Однако все институты, исключая Гоманг, соглашаются с тем, что противоположное-определению-чашки, то есть противоположное-не-плоскодонному-округлому-предмету-способному-содержать-жидкость может проявиться даже для мышления или НВ личности, которая не знает наименования «чашки», но которая видела чашку. С другой стороны, в институте Гоманг, филиале монашеского университета Дрэпунг, утверждают, что противоположное-не-чашке *никогда* не проявляется для сознания глаза; скорее, проявляется чашка, противоположная не-чашке. Это означает, что чашка, которая противоположна не-чашке, является отрицанием и объектом, обладающим своими собственными признаками (СП), который может проявляться для НВ.

В институте Лоселинг утверждается, что противоположное-не-чашке, или противоположное-не-округлому-предмету, проявляется для НВ, поскольку это единая сущность установления и пребывания, т.е.

обязательно сопутствует по месту, времени и природе СП-чашке, воспринимаемой сознанием глаза. Таким образом, с позиции института Лоселинг независимо от знания или незнания названия «чашка» чашка и противоположное-не-чашке проявляется для сознания глаза, воспринимающего чашку. Поэтому Лоселинг, в отличие от Гоманга, должен иметь иной способ различения между тем, что проявляется для тех, кто не знает наименования «чашка». Однако, если некто не знает названия «чашка», тогда для этой личности ни реальная чашка, ни значение-общность (*don spui*) чашки не могут быть явными объектами выражения наименования «чашка». Ведь если личность, которая не знает наименования, слышит это слово в беседе, в ее уме не появляется значения-общности. Поэтому проявление как противоположное-не-чашке для ментального сознания, воспринимающего чашку, не является значением-общностью для личности, не знающей названия «чашка», несмотря на то, что противоположное-не-чашке проявляется для НВ такой личности. Однако проявление как противоположное не-плоскодонному-округлому-предмету-способному-содержать-жидкость – это значение-общность для такой личности, поскольку даже тот, кто не знает названия «чашка», может вспомнить образ ранее виденной чашки.

Согласно положениям института Лоселинг чашка и противоположное-не-чашке, или противоположное-не-плоскодонному-округлому-предмету-способному-содержать-жидкость, проявляющееся для НВ, является отрицательным явлением, поскольку, когда *мышление* воспринимает (постигает), оно делает это посредством определенного устранения, или отрицания всего, что не является чашкой. НВ не воспринимает противоположное-не-чашке посредством определенного устранения не-чашки, но оно определено (непосредственно) постигает противоположное не-чашке. Когда думают о чем-то таком как чашка, которая проявляется для НВ, концептуальное мышление эксплицитно (явно) постигает чашку, а также имплицитно (неявно, косвенно) постигает противоположное-не-чашке. Иными словами, противоположное-не-чашке постигается прямо непосредственным восприятием, в то время как концептуальное мышление постигает его косвенно.

В институте Гоманг, с другой стороны, утверждают, что такие отрицания как противоположное-не-чашке вовсе не воспринимаются

непосредственным восприятием. Как они полагают, личность, не знающая языка, воспринимает объекты, не воспринимая противоположного-не-объектам. Например, восприятие ребенком воды или восприятие животным своего отпрыска происходит посредством визуальных и тактильных сигналов, которые являются непостоянными и позитивными явлениями. Такое различие предполагает мышление, но не слова, или наименования-общности. Восприятие происходит благодаря разновидности обоснованной, достоверной убежденности, или верно настроенному сознанию (*manañ-parikṣa, yid spyod*) на основе различных сигналов, появляющихся для глаза, уха, носа и других непосредственно воспринимающих сознаний²²⁷. В Лоселинге утверждают, что противоположное-не-чашке проявляется для НВ даже тех, кто не знает наименования «чашка». Однако даже в Лоселинге противоположное-не-чашке, которое понимается как чашка, может проявляться только для тех, кто знаком с названием «чашка». Точно так же проявление противоположного-не-чашке может проявляться *как* вода только для того, кто знает соотносимый объект (денотат) наименования «вода». Также в институте Сера говорят, что животные, которые, конечно же, не знакомы с названием «вода», видят и пьют не воду, но нечто увлажняющее²²⁸. С этой точки зрения противоположное-не-воде или же, буквально, противоположное тому-что-не-является-водой, не проявляется для животных или для людей, не знающих языка. То, что проявляется для НВ или мышления в таком случае – это определяющая характеристика, сама сущность воды, которая имеет свойство влажности. «Вода» же – это просто название данной субстанции. И в этом контексте из тех, кто знает язык, англоязычные пьют воду (*water*), французы – *l'eau*, тибетцы – *chu* и т. д.

Вкратце, утверждают или нет, что противоположное-не-чашке может проявляться только для ментального сознания или же как для ментального, так и для непосредственного восприятия личности, которая знакома с наименованием «чашка», проявление *как* противоположное не-чашке для ментального сознания не может проявиться, пока не узнано это наименование. Ведь значение-общность – это образ, который может проявиться, если индивидуум, который знаком с наименованием «чашка», услышит это слово. На основании этого такие ученые как Джамьянг Жепа возражают против более краткого определения мышления («концептуальное познание, постигающее значе-

ние термина»), поскольку они утверждают, что индивид, который не знаком с данным термином, не может постичь соответствующее значение. Джангья не оспаривает ни это, ни даже положение, что иногда можно принимать выражение «наименование-значение», как связанное с двумя различными видами образов – наименованием-общностью и значением-общностью. Он просто не считает необходимым принимать в расчет все ситуации при составлении определения. Однако для целей предпринятого здесь обсуждения различные мнения на эту тему служат определению степени, в которой знание терминологии влияет на концептуальное и непосредственное восприятие.

Концептуальная ошибка. Даже достоверное мышление ошибается относительно ЯСП, которое является его соотносимым объектом. Это происходит из-за того, что тогда как непостоянное явление обладает своими собственными уникальными характеристиками, мышление же может воспринимать только общие образы. Данный момент, на который обращают свое внимание гелугпинцы, отражает изложенное в 1007 строфе «Компендиума Таковости» (*Tattvasaṃgraha, De kho na nyid bsdus pa*) Шантаракшиты, где сказано, что для мышления образ – это «ошибочно принимающееся как конкретное, отделяющееся от несхожих вещей (*vijatīya-paravṛttam svalakṣaṇam*)»²³⁰. И тем не менее, как разъясняется далее, особая сущность, например, конкретной и непостоянной чашки проявляется для мышления, но не обладает для него статусом проявляющегося объекта, поскольку полное ЯСП объекта не проявляется.

Значение наименования «чашка», которое проявляется для мышления, – это ЯОП, т.к. здесь мы имеем проявление противоположного не-чашке, прилагающегося к каждому моменту СП-чашки. СП-чашка, хотя проявляется для мышления и может быть им понята, не считается проявляющимся объектом мышления, т.к. в противном случае чашка, которая проявляется для мышления, подобно непостоянной СП-чашке могла бы содержать жидкость и т.д. В таком случае любой мог бы обрести золотую чашу или что-либо еще, лишь просто подумав о ней. Кроме того, даже если конкретная чашка, представленная в виде образа, оказывается разбитой, ментальный образ не меняется; это означает, что сама непостоянная чашка не является проявляющимся объектом для мышления. Тот факт, что образ называется постоянным,

является одним из способов обратить внимание не только на очевидную разницу между образами и объектами, но и на ограничения мышления, для которого образы проявляются. И хотя достоверное мышление на самом деле не думает, что этот образ является чашкой, оно ошибочно, поскольку 1) конкретная чашка проявляется как нераздельно смешанная с образом чашки и 2) этот образ представляется чашкой, хотя таковой не является. В своем «Описании ЯСП и ЯОП» Дендар Лхарамба пишет:

«Когда значение-общность проявляется для мышления, возникают следующие проявления:

- 1) то самое значение-общность проявляется, как если бы оно было сущностью этого объекта;
- 2) значение-общность проявляется, как если бы оно было тождественно этому объекту;
- 3) значение-общность проявляется, как если бы оно было противоположно тому, что не является этим объектом²³⁰.

Таковы три способа выражения базовой ошибки концептуального мышления, т.е. того, что проявляющийся образ кажется действительно тем самым объектом, который он представляет. Однако мышление не *думает*, что образ и объект смешаны, и, таким образом, ошибка заключается отнюдь не в погрешности рассуждения или некоего мыслительного процесса. Такова сама природа мышления. Например, когда образ стула проявляется для мышления, сам образ проявляется, но обычно не измышляется как реальный стул. То, что образ кажется единым со стулом, похоже на то, как стул, отражающийся в зеркале, кажется самим стулом. Точно так же образ стула кажется (представляется) противоположным тому, что не является стулом²³¹.

Обобщающая тенденция концептуального мышления может быть объяснена в связи с тем, как оно воспринимает природу, место и время такого объекта как дерево, не конкретного дерева, но дерева в общем. И хотя деревья на самом деле не смешаны, они кажутся смешанными с ментальным сознанием, воспринимающим дерево. Все разнообразные СП-моменты деревьев тождественны в том, что проявляются как деревья, но различны в отношении места, времени и природы. Единичное, противоположное-не-являющемуся-деревом, которое свойственно каждому отдельному дереву, – это нечто выду-

манное мышлением²³². И хотя такое проявление существует, природы отдельных деревьев на самом деле не смешиваются. Поскольку мышление обязательно воспринимает деревья именно таким образом, оно закрыто от абсолютной истины, как это устанавливается в гелугпинской интерпретации Саутрантики. Мышление не может воспринимать ЯСП соответственно действительному способу пребывания объекта. Ученый, живший в начале 19 века, Палден Чодже, комментатор «Великой экспозиции воззрений» Джамьянга Жепа, писал так:

Проявление как противоположное не-дереву, воображаемое умом, воспринимающим общность дерева, не существует как абсолютный объект. Ведь если бы оно существовало абсолютно, тогда ум, воспринимающий эту общность, не ошибался бы в отношении своего проявляющегося объекта. И если бы это было так, тогда, поскольку природы манифестаций дерева проявляются смешанными с умом, [воспринимающим] общность дерева, то природы манифестаций дерева смешивались бы [на самом деле]. Однако манифестации дерева не совместимы друг с другом и пребывают с несмешиваемыми природами²³³.

Мышление также затемнено относительно индивидуального места и времени ЯСП. Например, ментальное сознание, воспринимающее просто «дерево», не обращает внимания на его определенное расположение, находится ли оно на западе или на востоке от дома. Или же другой пример: тогда как сознание глаза, рассматривающее ковер, видит, что его различные цвета находятся в разных местах, для ментального сознания *представляется*, что все цвета находятся в одном месте – на ковре. Для мышления проявляется лишь общий образ ковра. Это смешение относительно места. Что же касается времени, то когда сознание глаза рассматривает дерево, его отдельные моменты последовательно проявляются для сознания глаза, но для мышления они проявляются в смешении²³⁴. Для ментального сознания, воспринимающего это дерево, дерево, увиденное вчера, кажется тождественным непосредственно воспринимаемому сегодня. Иными словами, хотя НВ видит только данное дерево, мышление воспринимает это дерево, как если бы оно было тем же, что и вчера. Кроме того, несмотря на то, что прошлое дерево – это лишь объект мышления, НВ узнает

его, как если бы это прошлое дерево было соединено с нынешним объектом НВ. Это способ, которым мышление накладывается на НВ.

Хотя все ментальные сознания одинаково ошибочны в связи с тем, что образ, или значение-общность, которые проявляются для них, кажутся едиными (общими) с их соотносимым объектом, не все мысли одинаково ошибочны. Например, умозакрывающее познание, которое верно постигает, что звук является непостоянным, и приписывающее сознание, которое ошибочно полагает, что звук является постоянным, – оба концептуальны и одинаково заблуждаются в том, что их проявляющиеся объекты кажутся подобными соотносимым объектам. Тем не менее, умозакрывающее сознание безошибочно относительно своего соотносимого объекта, а также неоспоримо в своем достоверном суждении, что звук непостоянен. Примысливающее (приписывающее) сознание не является ни достоверным, ни беспорным. Ведь посредством умозакрывающего можно приблизиться к соотносимому объекту (*'jug yul*), или денотату (*zhen yul*), например, непостоянному звуку, и таким образом разоблачить ментальное сознание, воспринимающее звук как постоянный. Поскольку постоянный звук не существует, сознание, которое измышляет его (и, вероятно, выводит это на основании искаженного НВ), не имеет существующего соотносимого объекта. Мышление, воспринимающее непостоянный звук и имеющее соотносимый объект – конкретный непостоянный звук, ошибается относительно проявляющегося объекта – образа непостоянного звука, но не относительно соотносимого объекта. Однако мышление, примысливающее постоянный звук, фактически не является согласующимся сознанием; оно ошибочно относительно своего проявляющегося объекта – образа постоянного звука, а также оно обманывается относительно своего несуществующего соотносимого объекта – постоянного звука. Различие между этими двумя видами концептуального мышления подобно различию между ошибочным принятием блеска драгоценности и ошибочным принятием блеска свечи за саму драгоценность. Обе эти концепции ошибочны, но благодаря ориентиру блеска драгоценности можно обрести эту драгоценность, тогда как блеск свечи не приведет к ее обретению²³⁵.

Мышление и НВ. Концептуальное мышление и НВ могут действовать одновременно, но они не устанавливаются (не возникают)

одновременно и относительно одного и того же объекта²³⁶. В первый момент видения непостоянный объект, такой как дерево, и НВ, сознание глаза, оба активны. Затем следует момент ментального НВ (*mānasa-pratyakṣa, yid kyi mngon sum*)²³⁷, которое не замечается обычным человеком. Затем начинает действовать концептуализация. Т.е. в первый период есть только прямое и ясное восприятие посредством сознания глаза, и как только появляется концептуализация, она действует одновременно с последующим моментом НВ. Это означает, что когда, например, сознание глаза воспринимает особые характеристики своего объекта, мышление, появляющееся на основе сознания глаза, накладывает на этот объект значение-общность.

Каждое сознание имеет ощущение, связанное с ним. Вместе с восприятием объекта появляется соответствующее ощущение хорошего, плохого или же нейтрального. Такие суждения концептуальны. Ощущение возникает не только на основе сознания глаза, но также и на основе мышления; т.е. не просто на основе непосредственно существующего объекта, но также и на основе воспоминаний и приписываний в связи с этим объектом. Иными словами, восприятие объекта как хорошего или плохого, приятного или неприятного зависит не только от самого объекта, но и от внутреннего образа, который проявляется для мышления. Однако, поскольку значение-общность, проявляющаяся для мышления, не так осязаема как объект, воспринимаемый непосредственным чувственным восприятием, не просто понять, что значение-общность тоже вовлечена; кажется что есть вовлечение и взаимодействие только с НВ²³⁸.

Что касается идеи Саутрантики, то трудно точно установить статус таких оценочных качеств как «хорошее», «плохое», «большое», «маленькое» и т.д. Когда видят человека и думают о нем плохо, то сознание глаза видит лишь цвет и очертания, и именно концептуальное ментальное сознание принимает в качестве своего объекта «порочность» этого индивидуума²³⁹. Кто-то другой, видя того же человека, может видеть его как «хорошего». Реагируя на личность или на вещь как на плохую или хорошую, на самом деле и главным образом реагируют на образ своего собственного ума, возможно, даже не осознавая того, что такой образ имеется. На основании этого делается вывод, что такие качества как «хорошее», «слишком маленькое» или «слишком большое» не являются ЯСП и, следовательно, не могут

проявляться для сознания глаза. И поскольку такие качества не являются единой сущностью установления и пребывания вместе с проявляющимся объектом, нет никакого противоречия в том, что они не проявляются для ума с полным вовлечением, такого как сознание глаза, которое по определению должно воспринимать все факторы, сопутствующие проявляющемуся объекту по месту, времени и природе. Например, образ хорошего автомобиля, который проявляется как противоположность не-хорошего автомобиля, принимается как проявляющийся объект мышления, тогда как сам объект – противоположное-не-автомобилю – проявляется для сознания глаза.

Однако Саутрантика не может категорически утверждать, что субъективные качества, такие как плохое и хорошее, являются *всего лишь приписанными* мышлением. Такие качества должны также быть признаны существующими со своей собственной стороны. Иначе простого утверждения положительных или отрицательных качеств будет вполне достаточно для установления достоинства или недостатка определенного объекта. Далее, если бы достоинства и пр. были простым приписыванием, они являлись бы постоянными, а это неприемлемо. Ясного представления статуса таких субъективных качеств саутрантики не дают. Чтобы обсуждать это более детально, необходимо прежде изучить Читтаматру, в которой все объекты и их качества возникают из скрытых тенденций ума, и особенно Мадхьямаку, где личность, а также любые хорошие качества и т.д. одинаково рассматриваются как простое мыслительное приписывание²⁴⁰.

В гелугпинской интерпретации Саутрантики и более высоких систем ошибочное измышление является случаем, когда думают, что несуществующее существует. Думать, что имеется постоянство, как-то связанное с непостоянными объектами, или же что есть субстанциально существующая и самодостаточная личность, является случаем мыслительного измышления. «Ментальное измышление» (*āropa, sgro btags*) иногда отличается от «ментальное приписывания» (*rtog pas btags pa*). Пример чего-то приписываемого мышлением, но не являющегося измышлением – это связь между определением и определяемым. Такая взаимосвязь считается приписываемой мышлением, поскольку концептуальное мышление постигает это поэтапно; вначале следует определение, а затем определяемое. И поскольку такая связь существует – это не просто измышление²⁴¹.

Явления, приписываемые мышлением (*rtoḡ pas btaḡs pa*), обязательно постоянны и являются проявляющимися объектами мышления, но не НВ. Однако не нужно путать их с феноменами, которые являются приписываемо существующими (*praññapti-sat, btaḡs yod*) и которые могут быть либо постоянными, либо непостоянными. Согласно второй интерпретации (см. *первую главу*) приписываемо существующее явление не может восприниматься без того, чтобы воспринималось некое другое явление, не являющееся его собственной сущностью. Например, невозможно воспринять личность (человека), не воспринимая головы, рук и пр., хотя голова и руки сами не являются личностью. Также верно и то, что для восприятия стола необходимо видеть его ножки, столешницу и пр., однако это не делает стол приписываемо существующим явлением. Ведь ножки и пр. стола являются частями (*cha shas*) стола, тогда как голова и прочие органы человека не считаются частями, но его членами (*yan lag*)²⁴². Таким образом, на основании видения головы, рук и пр. говорят о существовании человека. Сама личность, хотя и является непостоянной, и, таким образом, абсолютной истиной, однако существует приписываемо и не является объектом для сознания глаза в том же смысле, что и столы, стулья и пр. Но с другой стороны, она является объектом для сознания глаза, поскольку видеть форму живого существа означает видеть это существо²⁴³.

Другой пример того, как мышление и НВ соединяются в восприятии, связан с ошибочным чувственным сознанием. Сознание глаза, ошибочно воспринимающее белую снежную гору как синюю, в качестве своего проявляющегося объекта имеет лишь *очертание* данной горы. Если на нее обратит свое внимание верное НВ, тогда можно будет прийти к выводу, что синий цвет есть простое измышление. И хотя очертание горы и синий цвет проявляются для сознания глаза, технически только первое может быть признано действительным проявляющимся объектом.

Синяя снежная гора не существует, но существует соответствующее проявление. Трудность заключается в детализации того, каким образом это воспринимается, поскольку с одной стороны кажется, что это проявляется для сознания глаза, и все же, поскольку это на самом деле не существует, можно предположить, что это просто приписывается мышлением и в таком случае становится постоянным явлением, неспособным восприниматься сознанием глаза. Некоторые ученые

утверждают, что ошибочное сознание глаза, воспринимающее синюю снежную гору, вообще не имеет проявляющегося объекта²⁴⁴. Так что проблема в связи с тем, что именно проявляется, по-прежнему остается.

В своем комментарии к главе о НВ в «Комментарии к Компендиуму верного познания» Дхармакирти Гьялцаб утверждает, что проявление синей снежной горы является непостоянным явлением, которое имеет единую субстанциальную сущность с сознанием, которое его воспринимает (*shes pa dang rdzas gag* или *shes pa 'i rdzas*)²⁴⁵. Такое проявление, будучи непостоянным, может проявляться для НВ. В данном воззрении оно не просто приписывается мышлением. Но, будучи единой сущностью с сознанием, само проявление не является сознанием²⁴⁶. Не является оно также и формой, ведь иначе оно должно было бы существовать вовне, на горе, хотя на самом деле на снежной горе нет ничего синего. Если бы форма синей горы существовала, сознание глаза, воспринимающее ее, не было бы ошибочным, но утверждалось бы как достоверное²⁴⁷. Таким образом, проявление синей снежной горы не является ни формой, ни сознанием, но третьей категорией – несоотносимым составным фактором (*viprayukta-saṃskāra, ldan min 'du byed*). Любое непостоянное существование, не являющееся ни формой, ни сознанием – такое как личность или непостоянство – является несоотносимым составным фактором²⁴⁸.

Такое утверждение относительно статуса проявления для ошибочного неконцептуального сознания характерно для Саутрантики и Читтаматры²⁴⁹. Читтаматрины делают следующий шаг, рассматривая все проявления как имеющие сущность, тождественную сознанию, которое их воспринимает, независимо от того, является ли это сознание ошибочным или нет.

Однако некоторые гелугпинские ученые не считают, что проявления, например, синей снежной горы, имеют единую с воспринимающим сознанием сущность. С этой точки зрения такое проявление является лишь приписываемым мышлением и, следовательно, постоянным явлением. Сторонники такой позиции отвергают ошибку утверждения, что постоянные явления проявляются для НВ, поскольку проявления двойной луны или синей снежной горы считаются проявляющимся не для НВ, но для сознания, которое лишено концептуализации (*rtoḡ 'bral gyi shes pa*). Это воспринимающее сознание не является непосредственным восприятием, поскольку оно ошибочное, а

НВ определяется в Саутрантике как неконцептуальное безошибочное сознание²⁵⁰.

Трудность определения того, какой вид сознаний и объектов задействован в ошибочном НВ, когда все еще остаются в пределах строгой Саутрантики, это еще одно указание на то, что разделительная линия между «конкретным» непостоянным явлением и явлением, приписываемым мышлением, не всегда четко проводится. Но, как мы уже отмечали, эта линия является центральной осью этой системы. И скрытая предпосылка здесь состоит в том, что явления, приписываемые мышлением, или же проявляющиеся объекты мышления, – это всегда категория, отдельная от тех феноменов, которые являются проявляющимися объектами НВ. И тот факт, что такую предпосылку иногда весьма трудно установить, может быть понят как указание на то, что здесь необходима более подходящая онтологическая теория, такая, к примеру, как Мадхьямака. В буддийском контексте это само по себе является важным пониманием, и следует заметить, весь замысел противопоставления сфер мышления и НВ также служит этому. То, что стоит за приданием большого значения различению двух видов верного познания – это дать возможность познающему извлечь максимум пользы из каждого, но для этого необходимо придерживаться не только Саутрантики, но и более высоких систем.

Каким образом мышление постигает непостоянные явления.

Что касается описания пути к освобождению от страдания, то мышление имеет здесь особую значимость. Благодаря тренировке мышления в развитии определенных концептуальных образов, таких как тонкое непостоянство, можно прийти к пониманию истин, которые иначе никогда бы не были постигнуты. Мышление, таким образом, рассматривается как жизненно важный инструмент для достижения освобождающего знания.

Это знание сосредотачивается вокруг развития нового понимания статуса индивида и других явлений. Поскольку в системе Саутрантики ясно утверждается, что непостоянные явления не могут полностью проявляться для мышления, необходимо установить, каким образом мышление *может* воспринимать непостоянные явления. Возможность этого является основополагающей для убежденности в том, что медитативная тренировка, в которой используется концептуаль-

ное мышление, на самом деле приведет к пониманию действительно-го непостоянного явления, которое *полностью* проявляется только для НВ. И это возможно, только если мышление неоспоримо и точно постигает непостоянные явления. Гелугпинская интерпретация Саутрантики подчеркивает, что дело обстоит именно так.

Например, рассмотрим ментальное сознание, воспринимающее чашку. Проявляющимся объектом этого сознания является образ чашки, т.е. проявление как противоположное-не-чашке. Этот образ, или значение-общность, проявляющийся объект (*sngang yul*) сам по себе постоянен в том смысле, что он 1) не разрушается от момента к моменту и, 2) хотя он и возникает благодаря силе мышления, но не происходит из мышления и, следовательно, не является результатом причин и условий²⁵¹. И хотя ментальное сознание, воспринимающее чашку, не воспринимает ее полностью, как это делает НВ, такое ментальное сознание воспринимает чашку определенно (ясно). Что это значит? Джамьянг Жепа в своем «Описании осознания и знания» (*bLo rig gi rnam bzhag*) дает следующее определение осознания, которое определенно воспринимает (постигает) объект:

[Осознание] воспринимает [свой объект] с точки зрения аспекта этого объекта, проявляющегося для этого осознания²⁵².

Знать объект определенно означает знать его посредством аспекта этого проявляющегося объекта. Определенное восприятие (постижение) может быть либо концептуальным, либо неконцептуальным. Это означает, что непосредственное и концептуальное сознания могут знать свои объекты благодаря аспектам этих проявляющихся объектов. В случае с НВ объект направляет (проецирует) свой аспект на сознание; в случае же с концептуальным определенным осознанием аспект проявляется в том смысле, что значение-общность является проявляющимся объектом этого сознания, и когда образ чашки проявляется для мышления, проявляется сама реальная СП-чашка²⁵³. Далее, хотя мышление не воспринимает чашку непосредственно (*mngon sum du*), оно воспринимает чашку действительно и определенно (*dngos su*). Иными словами, несмотря на то, что проявляющийся объект – это лишь образ чашки, то, что мышление определенно *постигает* – это актуальная, СП-чашка²⁵⁴. В данном случае нет ошибочной концеп-

ции, что этот образ является чашкой, нет здесь и выражения верной концепции, что «этот образ определенно не является чашкой». Однако в том смысле, что нет ясного разделения между образом и конкретной чашкой, эти два смешиваются друг с другом, и поэтому мышление считается ошибочным относительно своего проявляющегося объекта, а именно проявления как противоположного всему, что не является чашкой, или, иными словами, образа, кажущегося чашкой. Однако верное мышление не думает, что это проявление противоположно всему, что не является чашкой; оно просто воспринимает СП-чашку. И оно делает это через понимание, что это нечто округлое, плоскодонное и способное вмещать жидкость. Таким образом, хотя чашка, будучи непостоянной, не может быть проявляющимся объектом мышления, поскольку ее сущность не может полностью проявляться для мышления, она проявляется посредством образа и, самое главное, мышление определенно постигает ее благодаря этому образу.

Соответствующее факту ментальное сознание (*anvartha-kalpanā rtoḡ pa don mthun*), воспринимая чашку, не ошибается относительно своего соотносимого объекта, конкретной чашки, поскольку несмотря на то, что образ, например, золотой чашки проявляется как чашка, верное мышление не думает: «это чашка». Есть просто верная концепция того, что золотая чашка является чашкой. Это аналогично тому виду концепции, которая возникает, когда мы смотрим в зеркало, чтобы удостовериться в том, что наше лицо грязное; при этом не думают, что образ является лицом, но благодаря этому образу можно верно определить, есть ли грязь. Таким образом, хотя ЯСП, такое как золотая чашка, не является действительным проявляющимся объектом мышления, поскольку проявляется только посредством своего образа, мышление определенно постигает ЯСП. Однако мышление не постигает его непосредственно. Познать посредством НВ явление, как говорилось выше, означает познать его через проецирование объектом аспекта на воспринимающее сознание, которое затем превращается в образ этого объекта. Поскольку мышление не познает чашку и пр. через восприятие их аспектов, оно не познает такие объекты непосредственно, однако познает их определенным образом (эксплицитно). Иными словами, хотя это лишь постоянное значение-общность, или ментальный образ (ЯОП – проявляющийся объект мышления),

мышление *постигает* соотносимый объект, представленный в виде образа. То есть как увиденное в зеркале может привести к постижению отраженного объекта, так и благодаря образу объекта мышление может правильно постичь конкретный объект.

Есть еще одна причина, по которой ментальное сознание, воспринимающее чашку, постигает эту чашку определенно. Хотя мышление обязательно ошибается относительно своего проявляющегося объекта, но проявляющийся объект мышления не обязательно является объектом-источником этих ментальных ошибок, или же объектом, относительно которого мышление ошибается. Например, необусловленное пространство (ЯОП), должно быть проявляющимся объектом ментального сознания, постигающего необусловленное пространство, но мышление не обязательно ошибается относительно него. Это означает, что даже если мышление всегда ошибается относительно своего проявляющегося объекта, лишь то, что нечто является проявляющимся объектом мышления, не означает, что мышление обязательно ошибается относительно него²⁵⁵. Ведь в случае фактического соответствия мышления, воспринимающего необусловленное пространство, это пространство одновременно является проявляющимся и соотносимым объектом. Если бы мышление ошибалось относительно своего соотносимого объекта, то это было бы ошибочное сознание, не соответствующее факту. Важным моментом здесь является то, что верное мышление, воспринимающее пространство, не ошибается относительно своего соотносимого объекта (*adhyavasāya-viśaya, zhen yul*) – необусловленного пространства – несмотря на то, что оно ошибается относительно одного из своих проявляющихся объектов – значения-общности необусловленного пространства.

Так же, как мышление не ошибается относительно пространства, которое является его соотносимым объектом, мышление, воспринимающее чашку и ошибающееся относительно значения-общности, которая является его проявляющимся объектом, при этом не ошибается относительно реальной чашки, которая является его соотносимым объектом. Это в свою очередь означает, что другой тип концептуального осознания, умозакрывающее познание (*anumāna, rjes dpag*), которое постигает, например, что произведенное – непостоянно, безошибочно относительно непостоянных и произведенных вещей, которые являются его соотносимыми объектами.

Для гелугинцев представляется существенным то, что умозаключающее познание утверждается как безошибочное относительно своих соотносимых объектов. Ведь умозаключение – это главный инструмент, благодаря которому исправляются ошибочные концепции и, более того, процесс корректировки может происходить по той причине, что умозаключение правильно постигает свои соотносимые объекты. Умозаключение позволяет осознать тонкое непостоянство, а также постичь бессущность, и тем самым ведет к освобождающему знанию.

Можно предположить, что так же как необусловленное пространство рассматривается как проявляющийся объект мышления в силу его проявления для воспринимающего мышления, то же самое должно быть истинным и для ЯСП, поскольку они также проявляются для мышления. И все же первое является проявляющимся объектом мышления, тогда как второе – нет. И почему? Потому что 1) чашка не проявляется благодаря своей собственной силе, но посредством значения общности,²⁵⁶ а также 2) вся чашка со всеми своими особыми характеристиками не проявляется для мышления. В Саутрантике особенно подчеркивается, что поскольку вся сущность ЯОП полностью проявляется для воспринимающего ее мышления, она должна рассматриваться как проявляющийся объект мышления²⁵⁷. Таким образом, чашка проявляется для мышления, но не является проявляющимся объектом мышления.

Большинство соответствующих факту ментальных сознаний, чьи соотносимые объекты являются конкретными, существующими явлениями, возникают из НВ, которое безошибочно относительно таких объектов. Когда возникает сознание глаза, непосредственно воспринимающее чашку, оно создает предрасположенность для дальнейшего возникновения образа чашки. И когда позже эта предрасположенность активизируется, тогда возникает ментальное сознание, представляющее, например, золотую чашку как чашку²⁵⁸. Даже ментальное сознание, воспринимающее пространство – постоянное явление, лишенное препятствующего контакта, – происходит из непосредственного восприятия осязаемого, препятствующего объекта. В силу этой связи между любым соответствующим факту ментальным сознанием и его соотносимым объектом такое мышление безошибочно относительно ЯСП и действительно может их воспринимать²⁵⁹.

Кроме того, согласно жившему в XIX веке ученому Палден Чодже для мышления проявляются даже особые характеристики ЯСП²⁶⁰. Но поскольку эти характеристики не проявляются *полностью*, они не являются проявляющимися объектами мышления. Таким образом мышление, воспринимающее чашку, имеет два объекта: внутренний образ чашки и СП-чашку, но проявляющимся объектом может быть только первый.

ЯСП, такое как чашка, не может полностью проявиться для мышления, поскольку последнее упрощает проявления, смешивая индивидуальные характеристики. Даже когда думают о конкретной золотой чашке, общность золотой чашки проявляется вместе с образом этой конкретной золотой чашки, в результате чего мышление не вполне различает непосредственно наблюдаемые специфические характеристики конкретной чашки как таковой.

Хотя мышление не воспринимает ЯСП также непосредственно, как прямые чувственное и ментальное восприятия, и обязательно вовлечено в определенные виды заблуждения, оно все же способно постигать такие явления и делать верные суждения относительно них. Когда узнается ошибочный аспект мышления и выясняются его измышления, тогда проще воспользоваться мысленным приближением к тонким объектам, обычно не устанавливаемым непосредственным восприятием.

Например, для того, чтобы НВ удостоверилось в тонком непостоянстве, вначале необходимо, чтобы появилось значение-общность, или образ тонкого непостоянства. Образы, о которых говорилось ранее, относились к объектам, которые уже были восприняты непосредственным восприятием. Но откуда может взяться образ, или значение-общность тонкого непостоянства, если оно никогда сознательно не воспринималось? Вначале необходимо понять грубое непостоянство. И для этого уму представляется соответствующий пример, такой как прерывание потока пламени свечи. Более сильный пример – это смерть человека. Используя его для развития понимания грубого непостоянства, размышляют над тем фактом, что все неизбежно приближаются к смерти и что это неотвратимо. Когда доктор говорит, что этому пациенту уже ничем нельзя помочь, нужно понимать, что это относится и к нам самим. Нужно глубоко над этим размышлять, поскольку не так-то просто понять неизбежность смерти. И эта труд-

ность считается результатом сильного, но ошибочного ощущения постоянства, к которому мы привыкали с безначальных времен. Это ощущение, кроме того, поддерживалось непрерывным проявлением внешних объектов, таких как чашка, которая может годами неизменно стоять на полке. Благодаря такому размышлению развивается образ грубого непостоянства. Далее упорно размышляют над тем, что все произведенное – непостоянно, и таковым же является наше собственное тело, и следовательно, оно также когда-нибудь разрушится. Так приближаются к пониманию уничтожения каждого момента. И, размышляя над этим, развивают образ тонкого непостоянства, ментальной дезинтеграции всего произведенного. Когда же понимание этого увеличивается, соответствующее значение-общность все больше проясняется, пока не становится непосредственным постижением непостоянства посредством йогического восприятия²⁶¹. Прежде образ непостоянства был смешан с действительным непостоянством; во время НВ образная часть отпадает и остаются с прямым познанием ментальной дезинтеграции.

Что касается способности мышления постигать непостоянство явлений, то, комментируя «Комментарий к Компендиуму верного познания» Дхармакирти, Гьялцаб пишет следующее:

... согласующее с фактом общепринятое [то есть концептуальный ум], косвенно связанное с функционирующей вещью [служит] основанием для обнаружения и обретения [т.е. постижения] той самой функционирующей вещи²⁶².

Ментальное сознание, имеющее образ в качестве своего проявляющегося объекта, является согласующимся с фактом, если его образ связан с действительным объектом, или, выражаясь технически, если существует соотносительный объект. Такое мышление косвенно (*brgyud nas*) связано с внешним ЯСП, представленным в виде образа, ведь так же как образ становится более ясным, то же происходит и с реальным объектом. Так ментальное сознание воспринимает, или постигает, внешнее ЯСП посредством образа, проявляющегося объекта этого ментального сознания. Говорится, что это подобно путешествию в дальнюю страну; она очень далека, но постепенно к ней приближаются²⁶³. Схожим образом мышление достигает ясности и, наконец, полноты НВ.

Считается, что мышление может вести к непосредственному восприятию тонкого непостоянства, поскольку с момента, когда оно первоначально мыслит его образ, последний имеет реально существующий соотносительный объект, благодаря чему мышление верно устанавливает и ведет к непосредственному постижению тонкого непостоянства как ЯСП. Достоверное познание (*pramāṇa, tshad ma*) делится лишь на два вида – прямое (непосредственное) (*pratyakṣa-pramāṇa, mngon sum tshad ma*) и умозакрывающее (*anumāna-pramāṇa, rjes drag tshad ma*), причем последнее обязательно является концептуальным. Если некто хочет удостовериться в том, что недоступно для НВ, то для этого не может быть другого достоверного познания, кроме правильного концептуального мышления, доведенного до момента неоспоримого постижения. Для того, чтобы еще больше прояснить воззрения Гелугпы относительно результативности мышления и его значения для религиозной практики, далее в последующих главах при обсуждении исключений будет обосновываться способность мышления постигать непостоянные явления, а также способность слов их выражать.

5. РАЗЛИЧИЕ ПОСРЕДСТВОМ ИСКЛЮЧЕНИЯ

Как было описано в предыдущем обсуждении гелугпинской интерпретации непосредственного восприятия и концептуального мышления в Саутрантике, есть два способа познания, или восприятия объектов. Либо объект проецирует свой аспект на непосредственно воспринимающее сознание, либо же этот объект концептуально познается посредством ментального образа объекта. Явления, которые могут возникнуть для абсолютного, или непосредственного (прямого) сознания, обозначаются как абсолютные истины, или ЯСП. Все остальные существующие феномены являются относительными истинами, или ЯОП. Таким образом, две истины определяются в связи с непосредственным и концептуальным восприятиями, в силу чего обсуждение деления явлений на две истины предполагает обсуждение воспринимающих их прямого и концептуального сознаний.

Чтобы лучше понять, как гелугпинцы рассматривают функционирование мышления и слов в этой системе Саутрантики СД, а также

ради более полного представления типов явлений, которые могут узнаваться посредством мышления или непосредственного восприятия, необходимо исследовать гелугпинское представление утвердительных и отрицательных явлений²⁶⁴. Разделение явлений на эти два типа осуществляется на основе того, как объекты познаются мышлением.

Утвердительные явления. Утвердительное явление (*vidhi, sgrub pa*) – это то, что мышление постигает, не производя прямого отрицания объекта отрицания. Например, можно помыслить чашку, не устраняя эксплицитно (прямо) что-то другое. С другой стороны, отсутствие чашки может выражаться только через прямое словесное отрицание чашки, и понимается это только благодаря прямому ментальному исключению чашки. Поэтому чашка – это утвердительное явление, а ее отсутствие – отрицательное.

Пурбу Джог определяет утвердительное явление следующим образом:

Явление, которое не является объектом, постигаемым через прямое отрицание своего собственного объекта отрицания ментальным сознанием, его воспринимающим²⁶⁵.

Когда сознание глаза видит чашку, оно ничего не отрицает напрямую (эксплицитно). Точно так же слово «чашка» выражает чашку без прямого отрицания чего-то другого. Как указывается в вышеприведенном определении, постигаемый объект – это явление (*dharma, chos*). В данном случае используется перевод «явление», поскольку, несмотря на то, что слово «дхарма» имеет, по крайней мере, 10 значений, в данном контексте оно относится к познаваемым объектам (*jñeya, shes bya*) и, таким образом, соответствует западной интерпретации явления (феномен) как того, что проявляется для органов чувств²⁶⁶. В буддизме часто утверждается, что постоянные и непостоянные явления могут проявляться и познаваться. Саутрантики полагают, что непостоянное явление может быть *проявляющимся объектом* НВ. Высшие системы соглашаются с этим, однако с одной важной оговоркой: пустотность, конечная реальность может восприниматься непосредственно. Это тоже явление.

Пурбу Джог определяет явление как «то, что поддерживает свою собственную сущность»²⁶⁷. Иными словами, явление – это просто то, что тождественно самому себе. Все существующее – постоянное или

непостоянное, утвердительное или отрицательное – и есть явление (*дхарма*). Далее даны все синонимы явления:

- Существующее (*sat, yod pa*),
- Объект познания (познаваемое) (*jñeya, shes bya*),
- Установленная основа (*gzhi grub*),
- Объект (*viśaya, yul*),
- Объект восприятия (воспринимаемое) (*prameya, gzhal bya*).

Все это «поддерживает собственную сущность» в том смысле, что *обладает* своей собственной природой, хотя и не обязательно в смысле существования *в силу* своей собственной природы. Это объекты, постигаемые верным познанием. Они являются основами разделения на абсолютную и относительную истины, или ЯСП и ЯОП. Они также являются основой разделения на утвердительные и отрицательные явления, причем последние являются существующими, установленными основами и объектами восприятия, постигаемыми верным познанием. Подобно утвердительным явлениям²⁶⁸, они могут быть постоянными или непостоянными. Отрицательные явления отличаются от утвердительных тем, как постигаются мышлением. Некоторые отрицания являются ЯСП и, следовательно, абсолютными истинами, другие же – ЯОП и, следовательно, относительными истинами. Поэтому простой факт, что те или иные явления – отрицательные, не указывает на то, являются ли они постоянными или непостоянными, функционирующими или нефункционирующими.

Отрицательные явления. Познавая определенные объекты, мышление действует через прямое отрицание объекта отрицания (*gratiṣedhya, dgag bya*). Например, ментальное сознание, воспринимая равнину без гор, делает это напрямую, исключая (отрицая) горы, и поэтому равнина без гор – это отрицательное явление. Кёнчог Джигме Вангпо определяет отрицательное явление следующим образом:

...объект, который постигается через прямое исключение объекта отрицания²⁶⁹.

Ключевым словом в этом определении является «*прямое (эксплицитное)*». Любое существующее явление постигается сознанием, воспринимающим его таким образом, что исключается все отличное от данного явления. Например, когда сознание глаза познает стол, оно

косвенно (имплицитно) исключает то, что этим столом не является. Таким образом, даже восприятие утвердительного явления предполагает *некоторый* вид исключения, но не *прямое* исключение объекта отрицания. Любое явление существует отдельно ото всех остальных явлений, не являющихся им самим; поэтому все противопоставляется всему остальному и исключает все прочие явления. Однако это недостаточное основание для того, чтобы утверждать, что все явления – отрицательные. Только те феномены, которые концептуально познаются через *прямое* исключение отрицаемых объектов, являются отрицательными. Например, познание чашки, утвердительного явления, предполагает косвенное исключение того, что данное познаваемое есть корова, башмак или что-то еще, не являющееся чашкой. И хотя сознание, воспринимающее чашку, исключает, что чашка – это нечто отличающееся от чашки, оно делает это не прямо, но косвенно.

Разница между косвенным и прямым исключением заключается в следующем: ментальное сознание, которое прямо постигает наличие денег, также косвенно постигает несуществование отсутствия денег. Оно косвенно исключает отсутствие денег, но это косвенное исключение не означает, что деньги являются отрицательным явлением. Сами деньги – это утвердительное явление, и познается оно не так, что воспринимающее их мышление напрямую исключает что бы то ни было. С другой стороны, отсутствие денег может быть узнано только в том случае, если ум прямо исключает деньги, объект отрицания. Поэтому отсутствие денег – это отрицательное явление. Таким же образом равнина без гор может быть представлена только благодаря мысленному исключению гор и, следовательно, это тоже отрицательное явление.

Гелугпинское описание отрицательных явлений разъясняет, что все они, будь то простое отсутствие денег или субстанциально существующей самости, познаваемы. Даже тончайшие виды пустотности, которые являются простым отсутствием присущего существования, могут быть познаны непосредственно, как утверждается в Прасангика-мадхьямаке. Определенно, возможность познания отрицательного является исключительно важной для представления буддийского пути, поскольку бессущность, или пустотность, которые должны быть познаны для устранения неведения, сами по себе являются отрицательными явлениями²⁷⁰.

Историческая перспектива. Обсуждая отрицательные явления (*pratiṣedha, dgag pa*) в своих учебниках, гелугпинские ученые, такие как Пурбу Джог, Радо и Джангья, отмечают их синонимичность исключению (*aproha, sel ba*). Их трактовка этой темы опирается на индийские философские рассуждения относительно природы значения, слова и когнитивного (познавательного) процесса. Но тибетские комментаторы, подхватывая эту тему, обогащали и развивали ее согласно своим собственным религиозно-философским воззрениям. В Гелугпе теория *apoxi*, или исключения, развивалась под влиянием дискуссионных вопросов, несколько отличных от тех, которые были актуальны в Индии. Здесь мы не можем рассмотреть все перипетии развития теории исключения, происходившего на индийской почве, но некоторые моменты помогут разобраться в гелугпинской интерпретации.

Теория *apoxi* в Индии формировалась на основе философского интереса не только по отношению к онтологическому статусу, который приписывается порождаемому словами образу, но и в связи с близко связанной с этим способностью слов выражать объекты. Например, А. Б. Киф, говорит о теме исключений как о «буддийской доктрине отрицательного, или, скорее, соотносительного обозначения (*apoxa*) слов»²⁷¹. Определенно, индо-буддийская дискуссия относительно *apoxi* возникла отчасти как опровержение позиции Мимансаков-реалистов, утверждающих, что слова могут полностью выражать объекты.

В связи с этим [буддийское] воззрение состоит в том, что слово не имеет приписываемой ему Мимансой силы (*śakti*) связывать с объектами вербальную форму, в которой мы их представляем, или же выражать реальную природу чего бы то ни было; оно служит лишь отделению от других вещей...²⁷²

Практически все западные исследователи теории *apoxi* описывают индийскую традицию, в которой исключения рассматриваются либо как описание способа познания, либо, гораздо чаще, как описание слов, на основе которых такое различие осмысливается. Однако гелугпинцы приходят к выводу, что явления, которые представляют собой не просто слова, или ментальные образы, могут обозначаться как отрицательные на основании того, как их познает мышление. Поэтому гелугпинское представление различных видов отрицаний явля-

ется классификацией не ментальных объектов, но всеохватывающей категории объектов познания (*jñeya, shes bya*).

Впервые буддийская теория *apoxi* была представлена Дигнагой в его «Праманасамуччае», последней²⁷³ и наиболее значительной работе. Формулируя эту теорию, он противопоставлял ее современной ему небуддийской позиции, что слова напрямую соотносятся с чем-то реальным²⁷⁴. Дигнага утверждал, что, например, слово «дерево» относится не к утвердительной общности «дерево», но к исключению не-дерева, то есть отрицательному явлению. Таким образом, как свидетельствует М. Хаттори, Дигнага устанавливает, что слова выражают объекты, которые «определяются исключением других вещей (отличных от них самих) (*arthāntaranivṛtti, anyāpoha*)»²⁷⁵. Такое позиционирование слова как утвердительного, а выражаемого им объекта как отрицательного, было значительным отходом от брахманистской традиции, в которой подчеркивается их полное тождество, например, слова «брахман» и его денотата – самого Брахмана²⁷⁶. В рамках данного воззрения произнести слово «брахман» означает вызвать существование действительного и невыразимого Брахмана. Однако Дигнага утверждает, что слова обозначают лишь часть объекта (*aṃśa*) и не являются полноценными и многоаспектными объектами. Он также замечает, что такая часть есть «ничто иное как продукт ментального конструирования»²⁷⁷.

Примерно в пятнадцатом веке эта тема была центральной для обсуждения гелугпинцами вербального и когнитивного процессов. Однако контекст для этого аргумента изменился. Во времена Дигнаги утверждение отрицательного денотата находилось в противоречии с утвердительным образом (*pratibhā, pratibimba, gzugs brnyan*)²⁷⁸, который как Дигнага, так и Бхартрихари, под влиянием которого Дигнага находился²⁷⁹, рассматривали как соотносительное значение предложения. Таким образом, несмотря на его позицию, что денотат *слова* является отрицательным, Дигнага соглашается с утверждение Бхартрихари, что *предложение* и его значение – нераздельны, так же как нераздельны звук и его значение²⁸⁰, и что значение (*pratibhā*) предложения – утвердительное.

Кажущаяся противоречивость позиции Дигнаги, которая заключается в том, что, считая денотат слова отрицательным, он утверждает, что соотносительное значение предложения, состоящего из слов,

является утвердительным, была раскритикована мимансаком Кумарилой. Данная критика, по крайней мере отчасти, послужила толчком для важной модификации данной позиции, осуществленной Шантаракшитой в его «Компендиуме Таковости (Таттвасамграха)». Шантаракшита объясняет это противоречие следующим образом. Он утверждает, как и Дигнага, что образ, возникающий в уме слушающего благодаря слову или предложению является утвердительным, однако он модифицирует теорию исключения Дигнаги, заявляя, что этот образ, хотя и утвердительный, также является исключением, поскольку отличается от, или же способствует исключению образов, возникших благодаря другим словам или предложениями²⁸¹. Короче, «исключение другого» относится к *концепту*, который формируется ментальным актом исключения того, что не является определенным объектом. Таким образом, Шантаракшита считает исключение (*апоха*) наименованием для *образа*, который напрямую описывается при помощи слова²⁸².

Гелугпинцы широко использовали этот нюанс. Они проводили различие между двумя уровнями вербальных денотатов, что позволяло им включать образы и конкретные объекты в данную категорию. К примеру, Дэндар Лхарамба первым стал утверждать, что только ментальный образ непостоянства *напрямую* выражается термином «непостоянство». Далее он объясняет, что действительное непостоянство выражается этим наименованием, так как оно напрямую постигается ментальным сознанием, которое возникает благодаря слушанию и размышлению над термином «непостоянство». Палден Чодже объясняет это примерно так же, проводя различие между сущностью непостоянного объекта, *полностью* проявляющегося для сознания, и его способностью *проявляться* для ментального сознания, которое возникает из наименования. Поздние гелугпинцы, очищая такие категории как «объекты восприятия» и «проявление», смогли установить, что объекты напрямую выражаются при помощи слов. Это жизненно важная идея для их теории освобождающей техники.

Похоже, что гелугпинские ученые сделали главный шаг в объяснении теории *апохи*, подчеркивая, что (1) исключения не являются ни словами, ни исключительно ментальными образами, но *объектами*, которые постигаются посредством процесса исключения, и что (2) эти объекты могут быть либо постоянными, либо непостоянными. К этой

определенности они пришли благодаря своему определению и использованию двух категорий исключения, упомянутых Шантаракшитой²⁸³: ментального исключения (*buddhyātmakānyāpoḥa, blo'i gzhan sel*) и объективного исключения (*arthātmaka-svālakṣaṇa-nyāpoḥa, don rang mtshan gyi gzhan sel*). Это последнее Пурбу Джог определяет как «рассматривающееся общим местом утверждающего отрицания и абсолютной способности осуществлять функции»²⁸⁴. Ментальное исключение включает в себя определенный вид ментального образа, о котором говорят Дигнага и Дхармакирти. Последняя категория объективного исключения включает в себя непостоянные явления, такие как равнина без гор и, как полагает Пурбу Джог, противоположное не-чашке. Поэтому в гелугпинских представлениях категория исключения включает как постоянные (нефункционирующие), так и непостоянные (функционирующие) явления.

Эти два вида исключений, ментальное и объективное, сами по себе являются подразделениями класса утверждающего отрицания (*pariyudāsa-pratiṣedha, ma yin dgag gi gzhan sel*). Буддийское представление, начиная, по крайней мере, с Шантаракшиты²⁸⁵, рассматривает это как одно из двух главных подразделений исключения, притом, что другое – это неутверждающее отрицание (*prasajya-pratiṣedha, med dgag*). Однако категории утверждающего и неутверждающего отрицаний существовали еще в добуддийской Индии и вначале были классификацией утверждений, а не феноменов. Мимансаки ввели эти концепции в связи со своей интерпретацией морально-нравственных предписаний, находящихся в Ведах²⁸⁶. Мимансаки утверждали, что сами утверждения были отрицаниями. Такое предписание как «нельзя убивать брамина» рассматривается как неутверждающий отрицательный запрет, который не допускает какого бы то ни было вида действия, допускаемого взамен запрещаемого.

Как уже было сказано, буддийское представление об исключении описывалось индийскими и западными учеными как теория о словах. Однако гелугпинцы, основываясь на категориях, установленных Шантаракшитой, классифицировали определенные явления как исключения на основании того, как они познаются мышлением, или же того, как они выражаются в виде слов. Противоположное не-чашке познается и выражается через ментальное, или вербальное, исключение чашки. Сама вещь, которая, к примеру, не может быть чем угодно

но, кроме чашки, рассматривается как отрицательное явление и функционирующая вещь. Гелугпинские ученые, конечно же, оспаривают позицию Мимансаков о том, что слова могут выражать объекты такими, какими они на самом деле существуют, и, в более широком смысле, какими они проявляются для НВ. Однако буддийская позиция не является нигилистической. Здесь тщательно разрабатывается позиция, что слова не полностью неспособны выражать объекты, а также, что они не просто служат различению одной вещи от другой. Как такое может быть?

Мы уже говорили о том, как, опираясь на Шантаракшиту, гелугпинские ученые подчеркивают, что исключение может быть либо постоянными (нефункционирующими), либо непостоянными (функционирующими) вещами. И последние, как утверждает Джангья, представляют собой явления, которые «устанавливаются благодаря своей собственной природе, не являясь простым мысленным приписыванием». Таким образом, категория исключения для Гелугпы относится не только к ментальным образам и вербальным выражениям, но и к функционирующим объектам, которые мыслятся благодаря прямому исключению других явлений.

Суть всего этого заключается в том, что гелугпинцы, продолжая обсуждать и исследовать теорию исключения, которая уже существовала в Индии, делали упор на определенных моментах этой теории, и если вначале теория *apohi* использовалась Дигнагой для опровержения присущей связи между словами и их значением, то гелугпинцы стали использовать эту теорию для того, чтобы показать глубокую связь между словами и их значением, то есть объектами, с которыми слова соотносятся, в целях установления практической ценности концептуального мышления для религиозного пути. Их представление исключения, в частности, дискуссия о ментальном исключении, образует важную часть объяснения ими того, каким образом слова и мысли приводят к действительному явлению. Ведь, как было сказано прежде, ментальное исключение и непостоянные, функционирующие явления определяются как напрямую выражаемые словами. Это в свою очередь означает, что непросветленный может использовать слова для выражения содержания освобождающей мудрости, полноценным образом используя их как средство приближения к ее пониманию. Однако из этого не следует, что, утверждая подобного рода связь слов и

значения, гелугпинцы возвращаются к теории магической связи слов и объектов, как это принято в брахманической традиции, но, скорее, речь идет о значимой связи, которая может использоваться практикующими. В данном случае это не означает, что, произнеся слово «пустотность», сразу же узнают, что такое пустотность, или же без усилия достигают просветления и сострадания, просто пробормотав соответствующее слово. Гелугпинские ученые утверждают, что благодаря ознакомлению с концепциями, связанными с соответствующим постижением тонкого непостоянства, пустотности явлений и взаимосвязью всех живых существ, начинают приближаться к состоянию их непосредственного понимания. Необходимость в словах на этом этапе отпадает. Это состояние за пределами слов не может быть обретено, если только практикующий не выберет верный путь. Для гелугпинской системы этот путь предполагает верное концептуальное схватывание, которое затем может служить основанием для непосредственного восприятия непостоянства и пустотности.

Категории отрицательных явлений. Для того, чтобы обсудить характеристики отрицательных явлений более детально, необходимо представить их главные категории: утверждающее отрицание и неутверждающее отрицание, а также их подкатегории. Если коротко, то утверждающее отрицание выражается таким образом, что помимо прямого исключения объекта отрицания предполагается (подразумевается) другое явление – другое утверждающее отрицание или утвердительное явление – вместо того, что отрицается. Неутверждающее отрицание выражается таким образом, что не предполагается какое-либо утверждающее отрицание или утвердительное явление помимо того, что отрицается, хотя оно может подразумевать другое неутверждающее отрицание. Например, отсутствие денег не предполагает ничего утвердительного на месте того, что отрицается (т.е. на месте денег), однако оно косвенно (имплицитно) предполагает отсутствие пяти долларов, отсутствие которых также является неутверждающим отрицанием.

Индо-буддийским источником разделения отрицательных явлений, или исключений, на утверждающие и неутверждающие отрицания является написанная в VIII веке «Таттвасамграха» Шантаракшиты, которая затем цитировалась в «Собрании тем» Радо:

Исключение здесь имеет два аспекта:

Не- и несуществующее²⁸⁷.

Затем для опровержения интерпретации, поддерживаемой некоторыми современными ему учеными, согласно которой некоторые отрицания сами по себе являются несуществующими, в тексте Радо приводится цитата из комментария Камалашилы (*Tattvasaṃgraharañjika*) на «Таттвасамграху» Шантаракшиты:

Фраза «не- и несуществующее»

Имеет безусловный (точный) смысл,

Выражающий утверждающее отрицание

И неутверждающее отрицание²⁸⁸.

Отрицательные явления обязательно являются либо утверждающими, либо неутверждающими отрицаниями. Эти две категории имеют свои подразделы, но кроме этих двух третьего вида отрицательных явлений не существует.

Утверждающее отрицание

Утверждающее отрицание (*pariyudāsa-pratiśedha, ma yin dgag*) – это сущность, выражающаяся через прямое исключение объекта отрицания и в то же самое время предполагающая утвердительное явление на месте того, что отрицается. Например, в словосочетании «равнина без гор» непосредственно исключаются горы – объект отрицания, а также предполагается существование равнины – утвердительное явление. Сама равнина без гор является отрицательным явлением, а не наименованием, которое ее выражает.

Есть четырехчастное и двухчастное разделение утверждающего отрицания. Четырехчастное формируется на основе того, как термин, выражающий утверждающее отрицание, предполагает определенное явление на месте того, что отрицается. Это указание может быть прямым, косвенным, то и другое, а также исходя из контекста.

- 1) *Утверждающее отрицание прямого указания*: Например, в словосочетании «равнина без гор» напрямую исключается объект отрицания – горы, и напрямую предполагается равнина.
- 2) *Утверждающее отрицание косвенного указания*: Например, во фразе «жирный Девадатта не ест днем» напрямую исключается, что Девадатта ест днем, и косвенно предполагается, что он ест ночью.

3) *Утверждающее отрицание прямого и косвенного указания:* Например, во фразе «существует не-изможденный Девадатта, который не ест днем» прямо исключается, что Девадатта ест днем, прямо предполагается, что Девадатта существует, и косвенно предполагается, что он упитан.

4) *Утверждающее отрицание контекстуального указания:* Например, если фразу «он не из браминского рода» слышит тот, кто знает, что данная личность относится либо к браминскому, либо к королевскому роду, им исключается то, что личность относится к браминскому роду, и предполагается, что она относится к королевскому роду.

Эти четыре вида утверждающего отрицания выделяются на основании того, каким образом выражающееся предполагает другое явление на месте отрицаемого. Двухчастное разделение утверждающего отрицания осуществляется на основе того, является ли само отрицательное явление непостоянным или постоянным.

1) *Функционирующее СП-исключение:* Оно – непостоянное и способное осуществлять функции, а также может быть объектом НВ. Например, равнина без гор.

2) *Ментальное исключение:* Это утверждающее отрицание, которое просто приписывается мышлением. Оно – постоянное. Примером может служить значение-общность, такая, например, как проявляющаяся для мышления в виде противоположного не-чашки. Необусловленное (извечное) пространство также является ментальным исключением.

Неутверждающее отрицание

Неутверждающее отрицание (*prasajya-pratiṣedha, med dgag*) – это явление, выражающееся посредством прямого исключения объекта отрицания и в то же время не предполагающее утвердительного явления или утверждающего отрицания на месте того, что отрицается. Отрицаемый объект может быть либо существующим, либо несуществующим. Пример неутверждающего отрицания, выражающегося фразой, где исключается существующий объект отрицания, – это «несуществование чашки». «Несуществование чашки» отрицает чашку и не предполагает ничего на ее месте. Пример неутверждающего от-

рицания, выражающегося фразой, где исключается несуществующий объект отрицания, – это бессущность личности (*puḍgala-nairātmya, gang zag gi bdag med*). Самость личности, то есть то, что никогда не существовало, здесь отрицается и взамен ничего не предполагается. В обоих примерах само неутверждающее отрицание обязательно является существующим явлением.

В гелугпинском представлении Саутрантики самость, отрицаемая в теории бессущности индивидуума, является личностью, которая существует субстанциально, или самодостаточно (*dravyasat, rang rkya thub pa'i rdzas yod*)²⁸⁹. Хотя личность и существует, но когда она рассматривается как субстанциально существующая и самодостаточная, ее существование отрицается. Отсутствие такого существования является неутверждающим отрицанием, поскольку ни одно явление, утвердительное или отрицательное, не предполагается на месте того, что отрицается. Субстанциально существующая самость не существует, однако неведение, которое полагает, что она есть, так глубоко укоренено, что это заблуждение считается основой для бесконечной активности, мотивируемой желанием, отвращением и другими формами неведения. Постигание отсутствия такой самости является примером понимания отсутствия того, что никогда не существовало, но что глубинным образом представляется существующим.

В системе идей Мадхьямака-прасангики тонкая бессущность личности и явлений относится к отсутствию у них присущего существования. Такая бессущность должна быть узнана для того, чтобы преодолеть препятствия к освобождению от циклического существования. Отсутствие присущего существования – это неутверждающее отрицание, что познается посредством исключения своего объекта отрицания – присущего существования, а также отсутствие чего бы то ни было, предполагающегося на этом месте. Медитативное равновесие в этой бессущности называется «подобным пространству», т.к. необусловленное пространство, будучи неутверждающим отрицанием, также есть простое отсутствие препятствующего контакта. Во время медитативного равновесия ничего не проявляется и не предполагается, не подразумевается и не отмечается на месте пустотности от присущего существования. Однако гелугпинская интерпретация Мадхьямака-прасангики делает упор на том, что эта пустотность, или отсутствие присущего существования, – это не про-

стое ничто, но *отрицательное явление*. Так же, как и все явления, пустотность является объектом познания. Она познается вначале концептуально, а затем, согласно высшим системам, непосредственно. Чтобы проложить путь к такой возможности, гелугпинское рассмотрение отрицательных явлений делает упор на том, что отрицания – это объекты, постигаемые верным познанием. Они обозначаются как отрицания на основе того, как они познаются или выражаются, однако сами по себе негативные явления не являются ни мышлением, ни словами. Если бы неутверждающее отрицание не рассматривалось как познаваемое явление, тогда пустотность личности и других явлений также не была бы познаваемым явлением. В данном же случае невозможно было бы утверждать, что медитирующий на пути видения (*darśana-mārga*, *mthong lam*), непосредственно познавая пустотность присущего существования, имеет определенный объект постижения. И если нет такого объекта, то трудно опровергнуть тех, кто утверждает, что пустотность – это ничто, или же что личность, познающая пустотность, ничего не постигает. Утверждение, что прямое постижение пустотности – это особое постижение особого объекта познания, играет особую роль в гелугпинском представлении Мадхьямаки. Философское основание этого заложено в системе рассмотрения Саутрантикой отрицательных и утвердительных явлений.

6. ИСКЛЮЧЕНИЕ: УТВЕРЖДАЮЩЕЕ ОТРИЦАНИЕ

Утверждающие отрицания называются так, поскольку термины (наименования), которые их выражают, утверждают или подразумевают существование утвердительных явлений или же других утверждающих отрицаний на месте того, что отрицается. Кёнчог Джигме Вангпо определяет утверждающее отрицание следующим образом:

Отрицательное, [выражаемое фразой, где] предполагается некое другое явление – утвердительное явление, другое утверждающее отрицание или же то и другое на месте своего объекта отрицания²⁹⁰.

Например, фраза «тучный Девадатта не ест днем» подразумевает, что он ест ночью, поскольку говорится о его тучности. Это утверждение (1) прямо исключает то, что Девадатта ест днем и (2) вместо этого косвенно подразумевает, что он ест ночью.

Подразумеваемое утвердительное явление – еда ночью – *замещает* отрицаемое – еду днем, так же как один человек может сидеть на стуле, освобожденном другим²⁹¹. Свойство подразумеваемого, которое замещает отрицаемое, является сущностной характеристикой утверждающего отрицания. Например, утверждение, что «брамины не пьют пиво», эксплицитно подразумевает браминов, которые являются утвердительным явлением; но поскольку эти брамины не подразумеваются *на месте* отрицаемого, то есть питья пива, следовательно, это утверждение не является утверждающим отрицанием. Скорее, это неутверждающее отрицание, поскольку не предполагается никакой альтернативы питью пива. Данное свойство замещения не особенно выделяется в кратком определении, приведенном выше, но описывается в «Собрании тем духовного сына Джамьянга Жепа (*Sras bsdus grva*)» в тексте, используемом в качестве учебного пособия в институте Гоманг:

Утверждающее отрицание является отрицательным [явлением], которое выражается фразой, указывающей на другое явление – утвердительное явление или утверждающее отрицание – на месте собственного объекта отрицания²⁹².

Таким образом, нельзя сказать, что *любое* явление, выражаемое наименованием, подразумевающим утверждающее отрицание или утвердительное явление, оказывается отрицательным. Если бы было так, тогда даже слово «произведенное» выражало бы отрицание, поскольку это слово косвенно подразумевает причины и условия, являющиеся утвердительными явлениями. Однако произведенное не постигается через прямое исключение не-произведенного, и поэтому предполагаемые причины и условия не подразумеваются на месте чего-либо. Следовательно, «произведенное» является признаком утвердительного, а не отрицательного явления.

Гелугпинский ученый Пурбу Джог, живший в XIX веке, дал определение утверждающего отрицания, которое хотя и более сложное, чем у Кёнчога Джигме Вангпо, но вполне с ним согласуется:

[Утверждающее отрицание – это] то, что рассматривается как общее место (1) того, что *является* отрицательным явлением и (2) того, что *имеет* общее место, (а) будучи объектом понимания для ментального сознания, постигающего

то, что подразумевается на месте его собственного объекта отрицания в выражающей это фразе, и (б) будучи утвердительным явлением²⁹³.

Это другой способ сказать, что утверждающее отрицание есть явление, постигаемое мышлением путем исключения соответствующего объекта отрицания. Утверждающее отрицание имеет аспект как бытия чего-то, предполагающегося на месте отрицаемого объекта, так и бытия того, что само является утвердительным явлением. К примеру, тучный Девадатта, не кушающий днем, является отрицательным явлением²⁹⁴, а фраза, которая это выражает, подразумевает утвердительное явление²⁹⁵, а именно, что Девадатта ест ночью²⁹⁶. Здесь ментальное сознание на основании фразы «тучный Девадатта не ест днем» постигает то, подразумевается на месте отрицаемого.

Это более пространное определение, хотя и написано на несколько веков позже, по сути не отличается от цитируемых выше более коротких. Следует однако отметить, что в «Собрании тем» института Гоманг и ученым Кёнчог Джигме Вангчугом уточняется, что подразумеваемое явление, замещающее отрицаемое, может быть *либо* утвердительным явлением, *либо* другим утверждающим отрицанием. Пурбу Джог, Радо на основании текста, переписанного Джамьянг Чоглха Озером, а также Джангья (который кратко определяет утверждающее отрицание как «исключение, подразумевающее другое утвердительное явление»)²⁹⁷ отмечают только утвердительное явление, как могущее подразумеваться фразой, выражающей утверждающее отрицание.

Есть и причина, по которой в Гоманге позиция этих ученых была видеоизменена в ту, что подразумеваться может либо утвердительное явление, либо утверждающее отрицание. Гоманг, в отличие от других гелугпинских институтов, поддерживает такую позицию, что непостоянство – это утверждающее отрицание, а не утвердительное явление. Однако в термине «непостоянство» не подразумевается утвердительное явление, но лишь другое утверждающее отрицание. Ведь единственная вещь, которая подразумевается им на месте отрицаемого постоянства – это оно само, то есть непостоянство, и это – утверждающее отрицание. И поэтому они видят необходимость включить в свое определение утверждающего отрицания возможность подразумевать утверждающее отрицание на месте отрицаемого²⁹⁸.

Допущение Гомангом того, что термин «непостоянное» или «непостоянство» представляет собой утверждающее отрицание, влечет за собой и другие следствия. Ведь «непостоянный звук» в таком случае также будет рассматриваться как отрицательное явление, тогда как в других институтах он считается утвердительным явлением. Довод Гоманга состоит в том, что фраза «непостоянный звук» прямо исключает «постоянный звук» и, следовательно, выражает отрицание. В других институтах указывают на тот факт, что в своем определении непостоянная вещь устанавливается как «моментальная вещь». И поскольку это утвердительное явление, «непостоянная вещь», несмотря на тот факт, что в выражающем ее термине используется отрицание (не-), сама по себе должна быть утвердительным явлением.

В буддийском представлении пути к освобождающему знанию существенным является тот факт, что концептуальное мышление постигает тонкое непостоянство. Определенным образом это концептуальное понимание моментальной природы явлений оказывается первым шагом к (1) установлению тонкого непостоянства, которое хотя и проявляется, но обычно остается незамеченным непосредственным восприятием, а также к (2) развитию очень стабильного и возвышенного ума, который может напрямую познавать непостоянство. Такой особый ум известен как йогическое непосредственное восприятие (*yo-gipratyakṣa, rnal 'byor mngon sum*).

Утверждение Гомангом, что непостоянный звук является отрицательным явлением, имеет интересное развитие для представления этим институтом йогического непосредственного восприятия (ЙНВ), постигающего непостоянство. Поскольку этот ум является непосредственно воспринимающим сознанием, он обязательным образом является умом полного вовлечения. Это значит, что ЙНВ полностью познает непостоянство. Хотя в общем можно сказать, что отрицательные явления познаются благодаря исключению определенного объекта отрицания, неправильно было бы утверждать, что ЙНВ познает непостоянство таким же образом. Все гелугпинцы соглашаются с тем, что НВ тонкого непостоянства является особой способностью, обретаемой продвинутыми практикующими на Пути видения (*darśana-mārga, mthong lam*), то есть на третьей из пяти стадий продвижения к освобождению от циклического существования. Поэтому ЙНВ, подобно всем НВ, познает объект, воспринимая тождественные ему аспекты, а

не посредством исключения того, что не является этим объектом. В отличие от других видов НВ йогическое познание не *зависит* от аспекта своего объекта. Основа, от которой оно зависит – это не чувственная способность, такая как глаз, но особый вид ума, обладающий единством успокоения (*śamatha, zhi gnas*) и прозрения (*vipaśyanā, lhag mthong*). Благодаря этому особому основанию ЙНВ является наивысшим среди других видов НВ, которые опираются на проецируемый на них аспект объекта.

Ни йогическое, ни любое другое НВ не может быть установлено как частично вовлекающее в силу того, что признак прямого верного познания состоит в том, что оно воспринимает всю совокупность характеристик, связанных с его объектом. Однако позиция Гоманга, состоящая в том, что непостоянство является отрицательным явлением, заставляет его ученых утверждать, что даже ЙНВ непостоянства познает свой объект через прямое исключение отрицаемого объекта, то есть постоянства. В то же самое время представители Гоманга должны также утверждать, что ЙНВ – это ум полного вовлечения, и что факт прямого исключения объекта отрицания не делает его умом частичного вовлечения. В этом институте, следовательно, утверждается, что ЙНВ – это ум полного вовлечения, поскольку его *главная* активность состоит в том, чтобы подтвердить устанавливаемый объект (непостоянство), а не исключать объект отрицания. Поскольку доминирующим является позитивный фактор, в Гоманге полагают вполне допустимым утверждать, что ЙНВ является умом полного вовлечения²⁹⁹.

Утверждение единого сознания, обладающего как утвердительными, так и отрицательными элементами свойственно лишь для Гоманга. В других институтах утверждают, что непостоянство – это утвердительное явление. Однако и те и другие соглашаются с тем, что при непосредственном восприятии непостоянства исключается постоянство, и они не соглашаются относительно того, является ли это исключение прямым или нет. Если это отрицание не прямое, тогда та часть определения отрицания, где указывается, что это явление, постигаемое прямо исключающим объект отрицания ментальным сознанием, не подтверждается и, следовательно, познаваемый таким образом объект не является отрицательным. То есть можно сделать вывод, что за исключением Гоманга все гелугпинцы полагают, что

непосредственное восприятие непостоянства не напрямую исключает постоянство, а скорее проявляющийся объект такого сознания является моментальной дезинтеграцией, утвердительным явлением. А следовательно, им не нужно утверждать, что ЙНВ, постигая непостоянство, имеет характеристики как полного, так и частичного вовлечения³⁰⁰.

Поскольку в Гоманге считают, что непостоянство является отрицательным явлением, утверждающее отрицание должно определяться как выражаемое терминами, которые могут подразумевать либо утвердительное явление, либо другое утверждающее отрицание вместо отрицаемого. Как уже объяснялось выше, это в свою очередь приводит их к уникальному объяснению функционирования ЙНВ. Но кроме утверждения, что утверждающее отрицание может подразумеваться на месте отрицаемого, представление Гомангом четырехчастного и двухчастного разделения утверждающего отрицания вполне согласуется с представлениями других гелугпинских институтов.

Четырехчастное разделение утверждающего отрицания

Мы уже видели, что на основании того, как фраза, выражая утверждающее отрицание, подразумевает другое явление, утверждающие отрицания делятся на четыре вида: те, которые подразумевают другое явление (1) прямо, (2) косвенно, (3) и прямо, и косвенно, а также (4) контекстно. Эти четыре, которые уже были вкратце описаны в предыдущей главе, далее будут обсуждаться более подробно.

Утверждающее отрицание прямого указания. Пурбу Джог дает следующее определение этому виду утверждающего отрицания:

Утверждающее отрицание, выражаемое фразой, в которой прямо подразумевается другое утвердительное явление, т.е. его собственный подразумеваемый объект³⁰¹.

Пример отрицательного явления, выражаемого через прямое указание – это «равнина без гор», поскольку эта фраза прямо подразумевает или указывает на «равнину» – утвердительное явление. Эта конкретная равнина описывается или понимается посредством прямого словесного или мысленного устранения гор – объекта отрицания. Прямо подразумеваемая равнина указывается на его месте.

Другой пример отрицательного явления, выражаемого посредством прямого указания, – это «существование не-возникающего (не-произведенного) из себя» (*bdag las ma skyes pa yod*)³⁰². Существование возникающего из себя – это отрицаемый объект, а существование не-возникающего из себя прямо подразумевается на его месте. Поэтому «существование не-возникающего из себя» является утверждающим отрицанием. Однако выражение «не-возникающее из себя» (*bdag las ma skyes pa*) выражает неутверждающее отрицание, поскольку здесь устраняется возникновение из самого себя и не подразумевается никакой утвердительной вещи на том же месте.

Тексты института Гоманг дают немного более развернутое определение утверждающего отрицания прямого указания:

Отрицательное [явление], выражаемое фразой, где прямо подразумевается другое явление, которое есть либо утвердительное явление, либо утверждающее отрицание на месте вербального прямого отрицания собственного объекта отрицания³⁰³.

Приводящийся здесь пример – это существование горшка (чашки), лишённого индивидуальной самости в том смысле, что горшок не является объектом использования для субстанциально существующего индивидуума. Такое определение проясняет то, что в предшествующем определении лишь предполагается, а именно, что прямо подразумеваемое явление подразумевается через вербальное прямое устранение объекта отрицания. Таким образом, фраза «существование горшка, у которого нет индивидуальной самости» подразумевает, что такое отсутствие существует благодаря выражению вербального прямого устранения объекта отрицания – индивидуальной самости чашки³⁰⁴.

Главная идея гелугпинского представления отрицательного явления состоит в том, что оно может быть узнано посредством верного познания (*pramāṇa, tshad ma*). Равнина без гор узнается благодаря сознанию глаза и мышления. Существование горшка, который лишен индивидуальной самости и, в более широком смысле, существование конкретной бессущности индивидуума может быть, согласно Сатрантике, достоверно концептуально узнано (и, согласно более высоким системам, непосредственно узнано). Хотя все эти отрицания

постигаются через устранение их собственных объектов отрицания, сами они могут быть объектами верного восприятия. Это объекты знания (*jñeya, shes bya*), познаваемые объекты. Это утверждение, важное для гелугпинского представления пути, на котором имеется прямое познание бессущности, находится в явном противоречии с позицией современных ученых, пишущих о теории исключения (*apoha, gzhan sel*) С.Л. Tripathi:

В процессе отрицания познание объекта не происходит ...

Следовательно, можно сказать, что сущность отрицания состоит в восприятии того, чего нет³⁰⁵.

Для гелугпинского представления пути важно и то, что познание отрицания, такого, например, как пустотность индивидуумов – это особое переживание, которое имеет место на довольно высоком уровне практики. Если такое познание не может быть установлено, тогда вся структура данного представления способа преодоления неведения разваливается. Противоядия, или средства, благодаря которым тонкие недоразумения преодолеваются, – это ничто иное как познание бессущности, или пустотности, и такая бессущность есть отрицательное явление.

По этой причине различные гелугпинские определения поясняют, что отрицание является объектом; это нечто выражаемое во фразе (словосочетании), но не сама фраза. Данное положение противоречит нынешней наиболее известной индийской традиции, которая обсуждалась многими современными учеными. С этой позиции разделение на отрицание и утверждение связано не с объектами, но с видами словесного и концептуального функционирования. Верно и то, что рассуждения гелугпинской Саутрантики относительно исключений, или отрицаний, представляют некоторые детали того, каким образом слова связываются с внешними объектами. Тем не менее тибетская литература об *исключении*, – это, прежде всего, рассуждения о том, из чего состоят отрицательные явления. Таким образом, гелугпинская позиция не соответствует утверждению Дхирендра Шармы, что:

... при рассмотрении *апохи*, проблемы, с которыми мы встречаемся, главным образом связаны с пропозициональным отношением, логической природой значения ... Буддийские логики в данном случае, судя по всему, имеют в виду суждения, а не сущности³⁰⁶.

Представление отрицательных и утвердительных явлений предполагает связь слов и наименований с объектами. Кроме того, явления обозначаются как отрицательные или утвердительные в зависимости от того, как они познаются мышлением или выражаются словами. Тем не менее, очень важно отметить, что согласно гелугпинскому представлению определяются именно отрицательные сущности, а не выражающие их фразы.

Косвенное указание. Утверждающее отрицание косвенного указания определяется Пурбу Джогом следующим образом:

Утверждающее отрицание, выражаемое фразой, в которой косвенно подразумевается другое утвердительное явление, т.е. его собственный подразумеваемый объект³⁰⁷.

Примером этому у Пурбу Джого служит «противоположное-не-чашке». Это утверждающее отрицание косвенного указания, поскольку фраза «противоположное-не-чашке» (*bum pa ma yin pa las log pa*) косвенно подразумевает чашку, являющуюся утвердительным явлением. Здесь отрицательное явление выражается и понимается через прямое устранение всего, что является не-чашкой.

Согласно общему определению утверждающего отрицания чашка косвенно подразумевается *на месте* устранимой не-чашки. Наименование «не-чашка» относится ко всему, что не является чашкой, и поэтому лишь те вещи, которые не являются не-чашкой или же, проще говоря, те, которые противоположны не-чашке, – это чашки. Если некто говорит – «покажите мне то, что противоположно не-чашке», то *единственная* вещь, на которую можно указать – это чашка.

Утверждение, что сама чашка – утвердительное явление, противоположна не-чашке – отрицательному явлению, а также утверждение, что они составляют единую сущность, указывает на то, что деление на утвердительное и отрицательное явления обосновано эпистемологически (гносеологически), а не онтологически. Иными словами, нечто обозначается как утвердительное или отрицательное в зависимости от способа концептуального познания и, в еще большей степени, в зависимости от способа использования выражающего наименование. Если процесс познания или выражения происходит посредством прямого исключения объекта отрицания, тогда объект познания является отрицательным. Таким образом, противоположное-не-чашке – это

отрицательное явление. И если кто-то спросит – «Чем является противоположное-не-чашке?», ответом будет: ничто иное, как чашка.

Противоположное-не-чашке и чашка – соответственно отрицательное и утвердительное явления – это единая сущность, но поскольку для мышления они проявляются по-разному, не будет ошибкой устанавливать одно как утвердительное, а другое как отрицательное. Различные моменты чашки – золотой, серебряной, глиняной и т.д. – также являются различными моментами противоположного-не-чашке. И хотя разделение на утвердительное и отрицательное – это дихотомия в том смысле, что все существующее должно быть тем или иным, и с той же самой точки зрения не может быть и тем и другим, утвердительные и отрицательные явления существуют внутри единой сущности. Так же, как чашка и противоположное-не-чашке – это единая сущность, стол, который является утвердительным явлением, и его пустотность – отрицательное явление, являются одной и той же сущностью. Здесь нет никакого парадокса, если вспомнить, что согласно определению утвердительное и отрицательное явления обозначаются на основе того, как их познает мышление. Таким образом, тем, кто считает, что буддизм нигилистичен, гелугпинцы могут возразить, что когда индивидуум непосредственно познает пустотность, то нет никакого падения в нигилизм; в этом случае просто познается атрибут существующего явления, который, подобно другим атрибутам, есть та же самая сущность, что и само наделенное атрибутами явление.

Это несколько иная перспектива по сравнению с той, что представлена в интерпретации отрицания А. Б. Кифом, который пишет, что отрицания утверждаются «на основе отношения между субъектом [чашкой в данном случае] и предикатом [не-]»³⁰⁸. Также взгляд Гелугпы не соответствует положению Шармы о том, что «в отрицательном суждении мы отбрасываем свойство *наличия*, как относящееся к предполагаемой или подразумеваемой вещи в определенный момент и в определенном месте»³⁰⁹. Отсутствие чашки, это отрицательное явление, но в гелугпинской интерпретации само по себе оно не определяет, является ли чашка утвердительной или отрицательной. То, как объект познается – именно это и есть исключительно определяющий фактор. Например, чашка в другой комнате – это утвердительное явление, а чашка не в этой комнате – отрицательное. С другой стороны, понять существование, или наличие, противоположного-не-чашке оз-

начает увидеть отрицательное явление. Любое отсутствие – это отрицательное явление, но все явления, которые отсутствуют – нет. И кроме того, необусловленное пространство, у которого нет препятствующего контакта, – это случай определенного вида отсутствия, которое имеется, когда присутствует само пространство. Таким образом, необусловленное пространство – это отрицательное явление на основании его собственной сущности, а не в зависимости от того, наличествует оно или нет.

В тексте института Гоманг утверждающее отрицание косвенного указания определяется как:

Отрицание, выражаемое фразой, где косвенно подразумевается другое явление, которое является либо утверждающим отрицанием, либо утвердительным явлением, на месте вербального прямого отрицания его собственного объекта отрицания³¹⁰.

Приводящийся здесь пример – это тучный Девадатта, который не ест днем. Как уже отмечалось выше в общем обсуждении утверждающего отрицания, утверждение «Тучный Девадатта не ест днем» (1) прямо и буквально отрицает свой объект отрицания – то, что Девадатта ест днем и (2) косвенно тут же подразумевает, что Девадатта ест ночью – утвердительное явление. Если же в этом тезисе не указывается, что Девадатта – тучный, тогда отсюда *не обязательно* косвенно следует, что он ест ночью; тогда это простое отрицание того, что он ест днем и, следовательно, не-утверждающее отрицание. Подразумевается или нет другое явление во фразе, зависит от того, что понимается индивидуумом, слушающим слова, в которых выражается это явление. Например, если Девадатта болен и некто говорит на закате солнца: «Он не ел сегодня» или «Тучный Девадатта не ел сегодня», то это не означает, что он ест или будет есть ночью³¹¹. Это вовсе не утверждающее отрицание, но не-утверждающее отрицание, поскольку ничего не подразумевается вместо того, что Девадатта не ест днем.

Имеется ограничение для способности фразы подразумевать, поскольку она основывается на том, что обычно проявляется для ума как результат слушания или мышления. Таким образом, фраза, которая указывает на существование чего-то, не обязательно прямо отрицает несуществование этой вещи. Например, высказывание «Мой бу-

мажник не пуст» в большинстве случаев подразумевает наличие некоторого количества денег. Здесь нет прямого отрицания бедности или же того, что некто настолько беден, что не способен купить пищу, хотя может подразумеваться и то, и другое.

Если бы для прямого подразумевания существования вещи прямо отрицали ее несуществование, тогда ментальное сознание, которое прямо постигает то, что чашка существует, также должно было бы прямо отрицать то, что противоположно существованию чашки, то есть должно было бы устранять то, что чашка не существует, тогда как оно действительно отрицает это лишь косвенно. В этом состоит существенное, основное отличие от умозаключающего ментального сознания, постигающего, например, непостоянный звук. Мы уже увидели, что постижение непостоянства – это важная часть пути, и что концептуальное, или умозаключающее, постижение должно предшествовать непосредственному восприятию. Если бы прямое постижение непостоянного звука состояло в прямом отрицании постоянного звука, тогда было бы невозможно полностью сосредоточиться на объективном прямом постижении непостоянства³¹².

Прямое и косвенное указание. Пурбу Джог определяет этот тип утверждающего отрицания как:

Утверждающее отрицание, выражаемое фразой, в которой прямо и косвенно подразумевается другое утвердительное явление, т.е. его собственный подразумеваемый объект³¹³.

Определение Джангьи почти такое же; в тексте института Гоманг предлагается схожее определение:

То, что выражается фразой, в которой прямо и косвенно подразумевается другое явление, которое является утвердительным явлением или утверждающим отрицанием, на месте вербального прямого отрицания его собственного объекта отрицания³¹⁴.

Все три источника приводят одинаковый пример для этого вида отрицания: «Существование неистощенного Девадатты, который не ест *пищу*³¹⁵ днем». «Неистощенный» косвенно подразумевает то, что Девадатта – тучный, а существование Девадатты прямо подразумевает утвердительное явление. Таким образом, в этой фразе есть как косвенное, так и прямое указание.

Косвенное и прямое указания не одновременны, но последовательны, так как соответствующие подразумевающие фразы следуют друг за другом. То есть, как только проговаривается часть фразы, соответствующее значение-общность проявляется для ментального сознания слушающего. Но также можно утверждать, что все слова в сочетании приводят к одному значению-общности, или образу, который охватывает все описываемые характеристики. Среди гелугпинских мыслителей распространены обе системы объяснения – последовательное формирование образов и существование единого, полного образа³¹⁶.

Контекстуальное указание. Пурбу Джог и Джангья определяют контекстуальное отрицание как:

Утверждающее отрицание, выражаемое фразой, в которой контекстуально подразумевается другое утверждающее отрицание³¹⁷.

Определение в тексте института Гоманг немного более подробное и, как и в предыдущих определениях, конкретизируется, что подразумеваться может утвердительное явление либо другое утверждающее отрицание:

Отрицание, выражаемое фразой, где контекстуально подразумевается другое явление, которое является либо утверждающим отрицанием, либо утвердительным явлением, на месте вербального прямого отрицания его собственного объекта отрицания³¹⁸.

«Контекстуально подразумевает» означает, что в определенном контексте фраза имеет такой смысл, которого нет при другом. Например, если знают, что некий индивидуум является учителем английского языка или истории, а затем слышат, что он не является учителем английского, тогда, исключив последний вариант, понимают, что данный индивидуум является учителем истории. Однако при других обстоятельствах знание того, что некто не является учителем английского языка, не указывает на то, что он является учителем истории. Таким же образом Джангья приводит следующий пример выражения контекстуального утверждающего отрицания:

Удостоверившись, что индивидуум принадлежит либо к ко-

ролевской семье, либо к семье браминов, но еще не удостоверившись в его определенной принадлежности, [слышат, что] он не принадлежит к семье браминов³¹⁹.

Иными словами, для личностей, удостоверившихся, что индивидуум принадлежит к одной из этих двух семей, утверждение, исключающее один из вариантов, подразумевает другой. И это весьма похоже на постижение посредством косвенного указания, за исключением того, что в данном случае указание следует из обстоятельств, а не непосредственно из слов в самой фразе. Ведь в утверждении «тучный Девадатта не ест днем» косвенно подразумевается, что он ест ночью, поскольку слово «тучный» ясно указывает на то, что Девадатта склонен к ожорству, и вся фраза исключает одно известное нам время суток, когда он это делает. Для этой фразы не нужен особый контекст, чтобы предположить, что Девадатта ест ночью.

Любое постижение отрицательного явления, которое появляется благодаря одному из четырех вышеприведенных типов указания – это пример познания посредством отрицания. В каждом случае исключение отрицаемого объекта наводит ум на другой объект. Вращающаяся сцена в театре может служить грубой аналогией для этого вида познания, поскольку то же самое вращающееся движение, которое скрывает одно место действия, открывает другое. Публика начинает видеть вторую сцену, когда убирается первая. Тот, кто приходит после того, как сцена уже повернулась, подобен тому, кто воспринимает чашку непосредственно, а не через концептуальное устранение не-чашки: он не видит вторую сцену через исключение чего-то, но видит лишь утвердительное явление. Воспринимаемый объект в обоих случаях одинаковый, но разные способы постижения.

Главный индийский источник четырехчастного разделения утверждающего отрицания – это отрывок из «Комментария к Светильнику Мудрости» (Бхававивеки) Авалокитавраты:

Отрицательное [явление], которое [выражается посредством наименований], косвенно указывающих на [утвердительное явление], которое в одной фразе [прямо] устанавливает [утвердительное явление и устраняет объект отрицания], которое вовлекает их [первое и второе, косвенное и прямое указание], и слова которого не указывают

[на утвердительное явление, за исключением контекста] – это утверждающее отрицание³²⁰.

В текстах Джанги и Радо этот отрывок интерпретируется как указывающий на четыре вида утверждающего отрицания, описанных выше³²². И Джанга даже группирует их в соответствии с тем, как они описываются у Авалокитавраты, помещая вначале утверждающее отрицание косвенного указания. Он также описывает утверждающее отрицание, выражающееся фразой, где прямо и косвенно подразумевается другое явление, как устанавливающее два этих типа указания «в одной фразе». Радикально иная интерпретация этого отрывка дается Каджиямой, который утверждает следующее:

Отрицание, имеющее следующие характеристики, должно рассматриваться как *pariyudāsa* [утверждающее отрицание]: (1) Оно устанавливает вовлечение (*arthāpatti*) (2) единственным предложением, (3) подтверждает утвердительное явление, [также] обладающее характеристиками вовлечения и подтверждения утвердительной сущности, (4) не использует само слово сущности, так же как, например, для обозначения *кшатрия* (воина) используют не слово *кшатрий*, но слово *абраман* (не-брамин)³²².

Главное расхождение между этим положением и позицией Гелугпы состоит в том, что Каджияма рассматривает такой список как представляющий четыре качества одного утверждающего отрицания, а не четыре отдельных вида утверждающего отрицания, как это было описано выше. Каджияма, как и многие другие ученые, полагает, что сами утверждения являются утверждающими отрицаниями. Тогда как с точки зрения Гелугпы слова – это утвердительные явления, и именно объект, выражаемый фразой, в которой подразумевается утвердительное явление (или утверждающее отрицание) на месте того, что прямо отрицается, является утверждающим отрицанием.

Кроме того, для гелугпинцев указание как таковое не «утверждается», скорее, определенный объект подразумевается через утверждение, которое выражает утверждающее отрицание. Далее интерпретация Гелугпы предлагает множество исключений из четвертого пункта Каджиямы, где отрицание не использует само слово сущности. В примерах, приведенных выше – «противоположное не-столу»

или «равнина без гор – содержатся наименования объектов, с которыми они соотносятся, а именно «стол» и «равнина». В данном представлении пример со словом «не-брамин», подразумевающим война, относится только к четвертому виду – контекстуально указывающему неутверждающему отрицанию.

Двухчастное разделение утверждающего отрицания

Утверждающее отрицательное явление может быть либо постоянным, либо непостоянным. Значения-общности, ментальные образы считаются постоянными; в рамках двухчастного разделения утверждающих отрицаний они известны как ментальные исключения (*bud-dhyātmakānyāpoha, blo'i gzhan sel*). Непостоянные отрицания, такие как «равнина без гор», являются объектными ЯСП (*arthātmakasvalakṣaṇāpūpoha, don rang mtshan gyi gzhan sel*). Подобно всем непостоянным явлениям в этой системе они являются абсолютными истинами и способны действовать как причинные условия для порождения абсолютного ума, непосредственного восприятия.

Объектное ЯСП. Джангя дает следующее определение этому виду отрицания:

Исключение, которое является утверждающим отрицанием, устанавливающимся через свою собственную природу, не будучи простым мысленным приписыванием³²³.

Например, «равнина без гор» – это утверждающее отрицание, в силу того, как это познается мышлением или выражается вербально. Здесь предполагается прямое отрицание «гор» и прямое утверждение «равнины». Такая равнина устанавливается со своей собственной позиции, поскольку не зависит от мысленного приписывания. Подобно всем непостоянным явлениям объектные ЯСП являются функционирующими вещами, и Пурбу Джог проясняет это в своем определении данного вида отрицания:

То, что рассматривается как общее место утверждающего отрицания и в абсолютном смысле способно осуществлять функции³²⁴.

Все непостоянные явления обладают собственными признаками и могут осуществлять функции, однако это не делает все непосто-

янные вещи отрицательными. Только те непостоянные явления, которые концептуально познаются через прямое устранение определенного объекта отрицания, являются утверждающими отрицаниями. Стул – это утвердительное явление, но противоположное-не-стулу – отрицательное, поскольку последнее познается только через прямое устранение не-стула. Таким образом, хотя стул и противоположное-не-стулу – это единая сущность, с точки зрения способа их познания они обозначаются соответственно как утвердительное и отрицательное явления. Кроме того, хотя все явления исключают (или не являются) явления(ми), отличающиеся от самих себя, все, что исключает другие объекты, не обязательно является исключением. Даже утвердительные явления, такие как чашки и стулья, исключают все остальные явления. Тогда как отрицательные, кроме исключения того, чем они не являются, концептуально постигаются через прямое устранение отрицаемого объекта. Как утверждает Джангья:

Все вещи [постоянные и непостоянные] пребывают, не смешиваясь с другими сущностями; поэтому они пребывают как противоположные всем остальным [явлениям] схожего и несхожего типа³²⁵.

Например, чашка противоположна вещам схожего типа (другим формам), таким как колонна или даже золотая чашка. Она также противоположна или отличается от объектов несхожего типа, таких как необусловленное пространство. Джангья отмечает это, развивая утверждение Дхармакирти, что:

Поскольку все вещи естественным образом пребывают в своей собственной сущности, им свойственна зависимость обособления от других вещей³²⁶.

Все явления обладают качеством «пребывания в своей собственной сущности». Это значит, что они не смешиваются с сущностями других явлений. Однако, хотя чашка и противоположное-не-чашке равно не смешиваются с другими явлениями и одинаково имеют собственные признаки, они являются различными для мышления. Чашка – это утвердительное явление, поскольку концептуальное мышление постигает чашку, не отрицая прямо что-то еще; противоположное-не-чашке – это отрицательное явление, поскольку оно концептуально постигается через прямое устранение не-чашки. Эти два являются еди-

ной сущностью и, согласно гелугпинской интерпретации (за исключением института Гоманг), оба воспринимаются посредством НВ. Непосредственное восприятие не воспринимает противоположное-не-чашке по типу прямого отрицания не-чашки, но тут нет противоречия, поскольку противоположное-не-чашке не обозначается как отрицание в зависимости от того, как НВ его воспринимает, однако на основании того, как оно концептуально познается³²⁷.

Мы детально обсудили, что в системе Саутрантики ЯСП (*sva-lakṣaṇa, rang mtshan*) функционирующая вещь (*bhāva, dngos po*) и проявляющийся объект непосредственного восприятия (*pratyakṣa-pratibhāsviṣaya, mngon sum gyi snang yul*) являются синонимами. Поэтому объектные СП-исключения, такие как равнина без гор или противоположное-не-чашке, подобно утвердительным ЯСП являются проявляющимися объектами НВ³²⁸. Все непостоянные явления для данной системы суть высшие истины, но они не могут безоговорочно рассматриваться как утвердительные или отрицательные независимо от способа, которым концептуально познаются. Тогда как абсолютные и относительные истины устанавливаются таковыми на основании *muna* ума (непосредственного восприятия или концептуального мышления), для которого они служат проявляющимися объектами, утвердительные и отрицательные явления обозначаются согласно тому, как они познаются воспринимающим их концептуальным умом.

Любое явление, постоянное или непостоянное, – это единая сущность вместе с отрицательным явлением (его собственной пустотностью), однако это не значит, что все явления – отрицательные. Описание утвердительных и отрицательных явлений говорит нам столько же о познающих их умах, сколько и о самих объектах. Тем не менее это обсуждение сосредотачивается не на словах или мыслях, а на явлениях. Такой упор на явления и утверждение гелугпинцами, что абсолютные истины, или непостоянные явления, могут быть отрицаниями, противоречит положению Трипатхи о том, что «Отрицание – это не такая же реальность, что корова или олень»³²⁹. Это не может быть объяснением категории объектного ЯСП и допускает, с позиции Гелугпы, что все отрицания есть либо ментальные исключения, либо неутверждающие отрицания. Но гелугпинская интерпретация не сводится к этим категориям, скорее, как отмечается в приведенных выше определениях Джанги и Пурбу Джога, такое утверждающее отрица-

ние как «равнина без гор» – это ЯСП и, следовательно, абсолютная истина того же онтологического статуса, что и корова или олень.

Ментальное исключение. Пурбу Джог определяет этот вид отрицания следующим образом:

Общее место бытия (1) исключением, которое является утверждающим отрицанием и (2) приписывается мышлению³³⁰.

Джангя говорит о том же, но более лаконично:

Утверждающее отрицательное исключение со статусом простого ментального приписывания³³¹.

Проявление для мышления ментального образа, который противоположен всему, что не является чашкой, есть проявление как противоположное не-чашке. Такое проявление является ментальным образом и ментальным исключением. Это соответствует определению ментального исключения, поскольку это – утверждающее отрицание, т.к. постигается через прямое устранение не-чашки, а также это мыслительное приписывание, поскольку является постоянным явлением, которое не существует само по себе, но полностью зависит от мышления или наименования. Ментальные исключения постоянны и, следовательно, являются ЯОП и относительными истинами в системе Саутрантики. Хотя непостоянные явления и могут быть объектами мышления (*rtog pa'i yul*), они не могут быть проявляющимися объектами мышления (*rtog pa'i snang yul*). Ментальные образы являются полностью познаваемыми мышлением и поэтому могут утверждаться как проявляющиеся объекты мышления.

Проявление как противоположное не-чашке для ментального сознания, воспринимающего чашку, устраняет все, что является не-чашкой, благодаря чему чашка проявляется для мышления. Это проявление является утверждающим отрицанием. Его отрицаемый объект – это все, что не является чашкой, а прямо подразумеваемое явление – это оно само, противоположное всему, что не является чашкой.

Ментальное исключение обязательно появляется в процессе концептуального постижения объектного СП-исключения. Ведь для того, чтобы помыслить противоположное не-чашке, значение-общность, или ментальное исключение, мыслимое как противоположное не-чашке, должно проявиться для мышления. Конкретный постигае-

мый объект является наделенной собственными признаками противоположностью-не-чашке, но проявляющийся объект мышления – это его ментальное исключение, или образ. Однако все значения-общности – это не обязательно ментальные исключения, хотя с точки зрения интерпретации института Гоманг все постоянные явления считаются отрицаниями. В других гелугпинских институтах считается, что проявляющееся *как чашка* и не выражающееся наименованием, которое прямо устраняет не-чашку, – это утвердительное явление³³². В любом случае, это проявление для ментального сознания, воспринимающего чашку, не отличается «визуально» от проявления как противоположного не-чашке. Тем не менее, поскольку проявление чего-то как чашки не описывается и не мыслится посредством устранения объекта отрицания, это не отрицание и не ментальное исключение. Хотя конечно, подобно проявлению противоположности не-чашке, проявление чашки служит исключением из мышления всего, что не является чашкой³³³.

Причина, по которой мышление ошибается относительно непостоянного ЯСП, состоит в том, что оно ошибочно воспринимает смешение конкретного объекта и его образа, независимо от того, является ли этот образ утвердительным или отрицательным. Образ, или значение-общность, чашки определяется как:

Такое мыслительное приписывание (*sgro btags*), которое хотя и не является чашкой, проявляется как подобие чашки для ментального сознания, воспринимающего чашку³³⁴.

Тибетский термин, означающий мыслительное приписывание, интерпретируется нынешним Ганден Три Ринпоче, Джампел Шенпеном Ринпоче, как «мысленно смешанное явление». Этот термин состоит из двух частей: слова *sgro*, которое в разговорном языке связывается с парами конечностей, например, крыльями птицы, плавниками рыбы, или даже с веслами лодки, и слова *btags*, которое означает соединять, или складывать, эти две части вместе. В случае с мышлением – это соединение, или слияние двух соответствующих частей – образа и конкретного объекта³³⁵.

Когда индивидуум, который знает общепринятое понятие или наименование «чашка», слышит или читает слово «чашка», – для его ума может проявиться образ, который является непосредственным

объектом выражения (*dnngos kyi brjod bya*) этого слова. Данный образ в текстах обычно описывается проявляющимся как противоположное не-чашке. Точно так же индивидуум, который хочет понять непостоянство, совершенствует свой умственный образ через концептуальное отрицание, или устранение, все более тонких видов постоянства. Например, вначале избавляются от идеи, что будут жить вечно и тем самым приходят к пониманию грубого непостоянства жизни. Затем можно устранить ощущение, что тело остается неизменным в течение десяти лет, года, месяца, дня, часа или минуты. И, наконец, развивают умственный образ моментального непостоянства. Как только медитирующий обретает достаточное понимание непостоянства, отпадает всякая необходимость прилагать усилия по устранению определенного вида непостоянства; образ моментальной дезинтеграции просто проявится для ума.

Некоторые гелугпинские ученые говорят, что если образ появляется из прямого устранения грубого или тонкого постоянства, то это отрицательное явление – ментальное исключение, но если образ моментальной дезинтеграции просто проявляется без какого-либо прямого устранения, это – утвердительное явление (за исключением интерпретации института Гоманг, где любое постоянное явление, включая ментальный образ, является отрицательным). Гелугпинские ученые, которые утверждают, что такие ментальные образы (выражаемые фразой, в которой прямо устраняется постоянство) являются утвердительными явлениями, делают это, осознавая, что такое мнение довольно спорное³³⁶. Тем не менее, они осознают и следующий из этого совершенно бесспорный факт, что благодаря близкому ознакомлению с непостоянством усилие по первоначальному исключению постоянства приводит к более естественному типу понимания. Независимо от того, описывается ли образ как отрицательный, т.е. как проявление противоположного не-непостоянному, либо как утвердительный, то есть как проявление непостоянного, или моментально дезинтегрирующегося – произведенное им понимание ментального сознания, для которого он проявляется, будет таким же. Однако правильнее понимать, что этот образ является проявлением как противоположного не-непостоянному, поскольку эта формулировка ясно отражает то, что на самом деле имеется. Что-то исключается и что-то включается для воспринимающего ментального сознания.

Любой ментальный образ, или значение-общность – это общность, которая охватывает мышление, постигающее представленный объект, а также сам объект. Например, проявление как противоположное не-чашке – это общность, которая охватывает мышление, постигающее чашку, и саму чашку. Этот образ имеет природу (*bdag nyid*) ментального сознания, то есть он приписывается, или формируется мышлением, и он тождественен некоторым аспектам самой чашки³³⁷. Кроме того, проявление как противоположного не-чашке – это фактор, который прилагается к различным видам чашек – серебряным, золотым, медным и т.д. Различные виды чашек – это основание (*sa*), на которое накладывается значение-общность³³⁸. (См. обсуждение того, как образ служит идентификации явления того же вида в главе «Наименование».)

Другие взгляды на отрицание. В данной интерпретации Саутрантики объектные СП-исключения являются абсолютными истинами, а ментальные исключения – относительными. Их общим знаменателем является отрицание не в силу общего онтологического статуса, но в силу того, как они познаются концептуально. Возможно из-за того, что два вида утверждающего отрицания (объектное и ментальное) такие различные, некоторые ученые выделяют лишь один вид как отрицательный и, с точки зрения гелугпинцев, упускают из вида другой. Например, Балингеи пишет, что теория *апохи* «устанавливает, что сущность – это отрицание ее противоположности»³³⁹. В гелугпинском контексте это объясняет объектное исключение, такое как противоположное-не-чашке, которое по словам Балингея есть «сущность, которая является отрицанием ее противоположности». Однако, как уже отмечалось, тот простой факт, что нечто является отрицанием своей противоположности, не делает это отрицательным явлением, поскольку все существующие объекты исключают все, что противоположное, или иное, по отношению к ним самим. Кроме того, описываемое Балингеем, похоже, относится только к объектному ЯСП, а не к ментальному исключению. Хотя обобщающий образ противоположен не-обобщающему образу, так же как чашка противоположна не-чашке, значение его определения как отрицательного состоит в том, что это *проявление как*, например, противоположного не-чашке. Такой образ просто проявляется как противоположное не-чашке, но не

является действительным устранением того, что противоположно им обозначаемому. Таким образом, если следовать положениям Балингея, придется придти к выводу, что ментальные образы, не будучи относящимися к отрицательным, обязательно являются утвердительными явлениями.

Другие современные комментаторы интерпретируют «исключения», рассматривая их только как ментальные образы. Например, Трипатхи утверждает, что «*anoxa* рассматривается как ментальная конструкция, которая не является реальной»³⁴⁰. Таким образом, в системе Трипатхи объекты НВ, такие как противоположное-не-чашке, не считаются отрицаниями, или исключениями, поскольку противоположное-не-чашке не является ментальной конструкцией, а функционирующей вещью. За исключением института Гоманг, гелугпинцы полагают, что когда сознание глаза видит чашку, оно также видит противоположное-не-чашке. НВ не познает противоположное-не-чашке посредством прямого устранения чашки, поскольку так действует мышление. Тем не менее, когда чашка познается через отрицание, постигают противоположное-не-чашке, отрицательное явление. Поскольку противоположное-не-чашке является непостоянной вещью, оно также может быть проявляющимся объектом НВ. Однако в институте Гоманг противоположное-не-чашке не рассматривается как функционирующее исключение, но как постоянная вещь; поэтому они не считают его проявляющимся для НВ³⁴¹.

Идея, что утверждающее отрицание обязательно является ментальным исключением, не нова. Некоторые тибетские ученые, предшественники Радо (примерно в XVI веке), также поддерживали этот взгляд. Это утверждение встречается еще у известного сакьяпинского ученого Сакья Пандиты в его знаменитой «Сокровищнице рассуждений» (*Tshad ma rigs pa'i gter*). В тексте Радо эти строфы цитируются, но автор с ними не соглашается:

Исключение является [концептуальным] видом умственной деятельности.

Материальные объекты не являются исключением.

Если исключения (обособления) находятся в объектах,

Тогда даже [ментальные] проявления будут существовать как материальные объекты³⁴².

Определенно, Сакья Пандита, как и Трипатхи, полагает, что исключение не может быть материальным. Он утверждает, что исключения не существуют в материальных объектах, таких как столы или стулья. Он рассуждает, что поскольку исключения проявляются для мышления, то если они также находятся в материальных объектах, тогда из этого следует абсурдное заключение, что ментальные образы становятся материальными или же что сами материальные объекты пропитываются ментальными образами. Это серьезный аргумент. Но, как мы знаем, у гелугпинцев несколько иной взгляд. Они соглашались с тем, что *некоторые* исключения (ментальные исключения) являются проявляющимися объектами мышления. Они также не спорят с Сакья Пандитой относительно того, что «Исключение является [концептуальным] видом умственным деятельностью», но принимают это лишь как описание всех отрицательных явлений. Однако Радо, подобно другим гелугпинским ученым, таким как Джангья и Джамьянг Жеппа, утверждает существование материальных исключений – объектных ЯСП. Эти непостоянные явления считаются отрицательными, поскольку они концептуально познаются посредством прямого исключения их же объектов отрицания. Например, противоположное-не-чашке концептуально познается через прямое устранение (обособление) не-чашки, однако само противоположное-не-чашке не является проявляющимся объектом мышления, но проявляющимся объектом НВ. Мышление должно постигать объектное СП-исключение посредством образа – в данном случае проявления как противоположного противоположному-не-чашке, так же как оно должно постигать все непостоянные явления посредством образа.

Утверждающее отрицание и гелугпинский путь. В своем тексте Радо выражает сущность гелугпинской перспективы, когда утверждает, что главная цель представления отрицательных явлений, или исключений, состоит в облегчении понимания неутверждающего отрицания. Особенно здесь делается упор на понимание бессущностности индивидуума и явлений, которые, с точки зрения буддийского пути, являются наиболее значительными неутверждающими отрицаниями³⁴³. В ходе анализа различных видов утверждающего отрицания, которые обсуждаются при классификации на прямое, косвенное, прямое и косвенное, а также контекстуально-подразумевающее, идентифицируются

те исключения, которые являются *не* неутверждающими отрицаниями. Наиболее существенными характеристиками утверждающих отрицаний является то, что они выражаются через обозначения, которые некоторым образом подразумевают другие явления – утвердительные или же другие утверждающие отрицания – на месте отрицаемого объекта. Такое указание (предположение) не является характеристикой неутверждающего отрицания. Благодаря ясному пониманию того, что означает подразумевать нечто на месте отрицаемого объекта, можно лучше понять смысл утверждения, что термин «бессущность индивидуума», или «пустотность индивидуума», ничего не подразумевает на месте отрицаемого объекта. Саутрантика, Мадхьямака и Читтаматра имеют различные способы идентификации самости, которая отрицается в теории бессущности; однако они соглашаются в том, что бессущность, или пустотность, которая является простым отсутствием такой самости – это неутверждающее отрицание.

Таким образом, представление неутверждающего отрицания является важной ступенью в достижении понимания пустотности. Все неутверждающие отрицания, однако, не являются пустотностью, и по-сему необходимо рассмотреть неутверждающие отрицания как категорию перед тем, как сосредоточиться на наиболее важном представителе этой категории. Объяснение неутверждающего отрицания – тема следующей главы – завершает описание отрицательных явлений, а также образует неотъемлемую часть буддийского представления пути к освобождающему знанию.

7. ИСКЛЮЧЕНИЕ: НЕУТВЕРЖДАЮЩЕЕ ОТРИЦАНИЕ

Неутверждающее отрицание (*prasajya-pratiśedha, med dgag*) выражается через фразу, которая не подразумевает никакого утвердительного явления или утверждающего отрицания на месте того, что отрицается. Представление неутверждающих отрицаний поддерживает описание бессущности, или пустотности, как явлений не только в Саутрантике, но и в более высоких системах Читтаматры, Мадхьямаки и тантры.

Простейшее определение неутверждающего отрицания приводится Джангьей:

Исключение, которое не подразумевает никакое другое утвердительное явление³⁴⁴.

В тексте института Гоманг приводится более пространное определение, где проясняется, что неутверждающее отрицание – это явление, а не способ выражения:

[Неутверждающее отрицание – это] отрицательное явление, выражающееся через фразу, в которой косвенно не подразумевается другое явление, утвердительное или утверждающее отрицание, на месте вербального прямого отрицания его объекта отрицания³⁴⁵.

Мы уже рассматривали соответствующий пример: «Брамины не пьют пива». Как было отмечено выше, в этой фразе подразумеваются брамины, утвердительное явление, но они не подразумеваются через прямое отвержение отрицаемого объекта, питья пива, а также брамины не подразумеваются на месте того, что отрицается.

Было также отмечено, что наиболее раннее использование понятия отрицания (*pratisédha, dgag pa*) в общем и неутверждающего отрицания в частности было отмечено в небуддийских учениях Мимансы в связи с ведическими предписаниями. Есть такие предписания, как: «Брамины не должны пить пива» или «Он не должен есть», которые передаются в виде санскритской формы пожелания (оптатив). В Мимансе такие положения функционируют как запреты, которые просто возбраняют некоторые виды поведения, не подразумевая никаких других³⁴⁶. В буддийском употреблении понятие отрицания, и в данном случае особенно неутверждающего отрицания, не несет запретительной коннотации, но связано с простым отрицанием определенных явлений без привнесения какой-либо субъективной оценки. Таким образом буддисты не используют фразу «Брамины не пьют пива» как пример морального обязательства, но как фразу, выражающую отсутствие пьющих пиво браминов, в которой ни прямо, ни косвенно не подразумевается то, что они пьют.

Пурбу Джог определяет неутверждающее отрицание как:

То, что рассматривается как общее место (1) отрицательного и (2) не возникновения общего места (а) бытия объектом постижения для ментального сознания, воспринимающего то, что подразумевается на месте его собственного

объекта отрицания через выражающее его обозначение, и
(б) бытия утвердительным явлением³⁴⁷.

Это более технически сложный способ утверждения того же. Брамины, не пьющие пиво, являются отрицательным явлением, и выражающая это фраза не подразумевает никакого утвердительного явления на месте отрицаемого объекта.

Хотя фраза, выражающая неутверждающее отрицание, не подразумевает утверждающее отрицание или утвердительное явление, она может подразумевать другое неутверждающее отрицание. Так, фраза «Брамины не пьют пиво» подразумевает то, что брамины не пьют Будвайзер³⁴⁸.

Во фразе, выражающей неутверждающее отрицание, может находиться утвердительное явление, которое не подразумевается на месте отрицаемого объекта. Например, фраза «Снег не черный» указывает на неутверждающее отрицание, поскольку, хотя и подразумевается снег, он подразумевается не на месте отрицаемого объекта. Однако «не-черный-снег» прямо подразумевает снег на месте объекта отрицания и, таким образом, является утверждающим отрицанием. Но «не-зеленые рога кролика» являются неутверждающим отрицанием, поскольку эти рога кролика не существуют и, таким образом, их упоминание не подразумевает ни утвердительное явление, ни утверждающее отрицание, но лишь несуществование.

Все неутверждающие отрицания – постоянные, и поэтому являются проявляющимися объектами лишь для мышления. В этом отношении категория неутверждающего отрицания отличается от категории утверждающего отрицания. Последняя категория может быть как постоянной, так и непостоянной, и непостоянным утверждающим отрицанием может быть проявляющийся объект НВ. Неутверждающие отрицания существуют благодаря их приписыванию мышлением, и поскольку они существуют, их необходимо четко отличать от такого несуществования, как рога кролика. И снова тут нужно подчеркнуть то, что пустотность, или неутверждающее отрицание, хотя и приписывается мышлением, тем не менее существует; она отнюдь *не только* приписывается мышлением в том же смысле, что и рога кролика или постоянный звук, которые никоим образом не существуют, являясь простыми концептуальными измышлениями.

Такое несуществование как рога кролика, в свою очередь, не должно смешиваться с таким несуществованием как несуществование, или отсутствие, чашки в определенном месте. Несуществование чашки существует, поскольку, как говорит Пурбу Джог: «что касается бессущностного [т.е. всего существующего и несуществующего], то есть места, в которых нет чашек»³⁴⁹. Иными словами, отсутствие чашки в том или ином конкретном месте вполне может быть. Но несуществование, или отсутствие существования, чашки в общем (т.е. во всех местах и во все времена) не существует, ведь чашка является существующим феноменом, и поэтому несуществование чашки в общем не может быть установлено.

Хотя неутверждающее отрицание существует, прямой объект, отрицаемый в выражении этого отрицания, может существовать, но может и не существовать. Например, в утверждении «несуществование рогов кролика» (*ri bon rva med pa*) или «бессущностность» отрицаемые объекты – рога кролика и субстанциально существующая самость – не существуют. Таким образом, неутверждающие отрицания делятся на два вида: те, чьи отрицаемые объекты существуют и не существуют. Более формально, эти категории известны как:

1. Неутверждающие отрицания, объекты отрицания которых относятся к объектам познания (*rang gi dgag bya shes bya la srid pa'i med dgag*) и
2. Неутверждающие отрицания, объекты отрицания которых не относятся к объектам познания (*rang gi dgag bya shes bya la mi srid pa'i med dgag*)³⁵⁰.

Отсутствие чашки (*bum pa med pa*) служит примером первого вида – неутверждающего отрицания, объект отрицания которого существует. Ведь «отсутствие чашки» – это фраза, в которой прямо отрицается чашка и тем самым прямо выражается отсутствие чашки. Это отсутствие существует и ничего не подразумевает на своем месте. Примеры второго вида неутверждающих отрицаний – это отсутствие самодостаточной самости индивидуумов или, с точки зрения Мадхьямака-прасангики, отсутствие присуще существующей самости индивидуумов и других явлений. Словосочетания «бессущностность индивидуумов» или «бессущностность явлений» прямо отрицают самость (то есть субстанциальное существование), и никакой

подобной самости, или самосущих явлений, не существует. Тот факт, что субстанциальное существование не существует, весьма значителен, ведь если бы оно существовало, тогда постигающее его мышление не было бы неведением, которое является источником страдания. Самость, или субстанциальное существование, индивидуума не является ни отрицательным, ни утвердительным явлением, поскольку оно не существует, и мы увидели, что разделение на отрицательное и утвердительное является категоризацией лишь существующих явлений. *Отсутствие* такой самости существует, и это отсутствие является неутверждающим отрицанием, которое есть пустотность, или отсутствие субстанциально существующей самости.

Дальнейшие рассуждения

Разделение неутверждающих отрицаний на выражаемые в виде фраз, где отрицаются существующие или несуществующие вещи, контрастирует с исследованиями Трипатхи, основанными на индийских источниках, которые уже анализировались до этого в иной перспективе:

Для буддистов отрицание – это субъективная идея, которая обозначает несуществование вещи в определенном месте и времени. Объект, которого нет в одном месте, находится в другом³⁵².

Уже отмечалось, что для таких гелугпинских ученых как Пурбу Джог, Джангья и Кёнчог Джигме Ванпо исключения – это явления; среди утверждающих отрицаний лишь ментальные исключения, такие как значения-общности, могут с некоторой натяжкой считаться «идеями». И кроме того, второй класс неутверждающих отрицаний, в которых отрицается то, что не существует, совершенно не соответствует тому, что, как объясняет Трипатхи, отрицательные высказывания принимают в качестве своих объектов отрицания только лишь явления, существующие где-то еще. Субстанциально, присуще существующий индивидуум не существует нигде, и относительно такого существования имеются лишь ошибочные концепции.

Способность отрицательного утверждения *не* подразумевать другое утвердительное явление или даже утверждающее отрицание на месте отрицаемого объекта является важным фактором для буд-

дийской логики, а также для гелугпинских методов постижения пустотности. Поэтому с гелугпинской точки зрения множество современных ученых понимают отрицания так, что это препятствует возможности познания пустотности. Например, Шастри объясняет неутверждающее отрицание как «отрицание чего-то утвердительного»³⁵². В приведенном выше определении неутверждающего отрицания не объект отрицания определяет статус неутверждающего отрицания, но тот факт, что ни утвердительное явление, ни утверждающее отрицание не подразумеваются на месте того, что отрицается. Неутверждающее отрицание может отрицать или исключать утвердительное, отрицательное или несуществующее явления. Поэтому с гелугпинской точки зрения объяснение Шастри либо смешивает отрицаемый объект с подразумеваемым, либо не видит того факта, что термины, выражающие отрицательные явления, *могут* как устранять одну вещь, так и подразумевать другую. Разница между утверждающими и неутверждающими отрицаниями в связи с подразумевающим указанием состоит в том, что последнее может подразумевать только другое неутверждающее отрицание на месте того, что отрицается.

Взгляд, что буддизм отрицает существование постоянных явлений, таких как неутверждающие отрицания, довольно распространен среди современных ученых, исследующих индийскую традицию. И хотя здесь не представляется возможным проследить историю индийской и тибетской учености, необходимо отметить, что с гелугпинской точки зрения отрицание неутверждающего отрицания приводит к неверному пониманию буддизма как нигилистической и антиинтеллектуальной системе.

И снова, отрицание постоянных явлений относится к тому, что гелугпинцы рассматривают как преувеличение вездесущности непостоянных явлений. Известный исследователь индийской философии Карл Поттер также видит в этом проблему:

А ... проблема, которую мы видим в *apohavāda* (теории исключения), состоит в ее тенденции низведения до антиконцептуализации; предполагается, что понимание требует отказа от всякого концептуального мышления. Но буддист вынужден это делать, поскольку он отказывается допускать общности и отсутствия (неутверждающие отрицания) во внешний мир. Такое заключение необходимо только для

таких, как буддисты, которые уверены в моментальности всего сущего³⁵³.

В рамках гелугпинского воззрения объяснение отрицательного явления, особенно в связи с ментальными исключениями, или значениями-общностями, является интегральной частью метода, необходимого для развития и понимания тонкого непостоянства и бессущности. Далекий от антиконцептуальности, он означает, что концептуальное мышление играет важную роль на пути к освобождающему знанию. И хотя гелугпинцы присоединяются к сказанному Поттером, а именно к тому, что общности не считаются существующими во внешнем мире в том смысле, что, например, общность чашки существует отдельно от моментов чашки, из этого не следует, что они отрицают существование постоянного явления как вида. В своих представлениях двух истин гелугпинские ученые однозначно утверждают, что внешние отрицания и постоянные явления, такие как необусловленное пространство, существуют. Эта идея является главным основанием утверждения, что пустотности, которые сами по себе постоянные, существуют как познаваемые явления. Этот пункт в свою очередь поддерживает другую основополагающую идею, что познание пустотности, или бессущности – это не просто падение в ничто (нигилизм), но реальное познание явления, которое является особым видом отсутствия. Например, когда медитирующий познает бессущность индивидуума, говорится, что он не просто остается с непонятным ощущением «отсутствия самости»; это действительно было бы нигилизмом с его полным отрицанием того, что индивидуумы и явления обладают каким-либо видом существования. Скорее, после того, как тщательно осмыслиется то, что отрицается – не индивидуумы и явления, но определенное качество, ошибочно представляемое как присущее им – практикующий совершенствует познание отсутствия того самого определенного качества или типа существования. В Саутрантике это означает постижение того, что субстанциально существующий индивидуум не существует; в Мадхьямака-прасангике это означает достижение прямого постижения отсутствия присущего существования³⁵⁴.

Поттер не единственный известный ученый, который на основании индийских материалов указывает на то, что буддисты в общем

отрицают существование постоянных явлений. Щербатской также говорится о соответствии «существующих» и «непостоянных» явлений:

Существование для них (буддистов) ... связано с абсолютной реальностью точки-момента... Несуществующая или отсутствующая вещь – это представление, которое не может произвести прямое восприятие³⁵⁵.

Эта позиция была хорошо известна в следующей за Дхармакирти индийской комментаторской традиции. Как отмечает Нагатоми, Ратнакирти начал свое «Установление категории моментальных явлений» (*Kṣāṇabhāṅgasiddhi*) со ссылки на «моментальность всех вещей»³⁵⁶:

... наличие способности (*arthakriyā*) [осуществлять функции] является [определением], известным каждому и единственно соответствующим слову «существование», которое можно проверить.

Хаттори указывает, что хотя Дигнага не был знаком с концепцией «способности осуществлять функцию», но благодаря Дхармакирти это стало главным фактором отделения ЯСП от ЯОП³⁵⁷. У гелугпинцев способность функционировать также рассматривается как отличительная черта ЯСП. Однако им не свойственно использование слова «существует» (*sattva*) как применимого только к моментальным, или непостоянным, явлениям. В гелугпинской классификации явлений³⁵⁹ непостоянные вещи – это лишь одна из категорий существующего, поскольку это слово (*vod pa* – по-тибетски) включает такие постоянные явления как необусловленное пространство и пустотность. И снова, их намерение продемонстрировать систему, в которой объект мудрости – пустотность – может быть классифицирован как явление (*dharmā, chos*), требует, чтобы способность к функционированию была свойственна только определенным существованиям, а не категории самого существующего явления. Как отмечается в первой главе, согласно гелугпинской интерпретации Саутрантики утверждают, что только непостоянные явления познаются непосредственным восприятием через проецирование аспекта на воспринимающее сознание. Однако гелугпинцы не заключают из этого, что постоянные явления в общем не существуют или не могут быть познаны. Кроме того, хотя саутрантики считают, что постоянные явления не могут быть позна-

ны непосредственно теми, кто не достиг состояния Будды, такое утверждение не поддерживается всеми буддийскими философскими системами. В гелугпинской интерпретации Читтаматры и Мадхьямаки пустотность – неутверждающее отрицание, которое по этой причине является постоянным явлением – может быть воспринята непосредственно. Хотя в целом гелугпинцы, безусловно, соглашаются с утверждением Щербатского, что отсутствующая вещь, такая как чашка, не может действовать как причина для непосредственного чувственного восприятия, в более продвинутых системах такое явление как пустотность, которая сама лишена особого вида самости, может восприниматься непосредственно.

Выводы

Целью всех буддийских систем является выход за пределы обычного, заблуждающегося и крайне ограниченного восприятия мира к просветляющему и освобождающему воззрению. Это влечет за собой восприятие определенных явлений, таких как тонкое непостоянство и бессущность, поскольку понимание и прямое восприятие этих явлений действует как противоядие, преодолевающее неведение. Так как эти тонкие явления в настоящий момент недоступны для НВ, единственным выходом для практикующего является обращение к мышлению, которое способно развивать и совершенствовать ментальные образы тонкого непостоянства и бессущности. Эти ментальные образы являются ментальными исключениями. Например, ментальный образ стола как непостоянного явления предполагает концептуальный образ моментальной дезинтеграции, появление которого служит мысленному устранению неразрушимости или постоянства. С этой точки зрения данный образ вернее всего описывается в виде проявления как противоположного постоянству, или неразрушимости. Благодаря развитию ментального образа тонкого непостоянства, или пустотности, по мере того, как он становится все более ясным, в конце концов можно прийти к постижению действительного факта непостоянства или (в более продвинутых системах) непосредственного восприятия пустотности без концептуального образа.

Для того, чтобы создать правильный ментальный образ такого тонкого явления, необходимо опираться на вербальное описание и ана-

лиз. В гелугпинском представлении пути очень важно, чтобы слова и логические рассуждения могли выявить верные ментальные образы и чтобы концептуальное мышление, которое имеет их в качестве проявляющихся объектов, действительно приблизилось к существующим явлениям. Поэтому в целях более полного исследования гелугпинского тезиса о том, что слова и концептуальное мышление связаны с конкретными реальными явлениями, и что если их правильно использовать, то они смогут привести к непосредственному восприятию, или очевидному переживанию, таких явлений, необходимо детально разобраться с тем, как существа учатся связывать слова, или наименования с определенными явлениями, и с тем, как слова и мысли связаны с существующими объектами. В следующей главе связь между словами, мыслями и внешними явлениями исследуется в свете гелугпинской интерпретации утвердительных и отрицательных явлений.

8. НАИМЕНОВАНИЕ

Хотя непосредственное восприятие и концептуальное мышление действуют отдельно в своих собственных сферах, большинство видов переживаний предполагают наличие некоторой связи между этими двумя и, более того, в основном концептуализация происходит из предшествующего НВ. Данная связь обсуждается в гелугпинском представлении способа функционирования наименования, где детализируется способ, которым мышление делает возможным концептуальную идентификацию видимого при НВ.

Как получается, что если ребенок учится определять зеленый «Шевроле» '55 как автомобиль, то он также может узнавать как автомобиль синий «Олдсмобиль» '81? Что позволяет индивидууму переходить от одного обобщения к другому? Согласно данному представлению такое возможно, поскольку обобщающий образ автомобиля, сформированный в сознании ребенка во время первичной идентификации, равно накладывается на все типы автомобилей. Этот обобщающий образ смешивается с ментальным образом определенного автомобиля, допустим, «Шевроле» '55, который был идентифицирован прежде. Так как этот образ смешивается с образом определенного автомобиля, который отражает фактор, присущий всем автомобилям,

то рассматриваемый обобщающий образ служит средством отождествления всех разновидностей автомобилей.

Кроме того, когда впервые узнается название, термин «автомобиль» прикрепляется не к конкретному автомобилю «Шевроле», но к ментальному образу машины, который затем позволяет отличать автомобиль от не-автомобиля. Сам обобщающий образ является проявлением противоположного не-автомобилю, и тем самым он может служить для представления всего, что не является не-автомобилем, иными словам всего, что является автомобилем. Любой автомобиль – это пример противоположного-не-автомобилю, и так как есть отдельные примеры автомобилей, есть и отдельные примеры противоположного-не-автомобилю. Это вовсе не значит, что имеется единичная сущность – противоположное-не-автомобилю, которая охватывает все отдельные автомобили.

Общая буддийская позиция в связи с отношением ментальных образов к частным объектам тесно связана с интерпретацией отношения между общностями и их конкретными проявлениями. Буддийское обсуждение этой темы, особенно в Гелугпе, опирается, в частности, на опровержение небуддийской школы Самкхья. В этой системе утверждается, что наименование накладывается не на ментальный образ, а на неделимую общность, которая находится в каждой части, например, автомобиля. Таким образом, в Самкхье утверждается, что благодаря первичной идентификации наличия общности в одном предмете позже индивидуум может отождествлять все различные типы автомобиля как «автомобили».

Буддийская позиция, принимая во внимание более раннюю доктрину Самкхьи, настаивает на том, что нет никакой общности автомобиля, которая была бы отдельной сущностью вне конкретных вещей и которая пронизывала бы все эти вещи. Однако, все автомобили тождественны в том, что не являются не-автомобилями или, более формально, являются противоположностями того, что не является автомобилем. Это именно тот фактор, благодаря узнаванию которого можно отождествлять все автомобили различных размеров, цветов и форм как автомобили, и не путать их, например, с тракторами. Такое представление наименований и того, как они функционируют, предполагает установление отсутствия необходимости в отдельной общности, охватывающей все свои частности, для того, чтобы объяснить спо-

способность накладывать наименования, усвоенные в связи с одним предметом, на другие.

Наименование, обозначение и прозвание

Слова, или выражающие термины³⁵⁹, в отличие от бессмысленных звуков, имеют три отдельные функции. Любое слово, в зависимости от того, какую функцию оно осуществляет в определенный момент, может обозначаться как наименование, обозначение или же прозвание. Например, слово «чашка» – это название (*nama, ming*) в том смысле, что оно ведет или направляет ум к своему объекту – округлому предмету, в котором можно хранить жидкость. Слово «чашка» также имеет функцию доводить до сознания тот факт, что поскольку чашка может хранить жидкость, она может быть пригодна для наливания в нее воды, чая и т.д., но не пригодна для поддержки стропил (функция колонн). Таким образом, поскольку слово «чашка» не только направляет ум на соответствующий объект, но и выражает суть (значение) функционирования этого объекта, данный термин известен как обозначение (*vyavahāra, tha snyad*).

Такое слово как «чашка» может лишь направить ум на определенный объект или донести смысл ее функционирования после того, как научаются связывать название «чашка» с правильным объектом. Этому необходимо научиться. Ребенок или не говорящий по-английски, услышав слово «рот», не может представить себе округлый предмет, в который можно наливать жидкость, или понять его способ использования. Для того, чтобы концептуальное мышление понимало смысл слов, нужно, чтобы кто-то показал связь между словом и соответствующим объектом. И когда такое слово связывается с объектом вследствие того, что один учит другого тому, как это слово используется, данный термин называется прозванием (*samketa, brda*’).

Поскольку единственный термин «чашка» имеет три соответствующие функции – это наименование, обозначение и прозвание. Однако оно не осуществляет все три функции всегда, когда используется; очевидно, что пока слово не связано с объектом, оно не осуществляет никаких функций. Кроме того, для только что освоившего термин слово «чашка» впервые начинает выполнять функцию прозвания, когда оно связывается с подходящим объектом. При последующем его использовании индивидуумом, который уже хорошо знаком с этим

термином, он не выполняет функцию прозвания, осуществляющую первичную связь между словом и объектом, хотя функционирует как название и обозначение, поскольку направляет ум на объект и передает значение функционирования данного объекта.

Как только прозвание связано, то есть выучено название, можно использовать обозначение, чтобы вербализовать или понять такие фразы, как «принеси мне чашку». Это становится возможным, поскольку была установлена связь между названием «чашка» и ее значением. Таким образом, ментальное сознание, которое смогло связать имя с подходящим объектом, связывает имя, выученное, когда объект был впервые отождествлен, с объектом, обозреваемым впоследствии при использовании обозначения. Это слово функционирует как вербальное обозначение, то есть оно действует при обычном использовании только после того, как была осуществлена первичная связь³⁶⁰.

Причины наложения прозвания на общность

Вполне очевидный факт, что когда определенный объект связывается со своим названием, индивидуум, выучивший это название, в большинстве случаев способен узнавать другие объекты того же типа, как подходящие для обозначения тем же наименованием. Ребенок, который научился называть определенного серого кота «котом», понимает, что черный или пятнистый кот также называется «котом». Эта способность обобщать принимается как знак того, что когда усваивается название «кот», оно не рассматривается как соотносящееся исключительно с серым котом в данный момент времени. Если бы это было так, тогда ребенок не смог бы позже называть котов, имеющих иную окраску, «котами». С буддийской точки зрения такое обобщение становится возможным благодаря тому факту, что данное имя в самом начале накладывается не на конкретного серого кота, но на противоположное-не-коту. Все коты, какого бы они ни были цвета и размера, одинаково противоположны не-коту, и поэтому могут быть узнаны как подходящие быть названными «котами».

Таким образом, при изучении названия слово «кот» накладывается на ментальный образ, который является мысленным проявлением противоположного не-коту. Тем не менее, основанием для наложения названия является конкретный кот. Ментальный образ не может

осуществлять функции кота, а также не способен быть основой для названия «кот». Однако значение-общность – проявление противоположного не-коту – является реальным объектом выражения (*dn̄gos kyī br̄jod bya*) для термина «кот», и это название связано с внутренним образом.

Навык отождествления кота также соответствует усвоению того, чем кот не является. Когда название «кот» первоначально связывается с объектом, имеет место устранение того, чем кот не является, и данное название в некотором смысле накладывается на то, что осталось³⁶¹. Если такое устранение производится некорректно, то дальнейшее использование термина будет ошибочным. Если, допустим, ребенок, которому говорят: «Это конь», воспринимает в качестве его характеристик наличие четырех ног, гривы, хвоста и продолговатой морды, то, увидев зебру, он вполне может подумать, что это полосатый конь. Это может произойти, поскольку «черные и белые полосы» не оказались среди характеристик, устраняемых во время усвоения названия «конь». Для того, чтобы процесс наименования вел к правильному употреблению усвоенного обозначения, оно должно вначале накладываться на ментальный образ, который правильно отражает устранимое как *не* являющееся называемой вещью.

Поэтому, хотя индивидуум, объясняя соответствующее название, указывает на конкретного серого кота и устанавливает – «Это кот», данное название *не* накладывается и не связывается с конкретным серым котом или видом серых котов и противоположностью-некота. Скорее, это связано с образом, или значением-общностью (*artha-sāmānya, don spyi*), которая является концептуальным проявлением противоположности не-кота³⁶². Однако, это конкретный кот, а не образ, который отождествляется как кот (см. таблицу).

Название	Объект, на который накладывается название	Отождествляемый объект
Кот	значение-общность; здесь – ментальный образ кота	Реальный кот, который является основой для названия, т.е. непостоянным противоположным не-коту

Таким образом, хотя серый кот является основанием для процесса наименования, это не та вещь, к которой прикрепляется название «кот». Это происходит по причине того, что обучающий говорит – «Это кот», и не говорит – «Это серый кот».

Для того, чтобы первичное отождествление прошло правильно, ученик должен сформировать общий ментальный образ, который будет в равной степени накладываться на все случаи названной вещи. Иначе при последующем использовании обозначения появится ошибка. Есть история о том, как однажды великий индийский пандита Атиша на пути в Тибет, не зная тибетского языка, указал на большой камень и спросил, как он называется по-тибетски. Ему сказали, что это валун. Позже ему в ботинок попал маленький камушек, и тогда, обратившись к окружающим, он сказал: «У меня в ботинке валун». Эта ошибка произошла по причине того, что при первоначальном ознакомлении Атиша ошибочно связал название «валун» с противоположностью не-камень, вместо того, чтобы связать его с противоположностью *не-валуну* (большому камню). Так он сделал вывод, что даже маленький камушек оказалось возможным «назвать валуном». Разница между камнем и валуном должна была быть определена во время идентификации: «Это камень, но поскольку это очень большой камень, еще он называется валуном»³⁶³.

Идентификация, осуществленная в отношении одного предмета, позволяет узнать другой предмет того же типа, поскольку (1) идентификация, например, кота происходит в связи с противоположным не-коту и (2) поскольку само противоположное-не-коту является общностью, которая накладывается на всех котов. Следовательно, идентификации посредством одного предмета вполне достаточно. Ученик вполне может использовать обозначение «кот» в связи с пятнистыми котами, несмотря на то, что таковых не было при освоении этого обозначения. Такая возможность появляется, поскольку название «кот» связывается с проявлением, или ментальным образом, который представляет собой исключение не-кота, то есть с ментальным проявлением противоположного не-коту. Любой реальный кот является отдельным случаем противоположного-не-коту и поэтому может быть узнан как кот на основе такого ментального образа. И хотя этот образ кота в общем может быть смешан с проявлением конкретного кота, данный ментальный образ не описывает реального кота, такого как, напри-

мер, серый кот, но ката в общем. Схожим образом, поскольку общее наименование «кот» и немного более ограниченное наименование «серый кот» накладывается на этот образ, оно может функционировать как общность, позволяющая правильно отождествлять все случаи противоположного-не-коту, будь они белые, черные, пятнистые, большие или маленькие.

Общность, благодаря которой узнаются отдельные предметы – это значение-общность, например, проявление для ментального сознания противоположного не-коту. Дендар Лхарамба объясняет это на примере с чашкой:

... когда прозвание [первоначально] связывается [как в] «Этот золотой, округлый предмет является чашкой», тогда название связывается с проявлением противоположного не-чашке, [которое проявляется] для ментального сознания, воспринимающего чашку³⁶⁴.

Гелугпинские толкователи Саутрантики утверждают, что когда осуществляется идентификация, связывающая название «чашка» с округлым предметом, проявление, или образ, возникающий в умственном потоке воспринимающего – это проявление противоположного не-чашке, или, если описывать этот же образ с другой точки зрения, – проявление чашки. В любом случае, это проявление является образом фактора, общего для всех чашек, т.е. того, что не является не-чашкой. Округлость, наличие плоского дна, способность удерживать жидкость и т.д. – это знак того, что данный предмет является чашкой. В полемических текстах утверждается, что животное, у которого имеется горб, подгрудок и т.д. является быком; тепло и жгучесть – это признаки того, что данная сущность является огнем. Опираясь на эти знаки, индивидуум связывает название с объектом, думая, что «Этот округлый предмет является чашкой». Именно так он становится способным использовать обозначение «чашка». Эта способность, или знание, считается постижением чашки. В данном случае названия, первоначально связанные с ментальными образами, соотносятся с конкретными внешними объектами.

Хотя это конкретная чашка, а не образ, который обозначается как «чашка», непостоянная чашка – это не изолированный (отдельный) определенный объект выражения (*dnegos kyi brjod bya 'i rang ldog*)

названия чашка. Реальная чашка состоит из наличествующих формы, цвета и т.д., из носика, ручки и других частей, которые можно увидеть посредством сознания глаза, воспринимающего их непосредственно. Слово «чашка» относится только к совокупности этих частей, а не к отдельным составляющим ее элементам. Подобно концептуальному мышлению, название охватывает только единственный признак ЯСП. Произнести слово «чашка» значит имплицитно (косвенно) устранить не-чашку и вызвать в уме не-не-чашку. То есть пробуждается обобщающий образ чашки. При этом, однако, не вызывается образ непостоянства чашки или же ее ручки, носика, цвета, формы и прочего. Таким образом, слово не может выразить или осуществить соотнесение с чашкой как таковой.

Кроме того, поскольку чашки непостоянны и незаметно разрушаются от момента к моменту, к тому времени как используют слово «чашка», *данный* соотносимый момент цвета и формы уже прекращается. Монгольский ученый Дэндар Лхарамба, указывая на это, тем самым хочет сказать, что относительно таких целых вещей как чашки, которые являются абсолютными истинами и ЯСП в рамках обсуждаемой системы, «целое» соотносится с потоком моментов чашки, а не с макроскопической (грубой) протяженностью (продлением) его континуума на некий период времени. Тем не менее, опираясь на названия, вполне *возможно* постичь ЯСП. Дэндар Лхарамба объясняет, что только значение-общность прямо выражается посредством наименования. Однако сам объект, такой как чашка, также выражается наименованием, и Пурбу Джог называет его «выражаемым объектом», опуская категорию «прямое». Само значение-общность, например, проявление для мышления как противоположное не-чашке, – это способ, благодаря которому возможно узнавать внешние вещи как чашки, так как сама чашка противоположна не-чашке. Поскольку все чашки независимо от формы, размера или материала противоположны не-чашке, индивидуум, который правильно усвоил название «чашка», может правильно наложить его на все остальные чашки.

Как воспринимается видовое сходство

Такое значение-общность, как образ чашки, является общностью в том смысле, что его проявление как противоположное не-чашке представляет собой фактор, который присутствует во всех случаях

чашки. Однако такой образ *не является* общностью в смысле того, что он сопутствует всем вещам, которые представляет, поскольку конкретная непостоянная чашка не является образом. Поэтому ментальный образ не подходит под определение общности у Пурбу Джога, как «того, что сопутствует своим отдельным случаям»³⁶⁵ в том смысле, что он не накладывается на различные случаи описываемого объекта. Такой случай, в свою очередь, определяется как «явление, имеющее [общий] вид с тем, что вовлекает его как охватывающее» (т.е. сопутствующее ему)³⁶⁶. Например, чашка является общностью, сопутствующей всем чашкам из золота, серебра и меди, поскольку серебряная чашка – это также чашка. С этой точки зрения чашка – это вид-общность (*rigs spyi*), которая определяется как «явление, сопутствующее многим [явлениям] своего вида»³⁶⁷. В общем, для того чтобы правильно использовать такой термин, как «чашка», «кот» или «бык», нужно не только накладывать это название на правильный ментальный образ, или значение-образ, но и узнавать другие явления того же вида, с которыми это же название может соотноситься. Правильное понимание названия и класса, состоящего из явлений того же вида, на которые это название может быть позже наложено, требует понимания типологии, подразумеваемой во время первоначального наложения наименования. По этой причине лишь индивидуумы, хорошо обученные языку, могут определить, классифицируются ли любые два или более явления как относящиеся к тому же типу. Далее в краткой истории описывается, почему это происходит.

Один умный человек имел трудности с выдачей замуж своей дочери, поскольку она считалась необычайно глупой. И для того, чтобы разрушить это мнение, отец отвел ее в лес, где росли редкие деревья, известные как *pavonine tamāla*³⁶⁸. Он сказал ей, как эти деревья называются, и, поскольку мало кто это знал, он рассчитывал, что позже она назовет их перед большой группой людей, опровергнув тем самым свою глупость. Дочь справилась с этой задачей, но, прежде чем толпа разошлась, выбежала собака и девушка, указав на нее, произнесла – «Это *pavonine tamāla*». Хотя она выучила название дерева, ей не удалось определить границы основы, на которую оно может накладываться³⁶⁹. Не зная системы обозначений, она не могла правильно отождествить явления общего вида, поскольку не знала, что этим обозначением исключается.

Различие между специфической и общей типологиями

Общеизвестно, что, например, клен, дуб и ель относятся к одному «виду», поскольку они обычно узнаются как деревья, тогда как чашки и деревья не относятся к одному виду, несмотря на то, что являются произведенными и имеющими форму. Каково же основание для понимания видов? Клен и дуб – это различные субстанциальные сущности, как чашка и клен. И все же осознание общего вида обычно появляется в связи с первой парой, а не со второй. Поэтому два дерева в общем являются феноменами одного вида, тогда как дерево и чашка – нет, несмотря на то, что относятся к общему виду произведенности. Дэндар Лхарамба приводит следующую причину, по которой определенные явления устанавливаются как относящиеся к общему виду:

Два явления устанавливаются как один вид, [если] сведущий в терминологии *естественным образом* развивает их ментальные концепции как тождественные в результате их простого восприятия путем обращения [на них] ума (внимания)³⁷⁰.

Также Пурбу Джог говорит о явлениях общего вида как о «проявляющихся схожими посредством простого видения для присущего осознания индивидуумов, сведущих в терминологии». Таким образом, несмотря на то, что чашки и деревья являются отдельными случаями непостоянных явлений и произведенных вещей, они не являются феноменами одного вида *в общем*, поскольку естественно их таковыми не представляют. Тот факт, что они относятся к тому же виду, поскольку произведены и непостоянны, делает их относящимися к общему виду в более широком смысле.

Если бы факт противоположности относительно той же вещи, как, например, противоположность не-произведенному, был достаточным основанием для рассмотрения явления, как относящегося к тому же виду, тогда все объекты познания и все существующее относились бы к одному виду. Ведь все они одинаково противоположны не-объекту-познания. И точно так же все непостоянные вещи от грубых форм и до тончайшего всеведущего сознания относились бы к одному виду, поскольку все они одинаково противоположны не-непостоянным-вещам. Поэтому тот факт, что общее исключение может накладываться

на группу явлений, не означает, что в связи с ними обязательно возникает ум того же вида. И хотя все существующие явления определенно относятся к одному виду с точки зрения того, что являются объектами познания, а также все произведенные явления относятся к одному виду с точки зрения того, что являются непостоянными вещами, это не доказывает, что они относятся к одному виду в общем, поскольку о них естественно не думают как об одном виде³⁷¹.

Почему объекты проявляются, имея общий вид

Имеются внутренние и внешние причины, по которым определенные объекты проявляются как имеющие общий вид. Внутренней причиной, с буддийской точки зрения, является то, что люди за время бесконечных перерождений привыкли использовать одно слово, чтобы обозначать, например, скот как единый вид, общий для черных, пятнистых и прочих быков и коров³⁷². Потому мы имеем сильную предрасположенность продолжать делать то же самое. И, напротив, у нас нет предрасположенности рассматривать быка и чашку как относящиеся к общему виду, несмотря на то, что первое и второе противоположны нефункционирующим-вещам, противоположны не-объектам-познания, противоположны не-произведенному, противоположны не-непостоянным-вещам и т.д. Хотя то и другое относятся к общему виду, будучи функционирующими вещами, объектами познания, произведенными и пр., они не относятся к тому же виду в общем, поскольку о них обычно не думают как об относящихся к общему виду, так как нет такой предрасположенности. Но такой вид рассуждений склоняется к порочному кругу, даже если соглашаются с доктриной перерождения. Второе объяснение общности более убедительно.

Внешнее условие восприятия общности вида считается видимой общностью очертания, которая свойственна всем быкам и коровам. Далее, черный, пятнистый и прочий скот одинаковы в том, что все эти животные равно противоположны не-быкам; то есть они относятся к тому же виду противоположности, или обособления (*ldog pa rigs gcig*). Именно поэтому в связи с ними возникает общий вид ума. В просторечье говорится, что какого бы цвета кожа ни была у человека – белого, черного, красного, желтого и т.д. – цвет его тени всегда будет одним и тем же. Не может быть желтой или красной тени.

Все тени, подобно всем сущностям, которые противоположны не-быку, относятся к одинаковому виду³⁷³.

Способность правильно понимать то, какие явления относятся и какие не относятся к общему виду и в каком контексте, является сущностной для процесса наименования. Правильное обозначение вида связано с наименованием, поскольку прозвание изначально связано с общностью, которая накладывается на все явления того же вида; дальнейшее использование обозначения зависит от способности узнавать другие случаи того же вида, независимо от того, осуществляется ли такое различие естественным образом или же нет. Например, для того, чтобы правильно употребить название «бык», необходимо лишь соглашаться с тем, что в данной системе рассматривается как естественная склонность видеть быков и коров как относящихся к одному и тому же виду. Однако, для того, чтобы правильно применить наименование «непостоянная вещь», необходимо выйти за пределы естественного импульса и характеризовать явления, которые в общем относятся к различным видам, как относящиеся к общему виду в смысле того, что все они непостоянны.

В случае с быками и коровами причиной использования такого наименования является наличие различных признаков быка, таких как горб, подгрудок и т.д. Считается, что эти характеристики естественным образом ведут к тому, чтобы всех животных, обладающих ими, признавать принадлежащими к одному виду. В силу того, что эти характеристики присущи всем быкам и коровам, индивидуум, который научился использовать название «бык» благодаря первоначальному связыванию этого названия с белым быком, как основой, затем может узнавать коров и быков, какого бы цвета они ни были, как принадлежащих общей категории или виду, не опираясь на любое дальнейшее рассуждение или объяснение.

Наименование и объект

Все наименования, подобно общим выражениям, являются исключительными (ограничивающими) вовлечениями (*sel 'jug*). Как и мышление, они не действуют в связи со всеми факторами, которые имеют общую сущность установления и пребывания вместе с обозначаемыми объектами. Когда произносится, например, название «кот» или

«чашка», то объект, в отношении которого это название действует, более формально известный как обозначающийся объект выражения (*brda bya*), – это реальные «кот» или «чашка». Объект выражения, такой как чашка, имеет множество характеристик: носик, ручка, украшения и пр. Кроме того, он характеризуется как произведенный, непостоянная вещь, абсолютная истина, ЯСП и существующее явление. Однако обозначение «чашка» не связано со всеми этими вещами непосредственно, но лишь с объектом, который является собранием этих характеристик. Его образом является вербально и *эксплицитно* выраженный объект. Ни одно слово не может соотноситься со всеми специфическими качествами, или аспектами любого ЯСП.

Такое обозначение как «кот» или «бык», имеет два объекта выражения: конкретный кот или бык, а также ментальный образ, который возникает в уме, когда слышат соответствующее наименование. Об этом говорится в «Рассеянии темноты ума относительно Семи трактатов» Кедруба:

Когда прозвание с [названием] «бык» связано с белым быком как с основой, то двумя главными объектами этого прозвания являются (1) бык и (2) [объектное] исключение, противоположное-не-быку. [Эти два, хотя и различные для мышления, являются единой субстанциальной сущностью.] Несмотря на то, что значение-обозначения состоит из проявления белого быка *как* противоположного не-быку, – это просто объект прозвания, [а не главный]³⁷⁴.

Это подчеркивает вышеупомянутый пункт Дэндала Лхарамбы, что именно конкретное животное опознается как, например, бык, несмотря на то, что соответствующее наименование накладывается, или связывается, с ментальным образом этого объекта на основе некоего определенного быка. С этой точки зрения бык является главным объектом выражения для названия «бык». Другой объект наименования – это проявление как противоположное не-быку. (*см. табл. стр. 202*)

Таким образом, когда первоначально усваивается наименование явления, появляются мышление и непосредственное восприятие. В случае идентификации быка непосредственно воспринимают цвет и очертания конкретного быка. Сочетания горба и подгрудка полностью проявляется для НВ. Эта терминологическая связь осуществляется

Наименование	Прямой объект выражения	Главный объект	Основа
бык	значение-общность, или ментальный образ, который является проявлением для мышления противоположности не-быку	бык – противоположность не-быку	белый бык
белый бык	значение-общность, или ментальный образ, который является проявлением для мышления противоположности не-белому-быку	белый бык – противоположность белому-не-быку	белый бык Сэма

концептуально. Позже, в зависимости от видения этих частей (*van lag*), или сегментов быка, указывают на наличие быка. (Поскольку бык – существо, или индивидуум, он не является формой и, следовательно, объектом восприятия для сознания глаза. Однако нет никакого отличия в том, видится ли посредством сознания глаза непосредственно бык или другой индивидуум, поскольку вполне можно видеть явления, которые формально не являются объектами восприятия; если бы было по-другому, тогда нельзя было бы сказать, что индивидуум может восприниматься непосредственно.)

В контексте гелугпинского представления пути, где для очищения концептуального мышления используется вербальное рассуждение как средство зарождения глубокого понимания, здесь очень важно осознавать, что хотя слова не могут вызывать все богатство непосредственного восприятия, они отражают конкретные объекты, а не просто соотносятся с их внутренними образами. Различные гелугпинские ученые осуществляют это несколькими отличными друг от друга способами.

Согласно Дэндару Лхарамбе, значение-общность выражается эксплицитно, тогда как конкретный объект – нет, кроме того случая, когда конкретная чашка может быть обретена на основании внутреннего

образа. Он говорит, что *в этом смысле* может утверждаться, что реальный объект выражается эксплицитно. Согласно Джангье значение-общность – это самоограниченная (изолированная), точно не установленная сущность прямого (эксплицитного) объекта ментального сознания, хотя и конкретный объект вполне может быть эксплицитным объектом мышления. Он также утверждает, что значение-общность – это самоограничение основы вовлечения вербального обозначения, тогда как сам объект – это ограничение образа, или определенного случая основы, на которую накладывается вербальное обозначение. В таблице показывается, как эти два гелугпинских ученых описывают связь названия «чашка» со значением-общностью чашки и конкретной чашкой.

	Значение-общность чашки	Конкретная чашка
<i>Дэндар Лхарамба</i>	Эксплицитно выраженное (<i>dngos su brjod pa</i>) ³⁷⁶	Не могущее быть выражено эксплицитно (<i>dngos su brjod mi nus pa</i>); в некоторых случаях до известной степени могущее быть выражено эксплицитно (<i>dngos su brjod pa</i>) ³⁷⁷
<i>Джангья</i>	Самоограничение эксплицитного объекта ментального сознания (<i>rtog pa 'i dngos yul gyi rang ldog</i>) ³⁷⁸ Самоограничение основы вербального обозначения (<i>sgra 'i tha snyad 'jug pa 'i gzhi 'i rang ldog</i>) ³⁷⁹	Эксплицитный объект мышления (<i>rtog pa 'i dngos yul</i>) ³⁸⁰ Ограничение образа основы вовлечения вербального обозначения (<i>sgra 'i tha snyad 'jug pa 'i gzhi 'i gzhi ldog</i>) ³⁸¹

Таким образом, эти двое ученых поддерживают утверждение Саутрантики, что эксплицитные объекты выражения обозначений являются значениями-общностями, и в то же самое время сохраняется значимая связь между непостоянными объектами с одной стороны, а также словами и мыслями с другой. (В том же духе Палден Чодже [41.1-3] утверждает, что хотя ЯСП действительно проявляется для мышления, их сущности не проявляются полностью.)

Дэндар Лхарамба объясняет, что мышление, воспринимающее чашку, на самом деле не воспринимает ее эксплицитно; эксплицитно оно воспринимает лишь значение-общность. Однако необходимо сказать, что мышление эксплицитно *постигает* чашку, поскольку, как было отмечено выше, СП-чашка несомненно является достижимой благодаря такому сознанию³⁸¹. Другим способом выразить то же самое, то есть, что мышление действительно приближается к непостоянным явлениям, несмотря на то что технически они не могут быть проявляющимися объектами мышления, это сказать, что название «чашка» имеет два эксплицитных объекта. Эти два – значение-общность чашки и сама чашка. Однако это еще не СП-чашка – эксплицитный объект выражения, но самоограничение чашки³⁸². Также и Джангя цитирует Камалашилу³⁸³, который утверждает, что хотя сознание косвенно связано с конкретной вещью, однако неоспоримо оно связано со значением. Все эти объяснения сохраняют основополагающую способность обозначений и ментального сознания в значительной степени сближать с непостоянными явлениями и, что касается пути, осуществлять это потенциально конструктивным способом.

Общности и процесс наименования

В связи с представлением общностей и конкретных случаев (конкретных объектов) возникают прения с небуддийской, индуистской системой Самкхьи. Необходимо отметить, что в обеих системах объяснение того, как отдельные случаи признаются относящимися к общему виду и поэтому могут получать одинаковое наименование, связано с взаимодействием этих случаев с их общностью.

Буддисты и самкхьяики соглашались с тем, что наименование функционирует, поскольку подходящее для получения определенного наименования узнают не просто как данный конкретный случай,

но и как общность этого случая. (Этот вид наименования является усвоением значения названия; например, усвоение вида сущности, с которой соотносится слово «стол» или «бык»; но это не усвоение наложения имени «Сараха» на определенного индивидуума.) Как пишет Джангья, буддисты и самкхьяики соглашаются с тем, что:

1. Такая основа, как пятнистый бык, является основанием для [первоначального] связывания прозвания;
2. принимая единое основание как отдельный случай и осуществляя терминологическую связь, все [случаи] узнаются;
3. связывание прозвания [осуществляется] для [последующего] условного (общеупотребительного) [использования]³⁸⁴.

И те и другие должны решить проблему того, как, несмотря на тот факт, что наименование усваивается в связи с определенным случаем, таким, например, как зеленый «Шевроле '55», индивидуум, который усваивает данное наименование, может позже применить его без дополнительных инструкций по отношению к другим случаям того же вида. Если название «автомобиль» применялось *лишь* по отношению к его определенной модели, и поскольку это конкретный автомобиль отсутствует в момент использования обозначения, то можно было бы предположить, что нет никакой возможности назвать старый «Вольво» или совершенно новый «Бьюик» «автомобилями». Как буддисты, так и самкхьяики утверждают, что, осуществляя терминологическую связь с определенным предметом, таким, например, как автомобиль, можно узнавать (различать) все конкретные случаи автомобилей, поскольку общность «автомобиль» одинаково накладывается на любой ее пример. Однако буддисты и самкхьяики имеют различные взгляды на способ, каковым общность накладывается, или сопутствует, своему примеру.

Буддийский взгляд на общность и отдельные случаи

Связь между общностью и ее отдельными случаями (примерами) – это то, что приписывается мышлением; нет никакого физического или метафизического проникновения общности в отдельные объекты. Таким образом, общее проявление для мышления как противоположное не-чашке, которое накладывается на все случаи чашек, является ментальным приписыванием. Нет общей чашки, на которую

можно было бы указать, но есть лишь отдельные случаи золотых, серебряных и прочих чашек. Этот фактор бытия чашкой, который накладывается на все ее случаи, является постоянным, и в данной системе это означает, что он не разрушается (изменяется) от момента к моменту. Когда сознание глаза видит чашку, оно видит только лишь непостоянные факторы, которые имеют общую с чашкой субстанциальную сущность установления и пребывания. Оно не воспринимает постоянные факторы, которые имеют ту же сущность, что и чашка, не воспринимает оно и постоянный фактор общности, поскольку НВ принимает в качестве своего проявляющегося объекта только непостоянные явления.

Общности могут быть либо постоянными, либо непостоянными. Чашка – это общность, как и безусловное пространство, которое сопутствует всем случаям безусловного пространства на западе, востоке, севере и юге. Независимо от того, является ли феномен общности постоянным или непостоянным, фактор, накладывающийся, или сопутствующий, отдельным его случаям, – постоянный. В случае с чашкой этим фактором является проявление как противоположное не-чашке; это проявление, представляющее собой исключение всего, что не является чашкой. Когда первоначально усваивается название «чашка», это название накладывается на соответствующее проявление. А поскольку все примеры чашки также противоположны не-чашке, то вполне возможно признать их все как подходящие быть названными чашкой, несмотря на то, что *специфические* черты противоположного не-чашке, которые имеются у одной чашки, отсутствуют у другой. Если бы данное наименование не было связано с чем-то более широким, чем просто отдельный случай чашки, которая присутствовала в момент усвоения названия, тогда невозможно было бы позже использовать вербальное обозначение. Сакия Пандита в своей «Сокровищнице рассуждений» пишет:

Поскольку отдельные ЯС безграничны, прозвание не может быть [связано с каждым].

А также в момент использования обозначения

Трудно найти первоначальное ЯСП³⁸⁵.

Если прозвание «чашка» эксплицитно выражает лишь единственную, например, наделенную собственными признаками золотую чаш-

ку, тогда, поскольку количество и разнообразие чашек беспредельно, становится невозможным связать их все с наименованием.

Таким образом, буддисты могут представить объяснение наименования и идентификации объекта без установления общности, которая является сущностью, отдельной от случаев, которым она сопутствует. С их позиции общность – это не платоновская идея, отдельная от своих случаев; есть лишь приписываемый мышлением фактор схожести, который соответствует специфической характеристике, например, противоположного не-чашке, имеющейся во всех примерах чашек. Нет общей или абстрактной чашки, существующей отдельно от специфических случаев чашек, и нет отдельной природы «чашковости», которую каким-то образом разделяют все чашки.

Как Самкхья рассматривает общность и отдельные случаи

В Самкхье устанавливается общность, известная как природа (*prakṛti, rang bzhin*), или главное (*pradhāna, gtso bo*), пронизывающая все свои отдельные случаи. Это проникновение (охватывание), в отличие от буддистов, не считается простым мыслительным приписыванием; это реальная природа вещей, которая, как, например, общая природа дерева, пронизывает все примеры деревьев. В данной системе отдельные случаи рассматриваются как развитие (*parināma, rnam 'gyur*) этой природы. Таким образом, например, быки и коровы считаются возникающими из общности быка, которая, в свою очередь, является манифестацией фундаментальной природы.

Буддисты утверждают, что связь между общностью и отдельными случаями просто приписывается мышлением и, так же как самкхьяики, считают общность и ее манифестации единой сущностью, хотя в Самкхье эта связь не является простым ментальным приписыванием. Однако общность быка, которая имеет общую сущность со всеми случаями быков и коров, может существовать, даже если никаких отдельных случаев не существует. Следовательно, даже если бы не было коров и быков, все равно возможна общность быка, содержащая внутри себя еще не проявленных потенциальных быков.

Тот факт, что быки и коровы являются развитием (развертыванием) общности быка, означает, что согласно Самкхье идентификация, или наименование, «бык» не подразумевает устранение всего,

что не является быком. Исключение – это не часть данного процесса; все, что необходимо – это идентифицировать утвердительную природу быка, имеющуюся у всех быков. И, напротив, буддисты полагают, что идентификация быков осуществляется через исключение всего, что не является быками. Быки и коровы узнаются только в связи с тем, что не является быками и коровами. Таким образом, в отличие от буддистов, самкхьяики не поддерживают теорию исключения как объясняющую процесс наименования.

Буддийская критика Самкхьи

В Самкхье утверждается, что общее и главное не имеет частей, но все же полностью сопутствует каждому своему случаю. Тот факт, что эта общность не имеет частей, похоже, означает, что вся она пронизывает каждый отдельный случай; то есть это не так, что, например, одна часть общности чашки существует вместе с одной чашкой, а другая – с другой.

Буддийская позиция состоит в том, что общность, состоящая из частей, не пронизывает свои отдельные случаи, но просто мысленно представляется как таковая. Таким образом они избегают трудности, за которую критикуется Самкхья, а именно, что если та же самая не состоящая из частей общность пронизывает два отдельных случая, то они должны разделять тождественную природу. Самкхья на самом деле соглашается с тем, что дуб и кедр разделяют общую природу дерева. Буддисты же сводят эту позицию к абсурду, утверждая, что тогда из этого следует, что природа кедра присутствует в дубе. Но такое немислимо, поскольку, как подчеркивают буддисты, все непостоянные явления пребывают несмешанными с другими явлениями по месту, времени и природе. По мнению буддистов смешение места, времени и природы ошибочно приписывается мышлением, тогда как в Самкхье утверждается, что именно так вещи на самом деле существуют. Дхармакирти в первой главе своего «Комментария к Компендиуму верного познания» отмечает это утверждение для того, чтобы опровергнуть идею Самкхьи о неделимой, главной общности, которая пронизывает все свои отдельные случаи:

Эта сущность, охваченная пятнистым [быком],
Не существует в белом³⁸⁶.

С точки зрения гелугпинской интерпретации Саутрантики будет неправильно полагать, что природа или сущность одного явления находится в другом. Здесь (1) нет пронизывающей общности, которая существует отдельно от своих случаев, и (2) природа явлений не смешивается с какими-либо другими явлениями. Иными словами, специфическая характеристика бытия чашкой, которая существует в связи с серебряной чашкой, не смешивается со специфической характеристикой бытия чашкой, которая существует в связи с золотой чашкой или какой-либо другой серебряной чашкой.

На утверждение Самкхьи, что неделимая общность пронизывает свои отдельные случаи, также была обращена другая буддийская критика. Они не только находили эту позицию трудной для установления в связи с природой смешанных индивидуальных случаев, но также и в связи с самой общностью. Буддисты задают вопрос, как может единая и неделимая общность, такая, о которой заявляют самкхьяики, полностью присутствовать в каждом случае? Ведь тогда либо общность разделяется, либо ее отдельные случаи превращаются в единый и неделимый объект. Такой вывод с необходимостью следует, поскольку с точки зрения Самкхьи нельзя утверждать, что лишь часть общности присуща любому из ее случаев. Т.е. они считают, что общность неделима. Самкхьяики полагают, что вся неделимая общность, например, быка присуща каждому конкретному примеру быка.

С буддийской точки зрения самкхьяики правы в том, что общность и отдельные случаи являются единой сущностью, но заблуждаются в связи с тем, что не могут провести никакого различия между ними. Буддисты же утверждают различие внутри общности на основании своей теории исключения. Хотя общность чашки и отдельных ее случаев – это единая сущность, они являются различными обособлениями – чашка противоположна не-чашке, а золотая чашка противоположна не-золотой-чашке. Это различные оппозиции отрицательного или, более формально, противоположное тому, что не является тем же, что и чашка, а также противоположное тому, что не является тем же, что и золотая чашка соответственно. То и другое *не* являются отдельными для непосредственного восприятия, которое просто видит золотую чашку. Однако они различные для мышления, поскольку последнее может отделять определенный фактор в связи с чашкой и

фокусироваться только на нем; таким образом появляются мысли об «общности» или «случаях» в связи с единственной чашкой. С буддийской точки зрения эти категории являются только вербальными или мысленными обозначениями, поэтому не обязательно иметь различные абсолютные сущности, связанные с каждым обозначением.

По мнению буддистов, самкхьяики не могут установить различие внутри общего, поскольку у них нет теории исключения, следовательно, они не могут говорить о способности мышления ограничивать (изолировать) определенные факторы, содержащиеся в той же сущности. По этой причине они рассматривают общность и отдельные случаи как существующие в единой сущности, то есть когда отдельные случаи развертываются из общей природы.

Поскольку в Самкхье полагают, что связь между общностью и ее примерами не просто устанавливается мышлением, но существует в силу самих явлений, самкхьяики утверждают, что вся неделимая общность реально присутствует в каждом своем случае (примере). Определенно эта общность, как отмечалось выше, является неделимой, поскольку во всей своей полноте существует там, где находится. То есть не может быть такого, чтобы одна часть находилась в одном месте, а другая – в другом. С буддийской точки зрения фактор общности, например, чашки лишь приписывается мышлением. Общности не обязательно неделимые, поскольку грубые непостоянные объекты, такие как стулья и столы, также являются общностями. В любом случае буддийское значение «неделимого» отлично от принятого в Самкхье. Ввиду вышеуказанного неделимое не означает неделимое во всех случаях. Например, мельчайшие частицы материи в Саутрантике являются пространственно неделимыми, но обладают частями в смысле наличия различных факторов произведенности, непостоянства, функциональности и т.д. Таким образом, буддисты могут представлять даже пространственно неделимую частицу как общность, поскольку ее фактор противоположности неделимой частице сопутствует всем другим отдельным случаям пространственно неделимых частиц. Однако такое сопутствие лишь приписывается мышлением и, в отличие от Самкхьи, оно не существует само по себе. Так буддистам удастся избежать трудностей, которые встречаются в связи с утверждением, что единая общность существует во всех своих случаях.

Воззрения Самкхьи на общность вида

На основе различных представлений относительно общностей буддисты и самкхьяики также имеют различные объяснения того, почему умы общего вида возникают в связи с, например, кленовыми или дубовыми деревьями. Как было отмечено выше, буддисты утверждают, что поскольку клены и дубы являются деревьями, то есть противоположны не-дереву, а также в силу предрасположенностей, образующихся на основе прежнего наименования, ум, представляющий «дерево», возникает в отношении того и другого. Самкхьяики, с другой стороны, утверждают, что дуб и клен узнаются как имеющие общий (схожий) вид, поскольку общность дерева, которая является утвердительным явлением, пребывает или находится в обоих. Чашка и дерево не воспринимаются как имеющие общий вид, поскольку общность дерева не пребывает в обоих. Однако, поскольку есть некоторые общности, такие как непостоянство и произведенность, которые присутствуют как в чашках, так и в деревьях, похоже, что согласно Самкхье обязательно зарождается ум, видящий их (чашки и деревья) как связанные общим видом, поскольку была осуществлена идентификация непостоянства или произведенности.

В Самкхье далее говорится, что факт пребывания единой общности в кленах и дубах доказывает существование неделимой общности. Они утверждают, что должна быть некоторая причина для понимания отдельных сущностей кленов и дубов как относящихся к одному виду, поскольку, если бы не было такой причины, то данный вид понимания не появился бы. В итоге они говорят, что есть единственная причина, являющаяся агентом (действующей силой) произведения различных отдельных результатов общего вида, таких как различные виды деревьев. И кроме того, с точки зрения Самкхьи неправильно утверждать нечто противоречащее тому, что общность дерева как таковая есть объединяющая причина для своих отдельных случаев. Клен и дуб являются манифестациями этой общности деревьев. До своего проявленного возникновения оба этих дерева существовали в непроявленной форме внутри общности деревьев. В то время они были единой субстанциональной сущностью, неотделимой от общности деревьев, а после возникновения продолжают оставаться единой субстанциональной сущностью с этой общностью. Возникновение,

согласно Самкхье, это не создание новой, отдельной субстанциальной сущности, но манифестация сущности, которая прежде существовала в виде непроявленной формы внутри общей природы. Хотя общность дерева может существовать отдельно от проявляющихся деревьев, так как теоретически все эти деревья могут растворяться обратно в общности дерева, эта общность никогда не отделяется от потенциала манифестации деревьев. Иными словами, это всегда единая субстанциальная сущность вместе с непроявляющимися деревьями. Кроме того, когда проявляющееся дерево проявляется для НВ, также проявляется и общность дерева.

Это явно противоречит буддийскому взгляду, который состоит в том, что фактор, накладывающийся на отдельные деревья, общность дерева, или фактор бытия противоположным не-дереву, приписывается мышлением и, таким образом, не проявляется для НВ. Такими образом самкхьяики описывают процесс наименования как связанный с идентификацией единичной природы, утвердительно явления, которая пронизывает (охватывает) все отдельные случаи. Для буддистов же наименование предполагает устранение всего, что не является названной вещью, например, устранение не-быка, а также связывание имени с ментальным образом, проявлением как противоположного не-быку, соответствующего отрицательному явлению, существующему вместе с каждым случаем быков. Так теория исключения и возможность установить отрицательное явление позволили буддистам описывать процесс наименования, не постулируя утвердительную общность, которая даже в теории может существовать отдельно от своих проявляющихся случаев. Поэтому им удается избежать упомянутых выше трудностей.

Теория исключений также позволяет буддистам установить различие внутри общего, утверждать, что единичная субстанциальная сущность может содержать качества, или факторы, которые могут отграничиваться мышлением.

Явления как невыразимые

Согласно Гелугпе Саутрантики считают все непостоянные явления, такие как деревья или быков, абсолютными истинами. Такие явления могут проявляться со всем своим богатством деталей только

для НВ. Мышление может постигать эти явления, но не может воспринимать все особенности, характеризующие их. Точно так же слова не могут полностью выражать непостоянные явления, не могут вызывать все составляющие аспекты, например, стола³⁸⁷. Согласно Дендару Лхрамбе образ стола является эксплицитным объектом выражения названия «*стол*». Именно на этот образ накладывается название «стол», когда его усваивают в самом начале. Однако не этот образ идентифицируется как стол, а внешний объект с четырьмя ножками, плоской столешницей и т.д. Так же, хотя во время использования обозначения «стол» эксплицитным объектом выражения является образ, вызываемый соответствующим названием, объект, с которым это название соотносится и который является главным объектом выражения этого названия – это конкретный стол. Таким образом, абсолютные истины, непостоянные явления, хотя и не могут быть *полностью* выражены словами, тем не менее выражаются вербально. Невыразимость таких явлений просто означает, что слова не могут вызвать понимание любого непостоянного явления во всех его деталях. Когда мы произносим «стол», мы не имеем в виду «непроизведенное», «непостоянную вещь», или «ЯСП». Название стол связывается лишь со скоплением-общностью стола. Оно не соотносится и не взаимодействует с другими факторами, даже если все они обязательно находятся в единой субстанциальной сущности³⁸⁸. Следовательно, название является ограничивающим вовлечением (*sel 'jug*), которое соотносится лишь с некоторыми факторами, соединенными в каком-либо объекте. Когда непосредственное восприятие видит, например, стол, оно видит все его составные элементы: факторы непостоянства, постепенная дезинтеграция, произведенность и так далее. Таким образом, непосредственное восприятие является полным вовлечением (*sgrub 'jug*), которое взаимодействует со всеми составными элементами, имеющими ту же сущность установления и пребывания с воспринимаемым объектом.

Названия или наименования не могут быть полными вовлечениями. Поэтому, хотя индивидуум может непосредственно воспринимать названный объект, само название взаимодействует только со скоплением-общностью, например, стола, а не со столом как абсолютной истиной, ЯСП и т.д. Поэтому слова и мысли тусклы по сравнению с НВ.

Необходимо отметить, что хотя считается очень важным и значительным постичь грубое и тонкое непостоянство явлений, с буддийской точки зрения это не самое глубокое знание. Гораздо более полезно понять вещи как пустые, бессущностные, то есть, с точки зрения Саутрантики, как не используемые субстанциально существующими индивидуумами. К этому пониманию приходят через постижение того, что субстанциально существующих индивидуумов не существует.

В Саутрантике подчеркивается, что, хотя слова не могут полностью описать непостоянные явления, а также мышление не воспринимает их как проявляющиеся объекты, тем не менее слова и мысли символически приближают к ним. Аналогичным образом, хотя слова и не вполне подходят для описания пустотности, будь то пустотность самодостаточной самости, о которой говорится в Саутрантике, или же более тонкий вид пустотности присущего существования в Мадхьямаке, они, тем не менее, указывают путь. Пустотность, о которой говорится в Мадхьямаке, так же невыразима, как ЯСП в Саутрантике. Слова не могут вызывать концептуальное постижение явлений во всей ясности непосредственного восприятия, но через знакомство со значением этих слов действительно делают первый шаг на пути, который завершается полноценным непосредственным восприятием. Когда впервые слышат объяснение тонкого непостоянства или пустотности, и, возможно, много раз после этого, то в уме, вероятно, остается нечто большее, чем просто отзвуки слов. Гелугпинская структура пути основывается на том, что последствия слов и мыслей, к которым они приводят, отнюдь не ограничиваются незначительной пользой. Подобно тому, как художник начинает с набросков на полотне, а затем окрашивает его различными полутонами и заполняет множеством деталей, можно начинать с простого обозначения-общности, а затем все больше и больше развивать очищенный и выразительный ментальный образ, пока, наконец, картина не оживает. Тогда обозначения и значения-общности постепенно растворяются, а само концептуальное мышление превращается в непосредственное восприятие. Гелугпа, возможно, уникальна в своем стремлении тесно связать мощную и обширную схоластическую традицию с в высшей степени очищенной медитативной техникой ради великой цели преобразующего постижения. Такое соединение концептуальных и неконцептуальных

элементов пути к освобождающему знанию основано на убежденности, что невыразимое вполне может быть обсуждаемо с тем, чтобы зародить согласующееся с фактами концептуальное сознание, которое может быть затем превращено в непосредственное восприятие.

Фредерик Стренг отмечает, что «Нагарджуна (чья систематизация сутр Совершенства мудрости является основанием для Мадхьямаки) использует термин *пустотность*, хорошо осознавая проблемы, появляющиеся при выражении невыразимого...»³⁸⁹ Аналогично, в связи с представлениями Саутрантики, невыразимое выражается в той степени, в которой это позволяет сделать такое выражение результативным. И в то же время ограниченность слов и мышления должны быть поняты. Использовать слова для каких-либо ЯСП, не говоря уже о пустотности, значит говорить о «невыразимом». Гелугпинская идея состоит не в том, чтобы ожидать от слов слишком многого, то есть ожидать, что непосредственно из них возникнет полноценное прямое постижение, но в том, чтобы не пренебрегать ими. В этом смысле было бы неправильно заключать, что поскольку комплексное обсуждение непостоянства или пустотности вначале вызывает лишь минимальное понимание, любая концептуальность всегда будет оставаться на этом уровне. Представление Саутрантикой наименования и связи, устанавливаемой между общностью и ее отдельными случаями, согласно Гелугпе также принимается в Читтаматре и Мадхьямаке. Их представление подчеркивает ту идею, что слова и мысли определенно связаны с конкретными явлениями. Существующие явления, такие как столы или стулья, но, что гораздо важнее, непостоянство и бессущность, *могут* выражаться при помощи слов до уровня, достаточного для прокладывания пути к непосредственному восприятию и недвойственному постижению.

9. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ И НЕДВОЙСТВЕННАЯ МУДРОСТЬ

Письменная и устная традиция Гелугпы придает особое значение взаимосвязи научного и медитативного опыта. Они имеют общую цель помочь ученым-практикующим достичь неконцептуальной реализации, когда постепенное осваивание в сочетании с другими фак-

торами приводит к освобождающему знанию. Только такое ясное и прямое постижение непостоянства и бессущности может разрушить неведение, которое буддисты рассматривают как источник циклического существования и всех страданий. Кроме того, аналог освобождающего неконцептуального йогического познания уже существует в обычном неконцептуальном чувственном восприятии.

Считается, что продвижение к такой реализации имеет три основные фазы: слушание, размышление и медитация. Слушание и размышление, а также множество медитативных стадий предполагают различные уровни концептуализации. Ранние стадии слушания связаны в основном с обозначениями и общностями, словами, не обремененными смыслом, и в гелугпинской традиции они сопровождаются многолетними схоластическими диспутами. Имеются как грубые, так и более тонкие формы концептуальности. Мерцающий ментальный образ, например, моментальная дезинтеграция, который проявляется как спонтанный для ума, натренированного в медитации, или же подобный пространству образ пустотности являются также концептуальными. Эти различные способы концептуального мышления являются стадиями на пути к непосредственному восприятию, которое по определению не является концептуальным и даже, в случае с непосредственным восприятием пустотности, может быть недвойственным. Среди религиозных философий мира достаточно распространено описание человеческого ума как расположенного к концептуальным и неконцептуальным переживаниям; необычным, пожалуй, является использование первого для развития второго. Гелугпинское описание двух истин и познающих их видов ума, ментальных исключений, благодаря которым мышление действует и, самое главное, их описание метода, благодаря которому может быть достигнуто НВ непостоянства и пустотности, основывается на том принципе, что концептуальное и непосредственное восприятия не только совместимы, но и поддерживают друг друга.

Чтобы дальше развить этот аргумент, мы рассмотрим некоторые из главных идей Гелугпы относительно функционирования концептуальности. Как устанавливается в Саутрантике, мышление узнает конкретный объект через образ, который представляет собой исключение всего, что не является этим объектом. Этот образ может или не может замечаться в ходе обычной активности. Значение-общ-

ность может быть опознаваемой ментальной картиной или даже простой абстракцией, которая является исключением класса объектов. Поскольку любое значение-общность, будучи абстрактным, служит цели исключения всего отличающегося от представленного объекта, правильнее всего было бы описывать образ, например, стола, как проявление противоположного не-столу. Данное описание ментальных образов учитывает тот факт, что когда достигается ознакомление с объектом, нет необходимости осознанно устранять противоположное ему, чтобы его созерцать. Это как если бы сама вещь просто проявлялась для ума. Тем не менее, если исследуется способ, которым этот образ, хотя и абстрактный, действует, то выясняется, что он устраняет все, чем не является.

То, что образ стола устраняет не являющееся столом, кажется не таким уж значительным, учитывая, с какой легкостью обычный человек может узнавать или вспоминать стол. Однако понимать, что мышление действует как исключение того, что не является его объектом, очень важно, когда речь идет о более тонком объекте созерцания, таком, как бессущность. Используя термины Саутрантики в контексте совершенствования воззрения пустотности, способ, которым знакомятся со значением бессущности, состоит в тщательной проработке ментального образа, или понимании отрицаемой самости. Необходимо идентифицировать объект отрицания до того, как смогут познать неутверждающее отрицание бессущности, которое является ничем иным, как отсутствием вводящей в заблуждение «самости».

Бессущность и пустотность трудно постичь, поскольку их метафизическое пространство находится как раз между двумя основными тенденциями любого обычного концептуального мышления – полным нигилистическим устранением объектов или же их слишком жестким овеществлением. Исходя из контекста Саутрантики, необходимо внимательно обрисовать субстанциально существующую индивидуальность, отделяемую от несубстанциальной индивидуальности, которая существует. Иными же словами, нужно концептуально исключить, или обособить, самодостаточную индивидуальность, не исключая непостоянную индивидуальность, которая в Саутрантике является абсолютной истиной. В таком случае правильное устранение всего, что не является данным объектом, то есть всего, кроме про-

стого непостоянного индивидуума, характеризуемого отсутствием самодостаточности, становится более сложной процедурой, чем простое устранение, например, не-стола.

Техника осуществления постижения через устранение всего, что отличается от идентифицируемого объекта, весьма древняя. В добуддийских индийских Упанишадах невыразимый Брахман «описывается» словами «*neti, neti*»³⁹⁰, то есть «не это, не это», через вербальное устранение всех вещей, которые не являются Брахманом. В буддийских сутрах Нирвана часто описывается как то, что не есть нечто, то есть как необусловленное. Концептуальное *via negativa*, или путь отрицания – это путь к невидимому. Мышление, действующее на этом пути, является видом осознания, благодаря которому можно удостовериться в том, что не проявляется для НВ. Способность устранять то, что не является объектом, может не быть значимой, в частности, когда речь идет о простом различении столов и стульев, но она крайне важна для постижения невидимого, окончательной природы явлений, которая, согласно высшим системам, необусловлена и пуста от специфических объектов отрицания. Эта природа недоступна не только для обычного НВ, но и для неискушенного мышления, которое еще не вполне уверилось в том, что необходимо устранить до того, как эта истина может быть постигнута. При использовании умозаключений для приближения к тонкой пустотности, изучаемой в Мадхьямаке, прежде всего необходимо четко определиться относительно того, что отрицается в воззрении о бессущности. На самом деле необходимо развивать свое понимание самости, например, получить ясное понимание ощущения Я, которое возникает, когда внезапно подвергаются обвинениям или физическому насилию. Ощущение того, что присуще существующее Я и есть самость, должно быть отвергнуто. Такая идентификация должна быть тщательной и совершенно ясной; возможно, что наиболее ключевая и трудная ступень на данном пути – это развивать выводимое познание пустотности. В данном случае процесс постижения пустотности является видом медленного движения, устанавливающим то, что своим чередом происходит в ходе идентификации обычных вещей. При узнавании чего-либо безоговорочно и одновременно определяют то, чем данная вещь не является. Узнавать стул – значит устранять не-стул. Пустотность – это настолько тонкое явление, что не сразу становится очевидным, что именно от-

рицается; следовательно, она должна идентифицироваться на отдельной ступени, предшествующей познанию самой пустотности.

Хотя процесс отрицания может быть необходимой частью постижения обычного и очень тонкого явления, но если слова и мысли, задействованные в этом процессе, не могли бы соответственно выражать и претворять конкретные явления – непостоянство или пустотность – гелугпинское представление пути к освобождающему знанию развалилось бы на части. Поэтому важным подразделом представления утвердительных и отрицательных явлений и способов восприятия их сознанием является обсуждение того, как вызванная словами концептуальность может действительно постигать явления и, в связи с непостоянством в Саутрантике и пустотностью в Мадхьямаке, приводить к непосредственному восприятию самих сущностей. Для того, чтобы поддерживать эти утверждения, обращается внимание на то, что слово или фраза имеет как внутреннее, так и внешнее явление в качестве своего объекта выражения.

Гелугпинская позиция относительно Саутрантики согласуется с мнением современных ученых, которые полагают, что у Дхармакирти ментальные образы, возникающие из обозначений, являются утверждающими отрицаниями, или ментальными исключениями, а также являются эксплицитными объектами выражения обозначений (или, по крайней мере, эксплицитно выражаемыми через обозначения – последний признак был представлен Дэндаром Лхарамбой). Однако эта гелугпинская позиция не согласуется с мнением тех современных ученых, которые считают, что эксплицитный объект выражения является *лишь* объектом выражения обозначения. Мукерджи доводит эту идею до логической крайности, делая вывод: «Буддисты отрицают ... что слова имеют объектные денотаты»³⁹¹. Это действительно было бы так, если бы ментальный образ был лишь объектом выражения обозначения, но, согласно Гелугпе, это не так. Мукерджи далее утверждает, что «Буддисты считают, что слова никоим образом не соотносятся с реальностью. Слова, по их мнению, связаны с концепциями (образами), которые являются чисто субъективными конструкциями»³⁹².

Схожим образом Балингей пишет, что «Буддийская теория *анохи* (исключения) не может указывать на подлинную вещь»³⁹³. И Шастри далее развивает эту мысль:

Реальная [корова] ... и ментальный образ [коровы] – абсолютно различные, нет ничего схожего или общего между ними³⁹⁴.

Но утверждение Гелугпы не таково. С их точки зрения существующие, или «реальные», объекты на самом деле могут восприниматься посредством образа. Как было отмечено выше, это происходит по той причине, что образ соотносится как с воспринимающим его ментальным сознанием, так и с внешним соотносимым объектом, так что это проявление узнается как значение-общность. Следовательно, здесь задействуются как ментальное сознание, так и представляемый объект. Таким образом, слова определенно рассматриваются как соотносящиеся с конкретной вещью, то есть с реальными непостоянными объектами, а не просто с ментальными конструкциями. Далее гелугпинцы отмечают, что конкретная чашка и название «чашка» имеют связь конкретного выражаемого объекта (*dnngos kyi brjod bya*) и средства выражения (*rjod byed*), и, таким образом, обладают некоторым видом связи, хотя и через общее использование. Короче, слова обладают объектными денотатами.

Таким образом, обозначения обладают двумя объектами выражения: эксплицитным объектом выражения, который является ментальным образом, появившимся из обозначения, и простым объектом выражения (*brjod bya*), который является конкретным объектом, например, чашкой. Так утверждается, что слова и мысли связаны с объективной реальностью. Гелугпинцы указывают на то, что проявление чашки для мышления не так очевидно, как проявление чашки для непосредственного восприятия, однако они не соглашаются с Шармой и Мукерджи, которые используют это как основание для отрицания того, что слова связаны с внешней реальностью, так как они не приводят к «полноценному переживанию соотносимых с ними объектов»³⁹⁵. С точки зрения Гелугпы тот факт, что переживание, возникающее благодаря слову или ментальному образу, не так очевидно, как непосредственное восприятие, не указывает на отсутствие связи между словом и объектом. Скорее, это демонстрирует разницу между мышлением и НВ. Мышление является общим и менее очевидным. Оно приближается к отдельным случаям ЯСП только через принятие в качестве проявляющегося объекта общности, которая частично отражает эти случаи.

Всякое мышление (*kalpanā, rtog pa*) действует посредством устранения того, что не соответствует типу соответствующего объекта. Это ум исключения или исключаящего вовлечения (*sel 'jug gi blo*), тогда как НВ – это ум совокупного вовлечения (*sgrub 'jug gi blo*), поскольку он воспринимает, даже если не замечает, все элементы данного объекта.

Мышление вовлекает свой объект частичным образом, поскольку, например, слово «стол» выражает лишь часть совокупных качеств, которыми и является стол. Оно не выражает и не различает цвет, непостоянство, материал, особую форму и прочие свойства стола. Также, когда образ стола, в общем, проявляется для мышления, имеется лишь размытая граница места, времени и природы. Мышление принимает такие три аспекта относительно всех столов, как если бы они были тождественными. Однако столы, как и все ЯСП, имеют свои собственные специфические особенности места, времени и природы. С другой стороны, когда определенный стол проявляется для НВ, то проявляются все его индивидуальные характеристики, вплоть до составляющих его мельчайших частиц и моментального непостоянства.

Хотя обычные существа не обнаруживают тонкую моментальную дезинтеграцию, считается, что они могут развить ментальный образ моментального непостоянства. Выстраивая и проясняя этот образ, можно прийти к определенному НВ тонкого непостоянства. Это возможно отчасти, поскольку слова, описывающие моментальную дезинтеграцию, и мышление, воспринимающее этот ментальный образ, реально связаны с явлением моментальной дезинтеграции. Но такая связь была бы невозможной, если бы гелугпинцы говорили о непреодолимой пропасти между словами и реальностью. Это также было бы невозможно, если бы природа ума, или осознания (*buddhi, blo*), не была такова, что концептуальность имеет возможность превращаться в НВ. Кроме того, хотя в Саутрантике разъясняется, что мышление не может полностью воспринимать ЯСП, в ней также четко указывается, что мышление играет важную роль в развитии на этом пути. Если же предполагается, что поскольку мышление – неясное и ограниченное, то оно бесполезное, или, поскольку НВ воспринимает все аспекты своих проявляющихся объектов, то его вполне достаточно, тогда не может быть оценена возможность ментального развития, поддерживаемая в данной системе. НВ ограничивается отсутствием

уверенности относительно того, что для него проявляется, тогда как мышление, несмотря на то, что оно ограничено относительно ясности и очевидности проявления непостоянных вещей, является инструментом, благодаря которому развивается уверенность в том, что проявляется, но не замечается непосредственным восприятием.

Гелугпинская интерпретация Саутрантики не просто отрицает наличие непреодолимой пропасти между мышлением и непостоянными явлениями; в положительном смысле здесь утверждается, что концептуальное мышление действительно постигает внешние объекты. Гьялцаб, один из двух главных последователей Цонгкапы и основатель школы Гелугпа, обращает внимание на то, что мышление ошибочно, поскольку оно не может видеть реального способа пребывания – моментальности, произведенности и т.д. – ЯСП³⁹⁶, однако, не всякое мышление ошибочно. Он приводит пример, что когда ошибочно принимают блеск драгоценности или свет лампы за саму драгоценность, то ошибаются, воспринимая то, что не является драгоценностью, за саму драгоценность, но, следуя блеску драгоценности, можно, наконец, воспринять ее саму, тогда как, следуя за светом лампы, это сделать невозможно³⁹⁷.

В данном примере мышление, которое принимает блеск драгоценности за саму драгоценность, аналогично мышлению, связанному с объектом (*rtog pa don mthun*). Мышление, которое воспринимает тело как непостоянное, является таким связанным с объектом мышлением. Мышление же, которое воспринимает тело как постоянное, не связано с объектом и подобно принятию света лампы за драгоценность. Оба этих вида мышления ошибочны в том, что они принимают в качестве своего проявляющегося объекта общий образ, который нераздельно сливается с проявлением непостоянного феномена. Таким образом, они ошибочны в том, что смешивают ЯСП и ЯОП, а также размывают специфические характеристики места, времени и природы. Однако мышление, которое воспринимает тело как непостоянное, оказывается средством приближения к реальному непостоянству и поэтому необходимо на пути. Мышление же, воспринимающее тело как постоянное, не является ни правильным, ни полезным на пути.

Гьялцаб рассматривает сомнение в том, что поскольку проявление для ментального сознания в случае с чашкой не может выполнять функцию, например, того, во что наливают воду, то воспринимающее

мышление обязательно ошибается относительно СП-чашки, поскольку оно воспринимает лишь общий образ, а не конкретную чашку³⁹⁸. Он отмечает, что тогда бы абсурдно следовало, что обозначение, выражающее чашку, порождает концептуальный ум, воспринимающий образ, который не связан с каким-либо конкретным явлением. Иными словами, хотя правильное мышление определенным образом ошибается (*bhrānti*, *'khrul ba*) относительно образа в связи со специфическими место, временем и т.д., тем не менее, оно не является заблуждающимся (*slu ba*). Ведь «заблуждающееся» в данном случае означает отсутствие связи с объектом, что, в свою очередь, означает, что образ, проявляющийся для мышления, не связан с каким бы то ни было ЯСП. Однако мышление – это субъект, или сознание, которое приближается к ЯСП (*rang mtshan thob byed kyi yul can*)³⁹⁹. Кроме того, хотя мышление не зависит от ЯСП так же, как НВ, оно зависит от объекта косвенным образом, поскольку происходит из воспоминания НВ⁴⁰⁰.

В текстах Саутрантики осознание, или ум, определяется как «ясность и узнавание»⁴⁰¹. В высших системах соглашаются с тем, что это сама сущность, природа всех видов ума, концептуальных и неконцептуальных. Таким образом, концептуальность и НВ не просто совместимы в плане взаимного усиления, но у них общая основополагающая природа. Поэтому неудивительно, что гелугпы так энергично отстаивают возможность превращения концептуальности в непосредственное восприятие. Однако это не столько прыжок через пропасть, сколько переход от одного вида к другому.

Разделение ментальных образов на обозначения-общности и значения-общности указывает на широкий спектр концептуального восприятия: градации, которые все ближе и ближе приближаются к НВ. Когда просто слышат слово, то не познают; обозначение-общность, которое проявляется для ума, представляется простым эхом этого имени, не передающим смысла его значения. И если бы образы, вызываемые словами, были всегда такими сухими, тогда для любой буддийской системы трудно было бы утверждать, что слушание и мышление являются сущностной частью пути к освобождению. Однако как только значение слов понято, пробуждаемый ими образ приобретает все большую жизненную силу и ясность. Тогда развиваются от простого отзвука таких слов как «тонкое непостоянство» в уме к ментальному образу – значению-общности – тонкого непостоянства, что смешивается с

обозначением-общностью, то есть связывают действительное значение моментальной дезинтеграции с обозначением «тонкое непостоянство». В данном случае развиваются от концептуального сознания, воспринимающего только обозначение-общность, к восприятию обозначения и значения-общности.

Так образ, который возникает, когда впервые слышат фразу «тонкое непостоянство», будет бессмысленным в сравнении со значением-общностью, которое появляется после того, как разобрались с объяснениями и описаниями тонкого непостоянства. Вначале, когда слышат название, то могут подумать о тонком непостоянстве как о некоей редкой характеристике математической конечности, заключенной в объекте. Затем понимают, что это связано с моментальной дезинтеграцией всех непостоянных явлений. Затем эта концепция очищается благодаря пониманию того, что явления, произведенные из причин, не могут сами по себе продлиться в следующий момент, а также что все произведенное непостоянно, поскольку произведено в силу других причин. С самого первого момента они лишены возможности поддерживать самих себя. Несмотря на то, что в Саутрантике говорится, что непостоянные явления имеют свою собственную силу в том смысле, что не являются просто приписываемыми мышлением, они появляются только благодаря другим явлениям. У них нет силы оставаться такими, как есть.

Благодаря этим размышлениям образ тонкого непостоянства становится более ясным и правильным. Когда развивается лучшее понимание, впечатление, связанное с наименованием «тонкое непостоянство», отбрасывается, и остается только образ моментальной дезинтеграции. В этот момент все произнесения и повторения в уме – «О, это непостоянство, это изменение, это никогда не остается тем же и т.д.» – прекращаются. Остается только значение-общность – ментальное исключение не-ментальной дезинтеграции. Однако, это все еще концептуальность, поскольку ум действует не на основе проецируемого аспекта, а воспринимает ментальный образ, который был выплавлен из собственного ума. Тем не менее, когда образ все больше проясняется, поддерживающий это концептуальный механизм задействуется все меньше, так что ум больше не проецирует образ, но само непостоянство полностью проявляется во всех своих аспектах. Это и есть непосредственное восприятие.

Если развивается стабильный и возвышенный ум, а затем его используют, чтобы принять в качестве объекта мышления тонкое непостоянство, появляется йогическое прямое восприятие, которое непосредственно познает это тонкое непостоянство. Тогда как концептуальное сознание не воспринимает аспект своего объекта, а формирует образ этого объекта, непосредственное восприятие имеет свойство воспринимать, или возникать, в виде аспекта своего объекта. В данном случае йогическое непосредственное восприятие воспринимает аспект непостоянства. Но, если при чувственном НВ, например, сознание глаза зависит от аспектов цвета и очертания, которые проецируются на него, йогическое НВ не зависит от и не имеет в качестве своей основы аспект тонкого непостоянства. Такое йогическое восприятие воспринимает аспект непостоянства, но его основанием является спокойное пребывание (*śamatha, zhi gnas*) и особое прозрение (*vipaśyanā, lhag mthong*), то есть медитативная устойчивость и пронизательное понимание⁴⁰².

Согласно Саутрантике бессущность, или пустотность, будучи постоянной, не может непосредственно восприниматься. В высших системах подобные постоянные явления могут восприниматься непосредственно, и окончательным противоядием неведения на самом деле считается НВ того, что в этих системах описывается как абсолютная истина, или пустотность. В системе же Мадхьямака прямое и недвойственное познание пустотности йогическим НВ сравнивается с тем, как чистая вода вливается в чистую воду, то есть субъект и объект — ум и пустотность — сливаются как нераздельное целое. В этом описании кратко представлено противопоставление концептуальности. Тем не менее, гелугпинцы не устают повторять, что верное концептуальное постижение пустотности начинается с концептуального сознания, связанного с фактическим объектом. На стадиях, предшествующих такому непосредственному восприятию, узнают объект отрицания и изучают доводы, на основании которых отвергается присуще существующая самость, концепция которой считается коренной причиной циклического существования и всего сопутствующего этому страдания. Понимание пустотности в данной системе ни в коем случае не рассматривается как простой отход от концептуального мышления. Здесь абсолютно необходимо терпеливое совершенствование особого постижения, которое в итоге приводит на уровень непосредствен-

ного восприятия. Как в случае с постижением непостоянства, в данном случае переходят от простого обозначения-общности, то есть от сухих слов, к соединению восприятия обозначения и значения-общности, а также к восприятию только значения-общности самой пустотности.

Пустотность – это неутверждающее отрицание, простое отсутствие присущей самости, которая никогда не существовала, но, пока ее отсутствие действительно не познается, она считается существующей. Понять пустотность – значит понять отсутствие такой самости. Ради достижения такого понимания на предшествующих стадиях изучения и практики отрицают гипотетические характеристики этой самости. Когда ум обретает достаточную стабильность и ясность, это неутверждающее отрицание – бессущностность, или пустотность, – может восприниматься непосредственно. И тогда же появляется йогическое НВ, которое недвойственно (нераздельно), как вода с водой, смешивается с пустотностью. Как и в случае с НВ непостоянства особым преобладающим условием этого неординарного ума, постигающего пустотность, является единство (соединение) спокойного пребывания и особого прозрения.

Пустотность не может быть постигнута непосредственно, несмотря на крайнюю устойчивость и остроту ума. Когда развитие спокойного пребывания и особого прозрения в достаточной степени подготавливает ум, постепенное растворение последних остатков значения-общности, или образа пустотности, происходит одновременно с появлением НВ. В этот момент йогическое НВ, неконцептуальный ум воспринимает аспект пустотности – *неутверждающее отрицание*. Можно предположить, что так же, как сознание глаза воспринимает образ своего объекта таким образом, что это сознание невозможно отделить от аспекта, в виде которого оно возникает, в случае с йогическим НВ невозможно отделить ум от аспекта пустотности, в виде которого он возникает. Одно важное различие, вероятно, состоит в том, что поскольку сознание глаза действительно зависит от аспекта проецируемого объектом и в этом смысле является результатом этого объектного аспекта, взаимосвязь объекта и сознания как причины и результата требует, чтобы чувственное восприятие было дуалистическим. Однако в случае с йогическим НВ аспект пустотности не является его причиной, несмотря на то, что йогическое НВ воспринимает аспект пустот-

ности, когда его видит. При отсутствии причинно-следственной связи между этими особыми объектом и субъектом нет теоретической трудности установления эмпирического союза тонкой пустотности и воспринимающего ее ума.

Тот факт, что в гелугпинском представлении этих идей концептуальный и непосредственный умы видятся как играющие важную роль в достижении освобождающего знания, означает, что здесь может быть использовано большое разнообразие техник. Интеллект и изобретательность, размах и творчество, которые присущи концептуальности, вполне могут быть направлены на осуществление религиозных целей. Концептуальность схоластического диспута, развивающая тонкие ментальные образы, рассматривается не как препятствие, но как необходимое вспомогательное средство для достижения недвойственного переживания. Через понимание глубокой связи между мышлением и постижением можно обрести уверенность в том, что вначале воспринимающееся как простой звук для ума в итоге может развиваться до реального непосредственного восприятия. Началом этому служит обычный вид концептуальности и свойственное всем непосредственное восприятие. Таким образом, важнейшим достижением Саутрантики является то, что она описала структуру ума и его потенциал развития. Понимая это, тот, чья главная цель – недвойственное переживание, или освобождающее постижение, может стать тем, кто упорно продвигается через стадии очищенной концептуализации, на которой это переживание основывается.

САРВА МАНГАЛАМ

Примечания

¹ Перевод этих текстов вместе с устными комментариями Лочё Ринпоче включены в мою книгу *Knowing, Naming and Negation*, I.: Snow Lion Publications.

² Он тогда был адъюнкт-профессором в университете Гамбурга.

³ Он прошел обучение в колледже Ганден Джангдзе, и в 1984 году был признан Ганден Три Ринпоче - девяносто восьмым преемником Цонгкапы.

⁴ Stephen Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1972) См. особенно Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism," pp. 25-26.

⁵ Frederick J. Streng, *Emptiness, A Study in Religious Meaning* (New York Nashville: Abingdon Press 1997) p. 149.

⁶ Обсуждение различия между медитацией и мистическим переживанием см. Roberto Gimello, *Mysticism and Meditation in Mysticism and Philosophical Analysis*, p. 170 ff.

⁷ Его Святейшество Тензин Гьямцо, Далай-лама, лекция в июле 1977 года.

⁸ Обсуждение особых символов абсолютного см. в Anne Klein, "Non-Dualism and the Great Bliss Queen" in *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 1, January 1985. См. также Klein, "Primordial Purity and Everyday Life: Exalted Female Symbols and the Women of Tibet" in Atkinson, Buchanan and Miles, eds., *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (Boston: Beacon Press, Harvard Women's Studies in Religion Series, 1985), особенно pp. 124-135.

⁹ Katz, p. 26.

¹⁰ Точнее, в системе Мадхьямаки двойственными проявлениями называются такие дуалистические паттерны:

- 1) присущее существование (*bden grub kyi gnyis snang*)
- 2) субъект и объект (*yul yul can gyi gnyis snang*)
- 3) относительное (*kun rdzob kyi gnyis snang*)
- 4) ментальные образы (*don spyi 'i gnyis snang*)
- 5) различие (*tha dad kyi gnyis snang*)

Эти пять явлений, перечисленные Кенсуром Еше Тупденом в устных комментариях, оказываются лишь некоторыми из аспектов обычного сознания, которые растворяются благодаря взаимодополняющим анализу и сосредоточению, очень характерным для гелугпинской религиозной практики. Все пять исчезают в прямом восприятии пустотности в процессе медитативного равновесия. На уровне состояния будды, когда пустотность и относительные явления впервые воспринимаются одновременно и непосредственно, 2-е, 3-е и 5-е проявления сохраняются, несмотря на то, что соответствующие *концепции* двойственности отсутствуют. Первый и третий типы двойственных явлений также упоминаются в главах книги Джангьи "Изложение принци-

пов” (356.9), посвященных Сватантрике. Перевод этой главы см. в главе Сватантрика Donald S. Lopez, Jr., *The Svatantrika Madhyamika School of Mahayana* (Ithaca, New York: Snow Lion Publications, forthcoming). Джангья также упоминает шестой тип – “двойственное проявление того, что отличается от самого себя” (*rang las gzhan ba 'i gnyis snang*).

¹¹ “Mysticism and Meditation” in Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, p. 176.

¹² См. Tsong-ka-pa, *Tantra in Tibet*, tr. Jeffrey Hopkins, (London: George Allen & Unwin, 1977), pp. 189-200.

¹³ Хронология в данном случае излагается согласно А.К. Warder, *Indian Buddhism*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1970), p. 43.

¹⁴ Перевод “истинное страдание” здесь кажется более подходящим по сравнению с более распространенным “истина страдания” (*duḥkha-satyā, sdug bsngal bden pa*). Данная интерпретация – “истинное страдание и т.д.” – подчеркивает то, что Четыре благородные истины, также как и две – абсолютная и относительная – не являются абстракциями или принципами, но *объектами*. По той же причине остальные три истины происхождения, прекращения и пути переводятся аналогичным образом. Рассмотрение двух и четырех истин как объектов см. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom Publications, 1983). Обсуждение Джангьей Четырех истин см. в Anne C. Klein, *Knowing, Naming, and Negation* (Ithaca, New York: Snow Lion Publications).

¹⁵ См. Hattori, Masaaki, переводчик и комментатор, *Dignaga on Perception*, Harvard Oriental Series ed. by Daniel H. N. Ingalls (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 2-3. Хотя наличие отношений ученик-учитель между Васубандху и Дигнагой не было подтверждено на основе санскритских источников, тем не менее это очень правдоподобная гипотеза. (См. также Hattori, раздел 2, п. 2.4. и Warder, p. 446)

¹⁶ Обсуждение связи “Компендиария к «Компендиуму верного познания»” (*Pramāṇavārttika*) Дхармакирти с “Компендиумом верного познания” (*Pramāṇasamuccaya*) Дигнаги см. Masatoshi Nagatomi, “The Framework of the Pramāṇavārttika, Book I” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79, No. 4, Oct-Dec, 1959.

¹⁷ Эта дата была предложена Е. Фраувелнером в его “Landmarks in The History of Indian Logic,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Sud und Ost Asiens*, Vienna, BD. V (1961), pp. 125-128. См. также Hattori, *Dignaga*, p. 4. Хаттори цитирует Фраувельнера, используя его датировку, хотя в другом месте он приводит даты 470-530 по причинам, обсуждаемым в его статье “Dignaga to sono Shuhen no Nen-dai” (“Даты, связанные с Дигнагой и его окружением”) в *Essays on the History of Buddhism presented to Professor Zenryu Tsukamoto on his Retirement from The Research Institute for Humanistic Studies*, Kyoto University, pp. 79-96.

¹⁸ В колледже Гоманг монастыря Дрепунг “Собрание рассуждений” изучается в течение четырех лет, а затем студенты переходят к изучению “Признаков и рассуждений”, а также “Осознавания и знания” (*blo rig*), затрачивая по одному году на каждый текст. В колледже Лоселинг монастыря Дрепунг лишь один год посвящается “Собранию рассуждений”, и также по одному году, как и в Гоманге, уходит на изучение “Осознавания и знания” и “Признаков и рассуждений”. Elizabeth Napper. *Mind in Tibetan Buddhism*, (Ithaca. New York: Snow Lion Publications, 1980), p. 161. Необходимо пояснить, что термин “гелугпа”, используемый в этом тексте, указывает лишь на то, что обсуждаемые здесь источники были написаны учеными, обучавшимися в гелугпинских институтах, и во многих случаях они используются как учебники в монашеских колледжах Гелуг. Также этот термин указывает на устные комментарии современных учителей гелугпинских колледжей. И поскольку я рассматриваю тексты, которые были написаны уже после завершения формирования гелугпинских институтов, здесь нет никакой двусмысленности. Однако использование этого термина не обязательно является исключительным, т.к. многие темы, которые равно актуальны и для других школ, но являются характерными для Гелуг, также обсуждаются. Подробное исследование всех оттенков интерпретаций, характерных для школы Гелугпа – волнующая тема следующих исследований – остается за рамками этой книги. Обсуждение тех же проблем, связанных с рассмотрением Гелугпы или любой другой тибетской буддийской школы как тематической единицы, см. Leonard van der Kuijp, “Miscellanea Apropos of the Philosophy of Mind in Tibet: Mind in Tibetan Buddhism” *The Tibet Journal*, Spring 1985, Vol. X, No. 1, pp. 32-43.

¹⁹ См. Nagatomi, “Framework”, p. 1. См. также Obermiller, “The Sublime Science of the Great Vehicle of Salvation, being a Manual of Buddhist Monism” *Acta Orientalia*, 9 (1931), p. 99.

²⁰ Дэниел Ингалльс как-то заметил – “*Праманасамуччая* [Дигнаги] явно демонстрирует лаконичный стиль, который характерен для санскритских философских текстов... [стиль, который отчасти] происходит из социальных связанных друг с другом индийских кругов, в которых обсуждались философские вопросы”. См. предисловие к книге *Dignaga on Perception*, translated and annotated by Masaaki, Hattori, *Harvard Oriental Series* ed. by Daniel H. H. Ingalls (Cambridge: Harvard University Press. 1968) p. vi.

²¹ Такое мнение общепринято среди тибетских ученых. Однако на лекции в Американском Институте Буддийских Исследований в Амхерсте, Массачусетс (22 июля 1985 года) профессор Намкай Норбу из Неапольского Университета привел веские основания существования письменного языка, известного как Шанг-Шунгский, еще до времен правления буддийского царя Согдена Гампо в VIII веке. Как полагает профессор Норбу, культура Бон из Шанг-

Шунга воспринималась Сонгценом Гампо как политическая угроза, поэтому тибетский царь принял Буддизм и попытался устранить все влияния Бон, а также придать новую форму языку и переписать историю. Намкай Норбу считает, что именно это повлияло на формирование мнения, что Сонгцен Гампо и его ученые изобрели письмо в Тибете.

²² Название “*sautrāntika*” на тибетский переводится как *mdo sde pa*. На санскрите *mdo sde* звучит как *sūtrānta*, что указывает не на *sūtrānta-piṭaka*, а на сутры в общем.

²³ Устный комментарий Кенсура Еше Тубтена.

²⁴ В результате иногда их называют сторонниками Саутрантика-читтаматры. См. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. 2, p. 370, n. 3.

²⁵ См. Nagatomi, *Framework* p. 264 and n. 14.

²⁶ Более подробное описание йогического прямого восприятия см. Napper, *Mind*, особенно pp. 19-20; 63-64.

²⁷ Слово «явление (феномен)» в данном случае используется не в техническом смысле западной философии. Здесь не имеется в виду кантианское разделение между объектами и событиями в их эмпирическом проявлении в противоположность объектам и событиям самим по себе. Такой тип разделения, конечно, важен для буддийского мировоззрения, но никоим образом не связан с использованием слова «дхарма» (тиб. *chos*), которое здесь переводится как «явление (феномен)». Это слово также не рассматривается в его постгегелианском значении слова «факт» в той мере, в которой ошибочно предполагаемая фактичность онтологического статуса обычных и необычных явлений есть основная тема буддийского анализа. Слово «объект» может быть приемлемым эквивалентом значения слова *дхарма*, однако объект обозначается с помощью слова *viśaya* (тиб. *yul*), которое скорее означает явление в контексте его связи с воспринимающим сознанием.

²⁸ См. Dhirendra Sharma, *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, (The Hague: Mouton, 1969), p. 27: «...именно этот мысленный мир, о котором говорят при помощи слов ...поскольку слово не может соотноситься с *внешним* объектом, оно соотносится с концептом, который образуется через рассмотрение схожих и не схожих случаев». См. также Satkari Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975) [First edition published by University of Calcutta, 1935] p. 108: Слова... связаны с концепциями, и эти концепции являются чисто субъективными конструкциями.

²⁹ Mookerjee, *Ibid.*, pp. 107-108.

³⁰ F. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 Vols. (New York: Dover Publications, Inc., 1962) I: 181-182.

³¹ *Ibid.*, p. 181.

³² Sharma, *Differentiation Theory*, pp. 10-11.

³³ Dharmakīrti, *Commentary on (Dignāga's) Compendium on Valid Cognition (Pramāṇavārttika)*, P5709, Vol. 130, 88-3-5 [Chapter III, verse 3].

³⁴ Dharmakīrti, P5709, Vol. 103, 78-5-6.

³⁵ Тибетская традиция не отличает Васубандху как автора «Сокровищницы знания» от Васубандху как автора «Тридцатистишия» (*Triṃśikā*) и «Двадцатистишия» (*Viṃśikā*). Однако западные ученые серьезно относятся к теории двух Васубандху, и особенно детально эту тему исследовал Эрих Фрауфельнер в своей работе *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1951. Фрауфельнер приходит к заключению, что Васубандху – старший брат Асанги – жил в IV веке н. э. (р. 46), тогда как другой Васубандху – автор Абхидхармакоши – жил в V веке (р. 53). Наиболее исчерпывающее рассмотрение других текстов на эту тему см. Sukomal Chaudhuri, *Analytical Study of the Abhidharmakosa* (Calcutta: Calcutta Sanskrit College Research Series No. CXIV), pp. 21-25.

³⁶ Vasubandhu, *Explanation of the Treasury of Knowledge, (Abhidharmakosabhasya)*, P5591, Vol 115, [Chapter VI, verse 4].

³⁷ Dharmakīrti, P5709. Vol 130, 88-3-5 [Chapter III, verse 3]. Нагатоми переводит последнее предложение следующим образом: «Эти два [объекта] являются соответственно «частным» и «общим»». Термины «частное» (*svalakṣaṇa rang mtshan*) и «общее» (*sāmānyalakṣaṇa, spyi mtshan*) здесь рассматриваются как «явление со своими собственными признаками» и «явление с общими признаками». Ни санскритский, ни тибетский термин не содержит наречие «особое (*specifically*)»; оно инкорпорировано в данный перевод на основе гелугпинского объяснения этого термина. Например, Дендар Лхарамба в своем «Представлении особо и в общем характеризованного явления (то есть «Описание собственного и общего признаков» прим. пер.)» (*Rang mtshan spyi mtshan gyi rnam gzhag*) 158.3 (cited in note I. 19) утверждает, что *свалакшана* называется так, поскольку «когда они проявляются для прямого восприятия, которое непосредственно их воспринимает, они обладают [особыми (частными)] характеристиками, которые проявляются вне зависимости от проявления другого явления».

Джангья в своей «Системе воззрений Саутрантики» (*Grub mtha' rnam bzhag*) 98.16 ff (cited note 1.4) определяет абсолютную истину, рассматриваемую им как синоним «особо характеризованному явлению» (СП), как «то, что способно выдерживать логический анализ посредством (в силу) собственного способа существования, вне зависимости от приписываний терминов и концепций». Денма Лочо Ринпоче демонстрирует типично гелугпинскую позицию, истолковывая «способность выдерживать анализ» в том смысле, что объект отбрасывает свой аспект, то есть аспекты его различных частных или

особых характеристик, на воспринимающее сознание. См. «Jang-gya: The Two Truths» in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁸ Jang-gya, *Grub pa 'i mtha 'i rnam bzhag*, (Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970) p. 98.17; Gon p. 31-32; Sopa and Hopkins *Practice and Theory of Tibetan Buddhism* (London: Rider and Co., 1976), p. 94.

³⁹ См. «Jang-gya: The Two Truths» in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*. (Этот и другие тексты, переведенные в Klein, *Knowing, Naming, and Negation*, судя по всему связаны с приведенной здесь тибетской нумерацией; пагинация самой книги не представлена, так как этот вариант уже выходит в печать.) См. также Sopa and Hopkins, *Practice and Theory*, p. 93, Gon-chok-jik-may-wang-bo (*dKon-mchog-'jigs-med-dbang-po*) (*Grub pa 'i mtha 'i rin po che 'i phreng ba*) *Precious Garland of Tenets* (Mundgod, India: Dre-Gomang Buddhist Cultural Association, 1980); Gon p. 32.

⁴⁰ *Practice and Theory* p. 94, Gon p. 33; см. также «Jang-gya: The Two Truths» in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*; Jang p. 98 and 99.

⁴¹ То, что эти сознания являются абсолютными истинами в гелугпинской интерпретации Саутрантики СД, следует из «Собрания текстов» монастыря Гоманг и, соответственно, подразумевается в «Собрании текстов» Пурбу Джога. В контексте установления того, что грубые, или длящиеся, сущности являются ЯСП, доказывается, что сознания, которые являются потоком предыдущего и последующего моментов, имеют собственные признаки, «поскольку являются абсолютными истинами». Далее устанавливается, что сознания являются абсолютными истинами, «поскольку они действительно воспринимаются (*dnegos gzhal*) прямыми верными познаниями». Gomang, p. 405.5-15.

⁴² *Mind*, p. 28; p. 163, note 24.

⁴³ Dignaga, *Compendium on Valid Cognition (Pramanasamuccaya)* v. 3c. См. также Hattori, *Dignaga*, p. 25 и pp. 82-83, п. 1.25 и 1.27.

⁴⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тупдена.

⁴⁵ Когда Прасангика использует термин *pratyakṣa*, или *mngon sum*, чтобы обозначить знание (как противоположность объекту, находящемуся «перед глазами»), непосредственное восприятие означает лишь познающего, который не зависит от признаков объекта.

⁴⁶ В Читтаматре, где отрицаются внешние объекты, проявляющиеся вещи пусты от существования в другом смысле. Гён (51.3) утверждает, что «форма пуста от того, чтобы быть установленной в силу собственной характеристики как соотносимая основа мышления, воспринимающего форму» (*gzugs gzugs 'dzin rtog pa 'i zhen zhir rang gi mtshan nyid kyis grub pas stong pa*). См. также *Practice and Theory*, p. 117.

⁴⁷ У Щербатского сказано: «Всякое существование без исключения представляется средоточием действенности (эффективности), оно моментально (точ-

ка-момент)... И, напротив, всякая стабильность, всякая длительность – это [нереальная] конструкция ...» (Vol. I, p. 121). А также у Мукерджи: «Любая реальность – это моментальное (точка-момент) ...» p. 285. У Шармы: «В традиции Дигнаги и Дхармакирти ... *свалакишана* (ЯСП) ... это предел точки-момента ... это абсолютная реальность, поскольку только это является результирующим». P. 37.

⁴⁸ См. Hattori, *Dignaga*. p. 25 (3c).

⁴⁹ Hattori, *Dignaga* pp. 26-27 (verse 4cd); тибетский вариант см. pp. 178-79, и санскритский – p. 3 в приложении (verse Daa-1). См. также Hattori, *Dignaga*, pp. 89-90, n. 39 and n. 40.

⁵⁰ Например, Хаттори и Нагатоми в своих исследованиях работ Дхармакирти используют термин «отдельное (particular)», а Щербатской и Шарма – «точка-момент (point-instant)».

⁵¹ Stcherbatsky, Vol. II, p. 35, (Dharmottara 13.6).

⁵² Stcherbatsky, Vol. II, p. 7, *Buddhist Logic*, комментируя тезисы Дхармоттары, как представляется, поддерживает существование внешних объектов, а именно: «... достоверное знание – это знание, которое указывает на реальность, доступную для воспринимающего целенаправленного действия». (4.1.)

⁵³ Den-dar-hla-ram-ba (*bsTan-dar-lha-ram-pa*) b. 1759, *Presentation of Generally and Specifically Characterized Phenomena (Rang mtshan spyi mtshan gyi rnam gzhag)*, *Collected gSung 'bum of Bstan-dar-Lha-ram of A-lag 'sha*, Vol. 1, (New Delhi: Lama Guru Deva, 1971) 158.3 ff. Translated by Anne C. Klein in *Knowing, Naming, and Negation*, (Ithaca, New York: Snow Lion Publications, f.)

⁵⁴ «Сокровищница» (Abhidharmakośa), VI. 4; *Compendium (Pramāṇa-samuccaya)* v. 4cd, “*Pratyakṣa*” chapter.

⁵⁵ Hattori, *Dignaga*, pp. 79-80.

⁵⁶ Nga-wang-dra-shi (*Ngag-dbang-bkra-shis*), *The Collected Topics by a Spiritual Son of Jam-yang-shay-ba (Sras bsdus grva)*, (n.p.n.d.) p. 404. 9-405.2 [Available at PL 480 Libraries].

⁵⁷ Tsong-ka-pa, *Door of Entry to the Seven Treatises*, (*sDe bdun la 'jug pa'i sgo*) (Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1972), p. 8.8.

⁵⁸ У Пурбуджока в его «Малом пути доводов» (см. Pur-bu-jok, “The Lesser Path of Reasoning” from *The Presentation of the Collected Topics of Logic*, Buxador: n.p., 1965), p. 19. 1-4.) говорится, что есть четыре типа обособления: обособление смысла (*don ldog*), обособление иллюстрации (*gzhi ldog*), общее обособление (*spyi ldog*) и собственное обособление (*rang ldog*). Обособление смысла вещи – это его определение; обособление иллюстрации – это иллюстративный аспект этой вещи. Например, обособление смысла функционирующей вещи – это «то, что способно выполнять функции», а обособление иллюстрации функционирующей вещи – это данная конкретная вещь. Общее

обособление и собственное обособление – это синонимы, которые связаны с тем, когда, например, ментальное сознание, которое не имеет представления об определенной чашке или даже о значении чашки, сосредотачивается на чашке.

⁵⁹ Gyel-tsap, *Explanation of (Dharmakirti's) «Commentary on (Digndga's) Treatise on Valid Cognition»* (Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1974) Vol. I, p. 78.7.

⁶⁰ Dharmakirti, P5709, Vol. 130, 78-5-6 (Chp. I, v. 40).

⁶¹ См. Pur-bu-jok, *Collected Topics*, 8.6-9.3.. Представленный здесь диспут направлен на опровержение того, что все существующее (*yod pa*) обязательно является непостоянным, и предметом этого диспута является необусловленное пространство, которое существует и является постоянным. См. также схему классификации явлений в *Meditation on Emptiness*.

⁶² Я весьма обязана профессору Нагатоми за его исследование этой темы. См. *Treasury of Knowledge (Abhidharmakosa)* Chapt. I. 4-6 – обсуждение пространства как постоянного.

⁶³ См. опровержение постоянного Бога в *Treasury*, Chapter 9; а также в *Meditation on Emptiness*, p. 326-7; а также Dharmakirti, *Pramāṇasiddhi*, Chapter II. 10-11 – опровержение постоянного достоверно познающего; и v. 25-26 – опровержение беспричинного (вечного) Бога, действующего как причина.

⁶⁴ See Jang-gya *Tenets on impermanent phenomena*, 105. 17 ff. Translated in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

⁶⁵ Дхармакирти утверждает: «Поскольку все вещи естественным образом пребывают в своей собственной сущности, они обладают зависимостью отличия (reversal) от других вещей» (P5709, Vol. 130. 78-5-6; I. 40). Комментируя это, Лати Ринпоче находит связь между «пребыванием в собственной сущности» и «несмещением». Однако, хотя постоянные явления считаются *пребывающими* и несмешанными, они, в отличие от непостоянных, *проявляются* как смешанные.

⁶⁶ Например, Пурбу Джог (14. 1-2) определяет ЯСП как «такое явление, которое устанавливается в силу собственной природы, а не простым приписыванием мышлением наименований и концепций» (*sgra rtog gis btags tsam ma yin par rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i chos*). Такое же определение см. Den-dar-hla-ram-ba 158.2 (both tr. Klein, *Knowing, Naming, and Negation*).

⁶⁷ Jam-yang-chok-hla-o-ser ('*Jam-dbyangs-phyogs-lha-od-zer*) 15й век, *Collected Topics of Ra-do (Rva stod bsdus grva)* (Dharmasala, India: Damchoe Sangpo, Library of Tibetan Works and Archives [printed at Jajyed Press, Ballimaran, Delhi], 1980) p. 10.3.

⁶⁸ *Ra-do*, 9.3-4.

⁶⁹ Pur-bu-jok, «The Lesser Path of Reasoning» in *Collected Topics*, 12.3.

⁷⁰ *Ibid.* 11.6.

⁷¹ *Ibid.* 11.5.

⁷² *Collected Topics of a Spiritual Son*, 405.15 ff.

⁷³ «Jang-gya: The Two Truths» *Knowing, Naming, and Negation*; Jang-gya p. 99.

⁷⁴ Den-dar-hla-ram-ba, 159.2ff.; «Den-dar: Specifically Characterized Phenomena» tr. in *Knowing, Naming, and Negation*.

⁷⁵ Устные комментарии Кенсур Еше Тупдена.

⁷⁶ Устные комментарии Кенсур Еше Тупдена.

⁷⁷ Сами самкхьяики не утверждают, что *прадхана* неделима, но буддисты в ходе диспута подводят их к этой позиции на основании того тезиса, что *прадхана* не имеет частей. Сравните этот аргумент с платоновским в диалоге «Парменид». Например, Парменид говорит Сократу: «Ты считаешь, что есть определенные формы, которым те иные вещи становятся причастны ... значит ли это, что каждая причастная вещь получает в качестве доли либо ту форму как целое, либо часть ее? Или может быть какой-то способ причастности кроме этого? ... Ты полагаешь, что форма как целое, единая вещь, есть в каждом из множества, или как? [Если форма есть в каждом из множества], тогда форма, которая является одним и тем же, будет, как целое, одновременно находиться во множестве отдельных вещей и в результате оказывается отдельной от самой себя». С буддийской точки зрения весь этот раздел «Парменида» предлагает смоделировать анализ отношения общего и частного, а также природы «единого» и «многого». См. Plato, *The Collected Dialogues*, Edith Hamilton and Huntington Cairns, eds., (New York: Bollingen Foundation, 1966), Bollingen Series LXXI, p. 925 ff.

⁷⁸ Здесь необходимо некоторое пояснение. Кёнчог Джигме Вангпо утверждает, что пять школ Саммитьи философского направления Вайбхашики также утверждают субстанциально существующее, или самодостаточное это. См. *Practice and Theory*, p. 82. Джангя также упоминает этот факт и утверждает, что в своем воззрении они подобны небуддистам, поскольку пытаются обосновать субстанциально существующее это. См. *Presentation of Tenets*, (Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970), p. 78.19.

⁷⁹ Источником этого и следующего абзацев является учебник института Гоманг, составленный Нгавангом Дращи, *The Collected Topics by a Spiritual Son of Jam-yang-shay-ba*, pp. 217-24.

⁸⁰ Gomang, pp. 223-224.

⁸¹ См. *Practice and Theory*, p. 104; Gon, p. 38.6. А также, «Jang-gya: The Two Truths» tr. in Klein. *Knowing*; Jang-gya, *Tenets* 121.7 ff.

⁸² Согласно релугпинским представлениям Йогачарья-сватантрика-мадхьямака также утверждает, что личности и феномены пусты. Но объект отрицания отличается. Объектом, отрицаемым в связи с бессущностью феномена,

является истинное существование (*satyasiddhi, bden grub*). Объекты, отрицаемые в связи с грубой и тонкой бессущностью личности, соответствуют следующим представлениям Саутрантики: отсутствие у личности постоянства, неделимости (единичности) и независимости (самодостаточности) (*rtag gcig rang dbang can*), а также отсутствие, или пустотность, личности от субстанционального существования, или самодостаточности (*rang rkya grub ba'i rdzas yod*). Саутрантика-сватантрика-матхьямака соглашается с этим за исключением того, что, по их мнению, (и согласно самой саутрантике) «Слушатели» (*śrāvaka, nyan thos*) и «Самостоятельно постигающие» (*pratyekabuddha, rang sangs rgyas*) не понимают бессущности явлений. См. *Practice and Theory*, pp. 126-7 and 131; и Gon, 59.1 and 63.15. А также, *Meditation on Emptiness* pp. 299 ff.

⁸³ *dbU ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs par rab gsal* (Dharmasala: Tibetan Cultural Printing Press, n.d.) p. 75.14.

⁸⁴ *Ibid.* 75.16.

⁸⁵ Jang-gya, 98.17.

⁸⁶ Такие термины как «глаз», «ухо» и пр. используются для простоты выражения. Сознание не считается происходящим из телесного органа чувств, но возникает в силу трех причинных условий: 1) тонкая внутренняя форма (*nang gi gzugs can dwrang ba*), которая является особым доминирующим условием сознания (*adhipati-pratyaya, bdag rkyen*); 2) воспринимаемое объектное условие (*ālambana-pratyaya, migs rkyen*), то есть чувственный объект; 3) предыдущий момент сознания, который является непосредственно предшествующим условием (*samanantara-pratyaya, de ma thag rkyen*).

⁸⁷ Благодарю профессора Нагатоми за эту идею.

⁸⁸ Цитируется и обсуждается Джамьянгом Жепой в его *Great Exposition of Tenets (Grub mtha' chen mo)*, Folio printing in India, n.p. n.d.- 308.3; см. также p. 230, n. 7.

⁸⁹ Bel-den-cho-jay, *Annotations for (Jam-yang-shay-ba's) 'Great Exposition of Tenets' (Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel)* (Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1964), *dnegos* 73.8.

⁹⁰ Jam-yang-shay-ba, 309.6.

⁹¹ Пурбу Джог в «Низшем пути логики» («The Lesser Path of Reasoning» 38.6-39.1) определяет общность как «явления, сопровождающиеся своими собственными проявлениями» (*rang gi gsal ba la rjes su 'gro ba'i chos*). (См. также Daniel E. Perdue, *Debate in Tibetan Buddhist Education: Doctoral dissertation*, University of Virginia, 1982, p. 856) Пурбу Джог замечает, что относительно того, как они выражаются, общности имеют три разновидности: видовая общность (*rigs spyi*), смысловая общность (*don spyi*) и собирательная общность (*tshogs spyi*). Смысловая общность – это ментальный образ, как описывается

в главе 1 и 4. Видовая общность определяется (39.1) как явление, сопровождающееся многими [другими объектами] того же вида (*rang gi rigs can du ma la rjes su 'gro ba'i chos*). И собирательная общность определяется (39.3) как «грубая форма, являющаяся совокупностью многих собственных частей» (*rang gi cha shas du ma 'dus ba'i gzugs rags ba chos can*).

⁹² Hattori, *Dignaga*, p. 24.

⁹³ См. p. 78, end of n. 1.11; а также, n. 1.14 pp. 79-10 о том, как это положение противопоставляется позиции Ньяя. См. также Stcherbatsky, *Buddhist Logic* Vol. II, 301. ff.

⁹⁴ Pur-bu-jok, «The Lesser Path of Reasoning», 14.1.

⁹⁵ *Ibid.*, 14.2.

⁹⁶ Устные комментарии Геше Палден Драгпы.

⁹⁷ Den-dar-hla-ram-ba, *Presentation of Specifically and Generally characterized Phenomena*, Vol. I. 159.4.

⁹⁸ Устный комментарий Лати Ринпоче.

⁹⁹ Dharmakirti, P5709, Vol. 130., 88-3-3. См. также Dak-tsang 124.3 *Ocean* и 14.1 Root text to *Ocean*: Причина, по которой вода, чашка и пр. являются условностями, [излагается в коренном тексте, где сказано]: «Вода, чашка и пр. не могут выполнять функции абсолютных объектов, в то время как то», что является объектом, абсолютно способным осуществлять функцию со своей стороны (самостоятельно), должно «определяться как самохарактеризующийся конкретный объект, порождающий безошибочный [ум], воспринимающий эти – чашку и пр.», являющиеся условными вещами, ментальными явлениями, зависящими от внутренних факторов, таких как обозначение. (Tr. Hopkins, unpublished ms. «Dak-tsang» p. 2-3; кавычки указывают на фразы, извлеченные из коренного текста.)

¹⁰⁰ Jang-gya, 98.17.

¹⁰¹ Vasubandhu, P5591, Vol. 115., (Chapter VI. verse 4).

¹⁰² Dak-tsang, *Ocean* 125.6.

¹⁰³ Jam-yang-shay-ba, *Great Tenets* 308.3.

¹⁰⁴ Джамьянг Жепа приводит цитату в своей “Великой экспозиции доктрин” 308.3:

[51] a) *don byed nus pa gang yin pa*;

b) *de ni rang gi mtshan nyid 'dod*.

Похоже, что это соответствует главе *Pratyakṣa*, строфе 51 a-b. Однако в тибетском варианте (P5709 89-2-4) следует (первые три строки добавляются для контекста):

[50] b) *don byed par yang mi rung ngo*;

c) *de mi rung phyir rang bzhin med*;

d) *de ni dngos med mtshan nyid yin*;

[51] a) *ji skad bshad las bzlog gang yin*;

b) *de ni rang gi mtshan nyid 'dod*.

Строка 51 в. идентична Джамьянгу Жепа, а 51 а. формулируется иначе, но имеет тот же смысл, что и у Джамьянга в в строфе 51 а. Характерно то, что Джамьянг Жепа очень внимательный комментатор. Палден Чодже (в *Annotations* 73.5ff.) не отмечает, что Джамьянг Жепа здесь передает смысл, а не буквальное прочтение этих строк. Также возможно, что Джамьянг Жепа просто указывает на строфы с 51 а. по 57 в., которые идентичны второй строке Джамьянга Жепы: *de ni rang gi mtshan nyid 'dod* (P5709 89-2-4 по 89-2-5).

¹⁰⁵ Dharmakirti, P5709 Vol. 130, 88-3-5.

¹⁰⁶ Dak-tsang, *Ocean of Good Explanations*, Jeffrey Hopkins, неопубликованный перевод, р. 6-7; *Grub mtha' kun shes*, тибетский текст, 126.6.

¹⁰⁷ Dak-tsang, перевод Хопкинса, р. 7; Тибетский текст, 127.1.

¹⁰⁸ Устный комментарий Кенсур Еше Тубдена; из беседы с Сакья Кхеном Ринпоче в Мундгод, Южная Индия, 1980 год.

¹⁰⁹ см. Den-dar-hla-ram-ba 159.3 ff., tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

¹¹⁰ см. Jam-yang-shay-ba, *Great Tenets* 309.3 ff.; Bel-den-cho-jay, *Annotations* 73.5. ff.

¹¹¹ Bel-den-cho-jay, *Explanation of the Meaning of Conventional, and Ultimate in the Four Systems of Tenets (Grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad pa legs bshad dpyid kyi dpal mo'i glu dbyangs)* (New Delhi: Guru Deva, 1972), p. 46.4 ff.

¹¹² Dharmakirti, P5709, 88-4-2; цитируется Bel-den-cho-jay, *Ibid.*, 46.2.

¹¹³ Bel-den-cho-jay, *Ibid.*, 46.3 ff; извлечение из неопубликованной рукописи Джеффри Хопкинса и Джона Бушера.

¹¹⁴ Bel-den-cho-jay, *Ibid.*, 46.7 ff. и Nagatomi, "Arthakryā," 56.

¹¹⁵ Leonard Zwilling, "Saskya Pandita's Version of *Pramāṇavārttikam* III. 3. — A Case Study on the Influence of Exegesis upon Translation in Tibet" in *Studies in Indian Philosophy*, L.D. Series84, Dalsukh Malvania and Nagin J. Shah, eds., (Ahmedabad: L.D. Institute in Indology, 1981), pp. 306-307.

¹¹⁶ Zwilling, *Ibid.*, p. 307. См. также его п. 8, р. 312, ссылку на Kay-drup's *rGyas pa'i bstar bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa rigs pa'i rgya mtsho las mngon sum le'u rnam bshad*, Zhol edition, ff. 9a. 4-5, 11.1.

¹¹⁷ Dak-tsang, перевод Хопкинса, р. 6; Тибетский текст, 126.6.

¹¹⁸ Цитируется Дакцангом, перевод Хопкинса р. 2; Тибетский текст, р. 123.6; Также это обсуждается в *Great Tenets*, 2b.7.

¹¹⁹ Dak-tsang, перевод Хопкинса, р. 3; Тибетский текст, 124.4 (*sogs* на стр. 124.4 соотносится с коренным текстом Дакцанга, тот же том, стр. 13.6-14-1).

¹²⁰ Поскольку дальнейшее свидетельствует в его пользу, Дакцанг замечает, что в «Сокровищнице знания» Васубандху (коренной текст для Саутрантики

СП, который известен тем, что согласуется с представлением Вайбхашиков относительно двух истин) особенно разъясняет то, что утверждения Читтаматры относительно двух истин отличаются от Вайбхашики, но не указывается никакой разницы между общей Саутрантикой и Вайбхашикой. См. также *Great Tenets*, 309.1 ff.

В санскритском варианте Абхидхармакошабхашьи, отредактированной Свами Дварикадас Шастри (Varanasi: Baudda Bharati, 1972 p. 891), Васубандху помещает обсуждение двух истин. Яшомитра (чей комментарий включен в тот же том) утверждает, что для Йогачары есть три вида существования: абсолютное, относительное и субстанциальное. Однако слова «Йогачара» нет в данной санскритской редакции самого текста Коши, хотя оно выделено в комментарии Яшомитры, что должно указывать на его наличие в этом тексте. Тибетская редакция этого текста P5591 Том. 115, 243-5-3ff. также не содержит слова «Йогачара», хотя оно встречается в тибетском переводе комментария Яшомитры P5591 Vol. 115, 274-2-8 по 274-3-1ff. (Благодарю профессора Харви Аронсона за предоставленную информацию о Яшомитре).

¹²¹ Dak-tsang, 126.1; Dharmakirti, P5709 88-3-7 (III. 5, глава *Pratyakṣa*). В переведенной Хопкинсом неопубликованной профессором Наготоми работе над текстом Дхармакирти отмечается указание Дхармакирти на то, что познание является «окончательным результатом (*antyam kāryam*) всех факторов, которые его производят. ...существует позитивное и негативное соотношение между познанием (результатом) и цветовым пятном, ... Это обстоятельство не обнаруживается существующим между познанием общего (ЯОП), то есть мысленно представленным цветом, который обозначается посредством слова «синее», и самим общим». Таким образом, общее или наделенное общим признаком здесь, как и в представлении гелугпинцев, *не рассматривается* как производящее ум, который его познает.

Интересно отметить, что Палден Чодже (*Two Truths*, 39.6-40.2) сообщает, что Праджнякарагупта, Сурьягупта, Шантаракшита, Камалашила и Джетари принимают систему Дхармакирти за Мадхьямаку. Особенно Джетари использует строку «Если все не имеет способности» как доказательство мадхьямаковской позиции Дхармакирти. Очевидно, что данная работа Дхармакирти допускает множество интерпретаций (см. Intro. p. 17).

¹²² Bel-den-cho-iy. *Two Truths*. 47.6 ff. Дакцанг не называется оппонентом на прямую, но рассматриваемая и опровергаемая позиция явно указывает на него.

¹²³ Bel-den-cho-iy. *Two Truths*. 47.7 ff.

¹²⁴ *Annotations, dngos* 74.2-3.

¹²⁵ Dharmakirti P5709, 88-3-7; См. также, Dak-tsang, Hopkins, перевод p. 5; *Ocean* 126.2.

¹²⁶ *Annotations, dngos* 74.2.

¹²⁷ *Annotations, dngos* 73.8.

¹²⁸ Устные комментарии Кенсур Еше Тубтена.

¹²⁹ *Dharmakini*, P5709, Vol. 130, 88-3-3.

¹³⁰ Gyel-tsap, *Explanation*, Vol. 2, p. 1.11-12.

¹³¹ Это противопоставление делается ради прояснения позиции Гелугпы. Здесь нет никакого намека на то, что другие ученые не точно передают другую точку зрения.

¹³² Karl H. Porter. *Presuppositions of India's Philosophies*.

¹³³ Stcherbatsky, Vol. I, p. 363.

¹³⁴ Stcherbatsky, Vol. I, p. 366.

¹³⁵ *ma tam 'grel gyi mtha' dpyod*, *Collected Works of 'Jam-dbyangs-bzhad-pa Nag-dbang btson-'grus* (New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972) 842.3; *Dharmakirti*, P5709 89-2-7. Обсуждение Дигнагой анализа Мимансой *прамъ-якии* см. Hattori, *Digndga*, 63-70.

¹³⁶ *Jam-yang-shay-ba, Final Analysis*, 843.5.

¹³⁷ Den-dar-hla-ram-ba, *Beginnings of an Explanation of the General Meaning (rnam 'grel spyi don rdzom 'phro)* 653.5-6; brackets from 655.5-6; *Dharmakirti*, P5709 89-2-7 ff; тибетский вариант: *de ni rang gzhan ngo bo yis rtogs phyir gzhal bya gnyis su bshad*.

¹³⁸ См., например, Nagatomi, «Arthakriya», *The Adyar Library Bulletin*, Vols. XXXI-XXXII, 1967-1968, pp. 52-72.

¹³⁹ Den-dar-hla-ram-ba. *Ibid.*, 353.6-354.1; *Dharmakirti*, P5709, Vol. 130, 89-3-5.

¹⁴⁰ Религиозное измерение феноменализма, конечно же, было отмечено на Западе, хотя скорее в контексте преодоления непреодолимых трудностей, которых трудно избежать, если не вести дискуссию в контексте религиозной практики. Например, Беркли, желая рассматривать объекты как простые собрания идей (что очень сочетается с буддийской эпистемологией), почувствовал необходимость ввести идею Бога для того, чтобы объяснить длительность объектов при отсутствии производящего идеи субъекта. Это была серьезная попытка решить главную проблему феноменализма: «каким образом можно объяснить длительность объектов, которые на самом деле являются лишь чувственными данными, при том, что эти объекты не всегда воспринимаются людьми (или животными)». Ответом Рассела было, напротив, приписать таким невоспринимаемым явлениям статус чувственного данного, которое не является объектом для ума. В контексте общей системы это может рассматриваться как приближение к буддийской интерпретации, для которой отсутствие познания никогда не было проблемой. В буддизме утверждается существование многих всеведущих сознаний, которыми наделены существа, уже достигшие Просветления, или Состояния Будды. Поэтому все объекты всегда являются для них объектами познания. Кроме того, даже без такого утверж-

дения буддисты могут говорить о длительности, так как нет места, которое было бы лишено живых существ, видимых или невидимых, воспринимающих находящиеся рядом с ними объекты. И хотя буддийская система не видит проблемы в существовании самой длительности, ведутся серьезные дискуссии о природе этой длительности, а также о степени, до которой этот и другие критерии феноменов овеществляются умом. основополагающим для этой проблемной области является анализ того, как прямое восприятие функционирует у обычного индивидуума. Трудность «сведения» воспринимаемого объекта к его аспекту аналогична проблеме лингвистического феноменализма, где говорится, что высказывания о материальных объектах могут быть полностью переведены в высказывания о чувственных органах, и это на самом деле есть то, что мы подразумеваем, когда говорим о материальных объектах. Данную равнозначность трудно установить систематически.

¹⁴¹ См. Dignaga, *Pramāṇasamuccaya*, 6ab; Dharmakīrti, *Pramāṇavārtika*, III. 123a. См. также Hattori, *Dignaga on Perception*, p. 25 и 82-83, n. 1.25, и 88, n. 35.

¹⁴² Hattori, *Dignaga*, pp. 86-87 n. 1.31 и 1.32. См. также *Ibid.*, pp. 32-35 и p. 76, n. 1.11.

¹⁴³ Hattori, *Dignaga*, p. 67.

¹⁴⁴ Pur-bu-jok, «Greater Path of Reasoning» («Rigs lam che ba») in *Collected Topics* 36a.5 (определение полностью вовлекающего).

¹⁴⁵ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена к обсуждению вопроса, ранее заданного мне Леонардом ванн дер Куйджипом.

¹⁴⁶ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁴⁷ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁴⁸ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁴⁹ Со слов досточтимого Сангье Самдруба.

¹⁵⁰ *Mind*, p. 142; Geshe Jam-bel-sam-pel, *Presentation of Awareness and Knowledge*, современная ксилография, n.p., n.d., 11 a. 1-2.

¹⁵¹ Den-dar-hla-ram-ba, *Presentation of Generally and Specifically Characterized Phenomena* 161.4 ff.

¹⁵² Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Pur-bu-jok, «The Lesser Path of Reasoning», 7.3.

¹⁵⁶ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁵⁷ Этот и предыдущий абзацы написаны на основе устных комментариев Лати Ринпоче.

¹⁵⁸ То, что форма стола не является осязаемым объектом – это общепринятое утверждение, но, по мнению Сангье Самдруба, некоторые ученые считают, что осязаемость стола *не является* одной сущностью с ним самим.

¹⁵⁹ Pur-bu-jok, «The Lesser Path of Reasoning», 13.2.

- ¹⁶⁰ Устные комментарии Палден Драгпы.
- ¹⁶² Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.
- ¹⁶² *Ibid.*
- ¹⁶³ Bel-den-cho-jay, *Explanation of the Conventional and the Ultimate in the Four Systems of Tenets (Grub mtha' bzhi'i lugs kyi kun rdzob dang don dam pa'i don rnam par bshad pa)* (New Delhi: Guru Deva, 1972), 31a.2.
- ¹⁶⁴ Дальнейшее обсуждение этого см. в *Practice and Theory* p. 79.
- ¹⁶⁵ В эпистемологии и физике классической Греции есть схожая идея, формулируемая в связи с природой света. Например, см. Plato's «Republic», *The Collected Dialogues*, p. 742 ff.
- ¹⁶⁶ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.
- ¹⁶⁷ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.
- ¹⁶⁸ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.
- ¹⁶⁹ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.
- ¹⁷⁰ Устный комментарий Гедюна Лодре и Геше Палден Драгпы.
- ¹⁷¹ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.
- ¹⁷² Тибетцами термин «*bzung rnam*» используется как для обозначения субъекта, так и для обозначения объекта. Для большей ясности этот термин, в соответствии с контекстом, переводится как аспект субъективного или объективного восприятия.
- ¹⁷³ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.
- ¹⁷⁴ *Ibid.*
- ¹⁷⁵ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.
- ¹⁷⁶ Кенсур Еше Тубтен и Геше Палден Драгпа.
- ¹⁷⁷ Кенсур Еше Тубтен и Геше Палден Драгпа. Этот аргумент представлен вайбхашиками в *Commentary on the Treasury of Knowledge* by Chim-jam-bel-yang (*mChims mdzod*), text from Gomang Library, Mundgod, from blocks available to them, p. 69: *de dag gis yul 'dzin pa ni yul gyi rnam pa ma shar bzhin du 'dzin pa yin gyi rnam pa dang bcas pa ni ma yin te snang ba 'di don ma yin na mi snang ba 'i don yod pa la sgrub byed med pa 'i phyir dang rags snang shes pa yin na rags pa rdul phran bsags pa ma yin par thal ba 'i phyir ro*. Обсуждение близости Чапа Чокьи Сенге (Phya-pa-chos-kyi-seng-ge) взглядам Вайбхашики и его интерпретации Праманавартики см. Leonard W.J. van der Kuijp, *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology* (Wiesbaden: Alt-und Neu-Indische Studien: Franz Steiner Verlag, 1983) pp. 63 ff.
- ¹⁷⁸ Устный комментарий Геше Цульtrim Пунцога.
- ¹⁷⁹ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.
- ¹⁸⁰ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.
- ¹⁸¹ *Ibid.*
- ¹⁸² Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁸³ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

¹⁸⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.

¹⁸⁷ Цитируется в *Grteat Tenets*, 336.4 ff.

¹⁸⁸ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

¹⁸⁹ Геше Палден Драгпа использует термин «аспект восприятия» (*bzung rnam*).

Я полагаю, что под этим подразумевается «аспект объективного восприятия».

¹⁹⁰ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.

¹⁹¹ Gyel-tsap, *Commentary on (Dharmakirti's) Ascertainment of Valid Cognition (rNam nges tik chen)*, Tashi Lhunpo blockprint, n.d., p. 110-2-7.

¹⁹² Из рассуждений Сангье Самдруба.

¹⁹³ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

¹⁹⁴ Устный комментарий Геше Цюлтрим Пунцога.

¹⁹⁵ Устный комментарий Геше Палден Драгпы. Трудность «превращения» воспринимаемого объекта в воспринимающийся объектный аспект аналогична проблеме лингвистического феноменализма, когда говорится, что материальный объект полностью выразим посредством данных органов чувств. Одна из трудностей состоит в том, что данные органов чувств просто очень разные, чтобы быть систематически выраженными.

Определенно, выяснение того, что понимается под любого вида «объектом», а, следовательно, и под НВ, является главной целью как для феноменалистов, так и для буддистов-теоретиков. Для последних это более всего связано с буддийской духовной миссией преодоления *всех* ошибок, связанных с восприятием и концепциями относительно статуса существования вещей, осуществление которой понимается как равносильное освобождению ото всех приобретенных (наносных) ограничений человеческой природы.

¹⁹⁶ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

¹⁹⁷ Устный комментарий Геше Гедюна Лодре. И в том и в другом случае позиция сторонников равного количества субъектов и объектов опровергается в «Комментарии к Украшению срединного пути» (*Madhyamakālamkāra-vṛtti*) Шантаракшиты.

¹⁹⁸ Цонгкапа и его главный ученик утверждают, что «собственной системой» (*rang lugs*) Дхармакирти в его комментарии на Дигнагу («Компендиум верного познания») была именно «последовательное отсутствие множества». Однако сам этот текст был написан с позиции (*lugs*) «равного количества субъектов и объектов». Устный комментарий Геше Гедюна Лодре.

¹⁹⁹ По мнению Кёнчога Джигме Вангпо сторонники «половинок яйца» назывались так, потому что они наполовину были саутрантиками из-за их утверждения, что сознание глаза и его объект являются различными сущностями, и

наполовину читтаматринами из-за их утверждения, что сознание глаза и его объект имеют природу ума. См. *Practice and Theory*, p. 109-110. По мнению же ньингмапинского ученого и нгагпы Кхецюн Зангпо Ринпоче их название отражало ту идею, что субъект и объект подобны двум половинкам яйца.

²⁰¹ Śāntarakṣita, *Commentary on the 'Ornament' (Madhyamakālaṃkāra-vṛtti)*, P5285, Vol. 101, 4-5-4.

²⁰¹ Jang-gya, p. 98.1; см. перевод в Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²⁰² Было бы интересно сделать контролируемый лабораторный эксперимент, благодаря которому эти теории могли быть исследованы и, возможно, окончательно утверждены или отброшены. Например, соответствующие обсуждения поднятых здесь проблем на Западе см. главу «Perception» in A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Middlesex, England: Penguin Books, 1984) [reprinted from 1956].

²⁰³ Nattori, *Dignaga*, p. 30; см. также n. 1.75 & 1.76.

²⁰⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁰⁵ Из рассуждений почтенного Сангье Самдруба.

²⁰⁶ *Jam-yang-shay-ba, Great Tenets*, 335.6 ff.

²⁰⁷ То есть ума, который их воспринимает. Дополнительно о Читтаматре см. *Practice and Theory*, pp. 107-121; а также Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom Publications, 1983) pp. 364-397.

²⁰⁸ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Устные комментарии Гедюна Лодре в переложении Джеффри Хопкинса.

²¹¹ Jang-gya, 100.15; переведено в Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²¹² См. перевод в Narrett, *Mind*, p. 130; тибетский текст p. 9b.4.

²¹³ *Great Tenets p. 344.2-3*. См. также Nattori *Dignaga*, p. 14 n. 71. Джинендрабодхи, комментируя определение мышления (*kalpanā*) Дигнаги, говорит, что даже познание, которое не связано со словом, должно рассматриваться как *кальпана* в той степени, в которой оно может быть обозначено словами.

²¹⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²¹⁵ *Annotations, dngos*, 51a. 7-10.

²¹⁶ Это санскритское словосочетание, в котором есть связь между двумя компонентами. В данном случае это связь родительного падежа, которая означает, что вторая часть словосочетания управляется первой.

²¹⁷ Jang-gya, 102.17, переведено в Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²¹⁸ Устные комментарии Кенсур Нгаванга Нимы и Лоселинг Геше Палден Драгпы.

²¹⁹ Tsong-ka-pa, *Door of Entry to the Seven Treatises*, 24.2-4.

²²⁰ Kay-drup, *Collected Works*, n.p., n.d., Vol. *nya p.* 141; в собрании Tibet House Library, Lodi Road, New Delhi.

²²¹ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

²²² Pur-bu-jok, «The Lesser Path of Reasoning», 39.1-2.

²²³ Шантаракшита представляет четыре причины, по которым образ объекта (*arthapratibimba* – *arthasāmānya* в данном контексте) называется *apoha*. См. *Tattvasaṃgraha* и *Tattvasaṃgrahapañjikā*. См. также Hattori, pp. 72-3, n. 26.

²²⁴ Устный комментарий Геше Палден Драгпы и Джампел Шенпен Ринпоче. Когда такой термин как «*bum pa ma yin pa las log pa*» находится в позиции подлежащего, его перевод разделяется дефисом как в «противоположное-не-чашке – это отрицательное явление». Когда же такой термин находится в позиции сказуемого как определение, разделение посредством дефиса не используется. Например, «ментальный образ чашки – это проявление как противоположность не-чашке» или «в традиции Гоманг то, что проявляется для непосредственного восприятия, это не противоположное не-чашке, скорее, проявляется чашка как противоположная не-чашке». См. Perdue, «Debate in Tibetan Buddhist Education», Part III.

²²⁵ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.

²²⁶ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

²²⁷ Устный комментарий Кенсур Нгаванг Ньимы.

²²⁸ Устные комментарии со слов Геше Палден Драгпы.

²²⁹ См. также Hattori «*Apoha and Pratibha*» в *Sanskrit and Indian Studies*, ed. By M. Nagatomi, B.K. Matilal, J.M. Masson, and E.G. Dimock (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1980) p. 73, n. 26.

²³⁰ Den-dar-hla-ram-ba, 180.1-2; переведено в Klein, *Knowing, Naming, and Negation*. Большинство ментальных сознаний ошибочны во всех трех отношениях, но ментальное сознание, воспринимающее объект познания, свободно от первой ошибки, поскольку значение-общность, которая воспринимается как объект знания, на самом деле является объектом познания. Однако это ментальное сознание ошибочно в том, что образ объекта познания проявляется как *единый с* объектом соотнесения. Как только этот образ проявляется как *единый с* объектом, он обязательно проявляется как противоположный всему, что не является этим объектом.

²³¹ Устный комментарий Джампел Шенпен Ринпоче.

²³² Это ясно следует из рассуждений индийских логиков. Хаттори замечает, что в соответствии с Дигнагой «отдельные деревья совершенно отличны друг от друга, но «отличие от не-деревьев» свойственно им всем». И хотя универсальность, или общность, во многих случаях тождественна этому «отличию от не-деревьев», последнее «не является позитивной сущностью как общность, которая просто приписывается объекту посредством ментального конструирования, и как таковая не имеет объективной реальности». см. Hattori, *Apoha* p. 62.

²³³ Bel-den-cho-jay, *Annotations, dngos*, 75.6.

²³⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²³⁵ Den-dar-hla-ram-ba, 180.5 ff; переведено в Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²³⁶ Устный комментарий Геше Палден Драгпы.

²³⁷ Обсуждение проблемы определения ментального непосредственного восприятия см. M. Nagatomi, «*Mānasa Pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System*» in *Sanskrit and Indian Studies*, (Nagatomi et. al. eds). См. также Hattori, *Dignaga*, 9. 27, Gabff.

²³⁸ *Ibid.* Это один из способов, которым категория подсознания, незаметно влияющая на сознание, появляется в буддийском рассмотрении ума.

²³⁹ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁴⁰ Из рассуждений Сангье Самдруба.

²⁴¹ Но иногда мысленное разделение между измышлением и приписыванием не проводится, и в таком случае ментальное измышление может быть либо существующим, либо несуществующим.

²⁴² Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁴³ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.

²⁴⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ См. *Practice and Theory*, Cittamatra chapter.

²⁴⁷ См. M. Nagatomi, «*Arthakriyā*» p. 62; он отмечает, что само НВ, будучи лишенным всех ментальных конструкций, никогда не является рассуждающим, и, следовательно, в рамках нашего примера никогда не ошибается в восприятии снежной горы как синей.

²⁴⁸ Описание всех 23 видов несоотносимых составных факторов см. Hopkins, *Meditation on Emptiness* pp. 268-271.

²⁴⁹ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁵⁰ Geshe Jam-bel-sam-pel, 26.1; См. также *Mind* p. 52.

²⁵¹ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁵² Jam-yang-shay-ba, *Presentation of Awareness and Knowledge, The Collected Works of Jam-dbyans-bzad-pa 'i-rdo-rje*, (New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1973) 308.4 ff.

²⁵³ По мнению Дендара Лхарамбы реальная чашка определенно (*dnegos su*) проявляется для ментального сознания, воспринимающего чашку. Согласно Джампел Шенпену Ринпоче проявления не обсуждаются относительно того, являются ли они определенными или подразумеваемыми; однако встает вопрос относительно определенного или подразумеваемого восприятия (постижения). Единственная причина утверждать, что чашка проявляется *имплицитно* для ментального сознания, воспринимающего чашку, это указание на то, что это проявление происходит посредством образа. Однако для того, чтобы увидеть, что умозаключающее ментальное сознание не имплицитно по-

стигает свой объект – такой, например, как непостоянство – необходимо заметить, что даже ментальное сознание, воспринимающее чашку, делает это определенно (эксплицитно).

²⁵⁴ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁵⁵ Bel-den-cho-jay, *Explanation of the Conventional and the Ultimate*, 40.3.

²⁵⁶ Из рассуждений Сангье Самдруба.

²⁵⁷ Bel-den-cho-jay, *Explanation of the Conventional and the Ultimate*, 40.5-7.

²⁵⁸ Den-dar-hla-ram-ba, 177.5; см. Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²⁵⁹ Устный комментарий Геше Палдена Драгпы.

²⁶⁰ Bel-den-cho-jay, *Explanation of the Conventional and the Ultimate*, 41. 2 ff.

²⁶¹ Это описание процесса постижения непостоянства заимствовано из устных комментариев Геше Палден Драгпы. Сравните это с теориями строительства Гилберта Кэйли: «Если фермер проторил путь, он может легко передвигаться по нему вверх и вниз. Именно для этого была проложена дорога. Но работа по прокладыванию пути осуществлялась не только для свободного перемещения, но и для измерения земли, копания, переноски гравия, перевозки и осушения. ... И точно так же имеющий теорию среди прочих вещей может давать объяснения себе или остальному миру ... он может, так сказать, перемещаться от одной части к любой другой. И работа по созданию теории была работой по прокладыванию пути туда, где еще не был никто. ... Имеется стадия, на которой мыслитель имеет свою теорию, но еще не доведенную до совершенства. Он еще не вполне в ней освоился. Есть места, где он спотыкается, скользит, сомневается, ... Так же, как фермер наполовину передвигается, а наполовину осуществляет подготовку [своего пути], мыслитель использует свою приближающуюся к совершенству теорию, а также добивается ее полного освоения”. pp. 289-290 in the *Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1949).

Важно отметить, что во время развития ментального образа тонкого непостоянства ученый-практикующий слышит и правильно осмысливает буддийскую теорию моментальной дезинтеграции. Более ранняя фаза развития ментального образа относится к фазе осмысления практикующим триады слушания, размышления и медитации. И все же более значительным и серьезно отличающимся от вышеприведенной метафоры Кэйли является утверждение, что достижение теоретического обоснования – это, на самом деле, продвижение к действительному и прямому пониманию или ментальному познанию *фактически* присутствующего, а именно, моментальной дезинтеграции. В этом смысле теория *предшествует* работе по прокладыванию пути, но полноценное соединение теории и действительного переживания ее достоверности происходит позже.

²⁶² Gyel-tsap, Vol. I. p. 107.16.

²⁶³ Устный комментарий Кенсур Еше Тубтена.

²⁶⁴ Обсуждение 108 явлений в классическом буддийском представлении мира см. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, pp. 201 ff.

²⁶⁵ Устный комментарий Лаги Ринпоче, основывающийся на обсуждении Пурбу Джогом отрицательного явления. Ни в главе об исключении Джанги, ни в “Собраниях тем” Гоманга или Пурбу Джого не дается определение утвердительного явления. Радо также не дает соответствующего определения в своем обсуждении отрицаний и исключений.

²⁶⁶ См. 221, note 24.

²⁶⁷ Pur-bu-jok, “The Lesser Path of Reasoning,” 10.6.

²⁶⁸ Только в интерпретации Гоманга.

²⁶⁹ *Practice and Theory* pp. 96-97.

²⁷⁰ Это касается преимущественно мадхьямака-рангонг. В мадхьямаке-женгонг пустота уже не является лишь отрицательным явлениям. В ней абсолютная реальность пуста от иного, но не от себя, и обладает великим множеством благих качеств. (прим. ред. пер.)

²⁷¹ A.V. Keith, *Indian Logic and Atomism*, (New York: Green wood Press, 1968) p. 106.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Hattori, *Dignaga on Perception* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p. 3.

²⁷⁴ Hattori, “*Apoha and Pratibha*” p. 62. Особенно Хаттори отмечает, что Дигнага выступает против “оппонентов, которые утверждали, что слово имеет прямую связь с индивидуальным (*vyakti*), общим (*jāti*), отношением между этими двумя (*sambandha*) или же с обладателем общего (*jātima*),...”

²⁷⁵ *Ibid.* См. также его сноску 4, p. 71.

²⁷⁶ Lecture by Prof. Jaganath Upadhyaya, South Asian Seminar Series, University of Virginia, April 1982.

²⁷⁷ Hattori, *Dignaga*, p. 62.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 69. Шантаракшитой они рассматриваются как синонимы. Более подробно рассуждения Бхартрихари относительно *pratibhixi* см. также Harold G. Coward, *The Sphota Theory of Language* (Delhi: Motilal Banarsidas, 1980) p. 121 ff., а также Subramania Iyer, *Bhartrhari* (Poona: Deccan College, 1969); и H.R.R. Iyengar “Bhartrhari and Dignaga,” *Journal of the British Royal Asiatic Society*, new series, 26 (1950).

²⁷⁹ Дигнага цитирует *Vākyapadīya* Бхартрихари II, 160 и 157 в пятой главе *Prāmaṇasamuccaya*, посвященной *apoxe*. См. Hattori, *Dignaga*, p. 6; и, п. 3, p. 6.

²⁸⁰ Hattori, *Apoha* p. 63 ff.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 69.

²⁸² *Ibid.*, p. 68.

²⁸³ *Tattvasamgraha* 1003; см. также Hattori n. 73.

²⁸⁴ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 31b.5-6.

²⁸⁵ См. *Tattvasamgraha* 1003-1004 (Gaekwad Vol. 80, p. 533).

²⁸⁶ Sharma, *Differentiation*, p. 34. О грамматическом анализе санскрита, свойственном стилю отрицания Мимансы, см. F. Staal, “Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought” (London, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXV: Part I, 1962, особенно pp. 56-66).

²⁸⁷ Jam-yang-chok-hla-o-ser, *Collected Topics of Ra-do*, (Dharmasala, India: Damchoe Sangpo, c/o Library of Tibetan Works and Archives) [Printed at Jayyed Press, Ballimaran, Delhi], p. 345.6. Другие тибетско-гелугпинские рассуждения на тему разделения неутверждающего отрицания см. “Jang-gya: Exclusions” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*, Gomang’s *Collected Topics* pp. 463.1 ff; см. Nga-wang-dra-shi, “Presentation of the author’s own position” tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²⁸⁸ *Ibid.* 345.7-8.

²⁸⁹ Если быть точным, то *dravya-sat* - это санскритский эквивалент тибетского субстанциально существующего (*rdzas yod*). Я не нашла санскритский эквивалент для самодостаточного (*rang rkyu ba*), однако в тибетской фразе *rang rkyu grub pa rdzas yod* субстанциально существующее и самодостаточное являются синонимами, и поэтому вполне возможно считать *dravya-sat* эквивалентом всей этой фразы.

²⁹⁰ Practice and Theory, p. 97; Тибетский текст, p. 34.

²⁹¹ Устный комментарий Джампел Шенпен Ринпоче.

²⁹² Gomang’s *Collected Topics*, 463.7.

²⁹³ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 31b.3.

²⁹⁴ Пункт (1) в вышеприведенном определении (прим. ред. пер.).

²⁹⁵ Пункт (2a) в вышеприведенном определении (прим. ред. пер.).

²⁹⁶ Пункт (2б) в вышеприведенном определении (прим. ред. пер.).

²⁹⁷ Jang-gya, 111.13, см. “Jang-gya: Exclusions” tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

²⁹⁸ Устный комментарий Джампел Шенпен Ринпоче.

²⁹⁹ *Ibid.* И все же они должны соглашаться с тем, что утверждающее отрицание может подразумеваться, то есть, что не-чашка подразумевает не-золотую чашку.

³⁰⁰ *Ibid.* Эта тема заслуживает дальнейшего исследования вместе с учеными Гоманга.

³⁰¹ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 31b.6-32a.1.

³⁰² Jang-gya, 112.4, см. “Jang-gya: Exclusions” tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁰³ Gomang’s *Collected Topics*, 463-4.

³⁰⁴ Все гелугпинские институты соглашаются с тем, что существование невозникновения из себя или существование горшка, лишённого индивидуальной самости – это утверждающие отрицания. Они также соглашаются с тем,

что существование любого явления, постоянного или непостоянного, не подвергается разрушению от момента к моменту и поэтому является постоянным явлением. Однако согласно воззрениям института Гоманг все постоянное является отрицательным явлением. Поэтому с их точки зрения существование даже непостоянного явления, такого как столы и пр., является как постоянным, так и отрицательным. Таким образом, форма рассматривается как утвердительное явление, но ее существование – как отрицательное.

³⁰⁵ C.L. Tripathi, *The Problem of Knowledge in Yogacara Buddhism*. (Varanasi: Bharat-Bharati, 1972) p. 241.

³⁰⁶ Sharma, *Differentiation*, pp. 11-12.

³⁰⁷ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 32a.3.

³⁰⁸ Keith, p. 102.

³⁰⁹ Dharendra Sharma, “The Paradox of Negative Judgment and Indian Logic.” *Vishveshvaranand Indological Journal*, Vol. 9 No., 4 1966) p. 113.

³¹⁰ Gomang’s *Collected Topics*, 465-466.

³¹¹ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.

³¹² *Ibid.*

³¹³ Pur-bu-jok. “The Greater Path of Reasoning”, 32a.1.

³¹⁴ Gomang, *Collected Topics*, 466.9.

³¹⁵ Это слово добавлено у Пурбу Джого.

³¹⁶ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.

³¹⁷ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 32a.1; Jang-gya, 112.7-9, см. определение в “Jang-gya: Exclusions”: tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³¹⁸ Gomang. *Collected Topics*, 467.7.

³¹⁹ Jang-gya, 112.7-9; см. “Jang-gya: Exclusions”: in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³²⁰ Это также цитируется в тексте Радо, 348.8-349.3. В Arcata’s *Hetubinduṭika* есть почти такая же цитата: *yatra videḥ prādhānyam, pratiśedho’ rthagrhītaḥ, vidhibhāksvapadena nocyate, ekāvakyatā ca tatra paryudāsavṛttitā...*, которая приводится Каджиямой в “Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy,” *Wiener Zeitschrift fur Kunde Sudasiens und Archiv fur Indische Philosophie*, 1973, p. 170.

³²¹ Jang-gya, p. 112 ; (tr. in Klein); Ra-do, p. 346 ff.

³²² Kajiyama, “Three Kinds of Affirmation” p. 170.

³²³ Jang-gya, 111.18, in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³²⁴ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning”, 31b.5-6.

³²⁵ Jang-gya, 112.17; см. “Jang-gya: Exclusions” tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

³²⁶ Jang-gya, 112.20-113.2; см. “Jang-gya: Exclusions” tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*; Dharmakṛti, P5709, Vol. 130. 78-5-6.

³²⁷ Устный комментарий Кензур Еше Тубтена.

- ³²⁸ Pur-bu-jok, “The Lesser Path of Reasoning,” 11.5.
- ³²⁹ Tripathi, p. 240. Достоверность интерпретации Трипатхи и других не будет здесь рассматриваться; я просто хотела бы отметить значительную разницу между этой и гелугпинской интерпретациями.
- ³³⁰ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 31b.6. Шантаракшита вероятно был первым, кто использовал этот термин, хотя и не объяснил его детально. См. *Tattvasamgraha* 1003. Камалашила просто комментирует термин *buddhātmapoha* как *buddhipratibhāsa* ‘*rtheṣvanugataikarūpa-tvenādhyavasti*’.
- ³³¹ Jang-gya, 111.17.
- ³³² Устные комментарии Джампел Шенпен Ринпоче и Геше Палден Драгпы.
- ³³³ Устный комментарий Джампел Шенпен Ринпоче.
- ³³⁴ Pur-bu-jok, “The Lesser Path of Reasoning”, 39.1-2.
- ³³⁵ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.
- ³³⁶ Устные комментарии Джампел Шенпена Ринпоче и Геше Палден Драгпа.
- ³³⁷ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.
- ³³⁸ Устный комментарий Лати Ринпоче.
- ³³⁹ S.S. Barlingay, *A Modern Introduction to Indian Logic*, (Delhi: National Publishing House, 1965) p. 5.
- ³⁴⁰ C.L. Tripathi, p. 292.
- ³⁴¹ Устные комментарии Кензур Еше Тубтена и Геше Цульгрим Пунцога.
- ³⁴² Ra-do, 353.1.
- ³⁴³ *Ibid.*, 350.4.
- ³⁴⁴ Jang-gya, 111.13; tr. in Klein *Knowing, Naming and Negation*.
- ³⁴⁵ Gomang’s *Collected Topics*, 467-8.
- ³⁴⁶ J.F. Steal, “Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol, 25, Part I (1962) pp. 56-57.
- ³⁴⁷ Pur-bu-jok, “The Greater Path of Reasoning,” 32a.6.
- ³⁴⁸ Забавный пример профессора Дональда Лопеса.
- ³⁴⁹ Pur-bu-jok, “The Lesser Path of Reasoning,” 11.3.
- ³⁵⁰ Ra-do, 347.6-348.1.
- ³⁵¹ C.L. Tripathi, *Problem of Knowledge*, p. 250.
- ³⁵² Dharmendra Nath Shastri, *Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignaga School*, (Agra, India: Agra University, 1964) p. 357. Шастри выводит это положение из рассуждений (строфы 1004-1015) в “Компендиуме Таковости” Шантаракшиты и в “Комментариях к трудным моментам Компендиума Таковости” Камалашилы. Соответствующие строфы переведены в Stcherbatsky’s *Buddhist Logic*, Vol. I., p. 471 ff.
- ³⁵³ Potter, p. 203.
- ³⁵⁴ Объяснение значения отрицания “самости” в теориях бессущности саутрантики и прасангики см. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, chapter five.

³⁵⁵ Stcherbatshy, Vol. I, p. 363.

³⁵⁶ Nagatomi, “*Arthakriya*” p. 52.

³⁵⁷ Hattori, *Dignaga*, p. 14. См. также p. 79, n. 14.

³⁵⁸ См. Hopkins, *Meditation on Emptiness* p. 215 ff.

³⁵⁹ *rjod byed kyi sgra*.

³⁶⁰ Den-dar-hla-ram-ba, 182.5 ff, см. Den-dar: “Mode of Expression by Terms” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁶¹ Устный комментарий Джампел Шенпена Ринпоче.

³⁶² Den-dar-hla-ram-ba, 192.4-5.

³⁶³ Устный комментарий Денма Лочо Ринпоче.

³⁶⁴ Den-dar-hla-ram ba, 184.5.

³⁶⁵ Pur-bu-jok, “The Lesser Path of Reasoning,” 38.6. Пурбу Джог также отмечает третий вид общности - собрание-общность (*tshogs spyi*), которое он определяет как грубую форму, совокупность множества собственных частей (39.3); например, “стол или стул”.

³⁶⁶ *Ibid.*, 39.5.

³⁶⁷ *Ibid.*, 39.1.

³⁶⁸ Выдуманное название.

³⁶⁹ История из устного комментария Лочо Ринпоче.

³⁷⁰ Den-dar-hla-ram-ba, 195.2; tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁷¹ *Ibid.*, 195.6-196.1. Так же, как указывается у Дендар Лхарамбы (195.4-196.3), есть два вида схожести видов: (1) тот же вид противоположного (*ldog pa gcig*) и (2) тот же субстанциальный вид (*rdzes rigs gcig*). Золотая и медная чашки одинаково противоположны не-чашке и, следовательно, относятся к одному виду противоположного. Примером явлений, имеющих одинаковый субстанциальный вид, являются два ячменных зернышка, выросших из одного ячменного зерна. И поскольку они имеют общую субстанциальную причину – первичное ячменное зерно – у них общий субстанциальный вид. Однако они не являются единой субстанциальной сущностью, поскольку может быть так, что одно есть, а другого нет.

³⁷² Цитируется Дендар Лхарамбой, 195.3-5; см. “Den-dar: Application of Names” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁷³ *Ibid.*, 195.6 ff.

³⁷⁴ *Ibid.*, 197.5 ff. Под это названием данный текст более всего известен в Тибете – *sDe bdun yid kyi mun sel*; это сокращенный вариант полного варианта, который звучит следующим образом: “Украшение Семи трактатов о верном познании, рассеивающее темноту ума” (*Tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel*).

³⁷⁵ *Ibid.*, 179.2 and 185.2; см. “Den-dar: Mode of Perception by Thought” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Jang-gya, 100.3 tr. in Klein, *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁷⁸ Jang-gya, 101.11-12; см. “Jang-gya: The Two Truths:” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Den-dar-hla-ram-ba, 179.1-2; см. “Den-dar: Mode of Perception by Thought” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁸² Устный комментарий Джампел Шенпен Ринпоче.

³⁸³ Jang-gya, 105.4 tr. in Klein, *Knowing, Naming and Negation*.

³⁸⁴ *Ibid.*, 103.6.

³⁸⁵ Цитируется Дендар Лхарамбой, 199.3; см. “Den-dar: Application of Names” tr. in Klein *Knowing, Naming, and Negation*.

³⁸⁶ Dharmakīrti, P5709, Vol. 130, 80-3-3.

³⁸⁷ Эта позиция была ясно выражена в Индии. См., например, Hattori, “*Apoha*”, p. 62; also, p. 70, n. 3, где Хаттори цитирует Джинендрабуддхи в *Viśālamalavātī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Тибетская версия Sde-dge ed., 237b.7-238a.2 (Peking ed. 269a.3-5) и Дигнага в *Compendium on Valid Cognition* V. k. 12, цитируется в *Ślokaṅkāraṭīkā*, ed. Kunhan Raja (Madras: n.p. 1946), p. 46.7-8: *bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatīḥ svasambandhānurūpyeṇa vyavacchedrāthakārya asau*.

³⁸⁸ Устный комментарий Кензур Еше Тубтена.

³⁸⁹ Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, (Nashville: Abingdon Press, 1967), p.21.

³⁹⁰ Śankarācārya, *The Bṛhadāraṇyaka Upanishad with the Commentary of Śankarācārya*, trans. by Swami Mādhvānanda. (Calcutta: Anvāna Ashram, 1965)

³⁹¹ Mookerjee. p. 107.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ S.S. Barlingay, *A Modern Introduction to Indian Logic*, p. 74.

³⁹⁴ D.N. Shastri. *Critique*, p. 346.

³⁹⁵ Mookerjee. p. 109; Sharma, *Differentiation*, p. 27.

³⁹⁶ Gyel-tsp, Vol. I. 107.14.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.* p. 124.

³⁹⁹ *Ibid.* p. 107.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 124.

⁴⁰¹ Это определение сознания - *gsal zhing rig pa*. Geshe Jam-bel-sam-pel, lb.2-3.

⁴⁰² Обсуждение йогического непосредственного восприятия см. *Mind*, pp. 19-10; 61-65.

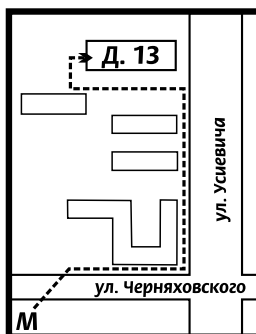
Оптовые партии книг Издательства «Шечен» вы можете приобрести в Издательстве «Ганга»

www.ganga.ru
ganga@ganga.ru

ОПТОМ:

книги издательств «Ганга», «Открытый мир»,
К. Кравчука, Института Трансперсональной
Психологии и др. по издательским ценам
можно приобрести по адресу:

ул. Усиевича, д. 13
(м. «Аэропорт», первый
вагон из центра, вход со
двора, с торца здания,
дверь без вывески, полуподвал,
вывеска на доме
Салон «Бель»)
тел./факс (495) 151-0971
E-mail отдела продаж:
real@ganga.ru



В розницу:

Интернет-магазин **OmStore**
www.omstore.ru

Книга-почтой:

129323, Москва, а/я 1
(Чтобы получить бесплатный каталог,
вышлите конверт с обратным адресом и наклеенной
маркой по указанному адресу.)

Анна Кляйн

Знание и освобождение.

Тибетская буддийская эпистемология, обосновывающая
трансформацию религиозного переживания

Компьютерная верстка: Н. Орлова

Макет обложки: Н. Орлова

Для обложки использованы фотографии Дмитрия Устьянцева Великой
Ступы Бодха в Катманду.

*Published by arrangement with Snow Lion Publications, Inc., Ithaca, NY
14851 USA. All rights reserved. No part of this book may be reproduced by
any means without prior written permission from the publisher.*

*Опубликовано с разрешения Snow Lion Publications, Inc., Ithaca, NY
14851 USA. Все права защищены. Никакая часть этой книги не может
быть воспроизведена без предварительного письменного разрешения
обладателей авторских прав.*

Подписано в печать 15.02.2009 . Формат 60×90/16.

Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 16. Тираж 1000 экз. Заказ № .

Центр буддологических исследований «Шечен»

Издательская лицензия ИД №01017 от 21.02.2000

e-mail: info@shechen.ru; <http://www.shechen.ru>