

**О различении сознания
и
изначального осознания
О сущности Татхагаты**



Третий Кармана Рангжунг Дордже

Третий Кармапа Ранджунг Дордже О различении сознания и изначального осознания. О сущности Татхагаты

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=437265

*Третий Кармапа Ранджунг Дордже. «О различении сознания и
изначального о сознания». «О сущности Татхагаты»: Шечен, Ганга;
Москва, 2008
ISBN 978-5-98882-051-2*

Аннотация

В книге представлены два трактата Третьего Кармапы с подробными комментариями на них Джамгена Конгтрула, которые лежат в основе философского направления Жентонг традиций Кагью и Риме.

В первой работе подробно обсуждаются представления Жентонга о сознании и его различных аспектах (сознание-основа, немедленный ум, загрязненный ум, ментальное сознание и т.д.), а также говорится о сущностном различении сознания и изначального осознания, о путях трансформации первого во второе. Трактат «О сущности Татхагаты» посвящен базовому вопросу Махаяны – природе Будды, изначально присутствующей во всех существах и являющейся основой пути реализации.

Содержание

О сущности Татхагаты	4
Жентонг школы Кагью	5
О сфере применимости прасангики	20
Конец ознакомительного фрагмента.	33

Третий Кармапа

Ранджунг Дордже

**О различении сознания и
изначального осознания**

О сущности Татхагаты



Жентонг школы Кагью

*Пустота, которая не является ничем,
В сущности, есть самоосознание и
самоозарение.*

*Именно она называется Татхагатагарбхой,
А также Ваджрой безусловного смысла.
Джамген Конгтрул, «Гьюламейнадрел» 10б.*

Оба представленных в данной книге текста – «Различение сознания и изначального осознания» и «Сущность Татхагаты» – относятся к традиции Кагью, и оба включены в «Собрание трактатов школы мадхьямака-жентонг» (*dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus*), изданное в монастыре Румтек. Автором этих текстов был Третий Кармана Ранджунг Дордже, а комментарии к ним написал Джамген Конгтрул Лодрё Тхае. В принципе, это уже достаточное основание, чтобы формально признать данные работы выражающими основные идеи философского направления жентонг, связанного с традициями Кагью и Римэ. Однако здесь следует заметить, что данное направление несколько отличается от того, что изначально проповедовалось патриархом традиции джонанг Долпо Шераб Гьялценом. В чем же это отличие? Не вдаваясь в тонкости философской схоластики, обратимся, прежде всего, к рассмотрению того, как формировались линии преемственности и передачи этих учений.

С биографией Долпопы, а также с историей формирования его традиции *жентонг* заинтересованный читатель сможет ознакомиться, обратившись к книге «Буддийское учение времен Критаюги» («Четвертый Собор»). Здесь же речь пойдет о несколько иной ветви этого направления, и ключевой фигурой в ней является Ранджунг Дордже (Третий Кармапа, 1284–1339), которого с полным правом можно назвать не только современником, но и соратником Долпопы (1292–1361). Среди всех Кармап Ранджунг Дордже занимает особое положение, достаточно сказать, что Джамген Конгтрул, один из величайших буддийских ученых Тибета, называл его Всеведущим наравне с такими признанными мастерами как Лончен Рабджампа и Долпола Шераб Гьялцен.

Третий Кармапа отличался широтой взглядов и был одним из величайших практиков своего времени. Он являлся держателем не только линии передачи Махамудры, традиционной для школы Кагью, но также и линии Дзогчен Маха-ати. Более того, ему удалось объединить эти учения, получив непосредственную передачу мудрости от Вималамитры и Падмасамбхавы во время медитации. На основе возникших в результате этого прозрений он написал множество разнообразных текстов и создал свою особую линию передачи, которая называется Карма Ньингтиг. Вполне возможно, что именно это послужило толчком для образования и развития особого направления в буддизме, интегрирующего и не скованного школьными рамками движения, позже на-

званного *Римэ*. Кроме того, Третий Кармапа во время своего созерцания Калачакры получил глубочайшие знания данной системы и, основываясь на этих переживаниях, разработал особую астрологическую систему Цурци.

Однако, чтобы описать линию *жентонг*, ярким представителем которой являлся Кармапа Ранджунг Дордже, необходимо обратиться к ее истокам. Лучше всего путь становления этой традиции описывает великий ученый школы Кагью Джамген Конгтрул в вводной части своего комментария на Уттарагантра-шастру, где он излагает краткую историю линии передачи Великой мадхьямаки (= жентонг). Понятно, что основанием любой буддийской традиции должен быть сам Будда и его Учения – сутры. Конгтрул в своей работе представляет список таких сутр, а именно: «Четыре общие сутры читтаматры, показывающие при помощи логических рассуждений, что Реальность (*дхарма*) есть нечто истинно существующее и абсолютное (*don dam bden grub*): Samdhinirmocana-sūtra (*dGongs pa nges par 'grel pa*), Lankavatara-sūtra (*Lang kar gshogs pa*), Gandavyūha или Ghanavyūha-sūtra (*rGyan btug po'i mdo*) и Avatamsaka-sūtra (*Phal po che*)». Вторая серия сутр – «Особая традиция, где детально описывается сокровенное (*gsang gtam*), а также обосновывается существование Татхага-тагарбхи (*de bzhin gshogs pa'i snyingpo*), Пространства Реальности (*yang dag dbyings*, *Дхату*), неизменной Дхармакаи (*mi 'gyur ba'i chos sku*) и постоянных, устойчивых, стабильных и абсо-

ЛЮТНЫХ Качеств (*rtag brtan gyung drung don dam pa'i yon tan*)»: Tathāgatagarbha-sūtra (*De bshin gshegs pa'i snying po'i mdo*), Mahābherihāraka-sūtra (*rNga bo che chen po'i mdo*), Aṅgulimāliya-sūtra (*Sor mo'i phreng ba la phan pa'i mdo*), Srīmālādevisimhanāda-sūtra (*Lha mo dpal phreng seng gesgra'i mdo*), Mahāparinirvāna-sūtra (*Myang 'das chenpo'i mdo*), Ratnamegha-sūtra (*dKon mchog sprin gyi mdo*), Mahāmegha-sūtra (*sPrin chen po'i mdo rgyas pa*) и Suvarnaprabhāsa-sūtra (*gSer 'od dam pa*).

Далее Конгтрул утверждает, что все эти сутры Будда предназначал не для обычных интеллектуалов, но для тех Бодхисаттв, которые уже очистили свой поток ума, освоили все Колесницы учения, а также развили свои умственные способности. (УТШ 5а-5б)

«Отцы, Победоносный Ранджунг Дордже и Всеведущий Долпола, а также их духовные сыновья, считают, что эти [учения] главным образом основываются на Сущностных сутрах безусловного смысла (*nges don snying po'i mdo*), относящихся к последнему [повороту] Колеса [Учения]. Совершенный Будда в своем всеведении узрел, что Элемент (*dhātu, kham*) будды присутствует во всех существах. Но поскольку существа не знают, что они обладают Элементом будды, и так как они омрачены четырьмя завесами – неприязнью к благим деяниям (*дхарме*) и т. д.; имеют пять изъянов (*nyes pa Inga*): недовольны собой, принижают других и т. д. – [в силу этого] они непрерывно вращаются в океане самсары. Видя

этот Элемент будды во всех существах, а также то, что единственный способ очистить загрязнения, застилающие его, заключается в последовательных наставлениях, которые развивают способности ученика, он предложил [разные] подходы к этому Учению – менее ясные, ясные и очень ясные (*gsal*). И среди них – это [учение] является высочайшим и окончательным». (УТШ 4б-5а) (Здесь речь идет об учениях Третьей дхармачакры).

Затем, описывая дальнейшее развитие этой традиции, Конгтрул переходит к рассмотрению того, как появились «Пять трактатов Майтреи» и, в частности, Уттаратантра-шастра (*rGyud bla ma'i bstan bcos*):

«Владыка Майтрея, Непобедимый, действительно является Победоносным, который, подобно нынешнему Будде (Шакьямуни), обладает бесчисленными магическими способностями (*phrul bsam*), а также является Сыном [Будды]. И в своем Великом Львином Рыке он провозгласил в присутствии Великого Муни, что станет поддерживать, защищать и содействовать развитию истинной Дхармы. А затем, со свободным от желаний и помех видением смысла Слов Будды, а также благодаря особому постижению (*abhijnā, mngon par shes pa*), он вначале составил «Абхисамаяланкару» (*mNgon rtogs rgyan*), в которой излагается учение о великой Дхарме Мадхьямаки безусловного смысла в краткой форме. Далее в «Махаянасутраланкаре (*mDo sde rgyan*)», «Мадхьян-тавибхаге (*dBus mtha rnam 'byed*)» и «Дхармадхар-матавибха-

ге (*Chos nyid rnam 'byed*)» он объяснил ясно это в развернутой форме. И, наконец, в «Уттаратантра-шастре (*rGyud biamā*)» он четко установил смысл сутр Татхагатагарбхи, в которых рассматриваются детали, не характерные для других философских систем (*siddhānta, grub mtha*)». (УТШ 66)

Далее представлен большой отрывок, в котором Конгтрул описывает линию передачи переводчиков и держателей традиции Уттаратантра-шастры, а также остальных текстов Майтреи-Асанги. Здесь необходимо понимать, что эти передачи являются важной составляющей всей традиции Великой мадхьямаки и кагью-жентонг.

«Таким образом, общие доктрины Мадхьямаки безусловного смысла и Три Дхармы Майтреи (Абхиса-маяланкара, Мадхьянтавибхага и Махаянасутраланкара) были широко распространены многими хорошими последователями этой традиции, такими как Дигнага и Стхирмати.

Поскольку эта особая доктрина с трудом воспринималась обычными умами и передавалась от одного лучшего ученика другому, тексты «Ратнаготравибхага» и «Дхармадхарматавибхага» были спрятаны в сокровищнице (*gter*). Поэтому «Мадхьянтавибхага» и две Аланкары были переведены и объяснены переводчиками Палцегом и Жанг Еше Дэ в период раннего распространения Доктрины.

Что касается коренных текстов и комментариев (*rtsa 'grel*) Уттаратантры и Дхармадхармата-вибхаги, то несколько позже почтенный Майтрипа (1007-?) заметил, что через щель

ступы пробивается свет. Исследовав это место, он достал оттуда манускрипты с трактатами. Затем он обратился к Владыке Майтрее, который тогда появился перед ним среди облаков и наделил его правом использовать эти тексты (*lung*). В дальнейшем он передал свое [полномочие] пандиту Анандакирти (*dGa ba grags pa*), который отправился под видом нищего в Кашмир. Там Садджана (вторая половина 11-го века), старший сын пандита по имени Сугата, признал в нем великого знатока и получил от него две эти шастры.

Пандит Сугата был сыном брамина Ратнаваджры (*Rin chen rdo rje*), который был хорошо знаком с теорией и тайнами пандитов многих благородных традиций великих знатоков из Шринагара (*dPal grong khyer dpe med*). Он (Садджана) был известен как первая из «великих центральных колонн», поскольку был ученым (*пандита*) и реализованным (*сиддха*) во всех внешних и внутренних доктринах.

Затем великий Бодхисаттва Нгог Лоцава Лоден Шераб (1059–1109) в период своего обучения и освоения практик Дхармы в Кашмире (*Kha che*) получил передачу этих текстов, и там же перевел их на тибетский язык. Потом он распространил их по всему Тибету. Следует заметить, что перед этим Нетен Джангчуб Джунгне из Ерпа попросил Бодхисаттву Благой Кальпы, великого ученого-знатока Джово Дже Атишу (982–1054), который руководил работой переводчика Нагцо Цультрима Гьялвы, перевести данные тексты.

Так как сделанный Нгогом перевод пользовался огромной

популярностью, великий Шарава (1070–1141) составил свое объяснение на основе этого перевода, и причем известно, что он разъяснял его дважды. Позже такие переводчики как Падцаб, Марпа Допа и многие другие переводили Уттарагантру, но, похоже, их комментаторские традиции не получили продолжения.

Великий переводчик Нгог написал краткий комментарий (*тика*) к комментарию на Уттарагантру, и на основе этого его ученик Лодрё Джунгге из Дролунга и Жангце Понгпа Чокьи Лама также написали краткие комментарии. Затем, опираясь на эти две работы, ученик Жангце Ньянг Дренпа также составил свой комментарий.

Позже ученики Чапа Чосенга (1109–1169), Цанг Нагпа Цёндрю Сенге, Дэн Багпа Мавей Сенге и другие составили множество комментариев, а в дальнейшем и их последователи, такие ученые как Лодро Цунгме, Дрогон Пагдру Гьялцен Зангпо (1110–1170), Ронгтон Шечжа Кюнзиг и другие, заполнили своими комментариями весь Тибет. Все это были последователи великого Нгог, несмотря на наличие расхождений в языке Дхармы (*chos skad*).

Помимо этого, ученик Драпа Нгёнше, известный как Цен Кавоче, отправился в Кашмир вместе с великим переводчиком (Нгог) и попросил Садджану: «Я хочу, чтобы моей «дхармой умирания (*'chi chos*) были Дхармы Бхагавана Майтреи, поэтому дай мне особые наставления и свяжи меня со своим сердцем...». Тогда Садджана передал все Пять Дхарм

Майтреи при помощи переводчика Зугавей Дордже. Затем он передал особые наставления (*gdams pa*) относительно Уттаратантры Цен Дриме Шерабу (Цен Кавоче), который отправился в Тибет и стал распространять их в регионах У и Цанг. Зугавей Дордже составил краткий комментарий к Уттаратантре, который соответствовал наставлениям Садджаны, а также перевел коренной текст и комментарий к Дхармадхармата-вибхаге. Данная традиция (Зу и Цен) была широко распространена как медитативная система Дхарм Майтреи (*byams chos sgom lugs*). Это были не обычные объяснения, но возвышенная система толкования и практики (*bshadpa dang nyams len*), из которой затем возникла отдельная традиция.

Всеведущий Ранджунг Дордже, который в точности как есть постиг замысел Непобедимого (Майтреи) благодаря видению изначального осознания (*ye sh s kyi gzig*), составил краткое содержание сущностного смысла (*sa bead bsdu*) Уттаратантры. Карма Кёнжён и другие составили развернутые объяснения, а великий Карма Тринлепа составил комментарий, сделав небольшие исправления предыдущего. Великий переводчик из Го Жонннупал (1392–1481) тоже составил обширный комментарий к комментарию Асанги в соответствии с особой системой, которой положил начало великий Всеведущий Долпола. Следуя смыслу введенной им системе и комментариям, последователи его линии, и особенно Таранатха, через толкование и практику разработали

соответствующую доктрину (*gzhung*). Непрерывная передача (*lung*) этих комментариев сохраняется до сих пор.

Затем Кюнзиг Чокьи Джунгне получил передачу от великого и прославленного Чокьи Дёндруба (Восьмой Шамарпа). На основании потока множества его учений был воспитан великий учитель Зурманг Лхалунг Карма Тенпел, который составил краткое объяснение. Из всех же перечисленных здесь традиций именно эта связана с Победоносным Ранжунгом Дордже, и я (Джамген Конгтрул) следую ей». (УТШ 8а-10а)

В своей энциклопедии «Полный охват познаваемого» (*She bya kun khyab*, 150ba) Конгтрул говорит о

«Четырех дхармах (трактатах) Майтреи» (кроме «Абхи-самаяланкары»), Стотре (Става) Нагарджуны, а также о продолжателях этой традиции Асанге и Васубандху, Чандрагоми, Шантипе (также известном как Шантипа-да или Ратнакарасанти) и их последователях как об основателях Великой мадхьямаки. Он пишет, что распространение сутр, относящихся к Третьей дхармачакре, и комментарии соответствующей доктрины, которые были переведены на ранней и поздней стадиях становления Дхармы в Тибете, а также распространение Дхарм Майтреи затем через Саджану, Нгог и Цен имели великую важность для формирования этой школы.

Называя Майтрею, Асангу и Васубандху основателями традиции Великой мадхьямаки в Индии, Конгтрул добавляет, что сущность их учения такая же, что и Сердечная

сущность (*snymg po don*) традиции сиддхов Индии и Тибета. Он описывает это как Путь прямого переживания (*mngon sum gyi lam*), который является отличительной особенностью учения Сарахи и его линии (в которую входят Майтрипа, Марпа, Миларепа и т. д.) Из этого описания Конгтрула становится ясно, что Майтрипа представляет собой ключевую фигуру в увязывании философской доктрины Великой мадхьямаки с традицией сиддхов Махамудры. В этой части Конгтрул подчеркивает важность особой инструкции и введения (*ngo phrod*) в Махамудру

«Для этого текста (Утгаратантра-шастра) можно принять два способа объяснения: 1) объяснение путем умозаключений на основе доктрин мадхьямаки (*dbu ma'i gzhung la bstenpa rjes su dpagpa'i lam*) и 2) объяснение путем непосредственного восприятия на основе смысла Сердечной сущности (*snymg po'i don mngon sum gyi lam*).

1) Это система объяснения великого переводчика Нгог и его последователей. Татхагатагарбха [здесь] считается абсолютной реальностью. Она считается пустотностью, которая обладает характеристикой неутверждающего отрицания (*nisedha, med par dgag pa*), как это разъясняется в «Собрании рассуждений» (*Rigs pa'i tshogs*).

Этот великий переводчик и Цанг Нагпа говорят об этой абсолютной реальности следующее: «Она не является даже представляемым объектом (*zhen pa'i yul, adhyavasāya*), не говоря уж о том, чтобы быть вербальным и ментальным реаль-

ным объектом (*sgra dang rtog pa'i dngos yul*)».

Учитель Чапа утверждает: «Абсолютная реальность – неутверждающее отрицание – это вещи (*dngos po*), которые пусты реальностью (*bden pas stong pa*). Она также считается объектом, который представляется посредством слов и концепций (*sgra rtog gi zhen pa'i yul*)».

Далее, смысл фразы «обладает природными качествами (*yon tan rang bzhiri*)» подразумевает тот факт, что когда наблюдают (*dmigs*) пустотность, все качества в ней пребывают естественно. Причина совершенной чистоты (*vyavadāna*, гпam *byang*) – это видение совершенно чистого изначального осознания, объектами которого являются два вида бессущности (*bdag med*), когда не добавляется ничего нового. Что же касается причины всецелой омраченности (*samkleśa*, *kun nas nyon mongspa*), самости индивида и дхарм, которые навязываются всецелой омраченностью, то эти наблюдаемые объекты омрачений никогда не существовали, и поэтому было сказано: «Нет ничего существовавшего ранее, что нужно было бы устранить». Смысл «пронизанного (охваченного) Дхармакаей (*chos kyi skus khyab pa*)» объясняется как то, что существа могут обрести Дхармакаю.

2) На основании слушания учений тех, кто принадлежал к традиции медитирующих на Дхармы Майтреи (*byams chos sgom lugs pa*), опиравшихся на линию переводчиков Зу и Цен, а также на Таттдвадашакатику (*De kho na nyid bcu pa*) и прочие особые инструкции (*man ngag*) к Праджняпарамите,

согласующиеся с традицией Мантры, которые Владыка Майтрипа составлял после того, как получил особые наставления (*gdams ngag*) от великого брамина Сарахи и его сыновей, Марпа говорил так: «Дхарма, свободная от ограничений и не сотворенная умом (не вымышленная) (*yidla mi byedpa*), Сердечная сущность высшей Колесницы, привела меня к Махамудре». А владыка Гампопа сказал так: «Главный текст для нашей Махамудры – это Махаянауттаратантра-шаstra, составленная Бхагаваном Майтреей». Это было разъяснено в составленном им самим (Гампопой) «Драгоценном украшении освобождения».

После этого прославленный Пхагмо Дру, отец и сыновья, а также второй Победитель Ранджунг и прочие, так называемые «Владыки десяти уровней», которые непосредственно созерцали Сердечную сущность, объединились в следовании этому. Кьеппа Джигтенг Сумген Гёнпо, исходя из той же Сердечной Сущности, повернул Колесо Учения. И он же в своем следующем перерождении, в виде Всеведущего Долпо Сангье (Долпопы) написал «Четвертый Собор» (*bka'z bsdu ba bzhi pa*), [учение о] Сердечной Сущности безусловного смысла. Великий Зилунг Пандита, всеведущий Таранатха и всеведущий Тенпе Ньингдже (Восьмой Ситупа) и пр. сходились относительно сути воззрения. Отличие состояло лишь в незначительных нюансах способа выражения.

Кроме того, объяснения непосредственного ученика Майтрипы, пандита Ваджрапани, относительно коренного текста

и комментария к тексту Таттвадаша-катика, которые очень широко распространились в Тибете, также являются устной традицией Махамудры, выражающей тот же смысл. Непосредственный ученик Майтрипы Дампа Сангье, давший имя «Святая Дхарма, умиротворяющая страдание» учению Махамудры, которое соответствует сути Праджняпарамиты и Тайной Мантры, также соглашается с этими учениями.

Короче говоря, все устные традиции объяснения и инструкций (*gdams ngag*) линии Майтригупты, лишь незначительно отличаясь способами выражения, сводятся к общему смыслу». (УТШ 146-16а)

В итоге, возвращаясь к заданному в начале вопросу относительно различия традиций жентонг в рамках школ Кагью/Римэ и Джонанг Долполы, можно сделать вывод, что определяющим фактором в этом вопросе является линия преемственности учителей. Итак, линия Долполы происходит от слияния линии передачи учений Уттаратантра-шастры (т. е. учений Майтреи-Асанги в более широком смысле), которая передавалась через учителей Майтрипу, Анандакирти, также тибетцев Зу и Цен, линии учений Калачакры, передававшихся через учителя Юмо Микьё Дордже (XI век) и других представителей этой традиции. А с другой стороны, линия Кагью происходит от слияния той же линии учений Уттаратантра-шастры (Нгог, Зу и Цен) и линии учений Махамудры, которая передавалась через таких учителей как Сараха, Майтрипа, Марпа, Миларепа и Гампопа. Таким обра-

зом приходим к выводу, что отличие этих двух школ прежде всего определяется влиянием поддерживаемых ими духовно-мистических, а не философских доктрин. Сущностный характер каждой школы определяется влиянием тех учений, которые для данной школы являются основополагающими, влияющими на духовные и мистические переживания и, следовательно, формирующими одухотворяющее содержание всего этого направления. То есть для джонанг таковыми были учения традиции Калачакры, а для Кагью – учения традиции Махамудры. Необходимо подчеркнуть, что именно линии передачи, представляющие собой практический аспект традиции, т. е. медитативный и ритуальный разделы, а также связанные с ними тайные наставления в наибольшей степени определяют линии развития соответствующей школы и решающим образом влияют на ее самоопределение.

Дмитрий Устьянцев

О сфере применимости прасангики

Предлагаемая читателю книга посвящена одному из базовых направлений буддизма Махаяны – *мадхья-маке-жентонг*. Данное учение в Тибете подвергалось жесткой критике со стороны школы гелуг, представители которой были последователями учения мадхьямака-прасангики (рантонг). Согласно воззрению гелугинцев, именно мадхьямака-прасангика является наивысшим буддийским учением, наиболее полно и адекватно раскрывающим абсолютную истину, и они всячески пропагандировали данную точку зрения. Тем методом, который они с неизменной эффективностью использовали в своей полемике с другими воззрениями, является созданная Нагарджуной негативная диалектика (прасангика).

В своей сущности прасангика является методом, позволяющим разрушить все те концепции нашего ума, которые связаны с верой в самосущее (присущее) существование. Она является мощным оружием, способным вскрыть логические противоречия в наших концепциях и тем самым устранить привязанность к ним нашего ума. Однако, как и любое мощное оружие, ее можно использовать в самых различных целях. Иногда возникает соблазн абсолютизировать идеи и методы прасангики, начав использовать их даже в тех областях, которые далеко выходят за рамки предметной сферы

этой доктрины. И как нам представляется, именно абсолютизация прасангики без должного анализа сферы ее применимости и лежит в основании широко распространенной веры в абсолютное превосходство мадхьямака-прасангики над всеми остальными буддийскими учениями. Чтобы выяснить, насколько правомочны подобные претензии, мы в данной работе проведем этот анализ, предварительно выделив следующие сферы бытия и познания:

– во-первых, ту сферу, где власть прасангики практически абсолютна и легитимна;

– во-вторых, ту сферу, где применение методов прасангики правомерно, но её власть ограничена;

– в третьих, ту сферу, где применение методов прасангики недопустимо в принципе.

Как известно, в буддизме бытие и познание неразрывно связаны. И поэтому всё сущее можно классифицировать в соответствии с тем способом, которым оно познаётся. Традиционно выделяется два основных способа познания: прямое и концептуальное. В тех философских школах, которые отрицают номинальный характер всего сущего и постулируют наличие реально и истинно существующих сущностей, последние являются объектами прямого, или неконцептуального познания. Обычно различают прямое чувственное восприятие, прямое ментальное восприятие, самоосознавание и прямое йогическое восприятие. У прямого чувственного восприятия и прямого ментального восприятия объек-

ты фактически не различаются. Что же касается самоосознания, то в мадхьямака-прасангике оно не признается существующим, и поэтому здесь мы его обсуждать не будем. Объектом прямого йогического восприятия является абсолютная реальность, истинно сущее. Таким образом, мы можем выделить два класса реально существующих объектов: 1) те сущности, которые познаются прямым чувственным восприятием, и 2) те сущности, которые познаются прямым йогическим восприятием. Эти два класса объектов являются единственными претендентами на обладание онтологическим статусом реального и истинного существования. Кроме них имеются общие сущности, которые являются объектами концептуального сознания. И единственное, на что они могут претендовать в реалистических философских школах – так это на то, чтобы считаться объектами верного познания и вследствие этого просто обладать существованием (т. е. всё же существовать, хотя и не в качестве реальных сущностей).

Итак, ряд буддийских философских школ утверждают наличие сущностей, обладающих реальным существованием, к которым относятся объекты двух видов прямого познания – чувственного и йогического. Что же касается мадхьямака-прасангиков, то они, применяя негативную диалектику прасангики, ставят своей целью опровергнуть такого рода взгляды и продемонстрировать номинальный характер бытия всех этих сущностей.

Но тут может возникнуть вопрос: каким образом прасан-

гика способна показать номинальный характер бытия объектов прямого восприятия? Ведь, очевидно, негативная диалектика по самой своей природе может применяться лишь по отношению к концептуальному сознанию. То же, что концепцией не является, посредством логики анализировать невозможно. Тогда как же прасангика анализирует на предмет выявления присущего бытия прямые чувственное и йогическое восприятия, которые по самому своему определению не относятся к концептуальному сознанию?

Так, например, согласно мадхьямака-прасангике чувственные сознания ошибочно воспринимают пять видов своих объектов как наделенные собственными характеристиками, в то время как на самом деле они таковых не имеют. Однако фраза «собственные характеристики» и т. п. целиком и полностью относится к сфере функционирования концептуального сознания. Само же чувственное сознание свой объект просто воспринимает и ничего не знает ни о каких собственных характеристиках. Тогда на каком же основании делается вывод, что чувственное сознание воспринимает свои объекты как наделенные собственными характеристиками? Ведь на самом деле таковыми узнает эти объекты лишь концептуальное сознание.

Попробуем ответить на этот вопрос, обратившись к анализу прямого чувственного восприятия. Ответ на него заложен в буддийской теории познания. В ней в неявном виде присутствует вера в то, что верное прямое сознание и вер-

ное концептуальное сознание как бы изоморфны друг другу. И если верное концептуальное сознание воспринимает объекты, предоставляемые ему верным чувственным сознанием, как наделённые собственными характеристиками, то это означает, что таковы и объекты чувственного сознания. Ведь если бы верное концептуальное сознание видело объекты чувственного сознания иначе, чем само чувственное сознание, то тем самым под сомнение по ставилась бы сама возможность целесообразной деятельности людей. Это связано с характером взаимоотношений концептуального и чувственного сознаний.

В буддизме непосредственное восприятие считается пассивным и не обладающим определенностью в познании своего объекта. Так, видя цветок, наше зрительное сознание не определяет его как цветок. Тем самым оно не может служить основой для целесообразной деятельности. Воспринимая цветок, но не зная, что это такое, мы не сможем ни сорвать его для букета, ни полить для лучшего роста и т. д. То есть мы просто не будем знать, что нам делать с этим цветком. И лишь концептуальное сознание определяет объект чувственного сознания, присваивая ему наименование, и тем самым включает его в сферу целесообразной деятельности человечества. Таким образом, непосредственное восприятие с точки зрения буддийской теории познания имеет смысл лишь в контексте своего взаимоотношения с концептуальным сознанием. Это взаимоотношение включает-

ся в том, что такое непосредственное восприятие вызывает возникновение верного концептуального сознания, определяющего познаваемый объект. Если бы объект чувственного сознания и тот объект, который концептуальное сознание определяет посредством присваивания наименования, отличались бы друг от друга, то тогда сама процедура определения, да и само понятие верного концептуального сознания потеряли бы всякий смысл. Глупо заниматься определением запаха ландыша как запаха дыма и строить верные умозаключения о присутствии поблизости огня.

В силу взаимного соответствия между непосредственным и концептуальным восприятиями в том случае, если верное чувственное сознание вызывает верное концептуальное сознание, определяющее объекты чувственного сознания, как обладающие собственными характеристиками, – то это означает, что чувственные объекты действительно таковыми обладают. Точнее говоря, это означает, что уже сами чувственные сознания воспринимают свои объекты как наделенные собственными характеристиками. В мадхьямака-прасангике показывается, что способ бытия внешних чувственных объектов на основе своих собственных характеристик логически противоречив. Следовательно, познающее их таким способом концептуальное сознание не может считаться верным. Если же любое прямое чувственное восприятие, считающееся верным, всегда вызывает неверное, логически противоречивое концептуальное сознание, то имеются веские осно-

вания считать чувственное восприятие ошибочным. Но в таком случае выходит, что мы не имеем действительно верных источников познания внешних объектов, которые реально существуют. А так как внешние объекты не являются объектами верного познания, то, следовательно, они реально не существуют и обладают всего лишь номинальным существованием. То же самое относится к тем концептуальным состояниям сознания, которые порождаются прямым чувственным познанием. И именно таковы основания и способ применения негативной диалектики прасангики по отношению к чувственному. Всегда следует помнить, что на самом деле прасангика применяется не к самому чувственному, но к его образу в концептуальном, и правомочность этого применения основывается на вере во взаимное соответствие прямого и концептуального познаний.

Итак, мы можем сделать вывод, что как само непосредственное чувственное восприятие, так и связанное с ним концептуальное сознание являются той сферой, где власть прасангики действительно абсолютна и легитимна.

Теперь остановимся на одном важном условии, выполнение которого необходимо для самой возможности эффективного применения методов прасангики к концептуальному сознанию. Оно заключается в том, что это концептуальное сознание должно функционировать по законам формальной логики. Именно на такой тип мышления ориентирован весь арсенал средств негативной диалектики мадхья-

мака-прасангики. К диалектическому концептуальному сознанию прасангика в принципе неприменима. Сами же мадхьямака-прасангики априорно исходят из того, что их оппоненты не имеют права использовать в своих ментальных построениях позитивный вариант диалектического мышления. Мы же, анализируя правомочность применения прасангики в тех или иных сферах бытия и познания, должны предварительно выяснить, какой тип мышления является естественным для этих сфер.

Что касается уже рассмотренной нами выше сферы мышления, опирающегося на непосредственное чувственное восприятие, то здесь мы вполне согласились бы с прасангиками относительно её подчинённости законам формальной логики. Это связано как с самой природой чувственного, так и с её интерпретацией в философских школах, придерживающихся реалистических воззрений. А именно, особенностью чувственных явлений считается их взаимная изоляция. Так, например, Васубандху характеризует всё материальное (или чувственное) как обладающее свойством сопротивления. Под последним понимается непроницаемость. На чисто внешнем уровне непроницаемость определяется как невозможность появления объекта на месте, уже занятом другим объектом. Что касается внутреннего аспекта непроницаемости, то под ним понимается тот факт, что сознание, познающее образ чувственного объекта (то есть его аспект, если следовать воззрению саутрантиков), автоматически ограни-

чивается пределами этого образа.

Кроме пространственной изоляции чувственных проявлений, только что нами рассмотренной, говорится и об их изоляции во времени. А именно, каждое чувственное явление ограничено пределами своего момента проявления и никак не смешивается с проявлениями в другие моменты времени.

Следующий вид изоляции – это несмещение чувственных явлений в их сущности. Так, каждое проявление чувственного обладает своей абсолютно индивидуальной качественной определенностью, то есть – собственными характеристиками (*свалакишана*). Именно поэтому говорится о том, что чувственные явления – это единичные мгновенные сущности. Как отмечает Щербатской, следуя Дхармакирти, – «единичная сущность объекта есть то, что принадлежит ему одному и не принадлежит никакому другому».¹ Единичной сущности противопоставляется общая сущность (*саманьялакшана*), которая принадлежит одновременно множеству объектов.

Итак, чувственные явления характеризуются взаимной изоляцией, отсутствием смешения в пространстве, во времени и в сущности. Такого рода изолированный характер бытия чувственного имеет отражение в концептуальной сфере как его подчиненность законам формальной логики. И в

¹ Щербатской Ф. И., Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, том 2.

частности, это проявляется в подчиненности данной сферы закону противоречия. Касательно последнего Дхармоттара подчеркивал его неразрывную связь со способом бытия единичных сущностей. Он писал, что лишь то концептуальное мышление, которое находится во взаимосвязи с единичными сущностями, данными нам в прямом чувственном восприятии, подчинено закону противоречия. Что же касается чисто абстрактного, метафизического мышления, ментальные объекты которого не соотносятся с реальными вещами (то есть данными нам чувственно), то оно этому закону не подчинено.² Важно отметить, что закон противоречия фактически и является тем «водоразделом», который отделяет формальную логику от диалектической.

Итак, мы видим, что концептуальное мышление, находящееся в неразрывной связи с чувственным, подчинено законам формальной логики. Как мы помним, последнее является необходимым условием правомочности применений методов прасангики. Другое необходимое условие применимости прасангики в той или иной сфере бытия и познания – это самосущий способ ее существования. Что касается чувственного, то все философские школы, придерживающиеся реалистических воззрений, вне всякого сомнения верили в присущее бытие познаваемых прямым чувственным восприятием единичных сущностей. Ведь они сами определяли чувственное как существующее независимо от ума. Един-

² Там же.

ственное, в чем стоит разобраться, так это в том, в какую разновидность присущего существования верили реалисты.

В мадхьямака-прасангике различается три уровня пустоты от самосущего бытия: грубый, средний и тонкий.³³

Очевидно, что воззрения всех реалистов носили самосущий характер на тонком уровне, так как они верили в независимое от рассудка существование единичных мгновенных сущностей. Что же касается среднего уровня, то вайбхашики допускали реальное существование таких постоянных сущностей как пространство, а саутрантики – нет. Наиболее интересной является ситуация с грубым аспектом – зависимостью явлений от причин и условий. Как для вайбхашиков, так и для саутрантиков зависимое происхождение непостоянных феноменов (*пратитьясамутпада*) являлось важнейшей компонентой их воззрений. Но насколько логически непротиворечивыми были их представления о пратитьясамутпаде? Анализ показывает, что предлагаемые реалистами

³ Грубый аспект – это зависимость явлений от причин и условий. На этом уровне обосновывается зависимое происхождение непостоянных феноменов. Так, например, чтобы возник росток растения, требуется наличие причины – семени, и условий – плодородной почвы, тепла, влаги и т. д. Средний аспект касается анализа постоянных объектов типа пространства. Здесь показывается, что эти объекты зависят от частей. Так, в древней космогонии пространство носило анизотропный характер, и его свойства находились в зависимости от направления (четырёх главных сторон света и четырёх промежуточных). Исходя из факта такой зависимости делается вывод, что пространство не может иметь независимого существования. Тонкий аспект – это зависимость явлений от нашего обозначающего рассудка.

модели взаимозависимого возникновения несли в себе сущностное, неустранимое противоречие двух никак не согласующихся идей. С одной стороны, утверждается абсолютно изолированный характер проявлений непостоянных сущностей. С другой стороны, утверждается наличие между ними взаимосвязи. Если нечто абсолютно изолировано от всего остального, то оно никак и не может быть с ним связано. Но каждая единичная сущность существует всего только одно мгновение. А в следующее мгновение мы имеем уже абсолютно другую сущность. Представление о континуальном характере потока любых проявлений возникает лишь на концептуальном уровне в результате рассудочного синтеза отдельных моментов в поток бытия. Но совершенно непонятно, на чем же основывается этот синтез. Нигде не имеется хоть сколько-нибудь вразумительных объяснений по этому поводу. Если одна мгновенная сущность абсолютно отличается от другой, то на основании чего они полагаются образующими один поток бытия? Каким образом различаются мгновенные проявления единичных сущностей одного потока от другого? Ведь все мгновенные единичные сущности одинаково несопоставимы друг с другом. Список такого рода вопросов может быть продолжен до бесконечности. Столь большое количество противоречий в реалистических представлениях о зависимом возникновении даёт полное право прасангикам считать подобного рода пратитьясамутпаду чисто номинальной сущностью, не имеющей хоть сколько-ни-

будь реального существования.

Выше мы отмечали, что можно выделить два типа сущностей, претендующих на обладание реальным бытием. Первый из них – это те единичные сущности, которые познаются прямым чувственным восприятием. Мы уже показали, что реальность их бытия иллюзорна и применение методов прасангики по отношению к ним абсолютно правомочно.

Второй тип – это те сущности, которые познаются прямым йогическим восприятием. Что же они собой представляют? Ответ на данный вопрос зависит от того, воззрение какой школы мы беремся рассматривать. Если вновь обратиться к представлениям реалистических учений типа вайбхашики и саутрантики, то и объекты прямого йогического восприятия для них – это всё те же единичные сущности, которые познаются прямым чувственным познанием. Именно они полагаются в качестве абсолютной истины, которая познается прямым йогическим восприятием. Для большей ясности остановимся на этом моменте несколько подробнее.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.