

Читтаматра: миф и реальность

(сокращенный вариант)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга посвящена читтаматре – одному из двух основных направлений мысли буддизма махаяны. Данное воззрение в силу тех или иных обстоятельств именовалось по-разному – йогачара (yogācāra), читтаматра (cittamātra), виджняптиматра (vijñāptimātra), виджнянавада (vijñānavāda), виджняптиматрата (vijñāptimātrata). Каждое из этих наименований указывает на определённый аспект учения, и все вместе они, взаимодополняя друг друга, как бы составляют его «целокупное имя». Так, наименование «йогачара» говорит о специфике методов, используемых индийскими учителями при разработке составляющих данное воззрение представлений. Последние же являлись научным обобщением йогического, а отнюдь не обыденного опыта. Именно по этой причине йогачара столь сложна для понимания и кажется противоречащей так называемым «общепринятым взглядам», в чём её неоднократно обвиняли оппоненты.

Основоположники этого учения, исследуя посредством йоги как свой ум, так и познаваемый им мир, обнаружили, что объективность, материальность последнего есть не более чем иллюзия пребывающего в неведении сознания. На самом же деле всё существующее есть непрерывно длящийся познавательный процесс, совокупность взаимосвязанных когнитивных актов. И именно на этот результат, открытый йогинами, указывает наименование «виджняптиматра»¹. Но есть ли что-то, лежащее в основе бесчисленной совокупности познавательных процессов? Всмотриваясь в глубины своего ума, йогачары узрели некое базовое сознание, проявлением потенциальности которого является деятельность функционирующих сознаний. Слово «читтаматра» (только-сознание) есть предельно краткое выражение данной идеи. Постигнув, что всё проявляющееся – это «только сознание», йогачары направили свои усилия на его тщательное и детальное исследование, тем самым создав науку о сознании – «виджнянаваду».

Уже общепринятым стало полагать, что йогачары считали сознание абсолютно существующим, а состояние непосредственного знания, что «всё есть сознание» – своей конечной и высшей реализацией. Но, как показал анализ трактатов основоположников этого учения, действительное воззрение читтаматры по этому вопросу было совершенно другим². Постигание, что «всё есть ум», было очень важной, но всего лишь промежуточной стадией на их духовном пути. Ведь когда узнаётся, что всё есть только ум, то тем самым автоматически постигается, что в действительности нет никаких реально существующих внешних объектов. Поняв же, что внешние объекты – это проявления нашего ума, не имеющие собственного существования, т.е. имеется лишь одно восприятие «только ума», мы тем самым понимаем, что и сам двойственный ум, ориентированный на дихотомию субъекта и объекта, также не существует. По этому поводу Васубнадху говорит: «Благодаря восприятию только ума (citta-mātra) возникает невосприятие познаваемых объектов, и благодаря невосприятию познаваемых объектов возникает невосприятие сознания»³. Таким образом, невосприятие познаваемых объектов приводит к невосприятию познающего их сознания. В результате практик выходит за пределы двойственности воспринимающего и воспринимаемого, постигая лежащую в их основе природу ума. На полное постижение

¹ Данный термин иногда переводится как «только проявление сознания», а иногда – как «только познание». Но в действительности оба варианта перевода по смыслу фактически тождественны друг другу, так как проявление сознания и есть ничто иное как познание.

² Так, в «Тримшике» состояние реализации характеризуется следующим образом: «Это запредельное знание (jñāna-lokottara), без умственного (acitta) и без восприятия (apuralambha)». То есть здесь совершенно ясно утверждается, что на абсолютном уровне сознание (citta) не существует.

³ См. «Трисвабхава-нирдеша», 36.

последней как завершающий этап духовного пути указывает наименование «виджняптиматрата»⁴.

Итак, мы обрисовали в самых общих чертах тот смысл, который скрывается за различными наименованиями данного учения. Но в названии книги можно использовать лишь какое-то одно из них. Наш выбор остановился на термине «читтаматра». Это связано с тем, что в представленных здесь переводах основополагающих текстов учения сущность рассматриваемого воззрения выражается преимущественно в таких понятиях как «читтаматра», «виджняптиматра» и «виджняптиматрата». А так как два последних термина мало знакомы широкому кругу читателей, то мы остановились на наименовании «читтаматра».

В этой книге имеются два больших раздела и приложение. Первый из них включает в себя статью Дмитрия Устьянцева «История читтаматры» и монографию Александра Орлова «Читтаматра: миф и реальность». Во втором разделе представлены переводы таких основополагающих для понимания воззрения читтаматры текстов как «Triṃśikā-kārikā» («Тридцать строф», автор – Васубандху), «Madhyāntavibhāga-kārikā-bhāṣya» («Объяснение анализа середины и крайностей», – комментарий Васубандху к первой главе трактата «Анализ середины и крайностей», написанного Майтреей-Асангой), «Trisvabhāva-nirdeśa» («Разъяснение трёх видов самобытия», автор – Васубандху) и «Viṃśaka-kārikā-[vṛtti]» («Комментарий к двадцати строфам», автор – Васубандху). Ко всем этим текстам в книге даны подробные комментарии Стхирмати, Сюан Цзана и Александра Орлова. Хотелось бы заметить, что как наше исследование «Читтаматра: миф и реальность», так и переводы с комментариями взаимно дополняют друг друга в раскрытии воззрения читтаматры. Так, например, мы в своей работе практически не обсуждали вопросы классификации дхарм читтаматринами и лишь в самых общих чертах коснулись такой темы как этапы духовного пути. Это связано с тем, что данные вопросы достаточно подробно рассматриваются во втором разделе в переводах и комментариях, и мы не видели необходимости в дублировании обсуждения этих тем.

В конце книги приводится приложение, включающее в себя «Cūḷasuññata Sutta» (Короткая сутра о пустотности), V и VI главы из «Ārya-saṃdhinirmocana-nāma-mahāyana-sūtra» (Сутра разъяснения замысла) и работу Джамгона Конгтрула «Изложение традиции читтаматры», являющуюся одним из разделов его трактата «Сокровищница познаваемого». В «Cūḷasuññata Sutta» даётся учение о пустоте в духе читтаматры и мадхьямики-жентонг, а «Сандхинирмочана-сутра» посвящена обсуждению концепции трёх природ (воображаемой, зависимой и совершенной). Что же касается работы Джамгона Конгтрула, то в ней автор в сжатой форме излагает представления тибетских учёных относительно воззрения читтаматры.

Следует заметить, что наш подход к изложению воззрения как самой читтаматры, так и находящихся во взаимосвязи с ней других учений, имеет ряд специфических особенностей. Во-первых, мы не считаем себя учёными, отстранённо исследующими буддийскую философию. Мы – не буддологи, а буддисты. Наш интерес к читтаматре связан отнюдь не с тем, что она есть прекрасный памятник древнеиндийской культуры, с которого следует «стряхнуть пыль» и во всей красе продемонстрировать западной общественности. Читтаматра для нас есть живое учение, представляющее огромную ценность на духовном пути, которое, как мы покажем в данной книге, а) по ряду причин было неадекватно понято как тибетскими, так и многими западными учёными, и б) является весьма важным для понимания философского аспекта таких высших учений как тантра, махамудра и дзогчен. В силу этого мы взяли на себя смелость самим встать на защиту данной доктрины, дав собственные ответы на критику её многочисленных оппонентов, а также выступить в роли комментаторов её основополагающих текстов.

⁴ Следует различать термины «виджняптиматра» и «виджняптиматрата». Между виджняптиматрой и виджняптиматратой такая же разница, как между дхармой и дхарматой. Дхармата – это истинная природа дхармы. Также и виджняптиматрата – это истинная природа виджняптиматры.

Во-вторых, при раскрытии сути воззрения читтаматры нами активно использовался компаративистский подход. А именно, мы осуществляли сопоставление данной доктрины как с другими буддийскими, так и небуддийскими учениями. Так, например, нами достаточно часто использовалось воззрение дзогчен для прояснения ряда неясных, «тёмных» мест в философии читтаматры. Основанием для этого является то, что дзогчен является наивысшим учением, в силу чего именно в нём кроется ключ для адекватного постижения всех остальных воззрений. То, на что на уровне сугр может лишь намекаться, в ати-йоге говорится прямо и недвусмысленно. Что же касается сопоставления читтаматры с такими небуддийскими учениями как, например, веданта и шиваизм, то здесь мы исходим из многочисленных фактов влияния идей читтаматры на развитие индуистской философии⁵. Поэтому в таких школах мысли как кашмирский шиваизм или адвайта-веданта можно увидеть те же самые читтаматринские представления, но выраженные в несколько иной форме⁶. Кроме того, мы убеждены в универсальном характере тех принципов, в соответствии с которыми функционирует реальность. И именно это есть истинная основа для сопоставления друг с другом самых различных учений: все они имеют один и тот же предмет исследования.

В-третьих, в данной книге мы по отношению к мадхьямика-прасангике занимаем гораздо более жёсткую и непримиримую позицию, чем в предыдущих работах. Это связано с тем, что тогда нами ещё не была осознана в полной мере вся та опасность, которую таит в себе это учение. Ведь сама по себе прасангика – это просто метод, позволяющий разрушить нашу привязанность к концептуальному мышлению, и этот метод, если его правильно применять, может оказаться весьма полезным на пути. Но, как мы в дальнейшем поняли, следует отличать мадхьямику Нагарджуны от мадхьямика-прасангики Чандракирти и его последователей. Последний метод, позволяющий разрушать концепции, превратили в очередную концепцию. Но в этом, казалось бы, нет ничего страшного; в конце концов, это проблемы тех, кто следует данной доктрине. И вот тут мы подходим к самому существенному моменту: тибетские последователи Чандракирти, которыми являются представители школы гелуг, не ограничились тем, чтобы лишь самим пребывать в «воззрении об отсутствии воззрений». Гелугпинцы, используя любые средства на своём пути, в высшей степени активно и агрессивно навязывали своё видение мира всем остальным. Обладая колоссальной волей к власти, они смогли занять доминирующее положение в Тибете, в силу чего реальных возможностей противостоять их духовному диктату у тибетских философов не было. Но сейчас политическая ситуация как в мире, так и в Тибете изменилась. Гелугпинцы более не имеют прямых рычагов воздействия на инакомыслящих. Тем не менее их стремление навязывать всем свой взгляд на учение осталось столь же сильным, как и ранее. Последней каплей в чашу нашего терпения стала книга Далай-ламы, посвящённая дзогчену. В ней утверждается, что в основе этого великого учения лежит мадхьямика-прасангика. Учитывая, что и в настоящее время влияние гелуг на

⁵ Так, профессор Т. Р. В. Мурти пишет: «Идеализм йогачара-виджнянавады был последним великим творческим синтезом буддизма, и его позиция в данной традиции сравнима с адвайта-ведантой в ортодоксальном индуизме. Возможно, это был единственный эпистемологический идеализм, сформулированный на индийской почве. Его влияние на другие системы мысли было громадным. Даже такие философские системы как ньяя, миманса и джайнизм, бывшие совершенно за пределами идеализма, должны были с ним считаться». (Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары, Шечен, 2004)

⁶ Так, например, известный индийский учёный Б. Н. Пандит пишет: «Кашмирский шиваизм, напротив, указывает, что существует только одна извечная реальность неограниченного чистого Сознания, не доступная ни речи, ни уму, ни интеллекту. ...Абсолют есть Сознание. Он всегда есть Само-осознание, что значит, что Он всегда осознаёт Себя и свою божественную природу». (Б.Н.Пандит, Основы кашмирского шиваизма). Конечно, он не забывает упомянуть, что здесь речь идёт не о нашем обычном сознании, в котором субъект противопоставляется объекту, а о высшем недвойственном Сознании, и что это высшее Сознание надо отличать от такового в читтаматре. Но, как мы покажем в дальнейшем, паринишпанна читтаматринов в понимании её основоположников, а не многочисленных оппонетов, на самом деле и есть ничто иное как высшее недвойственное самоосознание, знающее свою совершенную природу. Учитывая этот момент, трудно не обратить внимание на сходство воззрений кашмирского шиваизма и читтаматры.

другие школы тибетского буддизма достаточно сильно, и, судя по всему, по ряду причин имеет тенденцию к возрастанию, мы не можем более игнорировать опасность воззрения мадхьямика-прасангики. Ведь, к сожалению, и среди западных людей многие практики дзогчен не понимают опасности интеграции идей последней с воззрением ати-йоги. Это связано с тем, что ими не различается прасангика Нагарджуны от таковой у Чандракирти и его последователей⁷. Поэтому, в силу нашей заинтересованности в процветании высших учений и в понимании своей личной ответственности за их судьбу, мы вынуждены были обратить более пристальное внимание на гелугпинскую мадхьямика-прасангику и постараться раскрыть её истинную сущность, чему и посвящена первая часть работы «Читтаматра: миф и реальность».

ЧАСТЬ I. О ПРИРОДЕ МАДХЬЯМИКА-ПРАСАНГИКИ

Первая часть посвящена критическому анализу мадхьямика-прасангики. А так как нас здесь интересует в первую очередь воззрение школы гелуг, то мы будем опираться главным образом на изложение прасангики Чже Цонкапой. Обычно критический анализ воззрения мадхьямика-прасангики связан с большими трудностями, так как представители данной школы утверждают, что сами они не имеют никаких позитивных воззрений, и поэтому у них нет ничего, что можно было бы анализировать и критиковать. С этими рассуждениями можно было бы согласиться, если бы мы имели дело с теми прасангиками, которые действительно отказывались бы от любых позитивных собственных воззрений. Но Цонкапа, являющийся основателем правящей в Тибете школы, к таковым не относился и, более того, достаточно резко критиковал столь радикальных прасангиков (особенно в том, что касалось из отказа иметь собственные представления об относительной истине). При этом в качестве позитивного примера своей личной позиции он ссылаясь на Чандракирти, который также достаточно часто высказывал позитивные суждения и имел собственные взгляды. А так как и Цонкапа, и столь превозносимый им Чандракирти к радикальному крылу мадхьямика-прасангики не принадлежали, то уходить от вопросов, ссылаясь на неконцептуальную сущность прасангики, они и их последователи никаких прав не имеют. Учитывая этот момент, приступим к критическому анализу мадхьямика-прасангики.

1.1. О философских истоках шуньявады Нагарджуны

Традиционно считается, что в основе воззрения мадхьямика-прасангики лежит шуньявада (учение о пустоте) Нагарджуны. Возникновение этого учения не было случайным (произвольным), но было предопределено всей логикой естественного хода развития буддийской философии. Фактически шуньявада (учение о пустоте) была первичной рефлексией тех сущностных противоречий, которые имели место в раннем буддизме. Ведь не следует забывать, что буддизм хинаяны представлял из себя воззрение философского реализма. И одновременно с этим в нём присутствовали и нарастали тенденции фактического отождествления онтологии и гносеологии, бытия и познания. Но когда мы полагаем, что существовать – это значит быть объектом верного познания, то такая

⁷ Так, например, многие говорят: «Учение дзогчен говорит о необходимости выйти за пределы воззрений. Тому же самому учит и мадхьямика-прасангика. Следовательно, по своей истинной сути эти учения тождественны». При этом они весьма часто ссылаются на высказывания современных тибетских дзогченпа, мало задумываясь о том контексте, в котором эти высказывания осуществлялись. Так, например, Намкай Норбу не раз говорил о том, что пустота прасангики и пустота дзогчен – это одно и то же. Но весь вопрос заключается в том, о какой прасангике здесь шла речь. Ведь сам Намкай Норбу весьма недвусмысленно различает прасангику Нагарджуны от мадхьямика-прасангики его последователей. Если первый был практиком дзогчен-семде и непосредственно знал истинную сущность состояния за пределами воззрений, то другие мадхьямика-прасангики состояние за пределами воззрений превратили в очередное «воззрение об отсутствии воззрений». По этому поводу Намкай Норбу пишет: «В обычном учении сутр это тоже становится концепцией, концепцией типа «Я не имею концепций». К этому пришли мадхьямики, но затем они не смогли выйти за пределы этого». (Намкай Норбу, Песня ваджры).

установка автоматически вступает в непримиримое противоречие с представлением о реальном и независимом от сознания существовании внешних объектов. Поясним данный момент.

Если нечто имеет реальное и независимое от сознания существование, то оно обладает собственными характеристиками (*свалакшана*), и эти собственные характеристики не зависят от познающего их сознания⁸. Познание такого объекта подобно его отражению в зеркале, которое просто отражает форму объекта, ничего не привнося в неё от себя. Естественно, здесь идёт речь о прямом, непосредственном познании, носящем пассивный характер и представляющем собой простое проявление познаваемого объекта в уме. Лишь в этом случае можно говорить о восприятии собственных характеристик объекта. Следует заметить, что такое непосредственное чувственное восприятие в том случае, если органы чувств нормально функционируют, считалось верным.

Итак, мы пояснили смысл утверждения, что нечто обладает реальным и независимым от сознания существованием. Но в соответствии с установкой на тождество бытия и познания из того, что нечто считается реально существующим, автоматически следует, что оно есть объект верного познания. А это означает, что мы адекватно познаём собственные характеристики этого объекта. При этом важно заметить, что собственные характеристики той или иной сущности фактически и есть эта сущность; они не есть что-то внешнее, второстепенное по отношению к её природе. Так, например, дхарма цвета фактически и есть этот цвет.

Но, как показывает опыт, мы далеко не всегда способны воспринимать собственные характеристики воспринимаемых нами объектов. Так, в качестве примера рассмотрим компьютер, поставленный перед дикарём. Если бы мы могли верно познавать собственные характеристики, существующие со стороны объекта, то, очевидно, дикарь сразу должен был бы понять истинную природу компьютера. Но единственное, что данная личность видит и понимает – это то, каков его цвет, форма и запах, в то время как действительными собственными характеристиками компьютера являются те функции, ради выполнения которых он существует. Таким образом, имеется бесчисленное множество ситуаций, когда мы воспринимаем и познаём не истинные собственные характеристики той или иной вещи, а лишь внешние, случайные по отношению к её природе свойства.

Важно отметить, что из воззрений вайбхашиков и саутрантиков следует, что мы вообще всё материальное (рупа) воспринимаем не так, как оно существует на самом деле. Ведь все материальные объекты представляют собой различные атомарные структуры. В то же время наше прямое чувственное познание не способно непосредственно воспринять отдельные атомы. Что же касается атомарных структур, то они согласно воззрению саутрантики способны породить в нашем сознании некий аспект, переживаемый нами как круглое, твёрдое и т.д. Но при этом данный аспект не есть адекватное отражение в сознании самого объекта, представляющего собой атомарную структуру. Тогда что же означает утверждение о верном характере прямого чувственного восприятия? Иногда по этому поводу говорят, что хотя мы и не способны непосредственно познать истинную природу материальных вещей, тем не менее чувственное восприятие считается верным, так как оно влечёт за собой адекватные, принятые на относительном уровне идеи. Однако такого рода утверждения касательно воззрения философского реализма могут делать лишь те, кто не понимают истинной сути данной проблематики и смешивают представления мадхьямика-прасангики с саутрантикой и вайбхашикой. Ведь если мы признаём, что материальный мир существует независимо от сознания, но, тем не менее, верно познаётся, то это означает, что он соответствует принятым на относительном уровне идеям, а эти идеи соответствуют истинным собственным характеристикам материального мира. И если оказывается, что эти общепринятые идеи не соответствуют реальности, то они, не взирая на свою общепринятость, верными считаться не могут.

⁸ См., например, *Chatterjee A. K., The Yogācāra Idealism.*

Итак, мы видим, что материальный мир воспринимается нами не так, как он существует на самом деле. Это означает, что мы не способны воспринять его собственные характеристики, отражающие собственную природу материального как на фундаментальном уровне (т.е. его атомарную структуру), так и на уровне созданных из материи вещей (вспомним пример компьютера). Но если истинные собственные характеристики материальных сущностей не воспринимаются, то, следовательно, они не могут быть объектами верного познания. А это означает, что эти материальные сущности не имеют реального существования. Таким образом, два аспекта существования внешнего мира – как независимой от сознания сущности и как объекта верного познания – находятся в противоречии друг с другом. Есть только два способа решить данную проблему.

Первый из них – это сохранить идею независимого от сознания существования внешнего мира, но отказаться от тождества бытия и познания. В этом случае мы можем сказать, что внешний мир реально существует, но он вовсе не обязан верно познаваться. Тогда те или иные логические противоречия, возникающие при моделировании реальности, никак не могут повлиять на её онтологический статус. Они всего лишь означают, что наш ум пока что просто не способен адекватно познать мир. Логические противоречия в описании мира – это проблемы ума человеческих существ, а не мира. Данный подход к решению проблемы вполне допустим, но это будет уже не буддизм, а совсем другое учение⁹.

Второй способ – это сохранить представление о тождестве бытия и познания, но отказаться от веры в независимость внешних объектов от познающего их ума. Именно по этому пути и пошёл Нагарджуна, подвергший жесточайшей и убийственной критике учения, придерживающиеся реалистических воззрений. Его метод разрушения веры в реальное существование мира был предельно прост и эффективен: ведь если существование приравнивается к тому, чтобы быть объектом верного познания, то для доказательства отсутствия бытия чего-либо достаточно обнаружить в представлениях о нём логические противоречия. В результате Нагарджуной было показано, что ничто из того, что люди считают реально существующим, на самом деле таковым не является: всё сущее – как явления, так и личность – пусто от присущего существования (*свабхава*), под которым понималась их независимость от обозначающего рассудка. Таким образом, пустота явлений и личности в шуньяваде Нагарджуны фактически тождественна их существованию в качестве зависимых от рассудка чисто номинальных сущностей.

Вся эта проделанная Нагарджуной работа, посвящённая критике реализма, являлась совершенно необходимым этапом при переходе от раннего реалистического буддизма к учению читтаматры. Ведь то, что всё воспринимаемое нами – как явления, так и личность, -

⁹Тут у читателя может возникнуть вопрос: а как же быть с такими учениями, как, например, вайбхашика и саутрантика? Ведь они, с одной стороны, относятся к воззрениям философского реализма, с другой же, - вне всякого сомнения являются буддийскими. Но тут следует не забывать, что во всех буддийских учениях в той или иной степени присутствует идея тождества бытия и познания и неразрывно связанное с ней критическое отношение к самоочевидности способа проявления в нашем сознании внешнего мира. Например, и вайбхашики, и саутрантики отрицали реальное существование целостностей как в психической, так и материальной сферах. Тот способ, каким они доказывали их нереальность – это нахождение логических противоречий в наших представлениях о них. Но чтобы так действовать, требуется в той или иной степени верить в тождество бытия и познания. Если же полагать, что объекты существуют независимо от их познания, то логические противоречия при их описании касаются неадекватности нашего способа познания мира, а не самого мира. Так, обнаружив логическую противоречивость представлений о колеснице как целостности, несводимой к частям, настоящий реалист в отличие от буддистов скорее согласится изменить способ своего мышления, чем станет утверждать номинальный характер бытия вполне реально выполняющей свои функции колесницы. Ведь из своего практического опыта он хорошо знает, что если разобрать колесницу на части, то сколько не называй эту груду частей «колесницей», она всё равно никуда никого не повезёт. Способность же быть транспортным средством есть сущностное свойство, собственная характеристика (свалакшана) колесницы, существующая согласно по-настоящему реалистическим воззрениям независимо от познающего её ума. Но каждое свойство (качество) предполагает, что имеется его носитель – некая субстанция. А так как ни какая-либо из частей колесницы, ни все они как простая сумма (груда) таковым носителем не являются, то отсюда следует наличие некоего реально существующего целого, выступающего в роли носителя собственной характеристики (свалакшана) колесницы – её способности выполнять транспортные функции.

есть чисто номинальные, зависимые от рассудка сущности, находится в полном согласии с её воззрением¹⁰. Кому-то может показаться весьма странным утверждение, будто бы Нагарджуна подготовил приход читтаматры. Ведь принято считать, что он – отец-основатель мадхьямика-прасанги и что его идеи наиболее адекватно воспринял и выразил Чандракирти. Но здесь далеко не всё так очевидно. Ведь кроме трактатов, излагающих идеи шуньявады, у Нагарджуны имеются также и работы, носящие уже не чисто критический, негативный, а в определённой мере и позитивный характер. В них он описывает истинную сущность учений махаяны и говорит о Природе будды. И, стремясь передать смысл истинной реальности, Нагарджуна наряду с идеями шуньявады уже в позитивном ключе использует представления, которые в дальнейшем в совершенно явном виде и последовательно провозглашали виджнянавадины¹¹. Поэтому мы не считаем корректным отождествление учения Нагарджуны с воззрением мадхьямика-прасангики¹².

1.2. О рассудочной природе относительного

Данный раздел посвящён анализу представлений прасангиков о природе относительного.

Относительная истина связана с тем восприятием действительности, которое характерно для обыденного, мирского сознания. Но не следует полагать, что она тождественна ему. Мадхьямика-прасангики вводят некий так называемый условный уровень сознания, который находится как бы между абсолютным и обыденным¹³. И именно этот условный уровень сознания определяет то, что считается существующим с точки зрения относительной истины, то есть существующим не абсолютно, а условно. Выделяются следующие критерии, в соответствии с которыми нечто можно считать условно существующим:

- оно должно быть признано обыденным сознанием;
- оно не должно опровергаться как известная в мире вещь обыденным достоверным познанием других людей;
- оно должно быть неуязвимым для логики, правильно исследующей вопрос: «Есть самобытие или же нет?»¹⁴.

Можно сказать, что на условном уровне прасангики признают все явления, достоверные с обыденной точки зрения, но отрицают ту концептуальную компоненту мирского видения, в которой в хоть какой-то степени присутствует самосущее. Но что понимается ими под последним? Чже Цонкапа пишет: «Поэтому то, что кажется присущим самой вещи, независимо от внутреннего обозначающего рассудка, называется самостью или самобытием. Её действительное отсутствие в одной основе – индивиде – называется «отсутствием индивидуальной самости», а отсутствие в другой – глазах, носе и прочих явлениях – «отсутствием самости явлений»¹⁵. Таким образом, с точки зрения относительной истины

¹⁰ Согласно читтаматре то, как мы воспринимаем себя и мир, есть ничто иное как парикальпита (воображаемая природа), не имеющая реального существования и представляющая собой результат ментального конструирования.

¹¹ Так, в таком произведении как «Двадцать строф о великой колеснице» («Махаяна-вимшика») пишется: «Есть только ум, состояние которого невообразимо, а также местопребывание святых и страны Просветленных», и в другом месте: «Подобно создателю колдовского действия, Само Сознание выпускает из себя все это. Из него протекают благие и неблагие деяния, из него – хорошие и плохие рождения» (Буддизм Нагарджуны, В.П. Андросов). Андросов отмечает, что о данном произведении среди ученых ведутся споры: не совсем ясно, все ли его строфы принадлежат Нагарджуне и является ли вообще лично Нагарджуна его автором (хотя индийские мадхьямики Арьядэва, Шантаракшита и Атиша связывали это произведение с Нагарджуной. («Нагарджуна и его учение», В.П. Андросов, стр.123)). Но в любом случае данное произведение является достаточно авторитетным для мадхьямики, и, как отмечает сам Андросов, характер его содержания говорит о том, что автор (или авторы) «Махаяна-вимшики» жили в период, когда идеи, характерные для возникшей несколько позже виджнянавады, еще не только не подвергались критике со стороны мадхьямиков, но и использовались ими при описании сути махаяны.

¹² Так, известный современный мастер дзогчена Намкай Норбу не раз говорил, что Нагарджуна на самом деле являлся последователем учения дзогчен-семде.

¹³ См. Чже Цонкапа, Большое руководство к этапам пути пробуждения, том.5, Нартанг, Санкт-Петербург, 2000.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же

существует лишь то, что не обладает самобытием, то есть не является независимым от обозначающего рассудка. Существовать относительно – это значит существовать в зависимости от обозначающего рассудка, то есть чисто номинально. Таким образом, относительное бытие прасангиков – это чисто номинальное бытие.

Теперь возникает вопрос: в чем же заключается базовое различие между мадхьямика-прасангикой и читтаматрой в вопросе о природе относительного? Ведь, казалось бы, и те и другие согласны с тем, что как явления, так и личность находятся в зависимости от обозначающего рассудка. То есть в позиции этих школ явно имеется весьма существенное сходство.

Основное отличие, о котором говорили прасангики – это их несогласие с позицией читтаматринов, что всё (т.е. как личность, так и явления) есть ум и что этот ум реально существует. Мы пока не будем выяснять, придерживались ли на самом деле читтаматрины такой позиции или нет. То, что нас интересует сейчас – так это взгляды прасангиков относительно того, есть ли что-то кроме ума или же нет.

Итак, прасангики говорят, что всё существует в зависимости от обозначающего рассудка. Это означает, что всё воспринимаемое нами носит иллюзорный, номинальный характер, являясь результатом приписывания названий и концепций некой совокупности причин и условий. Так, мы понятие «личности» приписываем набору из пяти скандх, название «лес» – совокупности деревьев и т.д. Естественно, возникает мысль, что именно эти причины и условия и представляют собой ту отличающуюся от рассудка основу, которой он присваивает наименование. Но могут ли на самом деле эти причины и условия быть такой основой для наименования? Это могло бы быть в том случае, если бы они сами являлись чем-то отличным от имени, то есть имели бы неноминальную природу. Но согласно прасангике это не так. Те явления, которые выступают в качестве причин и условий, также имеют чисто номинальную природу. Так, например, пять скандх, служащих в качестве основы для понятия «личности», не имеют никакого реального существования. Оказывается, что в рамках воззрения прасангиков мы не можем выделить никакой основы, которая имела бы существование, отличное от номинального. Получается, что мы имя присваиваем набору имён, каждое из которых мы снова присваиваем набору имён и так до бесконечности. Но имя есть продукт деятельности рассудка. Следовательно, ничего, кроме рассудка, на относительном уровне нет.

Изучая тексты мадхьямика-прасангики, мы можем увидеть, что все их попытки указать на относительном уровне хоть что-то, отличное от рассудка, безуспешны. В качестве примера обратимся к трудам Чандракирти. В трактате «Введение в мадхьямику» он высказывает своё уважение к «Ланкаватарасутре» и принимает её положения, но при этом интерпретирует их иначе, чем читтаматрины¹⁶. Знаменитое высказывание «*всё есть ум*» он интерпретирует как «*всё имеет своей причиной только ум*», или же «*ум – создатель мира*». Между фразами «*всё есть ум*» и «*ум – создатель всего*» имеется большая разница. Первая из них предполагает, что ничего, кроме ума, не существует. Вторая предполагает лишь, что ум всё создаёт, является главной причиной всего сущего, но в ней не предполагается, что форма и прочие явления имеют ту же субстанцию, что и ум. Так, касательно формы (*рупа*) высказанная в сутре фраза «*всё есть ум*» «означает, что только ум главенствует в мире. Отрицание формы не является смыслом сутры». То есть здесь он хочет подчеркнуть несводимость материального (*рупа*) к уму. Но если материальное не сводится к уму, то что в нём есть отличного от ума? Ответить на этот вопрос, оставаясь в рамках прасангики, вряд ли возможно. Ведь согласно этому учению все дхармы, в том числе и «*рупа*», имеют чисто номинальное существование. Если бы мы нашли в них хоть что-то реально существующее, то тем самым опровергли бы основные положения мадхьямика-прасангики.

В другом месте своего трактата Чандракирти пишет: «Если Великий понимал, что это только ум, и если он отрицал форму (*рупа*), тогда почему Он также утверждал, что ум

¹⁶ См. строфы 6-85 – 6-90 «Введения в мадхьямику» Чандракирти, Шечен 2001.

возникает из неведения и кармы?» То есть здесь речь идёт о том, что сознание или ум возникает из чего-то другого, а не из самого себя. Причем в качестве основного фактора, из которого возникает ум, выступает карма, обусловленная и поддерживаемая неведением. Но если Чандракирти полагает, что карма и неведение есть что-то отличное от рассудка, то это означает, что они обладают неноминальным существованием. Такого рода идею можно ожидать услышать от кого угодно, кроме прасангики. Ведь ещё начиная с Нагарджуны все они подчёркивали отсутствие реального существования как кармы, так и всей пратитьясамутпады.

Итак, совершенно очевидно, что в рамках воззрения прасангики мы не можем найти никакой неноминальной основы, которой бы приписывались имена. Но отсюда следует, что все сущее есть лишь имена, концепции. Это означает, что ничего, отличного от рассудка, на относительном уровне не существует. Ведь вряд ли кто-то решится утверждать, что концепции имеют отличную от рассудка субстанцию. Таким образом, получается, что прасангики подобно читтаматринам также считали, что всё есть только ум. Но означает ли это, что позиция этих двух школ по данному вопросу совпадает? Ни в коем случае. Читтаматрины полагали ум реально существующим. Прасангики же отрицали реальное бытие чего-бы то ни было.

Зададимся теперь вопросом: если нет ничего, отличного от рассудка, то почему бы нам не считать, что сам рассудок существует реально? Встав на позицию прасангики, мы можем сказать так: рассудок не обладает реальным существованием, так как не является объектом верного познания. Ведь все концепции, производимые им, логически противоречивы. Когда же рассудок пытается познать самого себя, то есть создать концепцию своего собственного функционирования, то что бы он не придумал, всё это будет также логически противоречивым. Так, например, если мы, исходя из того, что всё есть рассудок, попытаемся понять процесс создания кармы, то придём к выводу, что для её производства рассудок вынужден действовать по отношению к самому себе. Ведь никаких других объектов действия, кроме рассудка, не имеется. Но согласно прасангике самодействие (т.е. воздействие на самого себя) логически противоречиво, и, следовательно, не существует. Таким образом, мы приходим к выводу, что рассудок не обладает реальным существованием и сам есть всего лишь концепция. Этот вывод фактически совпадает с утверждением, что пустота сама также пуста.

Итак, мы можем сделать следующий вывод: из воззрений мадхьямика-прасангики с неумолимостью следует, что на относительном уровне нет ничего, кроме рассудка, причем сам этот рассудок имеет чисто номинальное существование. Но, как мы сейчас увидим, данное утверждение нуждается в некоем дополнении, связанном с проблемой статуса чувственно-воспринимаемого.

Дело в том, что чувственно воспринимаемые объекты воспринимаются непосредственным чувственным восприятием так, как будто они обладают реальным существованием в силу собственных характеристик (то есть обладают самобытием). В то же время логический анализ показывает, что в чувственных объектах нельзя найти самобытия, хотя они и кажутся имеющими таковое. Тем не менее, этот логический анализ не способен их опровергнуть как фактически воспринимаемые нами феномены, так как сколько не рассуждай, эти объекты никуда не исчезнут. Исходя из этого и говорится, что хотя логика и не обнаруживает самобытия чувственных объектов, но при этом и не опровергает их существования. Поэтому чувственные объекты могут полагаться в качестве условно существующего. Но что это значит – полагаться в качестве условно существующего? Означает ли это, что на концептуальном уровне допускается полагать чувственные объекты как существующие в силу собственных характеристик? Ни в коем случае. Это всего лишь означает, что невзирая на концептуальное понимание отсутствия самобытия чувственного, оно тем не менее продолжает восприниматься чувственным сознанием как обладающее самобытием. Данный момент и отличает чувственное от концептуального. Иллюзия

самобытия концептуальных объектов устраняется посредством применения методов прасангики, в то время как иллюзия самобытия чувственных объектов – не устраняется.

Также важно отметить, что состояние сознания, относящееся к условному существованию, связано с состоянием ума, постигающего номинальную абсолютную истину. В этом состоянии человек, с одной стороны, на уровне чувственного сознания воспринимает чувственные объекты как имеющие собственные характеристики, с другой стороны, на концептуальном уровне понимает иллюзорность их бытия. Таков истинный смысл полагания чувственно воспринимаемого в качестве условно существующего.

Мы видим, что имеется определённая схожесть в состояниях постижения номинальной абсолютной истины и условного (относительного) существования. Но означает ли это, что номинальная абсолютная истина и относительная истина совпадают? Ни в коем случае. Ведь не следует забывать, что не-номинальная абсолютная истина (*aparyāyaparamārtha, rnam grangs ma yin pa'i don dam*) постигается на основе сосредоточения на образе номинальной абсолютной истины. Если бы номинальное абсолютное совпадало с относительным, то тогда бы и неноминальное абсолютное просто бы означало непосредственное постижение относительного бытия. Последнее же недопустимо.

Причина внешнего сходства номинального абсолютного и относительного связана с тем, что первое постигается посредством применения абсолютного анализа ко второму. Каков же результат этого применения? Он заключается в том, что мы нигде в относительном не смогли найти никакого самобытия, оно оказалось пустым от него. Этот момент является общим как для номинального абсолютного, так и для относительного. Но, как мы помним, абсолютный анализ не способен устранить сам факт самосущих проявлений на уровне чувственного. Возникает вопрос, как же относиться к последнему? Именно здесь происходит разделение номинальной абсолютной и относительной истин. С абсолютной точки зрения этого чувственно воспринимаемого нами существования в силу собственных характеристик не существует. Когда практик достигает постижения неноминальной абсолютной истины, концептуальное знание несуществования обладающего самобытием чувственного преобразуется в его действительное невосприятие. Таково понимание чувственных проявлений на абсолютном уровне.

С точки же зрения относительной истины видение самосущих чувственных проявлений несколько иное. Противоречие между концептуальным знанием отсутствия присущего существования в чувственном и его восприятием как имеющего присущее существование разрешается актом формирования представления о его чисто номинальном существовании. Если с абсолютной точки зрения самобытие чувственного вообще не существует, то с относительной точки зрения оно существует условно, номинально. Присущее существование чувственного – это просто ментальный образ и имя, приписанные совокупности причин и условий. Но последние также представляют собой некие явления, воспринимающиеся как обладающие самобытием. Отсюда все причины и условия, которым приписывается имя и образ, сами существуют номинально. В результате мы приходим к тому, что всё относительное от начала и до конца есть чисто номинальное, рассудочное бытие.

Теперь мы можем несколько более точно сформулировать сделанный нами выше вывод о рассудочной природе относительного:

- на концептуальном уровне мы совершенно точно знаем, что во всех проявлениях относительного бытия нет ничего, кроме рассудка, причём сам этот рассудок имеет чисто номинальное существование;
- на уровне чувственного сознания мы продолжаем воспринимать внешние объекты так, как будто они реально существуют в силу собственных характеристик.

1.3. Абсолютная истина прасангиков

В предыдущем разделе мы обсуждали природу относительного согласно воззрению гелугпинских мадхьямика-прасангикиков. Теперь же приступим к рассмотрению истинной сути их воззрений на природу абсолютного.

Согласно воззрению гелугпинских мадхьямика-прасангикиков абсолютная истина есть ничто иное как пустота от самобытия, чистое и абсолютное неутверждающее отрицание (*parasāyapratīṣedha, med dgag*) присущего, истинного существования чего бы то ни было. Исходя из такого определения абсолюта мадхьямика-прасангикиков ещё с самого момента возникновения их учения обвиняли в нигилизме, в том, что их абсолют есть чистое «ничто». Но прасангики с лёгкостью уходили от этих обвинений, говоря, что они учат не об одной абсолютной истине, а об абсолютном во взаимосвязи с относительным. Первое не устраняет последнее, и даже в состоянии реализации будды одновременно осознают как то, так и другое. Пустота не отрицает проявления, она сама при их отсутствии теряет всякий смысл. Более того, именно благодаря тому, что все сущности пусты от самобытия, они могут проявляться. Поэтому как можно говорить, что прасангикика учит нигилизму, а её абсолют – это ничто?

На это можно ответить следующее: мы вполне согласны с тем, что прасангикика не учит нигилизму, если под последним понимать отрицание любого способа бытия сущего. Но если даже она и признаёт существование на относительном уровне, то данный момент вовсе не отменяет того факта, что неноминальный абсолют прасангикики есть чистое «ничто». Утверждая это, мы вовсе не входим в сферу полемики касательно того, существует ли абсолютная реальность истинно или же нет и т.п. Мы просто полагаем, что из гелугпинского понимания мадхьямака-прасангикики следует невозможность пребывания реализованных существ в состоянии непосредственного постижения не-номинальной абсолютной истины. Теперь постараемся разяснить нашу позицию по данному вопросу.

В первую очередь рассмотрим взаимоотношение не-номинальной и номинальной абсолютных истин. Согласно гелугпинскому пониманию мадхьямика-прасангикики постижение неноминальной абсолютной истины происходит на основе постижения номинальной и представляет собой результат союза шаматхи и випашьяны. На основании логического анализа природы пустоты формируется её ментальный образ, относительно которого достигается интеллектуальная уверенность и ясная убеждённость. Далее используется шаматха как метод ясного удерживания этого образа в уме. На основании союза шаматхи и випашьяны, опирающихся на ментальный образ пустоты (т.е. номинальную абсолютную истину) достигается непосредственное и недвойственное восприятие природы пустоты (т.е. неноминальная абсолютная истина).

Важно отметить, что союз шаматхи и випашьяны как метод вхождения в состояние недвойственности используется не только в гелуг, но и во всех остальных школах тибетского буддизма. Но под этим союзом и его достижением в них понимается нечто совсем иное, чем у гелугпинцев¹⁷. Так, в качестве примера обратимся к тексту «Махамудра, рассеивающая тьму неведения», написанному Девятым Кармапой Вангчуг Дордже. В нём под випашьяной понимается созерцание и исследование как спокойного, так и движущегося (думающего) ума. Важно заметить, что практики здесь не занимаются логическим анализом и медитацией на концепциях, а просто исследуют свой ум, постигая его как в состоянии покоя, так и движения. Те мысли, которые возникают в уме, для практика не являются концепциями, которые следует анализировать. Для него эти мысли – просто проявления энергии, возникающие в уме, и наблюдая за ними, он постигает их природу. В результате применения випашьяны по отношению как к спокойному, так и движущемуся уму практик постигает, «что состояния спокойствия и движения можно сравнить с двумя пальцами одной ладони. У них одна природа, или основа – рука. Но если это один из пальцев, тогда – не другой. Когда ум спокоен – это ясное сияние в неконцептуальном состоянии. Когда есть движущиеся

¹⁷ Здесь идёт речь в первую очередь о таких школах, как нингмапа и кагью.

мысли, природа самих этих мыслей – ясное, пустое сверкание, и ничто иное»¹⁸. Именно таким образом, постигая, что у покоя и движения одна природа – единство пустоты и ясности, – практик осуществляет союз шаматхи и випашьяны.

Итак, мы видим следующие сущностные отличия в понимании союза шаматхи и випашьяны школы гелуг и её оппонентов:

1. Для гелугпинцев шаматха – это просто метод вхождения в однонаправленное сосредоточение, которое позволяет ясно удерживать в уме ментальный образ пустоты. Для их оппонентов само состояние покоя, достигаемое с помощью шаматха, является объектом созерцания и исследования в ходе випашьяна.

2. Для гелугпинцев випашьяна – это как процесс построения ментального образа пустоты посредством абсолютного анализа, так и последующее однонаправленное сосредоточение на этом образе. Для их оппонентов випашьяна есть процесс осознания и исследования как спокойного, так и движущегося ума. При этом объектом осознания является не та или иная концепция относительно ума, а сам ум во всех своих проявлениях.

3. Для гелугпинцев союз шаматхи и випашьяны есть достижение такого сосредоточения на ментальном образе пустоты, при котором каким-то совершенно непостижимым образом происходит качественный скачок в медитации и практик уже непосредственно (неконцептуально) познаёт пустоту. Для их оппонентов союз шаматхи и випашьяны есть достижение такого состояния недвойственного созерцания, при котором постигается единая природа спокойного и движущегося ума – единство пустоты и ясности. То есть если первые в неконцептуальном созерцании постигают лишь пустоту, причём в этом состоянии для гелугпинских практиков нет места никаким проявлениям, то вторые в неконцептуальном созерцании постигают единство пустоты и ясности (проявлений).

Мы видим, что в позиции гелугпинцев есть одно слабое место: неясно, каким образом от сосредоточения на ментальном образе пустоты (то есть на концепции пустоты) происходит переход к её прямому постижению¹⁹. Причём, чтобы далее не возникало путаницы, очень важно отличать недискурсивное состояние ума от недвойственного (неконцептуального). Так, состояние однонаправленной концентрации (шаматха) является недискурсивным состоянием ума, но при этом всё равно остаётся двойственным. Что же касается прямого йогического познания, свойственного просветлённым существам, то оно по самой своей природе является одновременно и неконцептуальным, и недвойственным (т.е. выходящим за пределы субъект-объектной дихотомии). Поэтому было бы неверно понимать непосредственное постижение пустоты как такое единство шаматхи и випашьяны, при котором мы имеем просто недискурсивное познание ментального образа пустоты. Такое состояние можно назвать неконцептуальным в том же смысле, в каком так говорят о шаматхе, но при этом оно не будет являться прямым постижением пустоты.

Для обоснования возможности процесса перехода от концептуального постижения пустоты к неконцептуальному у гелугпинцев имеется два пути защиты своей позиции по данному вопросу:

- 1) попытаться философски обосновать возможность познания неноминальной абсолютной истины на основе знания номинальной;
- 2) просто утверждать, что их вера в такую возможность основывается на практических достижениях гелугпинских йогов.

¹⁸ Махамудра, рассеивающая тьму неведения, Вангчук Дордже, Девятый Кармапа, с комментарием, преподанным устно, Бери Кхьенце Ринпоче, Шанг-Шунг, Москва, 2002.

¹⁹ Что касается оппонентов гелуг, то там этот вопрос так остро не стоит в силу изначально неконцептуального характера их объекта медитации. Как уже говорилось, мысли, возникающие в уме, здесь рассматриваются просто как акты проявления энергии, и не более того. При таком подходе даже медитация на возникающих в уме концепциях не является концептуальной, так как медитируют не на их концептуальном содержании, а просто на чистой феноменологии их процесса проявления. С этой точки зрения как абстрактные идеи, так и зрительные образы ничем не отличаются друг от друга, все они – всего лишь отражения в ясности ума, и их возникновение, пребывание и исчезновение происходит совершенно схожим образом.

В чём же причина тех трудностей, которые встречаются последователи гелугпа на пути философского обоснования своих медитативных технологий? В том, что они в своём воззрении очень близко подошли к философской позиции, согласно которой нечто может возникнуть безо всяких на то оснований. Здесь в роли такого «нечто» выступает способность к прямому йогическому познанию пустоты. Если из двойственного (номинальная абсолютная истина) может возникнуть недвойственное (неноминальная абсолютная истина), тогда вот уж действительно из чего угодно может возникнуть всё что угодно. Такого рода позиция недопустима, так как она разрушает основы человеческого мышления.

Конечно, гелугпинцы могут сказать, что переход от концептуального познания к неконцептуальному познанию на основе концептуального достаточно часто происходит в жизни обычных людей и в нем нет ничего экстраординарного. Так, например, человек, увидев дым, исходя из этого делает на концептуальном уровне вывод о наличии огня. Затем, подойдя ближе, он уже непосредственно (неконцептуально) видит огонь. Таким образом, опираясь на концептуальное познание огня, человек переходит в дальнейшем к его прямому восприятию.

Но обращение к опыту обычных людей не спасает позицию гелугпинцев. Дело в том, что процессы перехода к прямому познанию исходя из предшествующего концептуального в рамках опыта обычных людей всегда имеют вполне конкретные и реальные основания. Так, в рассмотренном выше примере с огнем и дымом возможность перехода от концептуального к неконцептуальному основывалась на наличии возникшей в прошлом связи между прямыми познаниями объектов и их концептуальными образами, а также между самими концептуальными образами (а именно, между дымом и понятием дыма, понятием дыма и понятием огня, понятием огня и чувственно воспринимаемым огнем). Но все эти связи возникли потому, что существа, во-первых, ранее уже непосредственно познавали эти объекты, во-вторых, у них всегда имелась способность к прямому чувственному познанию, в третьих, у них всегда имелась способность ума формировать ментальные отражения чувственных образов и совершать над ними различного рода ментальные операции и т.д. То есть в рамках обыденного жизненного опыта любой процесс всегда имеет соответствующие основания²⁰. Если говорится, что человеческое существо что-то делает на уровне тела, речи и ума, то оно это делает в силу наличия у него соответствующих способностей. Естественно, существа могут развивать новые способности. Например, кто-то может научиться писать. Но способность писать есть частный вид способности к воплощению ментального действия в телесное, каковой обладают все существа, и в этом смысле её потенциальность содержится в этой более общей способности. То есть возникающее новое всегда есть просто актуализация уже имеющейся в наличии его потенциальности.

Теперь возникает вопрос: возможно ли, находясь в пределах гелугпинского варианта мадхьямика-прасангики, обнаружить основания перехода от познания номинальной абсолютной истины к постижению неноминальной? Совершенно очевидно, что если обычные существа не обладают даже потенциальностью прямого йогического восприятия, то оснований для такого перехода не имеется. Из двойственного концептуального познания недвойственное неконцептуальное прямое йогическое познание возникнуть не может. Но сказать, что у обычных существ имеется потенциальность прямого йогического восприятия – это фактически значит сказать, что они обладают природой будды, татхагатагарбхой. В мадхьямика-жентонг под таковой понимается просветлённый ум, потенциальностью которого обладают все существа. То есть природа будды здесь – это потенциальность единства абсолютного бытия и абсолютного неконцептуального недвойственного познания. Следует заметить, что гелугпинские философы не отрицают татхагатагарбху (природу будды), но имеют по этому поводу воззрение, отличное от жентонгпа. По мнению гелугпы

²⁰ В нашей основной работе, на основе которой подготовлен этот ее сокращенный вариант, мы детально проанализировали различные типы перехода от концептуального познания к неконцептуальному (когда объект прямого познания известен заранее; когда он ранее был известен, но потом забыт; когда он ранее не был известен) и показали, что все они имеют соответствующие основания.

татхагатагарбха, или сущность будды, имеющаяся у каждого живого существа, должна быть понята как естественная чистота всего сущего, то есть как абсолютное отрицание присущего существованию как личности, так и феноменов²¹. То есть природа будды всех существ есть фактически их изначальная пустотность. Но можно ли сказать, что в пустоте всего сущего заложена потенциальность её прямого постижения? Для ответа на данный вопрос вернёмся к взаимоотношению абсолютной и относительной истин.

Как мы помним, абсолютная истина немыслима без относительной, так как она возникает вследствие применения абсолютного анализа к относительным объектам. Но абсолютный анализ относительного способен проявить лишь номинальную абсолютную истину. Сколько бы мы не анализировали личность и явления, мы всё равно будем оставаться в рамках номинальной абсолютной истины. Так, например, посредством логики нельзя устранить чувственные проявления, хотя они и воспринимаются как обладающие самобытием. Всё, что может абсолютный анализ – это:

- установить номинальную абсолютную истину, отказывая на абсолютном уровне в бытии любым проявлениям, но не будучи в силах их в действительности прекратить;
- установить относительную истину, которая не отрицает самого факта проявлений, но говорит об их условном, чисто номинальном бытии.

Но тогда возникает вопрос: а на чём основывается вера в наличие неноминальной абсолютной истины? Как мы уже видели, абсолютный анализ не может её удостоверить. Он всего лишь может установить относительную и номинальную абсолютную истины и высказать гипотезу о существовании неноминальной абсолютной истины. Последнее является гипотезой, так как сам рассудок посредством абсолютного анализа не способен устранить проявления чувственного. Из того, что видение чувственного как обладающего самобытием логически противоречиво, вовсе не следует, что такое видение можно каким-то образом действительно устранить. Гелугпинцы говорят, что оно устраняется на уровне неноминальной абсолютной истины, когда пустота постигается напрямую. Но чтобы постичь неноминальную абсолютную истину, требуется наличие прямого йогического восприятия. Существование же последнего также является всего лишь гипотезой, так как оно вовсе не следует из применения абсолютного анализа к относительному бытию.

Выше был задан вопрос: можно ли сказать, что в пустоте всего сущего заложена потенциальность её прямого постижения? Мы здесь показали, что если под пустотой явлений и личности понимать нечто, зависящее от относительного и возникающее из его абсолютного анализа, то из такого видения пустоты нельзя хоть сколько нибудь убедительно вывести наличие неноминальной абсолютной истины. Мы получаем замкнутый круг: для того, чтобы обосновать неноминальную абсолютную истину, требуется наличие прямого йогического восприятия, но последнее для своего обоснования предполагает наличие неноминальной абсолютной истины. Неконцептуальная пустота удостоверяется прямым йогическим восприятием, прямое же йогическое восприятие по определению есть видение неконцептуальной пустоты. И то, и другое являются вместерождёнными (*sahaja, lhan skyes*). Поэтому в таких учениях как мадхьямика-жентонг и т.п. истинная природа, дхармата явлений изначально представляется в неразрывном союзе с познающей её неконцептуальной джняной (изначальным осознанием).

Теперь возникает вопрос: а полагали ли нечто подобное гелугпинские философы? Можно ли сказать, что их природа будды – это изначальное существующее единство неконцептуальной пустоты и непосредственно познающего её прямого йогического восприятия? Судя по всему, нет. Во-первых, единство неконцептуальной пустоты и непосредственно познающего её прямого йогического восприятия есть фактически дхармакая. Но вряд ли гелугпинцы могли полагать изначальное наличие дхармакайи даже в том варианте, когда для существ она выступала бы всего лишь как потенциальность, семя

²¹ См. книгу Pettit, Jhon W. Mipham Rinpoche. Beacon of Certainty. 1999.

Будды, которое следует развивать. Ведь дхармакая для них – это результат накопления мудрости, а не нечто изначально данное²².

Во-вторых, понимание природы будды как изначально существующего единства неконцептуальной пустоты и непосредственно познающего её прямого йогического восприятия вступило бы в противоречие с представлением гелугпинцев о взаимозависимости относительной и абсолютной истин. Ведь в этом случае наличие абсолютной истины не зависело бы от того, осуществляется ли абсолютный анализ по отношению к относительным объектам или же нет, так как она изначально бы удостоверялась прямым йогическим восприятием. Для последнего же в рамках его гелугпинской интерпретации ничего относительного не существует. Но тут у читателей может возникнуть вопрос: выше говорилось, что согласно гелугпинскому воззрению состояние полной реализации предполагает одновременное осознание как абсолютной, так и относительной истин. Тогда почему же изначально прямое познание пустоты не может осознавать относительное? На это можно ответить следующее: не следует путать прямое йогическое восприятие гелуг и недвойственную неконцептуальную джняну жентонгпа. Последняя изначально есть единство осознания как пустоты, так и проявлений. Согласно же гелугпинским представлениям способность будд осознавать относительное есть результат накопления заслуг (*puṅya*, *bsod nams*) и, следовательно, никак не может существовать изначально²³. Поэтому, если мы следуем воззрению гелуг, то ещё как-то можем предположить изначально наличие прямого йогического восприятия пустоты. Но говорить об изначально осознании этим йогическим восприятием ещё и относительных проявлений уже никак нельзя.

В-третьих, изначально существующая удостоверенная прямым йогическим восприятием неноминальная абсолютная истина гелугпинцев выглядела бы несколько парадоксальной. Ведь она есть ничто иное как неутверждающее абсолютное отрицание самобытия. Но если нет относительного (а на уровне неноминальной абсолютной истины его нет), то тогда самобытие чего отрицается? И откуда вообще берётся сама идея самобытия, которую следует отрицать? Ведь если неноминальная абсолютная истина, удостоверенная прямым йогическим восприятием, существует изначально, то в ней и так никогда никакого самобытия быть не могло, поэтому и отрицать там нечего. Кроме того вообще малопонятно, как осуществляется отрицание при заведомом отсутствии логического мышления на уровне неноминальной абсолютной истины. Хотелось бы заметить, что все эти парадоксы возникают потому, что гелугпинское понимание абсолютной истины совершенно жёстко привязано к постепенному пути её познания и немыслимо вне его контекста.

Итак, мы видим, что в рамках гелугпинских воззрений представление о природе будды как изначально данном единстве неконцептуальной пустоты и непосредственно познающего её прямого йогического восприятия приводит ко множеству противоречий. Отсюда следует, что под природой будды гелугпинцы могли понимать лишь такую пустоту явлений и личности, которая зависит от относительного бытия и возникает в результате абсолютного анализа последнего. Но выше было показано, что в такого рода пустоте сущего не может быть заложена потенциальность её прямого постижения.

²² Так, Pettit Jhon W. в своём предисловии к переводу текста Мипама Ринпоче пишет: «Цонкапа признает только шуньяту как определённое учение и абсолютную реальность. В контексте сутры, также как и тантры, гелугпинские философы понимают формальные или относительные аспекты просветления, такие как тела будды, десять сил и пр., как результат накопления заслуги, тогда как дхармакая, которая является полной реализацией пустотности, - это результат накопления мудрости. ...Гелугпинская интерпретация тантры также соответствует этой модели. Это не столько способ раскрыть изначально просветление, которое уже наделено качествами, но, скорее, мощный метод завершения накопления заслуг и мудрости, которые приводят к возникновению соответствующих качеств». (см. книгу Pettit, Jhon W. Mipham Rinpoche. Beacon of Certainty. 1999). Также 8-й Кармапа Микьё Дордже, обвиняя рангтонгпа в нигилизме, писал, что согласно их воззрению Дхармакая пуста, представляя собой обычное взаимозависимое возникновение подобно и всем остальным явлениям. (см. текст «Светоч анализа традиции, утверждающей мадхьямику пустоты другого», Микьё Дордже, Элиста, 2001).

²³ К более подробному обсуждению этого вопроса мы ещё вернёмся ниже.

В результате мы приходим к выводу, что в рамках гелугпинского варианта мадхьямика-прасангики нет никаких сколько-нибудь серьёзных оснований полагать наличие у обычных существ потенциальности прямого йогического восприятия. Но отсюда, как мы уже видели, автоматически следует отсутствие оснований для перехода от познания номинальной абсолютной истины к постижению неноминальной. Из двойственного концептуального познания недвойственное неконцептуальное прямое йогическое познание возникнуть не может.

Таким образом, мы показали отсутствие у гелугпинцев обоснования возможности перехода от познания номинальной абсолютной истины к неноминальной. Теперь покажем, что в том случае, если придерживаться воззрения мадхьямика-прасангики, то данный переход в принципе невозможен. То есть если ранее мы продемонстрировали отсутствие у гелугпы адекватных обоснований такого перехода, то теперь мы покажем, что в рамках ортодоксальных воззрений школы гелуг этих обоснований в принципе не может быть, так как нельзя обосновать наличие того, чего нет и быть не может.

Как очевидно из вышесказанного, гелугпинский вариант перехода от концептуального познания пустоты к неконцептуальному относится к тому типу такого рода переходов, когда познаваемый объект ранее никогда непосредственно не воспринимался. Но в этом случае имеется следующее условие безошибочности постижения познаваемого объекта (т.е. пустоты)²⁴: концептуальный образ пустоты (номинальная абсолютная истина) должен находиться в точном соответствии, быть гомологичным неконцептуальной пустоте (неноминальной абсолютной истине)). Посмотрим, так ли это на самом деле.

Что же собой представляет ментальный образ пустоты прасангиков? Он есть просто неутверждающее отрицание самобытия. Но не бывает самобытия вообще. Самобытие – это объект отрицания. Но объект отрицания предполагает основу отрицания, то есть то, самобытие чего мы отрицаем. В качестве последнего выступает относительное. Таким образом, ментальный образ пустоты включает в себя концепцию самосущего (объект отрицания), относительное существование (основа отрицания), логические методы прасангики, посредством которых осуществляется отрицание, а также само отсутствие самосущего²⁵. Все эти компоненты ментального образа пустоты находятся в неразрывной взаимосвязи друг с другом. Бессмысленно говорить об отсутствии самосущего без наличия представления о самосущем, и бессмысленно говорить о представлении самосущего без наличия представлений о том, что может обладать самосущим бытием. Фактически здесь мы вновь возвращаемся к сформулированным выше представлениям о том, что абсолютная и относительная истины немислимы друг без друга.

Но когда мы переходим на уровень неноминальной абсолютной истины, ситуация кардинально меняется. При непосредственном восприятии абсолютной истины относительная истина не воспринимается. А это означает, что для существ, пребывающих в состоянии знания неноминального абсолюта, относительного не существует, они его не осознают²⁶. Также они не могут осознавать и концепцию самосущего хотя бы потому, что

²⁴ Данное условие подробно обсуждается и обосновывается в несокращенном варианте книги. Здесь же мы дадим следующее пояснение: совершенно очевидно, что для того, чтобы на основании концептуального описания гарантированно безошибочно найти никогда ранее непосредственно не наблюдавшийся физический объект и не спутать его с чем-либо другим, требуется, чтобы это описание было предельно точным.

²⁵ Выше разделялся процесс формирования ментального образа пустоты и медитация на этом образе. Естественно, когда мы медитируем на нём, то уже не осуществляем каких-либо логических операций. Но, как уже отмечалось ранее, это вовсе не означает, что все эти операции не присутствуют в ментальном образе пустоты. Просто они присутствуют в нём как бы все одновременно, поддерживая его бытие в нашем уме. Это подобно тому, как в нарисованной картине одновременно присутствуют все те мазки кисти художника, которые он ранее последовательно наносил.

²⁶ Так, представим себе, что практик занимается постижением пустоты чувственного. Он формирует ментальный образ этой пустоты: выделяет само чувственное как основу отрицания, его самобытие как объект отрицания, применяет абсолютный анализ по отношению к этому самобытию (например, анализирует четыре возможности его возникновения из себя, из другого и т.д.) и формирует ощущение отсутствия самобытия чувственного. Но на уровне неноминальной абсолютной истины чувственного вообще нет, оно там не

неноминальная абсолютная истина носит неконцептуальный характер. Таким образом, на уровне неноминальной абсолютной истины нет ни объекта отрицания, ни основы отрицания, ни самого отрицания (ведь последнее является логической операцией). Единственное, что там остаётся – так это чистое отсутствие самосущего. Но это – всего лишь одна из компонент ментального образа пустоты. Все остальные компоненты на неноминальном уровне отсутствуют. Но тогда как можно говорить о точном взаимном соответствии номинальной и неноминальной абсолютных истин?

Также хотелось бы заметить, что весьма большие сомнения вызывает и сама возможность непосредственного восприятия отсутствия самосущего. Как можно напрямую познавать отсутствие самосущего, если в этот момент в уме не имеется даже самой идеи самосущего бытия? Это также невероятно, как мыслить отсутствие на столе вазы без какого либо понимания, что такое ваза. Но на уровне неноминальной абсолютной истины понимания идеи самосущего бытия быть не может, так как там ничего самосущего нет. Более того, при прямом постижении пустоты в уме нет вообще никаких идей, концепций и т.п., так как здесь речь идёт о неконцептуальном состоянии ума.

Теперь следует остановиться на одном весьма важном моменте. Выше мы отмечали, что согласно гелугпинским воззрениям полностью просветлённые существа одновременно осознают как неноминальную абсолютную истину, так и относительную истину. Поэтому у читателей может возникнуть мысль, что просветлённое существо, даже пребывая в состоянии прямого постижения не-номинальной абсолютной истины, тем не менее воспринимает и относительное. Следовательно, вполне может быть соответствие между ментальным образом пустоты и её прямым постижением. Но так ли это на самом деле?

В первую очередь следует заметить, что прямое постижение пустоты достигается уже на пути видения, то есть в состоянии, ещё весьма далёком от окончательного просветления. С первого по седьмое бхуми, как уже отмечалось ранее, бодхисаттва не обладает способностью одновременно осознавать как неноминальное абсолютное, так и относительное. Поэтому все те аргументы, которые мы приводили выше в целях обоснования отсутствия соответствия между ментальным образом пустоты и её прямым постижением, здесь сохраняют свою силу.

Что же касается возможности полностью просветлённых существ одновременно осознавать как неноминальное абсолютное, так и относительное, то здесь очень важно понимать специфику гелугпинского видения такого рода единства абсолютного и относительного. Ни в коем случае его не следует путать с той недвойственностью пустоты и проявлений, о которой идёт речь в таких учениях как мадхьямика-жентонг, махамудра и дзогчен. В последних речь идёт о наличии одного и того же состояния присущей осознанности (*rigpa*), которое познаёт одновременно как пустоту (покой), так и проявления (движение). Это связано с тем, что те проявления, которые познаёт просветлённое существо, находятся в недвойственной взаимосвязи с последним. Именно поэтому как пустота, так и проявления могут одновременно познаваться недвойственной неконцептуальной джняной.

Согласно же гелугпинским воззрениям нет никакого различия между тем относительным, которое познают обычные существа, и тем, которое познаётся буддами²⁷. Поэтому познание буддами относительных явлений основывается на двойственном восприятии последних.

Хотелось бы заметить, что в прошлом велось много дискуссий по поводу того, может ли Будда воспринимать относительные явления. Прасангики в ходе этих дебатов говорили, «что если бы Будда был способен воспринимать такие внешние объекты как форма, звук и т.д., это означало бы, что он не отбросил два вида омрачений, он всё еще пребывает в иллюзии, поскольку всякая идея о существовании внешнего мира состоит в том, что за него цепляются как за реальность. Поэтому последователи Чандракирти считают, что для Будды нет воспринимаемых им относительных проявлений. И любая просветлённая активность может происходить в силу того, что созревают результаты прошлой активности и

воспринимается. Тогда о каком взаимном соответствии ментального образа пустоты чувственного и прямого восприятия этой пустоты может идти речь?

²⁷ См., например, книгу Pettit, Jhon W. Mipham Rinpoche. Beacon of Certainty. 1999.

благопожелательных молитв Будды. Сам Просветленный не имеет никаких желаний или намерений осуществлять некую активность - всё это происходит спонтанно и естественно, без усилий с его стороны»²⁸.

Таким образом, мы видим, что под одновременным познанием неноминального абсолютного и относительного гелугпинцы понимают просто одновременное сосуществование недвойственного состояния Будды, в котором он напрямую постигает пустоту, и его двойственного состояния, в котором он взаимодействует с миром относительного. Причём последнее нельзя даже назвать состоянием Будды, оно есть просто автоматическое проявление накопленных им в прошлом заслуг. Здесь можно привести пример, проясняющий ситуацию. Представьте себе, что по воде весьма долго движется некое тело. И вот в какой-то момент оно вдруг исчезло с поверхности воды (например, улетело в небо). Несмотря на то, что тело по воде больше не движется, тем не менее волна, вызванная его движением, продолжает свой путь. Связь абсолютного состояния Будды с его иллюзорным относительным состоянием подобна связи улетевшего в космос тела с той волной, которая продолжает двигаться по поверхности воды. Очевидно, что такого рода связь абсолютного и относительно аспектов состояния реализованных существ не может привести к тому, что йогическое прямое восприятие абсолютной истины будет одновременно осознавать и относительное. Здесь недвойственное осознание познаёт лишь абсолютное, то есть одну пустоту безо всяких проявлений. В этом – фундаментальное отличие гелугпа от других школ, согласно воззрению которых недвойственная джняна познаёт одновременно как пустоту (покой), так и проявления (движения).

Итак, мы показали, что в рамках гелугпинских воззрений концептуальный образ пустоты (номинальная абсолютная истина) в принципе не может находиться в точном соответствии, быть гомологичным(ой) неконцептуальной пустоте (неноминальной абсолютной истине). Более того, мы также видели, что само определение неноминальной абсолютной истины как непосредственного восприятия абсолютного отрицания самобытия носит парадоксальный характер. Но отсюда следует, что переход от ментального образа пустоты к её прямому познанию в том виде, как его декларируют представители гелуг, невозможен. Отсюда автоматически следует невозможность прямого постижения пустоты в рамках гелугпинского варианта мадхьямика-прасангики. А это значит, что неноминальная абсолютная истина гелугпинских прасангиков есть чистое ничто, так как нет тех реализованных существ, которые смогли бы её постичь.

Теперь может возникнуть вопрос: если гелугпинцы не способны достичь прямого восприятия пустоты, то что же собой представляет их единство шаматхи и випашьяны? Ответ очевиден: их единство шаматхи и випашьяны есть предельно утончённое ментальное состояние сознания, подобное одной из четырёх дхьян мира не-форм²⁹. Мы не будем утверждать, что это состояние тождественно какой-либо из четырёх дхьян. Вполне возможно, что прасангики смогли сконструировать нечто особенное, соответствующее их ментальному образу пустоты. Что же касается их заявлений относительно устранения чувственного при созерцании неноминальной абсолютной истины, то в этом нет ничего удивительного: пребывание в арупа-локах (сферах бесформенного) автоматически устраняет какие-либо проявления чувственного, так как там его (их) просто не может быть по определению.

Выше мы отмечали, что у мадхьямика-прасангиков имеется два пути защиты своей

²⁸ См. комментарии к строфе 6.28 «Введение в мадхьямику» Чандракирти, Шечен 2001.

²⁹ В связи с этим особый интерес представляет сосредоточение «остановки сознания и явлений сознания» (*nirodhacittacaitāṇāṃ*), относящееся к высшей сфере мира не-форм. В этом состоянии практик выходит за пределы как восприятия, так и невосприятия, тем самым пребывая в состоянии, предельно близком к недвойственному. В силу этого данная дхьяна называется ещё и «погружением прекращения», так как обычное функционирование сознания здесь прекращается. Но, тем не менее, здесь мы всё же имеем концептуальное состояние ума, которое сумело весьма точно смоделировать, изобразить недвойственное состояние. Кстати говоря, среди последователей махаяны достаточно распространённой точкой зрения является представление о нирване хинаяны также как о сверхтонком ментальном состоянии ума.

позиции по рассматриваемому нами вопросу. Первый из них – это философски обосновать возможность познания неноминальной абсолютной истины на основе знания номинальной. Мы показали, что сделать это, оставаясь в рамках гелугпинских воззрений, невозможно. Остаётся второй путь – просто утверждать, что возможность перехода от концептуального образа пустоты к её прямому познанию удостоверяется практическими достижениями гелугпинских йогинов. Естественно, что либо доказать или опровергнуть в этом случае вряд ли возможно. Вообще, исходя из анализа внешних проявлений йогины, абсолютно невозможно сказать, достиг ли он окончательной реализации или же нет. Проявления всякого рода чудес – прохождения сквозь стены и т.п. – не может быть критерием реализации, так как о не менее дивных чудесах мы можем прочитать в описаниях жития великих даосов, небуддийских йогинов и т.п. Но в то же время есть нечто, о чём мы можем говорить с достаточной степенью уверенности. А именно, мы можем утверждать следующее: состояние окончательной реализации гелугпинских йогинов сущностно отличается от состояния окончательной реализации представителей других школ³⁰.

Как мы помним, прасангики гелуг не проводят различия между относительным верным познанием просветлённых и обычных существ, в то время как большинство представителей других школ их строго различают. Гелугпинцы полагают, например, что даже просветлённые существа все проявления воспринимаются так, как будто они обладают независимым существованием, собственными характеристиками и т.п. Но с точки зрения таких учений как дзогчен двойственное видение проявлений означает лишь одно: то, что данное существо находится ещё весьма далеко от состояния окончательной реализации; оно познало покой (пустоту), но так и не смогло достичь состояния внеконцептуальной недвойственной джняны, в котором как покой (пустота), так и движение (проявления) есть просто различные аспекты нашего изначального состояния, находящиеся в недвойственном взаимоотношении как друг с другом, так и с познающим их началом. Естественно, гелугпинцы в ответ на это могли бы заявить, что мастера дзогчен не достигают правильной окончательной реализации, так как продолжают верить в самобытие и т.п.

Этот спор можно вести бесконечно. Но на основании анализа всех подобных бесчисленных дискуссий прошлого и настоящего становится ясно одно: разговоры о том, что все пути ведут к одному и тому же окончательному состоянию реализации, есть не более чем миф. И этот миф не имеет под собой никаких сколько-нибудь реальных оснований. Ведь как можно, например, говорить о тождестве двух состояний, в одном из которых проявления воспринимаются двойственно, а в другом – недвойственно? Или как можно говорить о тождестве формных тел будды (gīra-kāya, gzugs sku), одни из которых создаются искусственно посредством заслуг (то есть действий на пути) и обладают номинальным бытием (то есть представляют из себя созданные рассудком концепции), тогда как другие есть проявление потенциальности дхармакаи и состоят из световой сущности великих элементов? Также весьма странно звучат высказывания, что у всех реализованных существ одна и та же дхармакая. Ведь дхармакая гелуг – это просто непосредственное постижение чистого и абсолютного неутверждающего отрицания самобытия. В то же время, к примеру, дхармакая дзогчена – это потенциальность бесчисленных проявлений, которая знает саму себя³¹. Все эти примеры говорят о том, что реализация гелугпинцев – это нечто особенное и уникальное, кардинально отличающееся от реализации в других школах.

Итак, мы выяснили, что собой представляет неноминальная абсолютная истина в рамках воззрения мадхьямика-прасангики. Что же касается относительной истины, то мы этот вопрос уже обсуждали в предыдущем разделе. Там было показано, что относительная истина

³⁰ Конечно, в Тибете практически все школы из политических соображений в той или иной степени проявляли лояльность к мадхьямика-прасангике. Но лишь гелугпинцы были действительно фанатично преданы этому учению. В этом заключается коренное отличие данной школы от всех других школ тибетского буддизма.

³¹ Совершенно очевидно, что простое отрицание самобытия ещё вовсе не означает утверждение потенциальности проявлений. Первое есть нечто чисто негативное, второе – позитивная сущность.

мадхьямика-прасангики обладают чисто рассудочной природой и ей соответствует следующее состояние ума адептов данного учения:

- на концептуальном уровне они совершенно точно знают, что во всех проявлениях относительного бытия нет ничего, кроме рассудка, причём сам этот рассудок имеет чисто номинальное существование;

- на уровне чувственного сознания они продолжают воспринимать внешние объекты так, как будто они реально существуют в силу собственных характеристик.

Состояние же единства абсолютного и относительного, которое характеризует состояние реализации мадхьямика-прасангики, есть, как уже было показано выше, простое одновременное сосуществование двух состояний ума:

- первое из них есть пребывание в состоянии так называемой неноминальной абсолютной истины, представляющей собой предельно утончённое ментальное состояние сознания, созерцающее умозрительный образ пустоты как абсолютного неутверждающего отрицания самобытия. В этом состоянии в силу его пребывания за пределами мира форм чувственные проявления отсутствуют; они побеждены, как это любят говорить господа прасангики. Это – так называемая «дхармакая» прасангики, результат накопления мудрости;

- второе из них есть то относительное состояние ума, о характеристиках которого уже говорилось выше. Но у реализованных существ кроме обычных относительных проявлений появляются новые, необычные, являющиеся результатом накопления их бесчисленных заслуг. Это – так называемые тела формы (самбхогакая и нирманакая). Как уже отмечалось выше, способ бытия тел формы ничем не отличается от такового у обычных относительных проявлений. А именно, они обладают номинальным существованием и, следовательно, их природа рассудочна, концептуальна. Также в ряде текстов встречаются утверждения о прямом видении реализованными существами зависимого возникновения. Учитывая, что последнее согласно прасангикам есть фактически зависимость всего от рассудка, можно сказать, что реализованные существа непосредственно видят рассудочный, номинальный характер бытия относительного. В этом нет ничего удивительного, так как рассудок обладает способностью непосредственно созерцать свои концепции. Естественно, это есть концептуальное непосредственное созерцание. Под непосредственностью здесь понимается то, что видение тех или иных причин происходит не на основе умозаключений типа «на горе есть дым, - значит, там есть огонь», а непосредственно. Можно сказать, что ум реализованных существ способен видеть всю концептуальную модель мира сразу, целиком. Ему нет нужды логически выводить те или иные элементы концепции относительно мира. Это подобно тому, как при постижении пустоты практик вначале осуществляет последовательные во времени логически операции, а затем все они сворачиваются в единовременную картину, единый единовременно созерцаемый ментальный образ пустоты.

Выше мы отмечали, что реализация гелугпинцев – это нечто особенное и уникальное, кардинально отличающееся от реализации в других школах. Судя по всему, сами гелугпинцы это прекрасно понимают, что проявляется в их нежелании идти на какие-либо компромиссы с воззрениями других школ (например, с мадхьямика-жентонг), в то время как другие школы с лёгкостью идут на компромисс. Так в чем же уникальность учения гелугпинцев? Исходя из предшествующего анализа мы можем дать следующий ответ на данный вопрос: уникальностью учения мадхьямика-прасангики является его базирование на хитро завуалированной вере во всевластие и тотальность рассудочного мышления. Прасангики очень похожи на существ, которые в прошлых жизнях создали карму колоссальной привязанности к рассудочному мышлению, и затем, услышав слова Будды, возжелали освобождения из самсары. Но для них осуществить эту задачу стало весьма непростым делом, так как они фактически отождествили себя с рассудком. Их привычка к рассудочному мышлению столь велика, что они абсолютно всё делают объектом его мертвящего анализа. Встретившись с учением о пустоте Нагарджуны, они сделали именно то, от чего он всех

предостерегал: превратили метод избавления от всевластия рассудка в философскую систему, которая под видом борьбы с рассудком на самом деле утверждала его власть.

Та философская система, которую они создали – мадхьямика-прасангика – очень похожа на процесс самоосознания рассудком самого себя в тщётной попытке самопреодоления. Анализируя себя, рассудок видит свою собственную пустоту. Но так как он убеждён в своей тотальности и всё видит как свои концепции, то пустоту самого себя он переносит и на всё остальное, каковое на самом деле не имеет рассудочной природы. Абсолютный анализ прасангиков – это всего лишь метод самоосознания рассудка, в ходе которого он проверяет свои построения на логическую непротиворечивость. Естественно, он видит, что всё придуманное им не выдерживает такого анализа, являясь пустым от истинного существования. И вот эту пустоту самого себя от *истины* рассудок представляет как абсолютную истину, внеконцептуальное постижение каковой и есть реализация. Та внеконцептуальность постижения пустоты от истины собственного бытия, к которой стремится рассудок, есть просто его мечта вырваться за собственные пределы. Но собственными средствами рассудок не может себя преодолеть. Все его усилия в этом направлении тщётны. Объявив же, что всё или не существует вообще, или же существует лишь номинально, рассудок уничтожил для себя даже саму возможность обратиться за помощью к тому, что неизмеримо выше его и изначально находится за пределами всяких концепций. Тем самым существа, отождествившие себя с рассудком, закрыли для себя все выходы из самсары.

В принципе, прасангики достойны сострадания, так как их положение трагично. Но, сострадая им, не следует забывать опасность для учения их весьма активной и, даже можно сказать, агрессивной деятельности. Ведь они отнюдь не ограничиваются решением лишь собственных проблем. Как известно из истории учения, прасангики весьма активно навязывают свои взгляды всем остальным, превращая здоровых существ в больных. Название той болезни, которую они разносят – это вера во всевластие и тотальность рассудочного мышления. Поэтому, сострадая им, мы тем не менее считаем своим долгом бороться с разрушительным влиянием этой философской школы на умы существ.

Итак, мы обсудили воззрение мадхьямика-прасангиков касательно природы и взаимоотношения абсолютной и относительной истин в контексте пути духовной реализации существ. Но имеется ещё один аспект данного учения, на котором следует остановиться. А именно, гелукпинские мадхьямика-прасангики представляли своё воззрение в качестве философской основы буддийской этики. Их оппоненты не раз заявляли, что доктрина пустоты прасангиков разрушает все нравственные устои и что те существа, которые постигли пустоту, могут на самом деле вести себя так, как им заблагорассудится в силу несуществования кармы и т.п. Прасангики в ответ заявляли, что такое понимание доктрины пустоты является в корне ошибочным. Ведь именно те святые, которые познали пустоту, непосредственно видят взаимозависимое возникновение и поэтому их вера в карму как закон относительного уровня является наивысшей. Постараемся выяснить, насколько эти заявления соответствуют действительности.

1.4 Проблема обоснования в рамках философии прасангики традиционных буддийских воззрений о карме. Об относительной истине прасангиков

В первую очередь хотелось бы заметить, что с точки зрения прасангики пратитьясамутпада – это номинальная сущность, не имеющая реального существования и представляющая собой всего лишь одну из концепций нашего рассудка. Если логически последовательно и честно рассмотреть те следствия, которые вытекают из номинального существования причинности, то мы ясно увидим глубокую непоследовательность в рассмотрении данного вопроса прасангиками. Обычно тибетские учителя по этому поводу говорят примерно следующее: на абсолютном уровне причинности действительно не

существует, и поэтому Будда не находится во власти кармы, но пока мы находимся на относительном уровне, карма во многом определяет наше бытие и поэтому нам следует практиковать добродетель и избегать недобродетели. Более того, сам относительный уровень бытия в прасангике практически отождествляется с пратитьясамутпадой. То есть, казалось бы, мадхьямика-прасангики признают всевластие законов причинности и кармы в мире относительного и настаивают на необходимости жесткого следования буддийской этике. С чем же связано последнее? С тем, что согласно закону кармы добродетельные поступки ведут людей к счастью и блаженству, а недобродетельные – к несчастью и страданиям. Более того, совершение недобродетельных поступков создает препятствия на пути к окончательному освобождению от страданий - нирване. А так как существа стремятся к счастью и хотят избежать несчастья, то ради достижения этой цели им следует практиковать добродетель. Именно таким образом буддийская этика основывается на законе кармы.

А теперь представим себе, что теми или иными усилиями со стороны существ закон кармы можно изменить: например, сделать так, чтобы он стал безразличным к добру и злу. Очевидно, что наличие такой возможности разрушает основу буддийской этики. Ведь вместо того, чтобы совершать усилия по следованию добродетели, люди, склонные ко злу, могли бы направить свои усилия на осуществление изменения закона кармы в нужном им направлении. А после изменения этого закона буддийская этика потеряла бы всякий смысл, так как у нее исчезли бы основы ее бытия. Таким образом, мы видим, что буддийская этика полноценно может опираться лишь на такой закон кармы, который неизменен. Но если причинность как таковая представляет собой чисто номинальную сущность, то есть находится в зависимости от обозначающего рассудка, то в какой мере можно говорить о неизменности закона кармы? Постараемся разобраться в данном вопросе.

Прежде всего заметим, что следует различать сам принцип зависимого бытия и те конкретные законы, по которым он функционирует. То, что относительная реальность, всё сущее в ней сводится к совокупности элементов и связей, имеющих номинальное существование – это принцип зависимого бытия. Те или иные классификации элементов бытия и связей между ними, которые приводятся, например, в абхидхарме Васубандху или Асанги, - это конкретные законы зависимого возникновения, частные проявления общего принципа. К последним относится и детерминация причинности со стороны этики, то есть закон кармы.

Теперь мы подходим к весьма важному моменту. В соответствии с духом учения прасангики этот абстрактный принцип зависимого возникновения не содержит в себе конкретных законов своего проявления. Дело в том, что он – не более чем концепция, порождение нашего рассудочного мышления. А как известно из логики, объём понятия обратно пропорционален его содержанию. То есть чем более общо, абстрактно понятие, тем беднее его содержание. Так, из понятия «город вообще» нельзя вывести понятие того или иного конкретного города со всей его содержательной спецификой. Подобным же образом из самой идеи, принципа зависимого возникновения, рассматриваемого как рассудочная концепция, нельзя вывести те или иные его конкретные реализации. Сколько бы мы не думали о том, что ничто не существует само по себе, мы не найдём в этой идее тех конкретных классификаций элементов бытия, связей и т.д., которые представлены в абхидхарме. Их нельзя вывести из рассудочного понятия «зависимого возникновения», так как в этом понятии их нет даже в потенции. Тогда откуда же их взять? Ответ прост: их следует брать из того источника содержательной информации, который прасангики назвали общепринятыми воззрениями. Ведь, как уже говорилось выше, пратитьясамутпада, путь бодхисаттв и т.д. – это всего лишь общепринятые концепции, которыми следует пользоваться для «наполнения пустоты» философского мировоззрения мадхьямика-прасангики.

Как мы помним, имеются следующие критерии относительного существования: во-первых, существующее на относительном уровне должно соответствовать общепринятому на обыденном уровне сознания; во-вторых, относительная реальность должна функционировать

в соответствии с принципом зависимого возникновения (т.е. должна быть пустой от самосущего). Каково бы ни было содержание общепринятых воззрений, они всё равно имеют право на существование, если удовлетворяют второму критерию. Возвращаясь к закону зависимого возникновения в тех конкретных формах, в которых он рассматривался в буддийской традиции, мы можем, следуя логике прасангиков, выделить в нём две компоненты. Первая носит универсальный характер и неизменна. Это – то, что мы выше назвали принципом зависимого возникновения. Данная универсальная компонента фактически тождественна второму критерию относительного существования.

Вторая компонент(а) – это та или иная конкретная форма закона зависимого возникновения. Она относится к сфере общепринятых воззрений, то есть к первому критерию относительного существования. Если первая компонента неизменна и не зависит от того, каковы существующие на относительном уровне общепринятые воззрения, являясь инвариантной относительно их динамики, то вторая компонента не такова. Она – всего лишь один из возможных вариантов общепринятых воззрений. Если изменится то, что считается общепринятым, то изменится и данная компонента. То есть конкретные формы закона зависимого возникновения не являются инвариантными относительно динамики существующих на относительном уровне общепринятых воззрений.

Более того, все возможные формы, являющиеся общепринятыми и удовлетворяющие второму критерию, равноправны в степени своего существования. Никакая из них с онтологической точки зрения ничем не выделена по сравнению с другими. Если бы существовал какой-то выделенный класс конкретных форм закона, который имел бы преимущества перед другими формами, то это нарушило бы базовые принципы учения прасангиков. Ведь такая выделенность фактически означала бы самобытие данной формы, её независимость от обозначающего рассудка.

Теперь мы подходим к очень важному моменту в рассмотрении тех следствий, которые вытекают из воззрений прасангиков относительно причинности. Суть их заключается в том, что если последовательно следовать духу учения прасангиков, то наличие асимметричности пратитьясамутпады относительно добра и зла, являющейся основой буддийской этики, находится в прямой зависимости от господствующих общепринятых воззрений. Если изменить последние, то добро с кармической точки зрения не будет иметь никаких преимуществ перед злом. Это означает следующее: если провести мощную «рекламную кампанию» и сделать общепринятыми воззрения, согласно которым причинность нейтральна относительно добра и зла, то таковые воззрения станут действительными. То есть добро в следующих жизнях действительно не будет награждаться, а зло – наказываться. Обсудим данный момент более подробно.

Рассмотрим два класса возможных конкретных форм закона причинности. Причём, чтобы не усложнять ситуацию без особой необходимости, будем, говоря о кармических наградах (воздаяниях) и наказаниях, иметь в виду лишь процесс рождения в мирах желания.

Итак, первый класс – это асимметричные относительно добра и зла варианты закона зависимого возникновения, а второй – симметричные. В первом классе можно выделить два подкласса: а) добро награждается, зло наказывается; б) зло награждается, добро наказывается. В результате мы имеем три вида закона причинности. Что необходимо для того, чтобы один из них мог существовать на относительном уровне, а два другие – нет? Для этого необходимо, чтобы лишь один из них соответствовал одновременно двум критериям относительного существования. Посмотрим, так ли это на самом деле. Начнём с первого критерия.

Для того или иного воззрения соответствовать первому критерию – это значит иметь возможность стать общепринятым. Важно подчеркнуть, что здесь речь идёт не о том, является ли данное воззрение актуально общепринятым, а о том, может ли оно таковым стать. Ведь мы обсуждаем вопрос касательно возможности относительного существования тех или иных форм закона причинности, а не их актуального существования. Это – вполне корректная постановка вопроса, так как общепринятое меняется во времени.

Но что требуется для того, чтобы та или иная точка зрения могла стать общепринятой? Очевидно, что основное требование – это её соответствие обыденному сознанию существ. А так как в сознании можно выделить воспринимающую и действующую компоненты, то соответствовать обыденному сознанию – это значит:

- соответствовать опыту наблюдений за внешним и внутренним миром, осуществляемых существами в обыденном состоянии сознания;
- способствовать эффективным действиям по достижению целей существ.

Представим себе, например, что кто-то захотел убедить людей в том, будто днём темно, а ночью – светло. Очевидно, что такого рода воззрение не имело бы шансов стать общепринятым, так как находилось бы в противоречии с опытом существ. Теперь рассмотрим с этой точки зрения три вида законов причинности. При этом следует учитывать, что обычные существа не способны видеть всю совокупность своих и чужих прошлых жизней, и поэтому судить о том, как действует причинность, они могут лишь исходя из опыта одной жизни³². В теории кармы утверждается, что на происходящее с человеком в данной жизни могут оказывать влияние поступки, совершенные им в других, даже весьма отдалённых от настоящей, жизнях. По этой причине вполне могут складываться ситуации, когда в настоящей жизни плохому человеку везёт, а хорошему – нет, и данная конкретная история жизни отдельного человека никак не демонстрирует, какой из трёх вариантов закона причинности в большей степени соответствует обыденному опыту людей. Если говорить на языке современной физики, то мы имеем ситуацию динамики систем при неполном знании их предшествующей истории (начальных данных). В такой ситуации законы динамики проявляются статистически, и их можно выявить, наблюдая не за отдельной системой (в данном случае человеком), а за ансамблем (большим набором) систем. Это означает, что закон причинности при незнании прошлых жизней существ проявляется для наблюдателей статистически, и чтобы узнать, каков из трёх вариантов закона в наибольшей степени соответствует обыденному опыту³³, требуется статистический анализ, опирающийся на наблюдения за судьбами достаточно большого количества людей.

Рассмотрим сначала асимметричные разновидности закона. Первая из них утверждает, что закон причинности поддерживает добро, награждая за благие мотивы и поступки, и противостоит злу, наказывая за негативное поведение. Вторая – наоборот. Что это означает на эмпирическом, феноменальном уровне? В случае, если верна первая разновидность, то это означает, что среди хороших людей доля тех, жизнь которых успешна и цели которых реализуются, больше, чем среди плохих. Если же верна вторая разновидность – то наоборот. Важно отметить, что данный критерий инвариантен относительно того, сколько в процентном отношении в настоящий момент воплощено хороших существ, а сколько – плохих.

Итак, что же мы, находясь на обыденном уровне сознания, видим в настоящий момент? Ответ очевиден. Уже достаточно давно общепринятым считается, что плохим людям, способным на всё ради достижения своих целей, в жизни удаётся достичь гораздо большего, чем хорошим. Также практически всем очевидно, что следуя этическим нормам, вряд ли

³² Могут сказать, что просветлённые существа способны видеть всю карму и т.д. Но то сознание, которое это позволяет осуществлять, обыденным не является. Опыт этих существ не является обыденным, и то, что они утверждают, обычные существа не способны проверить. Конечно, кто-то скажет, что эти существа выступают для обычных существ в роли религиозного авторитета, а последний вполне легитимен в рамках обыденного сознания и наличие такового соответствует общепринятым воззрениям. Но дело в том, что обычные существа не способны проверить, кто является просветлённым, а кто – нет. Чудеса способны творить не только просветлённые личности. Поэтому, даже если обычные существа склонны доверять опыту высших существ, то это ничего не значит. Ведь они не способны понять, к какому классу относится то или иное высшее существо и исходя из каких мотиваций даёт им те или иные наставления.

³³ Кто-то может подумать, что применение научных методов противоречит самой идеи обыденного сознания. Но научные методы не выходят за рамки мирского и не исследуют вопрос о том, существует нечто истинно или же нет. К тому же в современном обществе наука, и особенно её прикладные аспекты, стала основным способом мышления среднего западного человека, и, таким образом, мышление, связанное с наукой, стало одним из базовых компонентов современного обыденного сознания.

возможно достичь желаемой цели. То есть действия, совершаемые в соответствии с нравственными законами, не являются сейчас эффективными в достижении целей. Таким образом, получается, что в настоящее время согласно обыденному сознанию из двух вариантов асимметричного закона причинности наиболее достоверным может считаться второй, согласно которому карма поддерживает зло³⁴.

Конечно, многие могут возразить, что сейчас мы живём в период упадка учения, в эпоху кали-юги, когда в мире господствует зло. В прошлом же, в «золотом веке», всё было наоборот: добро процветало, зло же практически было изгнано из мира и его последователи жестоко страдали. То есть в то далёкое время наибольшую достоверность имел первый вариант асимметричного закона причинности, согласно которому карма поддерживает добро. На такого рода возражение можно ответить так: обычные люди, живущие сейчас (имеется в виду наше время), никак не могут проверить, в какой мере достоверны мифы касательно золотого века. Золотой век не есть составная часть опыта нынешних обычных людей. То есть данная мифология не может считаться достоверной с точки зрения современного обыденного сознания. И поэтому, оставаясь в рамках воззрения прасангики, испытывающих столь великое уважение к обыденности и здравому смыслу среднего человека, недопустимо ссылаться на мифы, описывающие времена далёкие и удивительные.

Теперь перейдём к рассмотрению третьего, симметричного относительно добра и зла, варианта закона причинности. Точнее говоря, его следовало бы назвать безразличным к добру и злу, и, следовательно, находящемуся вне этики. Отсюда следует, что это – причинность без кармы, так как карма есть ничто иное как нравственная причинность. Что же собой может представлять такого рода вариант закона причинности? Если в качестве базовой модели взять таковую в Абхидхармакоше Васубандху, то все её элементы, кроме випака-хету и випака-пхала, можно оставить без изменения. Эти же два элемента, являющихся в асимметричных моделях кармической компонентой причинности, становятся причинностью, связанной с порождением семян и их последующим созреванием вне нравственного контекста. То есть все действия сознания, совершаемые в состоянии двойственности, закладывают семена, которые потом прорастают в виде аналогичных им состояний сознания. Так, если некто, например, имеет благую мотивацию и совершает хороший поступок, то в будущем он благодаря этому также будет совершать хороший поступок при благой мотивации. Если же некто совершает плохой поступок при негативной мотивации (например, убивает кого-то), то в будущем он сделает нечто подобное.

Также для учёта взаимодействия как между отдельными существами, так и их сообществами, вполне логичным было бы включить в данный закон механизм запоминания специфических связей между ними типа взаимных долгов.

В чём же отличие данной причинности от кармической? В том, что за благие поступки вам со стороны закона причинности не будет никаких наград, а за плохие – никаких наказаний. Если вы в течении жизни следовали благу, то в последующих жизнях вы воплотитесь в такой ситуации, когда вновь сможете ему следовать. Если же вы были склонны ко злу, то получите возможность продолжить свой путь в данном направлении. Так, например, если некто из жизни в жизнь совершает убийства, совершенствуясь в этом, то в перспективе сможет стать совершенным убийцей, перейдя в разряд демонических существ. В рамках традиционно понимаемой кармической причинности такое существо в следующих жизнях станет жертвой, которую будут убивать и мучить в наказание за неправильное поведение в прошлых жизнях. Теперь же беспомощной жертвой данное существо не станет. С каждой жизнью оно будет, наоборот, становиться всё более сильным «хищником».

Дополнительную сложность в эту картину мира вносит наличие в законе причинности механизмов запоминания и последующей актуализации связей как между отдельными существами, так и сообществами существ. Например, в какой-то из жизней один человек (А) убил другого человека (Б). Тогда с точки зрения закона причинности считается, что А

³⁴ Если обратиться к западной традиции, то такое воззрение можно было бы отнести к гностическому типу.

является должником Б. В последующей жизни, если эти два существа встречаются, то ситуация складывается так, что у Б появляется возможность (но не гарантия) убить А. Здесь важно отметить, что закон причинности не оценивает факт убийства с нравственной точки зрения. Он фиксирует простой факт: А является должником Б, а долги надо отдавать. Фактически единственный способ, которым причинность регулирует взаимоотношение между существами – это учёт «долговых обязательств» и смещение ситуационных вероятностей в сторону отдачи долгов.

Но тут может возникнуть вопрос: каким образом в рамках данной модели объяснить факт неравных условий рождения у тех или иных существ? Ведь, как мы уже говорили, сам закон никого не наказывает и не награждает. То есть если кто-то родился бедным или же больным, то в соответствии с нашей моделью за это несёт ответственность не закон, а существа (или же сообщества существ).

Для того, чтобы объяснить факт неравных условий рождения, следует вспомнить, что наше тело состоит из элементов, а последние контролируют различные божества и духи природы. Таким образом, в обеспечении процесса нашего рождения участвует множество существ из других измерений. Также то социальное положение, которое вы получаете при рождении, даётся фактом воплощения в определённой социальной нише общества. А у государств имеется множество духов и божеств-охранителей разного уровня. Таким образом, если вы своими действиями в прошлых жизнях сильно задолжали этим силам, то во время процесса вашего воплощения они постараются забрать у вас то, что вы им должны. А это и проявляется в наличии плохого здоровья (у вас забрали энергию, поддерживающую физическое тело) или же жалкого социального положения.

Ещё раз хотелось бы заметить, что функционирование закона причинности, описанное выше, не несёт нравственного характера. Этот закон просто поддерживает баланс взаимных долгов. Ему безразлично, бандит вы или святой. Данный закон интересуется лишь тем, кому и сколько вы должны.

Также следует отметить, что рассматриваемый гипотетический закон причинности не запрещает наказывать злодеев и поощрять праведников. Но это – дело существ, а не закона. Лишь от конкретных существ, их деяний будет зависеть торжество в мире добра или зла.

Можно было бы ещё долго обсуждать данный вариант причинности, но из-за недостатка места не будем слишком углубляться в эту тему. Теперь осталось ответить на вопрос: в какой мере симметричный вид закона причинности соответствует совокупному опыту обыденного сознания? Очевидно, что никак не меньше, чем две рассмотренные выше разновидности. Его объяснительный потенциал достаточен, чтобы непротиворечиво описать подавляющее большинство аспектов жизненного опыта обычных существ.

Итак, мы рассмотрели в общих чертах три разновидности закона причинности и видим, что ни одна из них не имеет принципиального преимущества перед другими с точки зрения обыденного сознания. То есть все они соответствуют первому критерию, будучи способными стать общепринятыми воззрениями. Что же касается второго критерия – отсутствия веры в самосущее – то в этом отношении они также равноценны. Будучи различными формами закона причинности, они автоматически удовлетворяют второму критерию относительного существования, согласно которому относительная реальность должна функционировать в соответствии с принципом зависимого возникновения.

Таким образом, мы приходим к следующему выводу: если следовать тем критериям относительного существования, которые ввели прасангики, то в принципе невозможно обосновать традиционные представления о карме, являющиеся основой буддийской этики. Но это ещё не всё. Прасангики не только сами не способны указать основания буддийской этики, но и фактически запрещают это делать всем другим философским школам. Ведь устойчивые основания чего-либо в мире относительного могут заключаться лишь в высшем принципе, который выходит за пределы изменчивой и непостоянной самсары. Но если полагать, что абсолютное – это только отсутствие самобытия, то такое абсолютное начало не может быть основой чего-либо позитивного. Да, оно ничему относительному не запрещает

быть, но и не отдаёт предпочтения тем или иным вариантам проявлений. Так, на примере с законом кармы мы уже показали, что из отсутствия самобытия явлений вовсе не следует какой-либо конкретный вариант кармического закона.

Конечно, мадхьямика-прасангики прекрасно понимали бессодержательный характер своего абсолюта и все следствия из такого воззрения. Для тех из них, кто были простыми йогинами, стремящимися реализовать прямое видение пустоты, это не было сколько-нибудь значимой проблемой: они вообще отказывались от суждений как по поводу абсолютного, так и относительного. Их позиция была достаточно последовательной и заключалась в стремлении выйти за пределы концепций³⁵. Но были и другие, которых освобождение от самсары волновало гораздо меньше, чем достижение как религиозной, так и светской власти в этом мире. И вот для таких прасангиков действительно возникла проблема обоснования законов, регулирующих общественные процессы. Сказать, что эти законы пришли в мир самсары из абсолютной реальности, они не могли, так как из простого отрицания самосущего ничего позитивного в мир прийти не может. Оставалось исходить из того, что все эти законы имеют чисто мирское происхождение, являясь чем-то вроде общественного договора. Именно отсюда и родилось представление мадхьямика-прасангиков об относительной истине как единстве пустоты от самобытия и общепринятых представлений. Первое есть отражение абсолютной истины в феноменальном мире, второе – сама сущность мирского, обыденного. Отсюда мы видим, что относительная истина прасангиков есть ничто иное как союз двух истин: высшей (абсолютной) и мирской. Такое её определение фактически представляет собой новую интерпретацию древних представлений о священном договоре между Небом и Землей, Божественным и Человеческим. Но то единственное, что мог предложить Абсолют прасангиков живым существам – это пустоту от самобытия, истинного существования, то есть фактически предоставил им полную свободу во всех их делах. Ранее высшее начало определяло в мире людей то, что является истинным, а что – нет, и эти определения носили позитивный характер. Небо привносило в мир закон, который поддерживал благо и преследовал зло. Теперь же мы имеем как бы новый договор между Небом и Землей, согласно которому первое самоустранилось от вмешательства в человеческие дела. По этому поводу в своё время весьма красиво и адекватно высказался Ницше: «Бог умер!». Отныне люди предоставлены самим себе³⁶.

Выше мы показали, что уникальностью учения мадхьямика-прасангиков является его базирование на вере во всевластие и тотальность рассудочного мышления. Было показано, что их прямое йогическое восприятие пустоты есть всего лишь хорошо разрекламированный миф и что на самом деле состояние пребывания прасангиков в лоне неноминальной абсолютной истины есть не более чем предельно утончённое ментальное (концептуальное) сознание. Такова природа их неноминальной абсолютной истины. Что же касается относительной истины, то все проявления, которые как обычные, так и просветлённые существа способны воспринять – от обычных чувственных явлений до ясного света и божественных форм самбхогакаи – это всего лишь номинальные, рассудочные сущности, относительная истинность которых удостоверяется «тестом» на общепринятость. Ещё никто и никогда ранее не наделял рассудок столь большой властью. Согласно прасангикам в мире нет ничего, на что бы он не распространял свои права. Путь бодхисаттвы, закон кармы и т.д. – это всего лишь общепринятые концепции. А это значит, что они подвластны произволу рассудка. Ведь единственное, что удостоверяет их такими, какие они есть – это привычка большинства людей видеть их именно такими. Но достаточно критическому разуму

³⁵ Вся та критика представлений прасангиков об абсолютном и относительном никоим образом не касается этого направления «радикальных прасангиков», так как его представители и не пытались посредством опоры на концепции выйти за их пределы. Прасангика для них была всего лишь методом, разрушающим привязанность к рассудочному мышлению, то есть занимала своё вполне законное и легитимное место на пути к просветлению.

³⁶ Мы здесь сочли уместным провести параллели с западной традицией, так как представления прасангиков об социальных законах как общественном договоре (а чем же ещё является общепринятое) уж слишком сильно коррелирует с западными воззрениями на эту тему.

вторгнуться в эту сферу, и общепринятое перестанет быть таковым. Западные люди должны это очень хорошо понимать, так как за последние несколько столетий так называемое общепринятое у них не раз и не два кардинально менялось.

Хорошо известно, что прасангики всегда стремились тем или иным способом уйти от обсуждения своих собственных воззрений. Так, на уровне абсолютной истины они отказывались делать какие либо суждения относительно способа существования чего-либо. Что же касается сферы относительного, то единственным собственным воззрением, которое они в явном виде здесь провозгласили, было данное ими определение самой относительной истины. По поводу же тех или иных конкретных, позитивных аспектов феноменального мира прасангики отказывались что-либо утверждать или отрицать. Они заявили, что готовы согласиться с теми взглядами на мир, которые приняты в месте их проживания. Когда речь идёт о таких общепринятых воззрениях, как то, что корова есть корова, а рогатого зайца не существует, то позиция прасангиков вполне логична и понятна. Но имеется и множество других общепринятых воззрений, с которыми дело обстоит гораздо сложнее хотя бы по той причине, что в одной и той же стране их может быть достаточно много по одному и тому же вопросу. Начнём с того, что сама пратитьясамутпада, путь бодхисаттв, бодхичитта, тела будды, тигле, каналы и т.д. – всё это относительная истина. Но что означает их общепринятость? Они что, существовали в Тибете до прихода в него индийских буддистов и были общеприняты? Как следует из реальной истории, данные воззрения и в самой Индии до прихода Будды не относились к разряду слишком распространённых. Также хотелось бы спросить прасангиков, много ли сторонников теократического государства во главе с Далай-ламой было в Тибете до их прихода туда? А если таковых не было (причем, что самое интересное, таковых не было и в Индии), то откуда же взялись соответствующие политические воззрения, принятые прасангиками Тибета, которые, очевидно, относятся к относительной истине, и, следовательно, должны быть изначально общепринятыми. Можно долго ещё рассуждать на эту тему, но всякому, кто обладает хоть каким-то здравым смыслом, должно быть очевидно, что идея изначально общепринятых воззрений абсурдна. Также история показывает, что за всё время существования буддизма появилось множество общепринятых воззрений, которых до его появления не существовало. Совершенно очевидно, что все эти воззрения, относящиеся к классу относительных, были разработаны буддийскими учителями, к которым относились и прасангики, а общепринятыми они стали в результате весьма интенсивной пропаганды. Тогда откуда же они появились? В соответствии с какими критериями прасангики выбирали из широкого класса такого рода воззрений свои собственные? Ведь в реальной жизни они следовали тем или иным конкретным практикам, имели собственные философские взгляды (ведь даже в рамках самой мадхьямика-прасангики существовало множество подшкол).

Объясняя свою идеологическую активность в сфере относительного, они говорят: так как я также существую на относительном уровне, то мне одни концепции могут нравиться, другие – нет, и на относительном уровне я придерживаюсь тех воззрений, которые мне удобны. Но такого рода позиция и есть тот волюнтаризм рассудка, о котором говорилось выше. Сегодня идея кармы и бодхичитты мне удобны, а завтра – нет. Сегодня я говорю, что нельзя убить даже комара, а завтра обстоятельства меняются, и я отдаю приказ вырезать целый монастырь конкурирующей школы. Это – в высшей степени удобная точка зрения. Более того, она весьма напоминает воззрения учений «прямого пути»³⁷. Но на самом деле такой взгляд – это всего лишь пародия на прямой путь. В рамках прямого пути поведение его адептов есть ничто иное как проявлений их сущностной энергии, исходящей из состояния недвойственного созерцания – ригпа. Ничего же подобного у последователей прасангики быть не может. Для них энергия – это тоже всего лишь концепция. А источником концепций является рассудок. Отсюда следует, что поведение прасангиков в миру – это всего лишь

³⁷ Так, например, в «Кунджед Гьялпо» по поводу поведения говорится следующее: «Слушай, я объясню тебе поведение Царя Всетворящего: что бы ты ни делал, не возникает никакого противоречия, ибо и деяние, и недеяние не рождены: если это осознаешь, всё, что бы ты ни делал, остаётся нерождённым».

внешнее проявление рассудочного мышления, которое пытается подражать состоянию ригпа адептов прямого пути³⁸.

Конечно, некоторые представители мадхьямика-прасангики могли бы сказать, что их поведение исходит из неконцептуально воспринимаемой пустоты, а не из рассудка. Но что такое их пустота? Она – всего лишь отсутствие самосущего, позволяющее существовать на относительном уровне любым проявлениям. Поэтому утверждение прасангики, что их поведение исходит из пустоты, означает всего лишь, что ничто не препятствует им вести себя так, как они считают нужным. Но их пустота источником выбора поведения быть не может. А так как поведение – это всего лишь концепция, а пустота – то, что согласно заверениям прасангики пребывает за пределами концепций и что позволяет концепциям проявляться³⁹, то мы вновь возвращаемся к тому, что поведение прасангики по своей сущности концептуально и, следовательно, исходит из рассудка. Ситуация, в которой они находятся, такова, что прасангики ни куда не могут уйти от всевластия рассудка. Их пустота не может даже быть источником интуиции, так как какая интуиция (которая по своей природе содержательна) может родиться из простого отсутствия самосущего? Поэтому мы вновь повторяем: если следовать тем базовым принципам, из которых исходят прасангики, то из них с неизбежностью вытекает, что прасангики на самом деле утверждают всевластие рассудка на относительном уровне и простую пустоту от самосущего на абсолютном уровне.

Так, мы выше уже отмечали, что относительная истина прасангики фактически устраняла все те ограничения, которые ранее были наложены на рассудок. Ведь прежде обычные люди считали, что те законы, по которым функционирует мир, носят неноминальный характер и не определяются обыденным рассудочным мышлением. Тем самым на рассудок накладывались ограничения, которым он вынужден был следовать. Видение же мира в рамках относительной истины прасангики – это устранение всех такого рода ограничений, то есть полное освобождение рассудочного мышления и достижение им поистине великой власти. Конечно, в рамках других учений также считалось, что существа способны достичь освобождения и выйти за пределы всех ограничений. Но никто и никогда до прасангики не полагал, что в качестве субъекта освобождения от ограничений выступает именно рассудочное мышление.

Теперь, в заключение данного раздела, остановимся на одном весьма важном вопросе. Читателям может показаться, что нашу критику воззрений мадхьямика-прасангики можно отнести не только к данному учению, но и ко всему классу апофатических воззрений в целом. Действительно, отказ от позитивного описания абсолютной реальности и утверждение, что она находится за пределами концепций и есть пустота от самосущего бытия, весьма напоминает, например, концепцию ниргуна-брахмана веданты или же апофатического единого неоплатоников. Но это – всего лишь внешнее сходство. Между апофатикой веданты или неоплатоников и апофатикой (отрицанием) прасангики имеется весьма существенное отличие. А именно, у первых между абсолютной реальностью, которая неопишима, и нашим обычным феноменальным миром имеется некая промежуточная сфера, эманулирующая из абсолютной реальности, высший аспект которой есть те принципы,

³⁸ Особо хотелось бы отметить, что позиция по данному вопросу правящей элиты Тибета была, мягко говоря, не совсем честной. Внешне они ратовали за постепенный путь, монашескую дисциплину, невероятно много говорили о сострадании и т.д. Если бы им сказать, что они выступают за произвол в поведении, то это вызвало бы у них праведное негодование. Ведь прасангики всегда требовали следовать общепринятым в миру нормам. Но это – всего лишь хитрый ход. Ведь никаких общепринятых норм обычный народ не имеет. Все нормы ему навязываются той или иной правящей элитой. А так как правящей элитой Тибета была гелуг, следующая прасангике, то отсюда с очевидностью следует, что так называемые общепринятые нормы создавались этой элитой. Когда же дело доходило до её властных интересов, то уже ни о какой бодхичитте и невредении другим существам речь не шла: в ход шли все те средства, которое накопило за свою долгую историю далёкое от буддийских идеалов человечество.

³⁹ Вспомним знаменитое «форма есть пустота, пустота есть форма». А так как форма, скандхи и т.д. – это всё концепции, номинальные сущности, то данное утверждение прасангики можно обобщённо выразить следующим образом: «концепции есть пустота, пустота есть концепции». То есть концепции пусты, но при этом сама пустота предполагает наличие концепций, благодаря ей они существуют на относительном уровне.

парадигмы, в соответствии с которыми функционирует наш мир. Той силой, которая актуализирует эти принципы, является ум, но это отнюдь не рассудочный ум прасангиков. Это – недвойственный ум, знающий как себя, так и все аспекты самсары, кажущиеся её жителям существующими самостоятельно. Наличие промежуточной сферы бытия, которая уже неапофатична и допускает позитивное описание, но при этом сама не носит концептуальный характер, является отличительной особенностью большинства апофатических учений. Жёсткая дихотомия между абсолютным и относительным, в рамках которой между сферой господства концептуального мышления и сферой абсолютной истины нет промежуточных звеньев, является отличительной чертой прасангики. Более того, её представители в явной форме отстаивают эту дихотомию, критикуя те буддийские учения, в которых вводятся промежуточные сферы бытия⁴⁰. Но важнейшей функцией этих промежуточных сфер является развертка потенциала абсолютной реальности в неконцептуальной форме, в результате чего возникают архетипы, лежащие в основе функционирования феноменального мира, а значит, и нашего рассудка⁴¹. Поэтому отрицание прасангиками промежуточной реальности - это фактически отрицание тех сил, которые лежат за пределами рассудка и определяют его бытие. Нетрудно заметить, что в своём желании устранить влияние всех высших принципов, способных ограничить «свободу» человеческого рассудка, мадхьямика-прасангики весьма созвучны тем силам Запада, которые известные традиционалисты Генон и Эвола назвали «контринициатическими силами».

⁴⁰ Именно за это Чандракирти, например, критиковал концепцию *паратантры* читтаматринов.

⁴¹ Так, в алае заложены универсальные семена, конституирующие как человеческое, так и другие измерения.