

Чандракирти

**БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ
О ПУСТОТЕ**

ВВЕДЕНИЕ В МАДХЬЯМИКУ



Москва
2009

УДК 233.3

ББК 86.33

A17

Чандракирти

- A17 Буддийское учение о пустоте. Введение в мадхьямику; перевод с тибетского: Д. Устьянцев; составитель: Д. Устьянцев; редактор: А. Орлов; издание второе, исправленное. М.: – Ганга/Сватан, 2009 – 408с.

ISBN 978-5-98882-080-2; ISBN 5-93980-021-1

Агенство СІР РГБ

В книге представлен трактат «Введение в Мадхьямику», написанный основателем Мадхьямика-прасангики Чандракирти (VII в.н.э.), а также приведены комментарии на него известных тибетских мастеров. Трактат посвящен обсуждению базовой парадигмы буддийской доктрины – учению о пустоте (шуньяте), и является основополагающим текстом для воззрения школы Гелугпа. Постижение пустоты есть сокровенная сущность пути Махаяны, и поэтому, раскрывая смысл шуньяты согласно воззрению мадхьямика-прасангики, Чандракирти в своей работе обстоятельно и глубоко обсуждает практику парамит в контексте пяти путей бодхисаттвы. Особенно детально излагается шестая парамита мудрости (праджня), обретение которой связано с прямым постижением пустоты личности и феноменов.

ISBN 978-5-98882-080-2

ISBN 5-93980-021-1

© Ганга, 2009

© Сватан -

текст и макет, 2009

Содержание

ПУСТОТА КАК ГЛУБИННАЯ СУЩНОСТЬ БУДДИЗМА	
А.Орлов	4
Введение в Мадхьямику	71
ВВОДНАЯ ЧАСТЬ	84
Первая Глава	
РАДОСТНЫЙ	91
Вторая Глава	
БЕЗУПРЕЧНЫЙ	106
Третья Глава	
ОЗАРЯЮЩИЙ	112
Четвертая Глава	
СИЯЮЩИЙ	120
Пятая Глава	
ТРУДНООДОЛИМЫЙ	122
Шестая Глава	
ПРИБЛИЖАЮЩИЙСЯ	124
Седьмая Глава	
ДАЛЕКО УШЕДШИЙ	290
Восьмая Глава	
НЕКОЛЕБИМЫЙ	291
Девятая Глава	
БЛАГОЕ ЗНАНИЕ	294
Десятая Глава	
ОБЛАКО ДХАРМЫ	296
Одиннадцатая Глава	
КАЧЕСТВА ВСЕХ УРОВНЕЙ	297
ЛИНИЯ ПЕРЕДАЧИ ТРАДИЦИИ МАДХЬЯМИКА	330
Список литературы	332

ПУСТОТА КАК ГЛУБИННАЯ СУЩНОСТЬ БУДДИЗМА

Александр Орлов, 2001 г.

Основная тема, раскрываемая в книге – это природа пустоты в рамках воззрения такой философской школы буддизма как мадхьямика-прасангика. Доктрина пустоты – шуньявада – представляет собой глубинную сущность буддийского учения и является той отличительной чертой, которая выделяет его среди всех других систем философской и религиозной мысли. В этой вводной статье нам хотелось бы остановиться на существенных аспектах данного учения, а также выделить некоторые вопросы, с давних пор служивших предметом бесчисленных дискуссий, и на которые до сих пор, судя по всему, не получено адекватного ответа¹.

Основные положения учения о пустоте мадхьямика-прасангики

Когда утверждается, что все явления пусты, то это не означает, что они не существуют вообще. Пустота явлений – это их пустота от самосущего существования. Но чтобы понять, что такое «пустота от самосущего существования», предварительно следует разобраться в том, что мы понимаем под такими понятиями, как «существование» и «самосущее существование». Ес-

¹ О том, что такого рода вопросы есть, достаточно ясно и недвусмысленно говорят многие тибетские ламы. Так, например, Кхенпо Цултрим Гьямцо Ринпоче в книге «Последовательные стадии медитации на пустотность» пишет о дискуссиях между различными направлениями внутри такой школы как мадхьямика-прасангика по поводу возможности иметь какие-то взгляды на природу относительных феноменов. Он также отмечает, что «эти дебаты всё еще продолжают по сей день, даже теперь, когда Дхарма распространяется на Западе. Без сомнения, эта полемика будет продолжаться и здесь. Может быть, западные ученые разрешат этот вопрос, с которым тибетцам не удалось справиться».

ли не определиться в этом, то все наши рассуждения о пустоте будут простой игрой слов без какого-то ни было смысла. То есть необходимо ясно определить объект отрицания².

Можно выделить три аспекта в понимании буддистами термина «существование»³:

1. Существовать в качестве реальной, конкретной сущности⁴ – это значит обладать способностью действовать, выполнять свои функции (а также и подвергаться воздействию). Причем базовой функцией реально существующего считается обеспечение своих проявлений в следующий момент времени. Это автоматически суживает класс существующего до причинно-обусловленного, исключая из него постоянные сущности, например, как пространство.

2. Существовать – это значит быть объектом верного познания, то есть тем, на что направлено верное состояние ума. Это определение относится как к конкретным, так и к общим, постоянным сущностям.

3. Существовать, будучи конкретной единичной, а не общей сущностью – это значит обладать собственными определяющими характеристиками (свалакшана).

Учитывая, что мы являемся представителями западной цивилизации, то для более глубокого понимания метафизического

² Объект отрицания – это те концептуальные или кажущиеся реальными сущности, существование которых согласно шуньяваде отрицается.

³ В наиболее явном виде они выделены в знаменитой работе Сакья Пандиты «Цема ригтер» – «Сокровищница теории верного восприятия». Причем здесь следует учитывать, что при изложении буддийской логики Сакья Пандита, следуя Дхармакирти, главным образом пользовался воззрением саутрантиков.

⁴ Кроме реальных сущностей рассматривается также существование нереальных постоянных сущностей, каковыми фактически являются различные идеи нашего ума. Они не обладают способностью выполнять свои функции. Например, идеей воды нельзя напиться. Что особенно существенно, они не обладают функцией порождения своего следующего момента.

смысла бытия той или иной вещи следует обратиться к представлениям западной философской традиции. Начиная со средневековья, там утверждается и развивается различие между «*essentia*» (сущность, чтойность) и «*existentia*» (существование, бытие в наличии). «*Essentia*» – это тот аспект той или иной вещи, благодаря наличию которого мы можем ответить на вопрос: *что* есть данная вещь, к какому роду и виду она относится. Но, кроме вопроса «что есть данная вещь?», мы можем задать другой не менее важный вопрос: «есть ли данная вещь?» Отвечая на этот вопрос утвердительно, мы тем самым утверждаем факт существования вещи, ее «*existentia*». Следует отметить, что Хайдеггер несколько углубляет вопрос о существовании вещи. Он пишет, что «*existentia*» говорит о том способе, каковым некое сущее существует, тем самым предполагая, что могут быть различные способы существования. Один из этих способов, наиболее широко известный – это «бытие в наличии», выражающий собой тот простой факт, что вещь наличествует для нас, доступна нам как объект восприятия и действия.

Вернемся теперь к буддийским представлениям о бытии сущего. Мы видим, что первые два аспекта понимания «существования» относятся к «*existentia*», а третий – к «*essentia*». Действительно, возможность вещи действовать и быть воспринимаемой означает, что она имеется в наличии, присутствует для других вещей. Собственные же характеристики вещи есть ни что иное, как ее чтойность. То, что «свалакшана» вещи включена буддистами в определение ее существования, означает, что все сущее должно иметь свою качественную определенность. То есть всякая «*existentia*» должна иметь присущую ей «*essentia*».

Итак, мы в общих чертах разобрались в том, что подразумеваем, говоря, что нечто существует. Теперь перейдем к краткому рассмотрению смысла такого понятия как «самосущее». Исходя из самой этимологии этого слова мы можем сказать, что быть самосущим – это значит обладать в самом себе силой своего собственного существования. Учитывая неразрывную связь «*existentia*» и «*essentia*», имеющуюся у буддистов, «самосущее»

обладает в самом себе силой как «*existentia*», так и «*essentia*», причем независимо от других сущностей. То есть вещь, являющаяся самосушей, обладает в самой себе имманентной ей силой, позволяющей данной вещи:

- присутствовать, быть в наличии для других вещей;
- обладать собственными характеристиками. Это означает, что то, какой мы воспримем данную вещь, заложено в ней самой и от нас не зависит.

В определенном смысле можно сказать, что такая самосушая вещь навязывает себя всем другим существам, причем как свое присутствие для них, так и тот способ видения, каким они будут видеть данную вещь. В практическом плане это означает, что в том случае, если окружающие нас объекты являются самосущими, мы не имеем никаких шансов изменить свои отношения с ними, так как их способ присутствия для нас определяется ими самими и никак от нас не зависит. В таком самосущем мире все сущности как бы являются тюремщиками друг для друга, никому не оставляя шансов на освобождение.

Но тут может возникнуть вопрос: а по какой причине вдруг решается, что существа, находящиеся в самсаре, придерживаются веры в самосущее бытие? Ведь, исходя из собственного опыта, мы знаем, что вещи зависят от причин и условий, состоят из частей (а значит, зависят от составляющих их компонентов), возникают и исчезают, находясь в непрерывном процессе изменения. К тому же само представление о самосущем бытии внутренне противоречиво (так, например, совершенно непонятно, каким образом и по какой причине на самосушую вещь может оказывать воздействие какая-то другая самосушая вещь).

На этот вопрос очень ясно отвечает кхенпо Цультрим Гьямцо Ринпоче⁵. Он пишет, что суть проблемы заключается не в том, является ли с точки зрения нашего рационального анализа личность, явления и т.д. изменяющимся, составным рядом событий, зависящих от множества факторов. Вопрос заключается в том,

⁵ Цультрим Гьямцо, Последовательные стадии медитации на пустотность.

почему мы себя ведем так, как будто наша личность, внутренние и внешние явления являются самосущими. Так, проявлением естественной установки нашего сознания на восприятие внутренних и внешних явлений как самосущих является присущая нам склонность абсолютизировать (гипостазировать) отдельные аспекты нашего бытия, придавать им сверхзначимость. В качестве достаточно яркого примера можно привести поведение подростков по отношению к их кумирам (певцам, футболистам и т.д.). Представим себе, что их кумир умер. И, как показывает практика, некоторые из поклонников кончают жизнь самоубийством. Это означает, что привязанность к кумиру приобрела самодовлеющий характер, стала абсолютной для этих людей.

В качестве другого примера возьмем наше отношение к своему здоровью. Допустим, мы больны и нам вредно есть сладкое. Мы знаем, что если мы его съедим, то после этого нам будет плохо, и те страдания, которые мы далее будем испытывать, несопоставимы с получаемым удовольствием. Но, тем не менее, нам вдруг очень сильно может захотеться съесть сладкое, и мы его съедаем, невзирая на наше знание последствий. Это означает, что на какое-то время желание съесть сладкое для нас стало самодовлеющим, приняло абсолютный характер.

То есть можно сказать, что в нашей психике имеется тенденция абсолютизировать те или иные ее состояния, вырывать их из взаимосвязи с другими состояниями, фактически делать их самосущими. В силу этого мы привязываемся к ним, они для нас становятся сверхзначимыми. Самосущие внутренние и внешние явления становятся опорой для веры в самосущее «Я». Они как бы взаимно подкрепляют друг друга. Во всем этом проявляется общая тенденция нашей психики к представлению самой себя и своих явлений как самосущих, независимых ни от чего другого, и это неразрывно связано с нашей склонностью иметь объекты привязанности (как внутренние, так и внешние). В том случае, если бы объекты не рассматривались как самосущие, мы не имели бы к ним той привязанности, которую имеем. Ведь если нечто является несамосущим, то есть зависимым, то это оз-

начает, что оно представляет собой совокупность причин, условий, связей и т.д. Понимая это, мы в принципе не могли бы именно к этому привязываться, так как оно не существует само по себе. То есть мы должны были бы строить свои отношения не с этим явлением, взятым обособленно, а со всем комплексом причин и условий, то есть, в пределе, со всем универсумом, рассматриваемом как протекающий во времени процесс.

Такого рода естественная установка нашей психики на восприятие внутреннего и внешнего как самосущего на концептуальном, культурно-обусловленном уровне, проявляется в виде различного рода философских систем, мыслящих существ и вещи, как обладающих самобытием. Так, например, в средневековой схоластике считалось, что тот факт, что некая сущность становится существующей, или действительной, означает, что она становится самостоятельной, при себе пребывающей, отдельно и независимо от осуществивших ее причин⁶. Представления о самосущих, субстанционально существующих вещах имеются также и в индийской философии (особенно ярко они представлены в вайшешике).

Итак, мы видим, что идея самосущего, несмотря на свою внутреннюю противоречивость, проявляется как на уровне естественного функционирования нашей психики, так и на уровне философской рефлексии. Именно эта идея является объектом отрицания в мадхьямике, а для того, чтобы показать иллюзорность самосущего бытия, мадхьямика-прасангики используют отрицательную (негативную) диалектику, называемую «прасанга». Суть же ее заключается в особой методологии критического анализа, посредством которого в философских построениях оппонентов, верящих в самосущее, выявляются логические противоречия. При этом в ходе дискуссии сами прасангики не занимают никакой позитивно выраженной в словах позиции; они просто строят систему опровергающих умозаключений, основыв-

⁶ См. Мартин Хайдеггер, Основные проблемы феноменологии. Санкт-Петербург, 2001

ваясь при этом на положениях, признаваемых верными их оппонентами. Например, кто-то считает, что процесс возникновения самосущих явлений истинно существует, причем они возникают из самих себя. Прасангики говорят: «Хорошо, допустим, вы правы, и посмотрим, что из этого следует. Если явления возникают из самих себя, то это означает, что возникает то, что уже и так существовало. Но это – совершенно бессмысленный процесс. Ведь если нечто и так существует, то для чего ему возникать? Таким образом, приняв вашу позицию, мы приходим к абсурду: возникновению того, что и так уже существует. А это значит, что ваши взгляды являются ложными». Подобным образом прасангики показывают, что любые философские конструкции, основанные на представлениях о самосущем, внутренне противоречивы. Это значит, что в действительности никакого самосущего нет, оно носит чисто иллюзорный характер и просто приписывается собранию определенных причин и условий, воспринимаемых как некое явление.

Постижение отсутствия самосущего неразрывно связано с пониманием сути взаимозависимого возникновения. По этому поводу Чже Цонкапа писал: «Для мадхьямиков закон обусловленности – то есть возникновение и прекращение омраченных и чистых явлений в зависимости от причин и условий – не только совпадает в основе с отсутствием самобытия, но и служит высшей причиной постижения отсутствия самобытия»⁷. Именно тот факт, что все явления происходят в зависимости от причин и условий, означает, что они не являются самосущими. Ведь то, что имеет причину бытия в самом себе, не нуждается в том, чтобы его вызывали к жизни какие-либо другие причины и условия. Но весь наш жизненный опыт говорит, что все существующее возникает в силу причин и условий; мы никогда и нигде не видели чего-либо такого, что зависело бы лишь от самого себя.

⁷ Чже Цонкапа, Большое руководство к этапам пути пробуждения, том.5, Нартанг, Санкт-Петербург, 2000

В мадхьямика-прасангике выделяется три аспекта взаимозависимого возникновения: грубый, средний и тонкий. Грубый аспект – это зависимость явлений от причин и условий. На этом уровне обосновывается зависимое происхождение непостоянных феноменов. Так, например, чтобы возник росток растения, требуется наличие причины – семени, и условий – плодородной почвы, тепла, влаги и т.д.

Средний аспект касается анализа постоянных объектов типа пространства. Здесь показывается, что эти объекты зависят от частей. Так, в древней космогонии пространство носило анизотропный характер, и его свойства находились в зависимости от направления (четырех главных сторон света и четырех промежуточных). Исходя из факта такой зависимости мы говорим, что пространство не может иметь независимого существования.

Тонкий аспект – это зависимость явлений от нашего обозначающего рассудка. Так, Нагарджуна в «Корне срединности» пишет: «Установлено, что все происходящее обусловлено, – пусто и представляет собой лишь зависимое *обозначение*». В комментариях также говорится, что «каждая вещь представляет собой лишь название, данное собранию определенных причин и условий и зависящее от него»⁸. В качестве примера можно привести нашу личность, которая кажется нам истинно существующей. Но при проведении логического анализа выясняется, что мы нигде не можем найти никакой истинно существующей личности, и она, таким образом, представляет собой всего лишь наименование, приписанное пяти совокупностям.

В мадхьямика-прасангике последний аспект взаимозависимого возникновения играет решающую роль в понимании пустоты сущего от самобытия. Так, Чже Цонкапа пишет: «Поэтому то, что кажется присущим самой вещи, независимо от внутреннего обозначающего рассудка, называется самостью или самобы-

⁸ Цитируется по Чже Цонкапа, Большое руководство к этапам пути пробуждения, том.5

тием. Ее действительное отсутствие в одной основе – индивиде – называется «отсутствием индивидуальной самости», а отсутствие в другой – глазах, носе и прочих явлениях – «отсутствием самости явлений»⁹.

Итак, таковы три аспекта взаимозависимого возникновения. Но может возникнуть вопрос: если именно взаимозависимое возникновение лежит в основе доктрины пустоты, то тогда по какой причине прасангики обвиняли вайбхашиков, саутрантиков и т.д. в вере в самосущее? Ведь для всех буддийских школ концепция взаимозависимого возникновения носила основополагающий характер.

Действительно, пратитьясамутпада признавалась всеми философскими школами буддизма. Но понимание взаимозависимого возникновения у разных школ было весьма различным. Так, у вайбхашиков и саутрантиков в качестве конечной реальности рассматривались отдельные дхармы. Причем у вайбхашиков каждая из дхарм обладала свабхавой (самобытием) и свалакшаной (собственными характеристиками), а у саутрантиков – свалакшаной. Если для примера взять вайбхашиков, то мы в этом случае имеем следующие представления о взаимозависимом возникновении. Каждая из причинно-обусловленных дхарм обладала самобытием, но при этом могла пребывать в двух состояниях: потенциальном и актуальном. Взаимозависимое возникновение являлось законом, в соответствии с которым происходит процесс перехода дхарм из потенциального состояния в актуальное, но оно не определяло их свабхаву и свалакшану. Это означало, что дхармы – конечные элементы реальности – имели независимое бытие, были самосущими. То есть у вайбхашиков были пусты различные конфигурации дхарм, воспринимаемые нами как те или иные объекты и личности, но не сами дхармы.

У мадхьямика-прасангики дхармы лишились как самобытия, так и собственных характеристик, став всего лишь чисто номинальными сущностями, единицами языка описания различных

⁹ Там же.

процессов на относительном уровне. Взаимозависимое возникновение теперь стало определять как способ бытия дхарм, так и их характеристики, причем наибольшую значимость приобрел тонкий аспект пратит்யасамутпады – зависимость от обозначающего рассудка. Именно благодаря этому доктрина пустоты у мадхьямиков приобрела тотальный характер, когда про любой вид сущего можно было с уверенностью сказать, что он пуст от самобытия.

Представления о тотальном характере пустоты в мадхьямика-прасангике вызвали волну критики со стороны представителей других школ. Прасангики были обвинены в нигилизме, а также в том, что их концепции находятся в противоречии со всей совокупностью человеческого опыта. В ответ на подобного рода обвинения мадхьямика-прасангики изложили свою доктрину о двух истинах – абсолютной и относительной.

Что касается абсолютной истины, то в целом здесь можно сказать, что пустота всего существующего от самобытия и есть абсолютная истина. Чже Цонкапа по этому поводу пишет: «Какова же реальность? В абсолютном смысле – это пустота всех вещей от двух видов самости: самости индивидов и явлений»¹⁰. Абсолютная истина как таковая является объектом прямого йогического познания просветленных существ и находится за пределами любой двойственности. Она является абсолютной истиной по той причине, что способ бытия абсолютной реальности не отличен от того, как ее видят просветленные существа. То есть на абсолютном уровне само бытие и знание о нем неиные друг другу, и поэтому такое знание является истинным.

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 обыденным¹¹. И именно этот условный уровень сознания опре-

¹⁰ Там же.

делает то, что считается существующим с точки зрения относительной истины, то есть существующим не абсолютно, а условно. Сама необходимость разделения обыденного и условного уровней сознания связана с тем, что в мире имеются самые различные точки зрения на природу реальности, и практически все они связаны с верой в самосущее. Но согласно прасангике явления лишены самосущего бытия даже условно. Как пишет Чже Цонкапа, «...мадхьямики в своей системе условно признают многие элементы самсары и нирваны, но отрицают условное существование значений, приписываемых предметам реалистами с их особыми убеждениями»¹². Выделяются следующие критерии, в соответствии с которыми нечто можно считать условно существующим:

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

Под обыденным сознанием здесь понимается сознание, которое не исследует вопрос о природе воспринимаемых им явлений, довольствуясь их внешней видимостью. Этот тип сознания познает лишь то, что считается в мире известным и общепринятым. То, что им признается – это все то, что нам дано в опыте, причем этот опыт понимается в достаточно широком контексте – начиная от чувственно воспринимаемых явлений и кончая законом кармы, этапами пути и т.д. Главное, чтобы признаваемое было общепринятым, привычным для людей.

То, что условно существующее не должно опровергаться обыденным достоверным познанием других людей, фактически означает требование к условно существующему быть достоверным с точки зрения обыденного сознания. Так, если у кого-то повреждены органы чувств и ему белый снег кажется желтым,

¹¹ Там же.

¹² Там же

то другие люди, имеющие здоровые органы чувств, укажут на ошибочность восприятия желтого снега. Также и мираж в пустыне, хотя и воспринимается как существующий, не является таковым в силу возможности другими людьми проверить его реальность. Ведь если подойти к иллюзорной воде, то мы не сможем ею напиться, и по причине невыполнения своих функций она не может считаться существующей реально.

Третий критерий условного существования наиболее тонок и в определенной степени парадоксален. В первую очередь данный анализ на наличие самосущего направлен на объекты, бытие которых признается буддийскими и небуддийскими школами реалистов. Это такие объекты, как атман, неделимые атомы и тому подобное. Правильный логический анализ показывает, что все они не имеют самосущего, независимого бытия и не могут признаваться существующими даже условно.

Итак, по поводу проблемы условного существования различного рода выдуманных философами объектов все более или менее понятно. Более сложным является вопрос об условном существовании формы, звука и пр. объектов органов чувств. Дело в том, что согласно мадхьямика-прасангике чувственные сознания ошибочно воспринимают пять видов своих объектов как наделенные собственными характеристиками, в то время как на самом деле они таковых не имеют. А так как согласно прасангике наличие собственных характеристик фактически означает наличие самобытия, то получается, что наше чувственное восприятие организовано так, что уже на его уровне имеется установка на восприятие явлений как самосущих. Поэтому очевидно, что чувственные объекты не способны выдержать логический анализ на наличие в них самобытия. То есть, казалось бы, эти объекты должны считаться несуществующими даже на условном уровне. Но ситуация оказывается гораздо сложнее. Логический анализ показывает, что в чувственно воспринимаемых объектах нельзя найти самобытия, хотя они и кажутся имеющими таковое. Но логический анализ не может их опровергнуть как фактически воспринимаемые нами феномены, так как сколько

не рассуждай, эти объекты никуда не исчезнут. Мы не можем с помощью одной логики победить мир. Поэтому и говорится, что мы можем полагать чувственно воспринимаемое в качестве условно существующего, так как хотя логика и не обнаруживает самобытия чувственных объектов, но и не опровергает их существования.

Вследствие бессилия логики перед чувственно воспринимаемым оно не подлежит логическому исследованию. Но различного рода концепции, которые уже на интеллектуальном уровне приписывают объектам органов чувств различные воображаемые сущности типа тождества вчерашних и сегодняшних гор, вполне устранимы посредством логики и поэтому являются объектом логического исследования «Есть самобытие, или же его нет?»

Итак, таковы три критерия условно существующего согласно мадхьямика-прасангике. Фактически получается, 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. То есть на относительном уровне мы вынуждены мириться с тем фактом, что чувственное восприятие нам представляет свои объекты как обладающие собственными характеристиками, и, следовательно, самобытием. Но на концептуальном уровне мы должны их видеть как не имеющих независимого существования.

Вещи, существующие на относительном уровне, возникают как взаимозависимое возникновение, в силу своих причин и условий. Как говорится в «Введении в мадхьямику», здесь провозглашается «зависимое возникновение с простым текущим условием» (*тиб. rkyen 'di pa tsam*). Это означает, что причиной любого результата является именно то явление, которое в миру общеизвестно как причина». Но каждое явление, выступающее в качестве причины, само также не имеет самосущего существования и является результатом определенных причин и условий, хотя и воспринимается как обладающее собственными характеристиками. Такого рода противоречие между видимостью и ре-

альным положением вещей означает, что все чувственно воспринимаемое носит иллюзорный, номинальный характер, и является результатом приписывания названий и концепций собранию причин и условий. Все видимое нами следует рассматривать подобно отражению луны на поверхности озера. Это отражение не имеет никакой субстанции, не обладает независимым существованием, но тем не менее мы его воспринимаем. То есть, хотя все окружающее нас иллюзорно, но тем не менее оно не подобно сыну бесплодной женщины.

Естественно, такого рода способ восприятия относительной реальности не свойственен обычным людям. Отказ видеть во всем сущем хоть крупицу самобытия, независимого существования свойственен тем, кто идет по Пути. Но на начальном этапе постижения пустоты, как пишет Чже Цонкапа, «отсутствие самобытия определяется как отсутствие в явлениях даже пылинки самосущего, понимается как специфическое свойство формы и прочих явлений как основы этого специфического свойства. Поэтому нет противоречия в том, что объектом одного состояния ума является и то, и другое. Пока не избавимся от этого двойственного видения, пустота является номинальной абсолютной истиной¹³». То есть в одном и том же состоянии ума, постигающем номинальную абсолютную истину, мы, с одной стороны, воспринимаем пять объектов органов чувств как имеющих собственные характеристики, с другой стороны, на концептуальном уровне отрицаем самосущее в воспринимаемых явлениях. Таким образом мы взращиваем видение всего нами воспринимаемого как иллюзий, пустых от самобытия. И лишь при прямом постижении пустоты, реализуемом посредством йоги, мы избавляемся от всех ложных восприятий самобытия, тем самым выходя за пределы двойственности. Таким образом мы выходим за пределы номинальной абсолютной истины и постигаем абсолютную истину, невыразимую в словах.

¹³ Номинальная абсолютная истина – это абсолютная истина, выразимая в словах и постигаемая на концептуальном уровне.

Следует также отметить, что постижение номинальной абсолютной истины происходит на относительном, условном уровне существования, так как использование логического анализа в соответствии с методологией прасангики не может осуществляться на уровне невыразимой в словах абсолютной истины.

Итак, можно выделить следующие три уровня сознания:

- чисто обыденный уровень;
- условный уровень сознания, на котором постигается номинальная абсолютная истина;
- абсолютный уровень сознания, который напрямую постигает пустоту и соответствует абсолютной истине, невыразимой в словах.

Их соотношение можно пояснить на следующем примере. Допустим, у нас имеется иллюзионист, способный с помощью искусных приемов создавать образы, которые кажутся реальными. Сам иллюзионист, хотя и видит эти образы как истинно существующие, но не считает их таковыми. Ведь он, зная процесс создания этих образов, понимает, что они появились в силу причин и условий. Люди же, находящиеся вокруг него и не знающие способа появления образов, одновременно и видят их как истинно существующие, и считают их таковыми. Если же здесь было бы просветленное существо, то оно бы и не видело эти образы как истинно существующие, и не считало бы их таковыми.

В этом примере зрители демонстрируют способ видения на чисто обыденном уровне сознания, иллюзионист – на условном уровне, а просветленное существо – на абсолютном уровне.

Важно отметить, что относительная и абсолютная истины находятся между собой в глубокой взаимосвязи; более того, абсолютная истина – пустота всего сущего – не существует без относительной, а относительная истина – проявления – не существует без абсолютной. Ведь пустота есть ничто иное как отрицание самосущего как в личности, так и в явлениях. Если бы пустоты не было, и имелись бы самосущие вещи, то это на самом деле означало бы, что тот мир, который мы все наблюдаем,

не мог бы существовать. Ведь самосущие вещи не могут возникать и исчезать, быть причиной и следствием, не могут меняться под воздействием других вещей и т.д. То есть относительная истина не может существовать без абсолютной.

Но если мы представим себе, что нет никаких проявлений и осталась лишь одна пустота сама по себе, то увидим, что такая пустота теряет всякий смысл. Ведь пустота – это отрицание самосущего в проявлениях. Но если нет проявлений – то самосущее не в чем отрицать. Таким образом, пустота – абсолютная истина, – не может существовать без проявлений – относительной истины. Этот момент ясно и четко формулируется в комментариях к «Введению в мадхьямику»: «Там, где хоть как-то существует малейшая непустота, – также существует и пустота. Там, где непустота ни в коей мере не существует, – как может существовать пустота?»

Взаимосвязь пустоты и проявлений также находит свое выражение в том, что пустота пуста от собственной сущности, или же, другими словами, пустота пуста от самосущей, истинно существующей пустоты. Это означает, что нет пустоты, существующей самой по себе, пустота не является некой абсолютной субстанцией. Мы не можем про нее сказать, что она есть «одно и без другого», подобно абсолюту веданты. Пустота существует лишь во взаимосвязи с проявлениями, она предполагает их наличие. Можно сказать, что если есть пустота, то есть и все бесчисленные проявления, наблюдаемые нами и другими существами.

Из всего этого следует фундаментальный вывод о тождественности самсары и нирваны, провозглашенный в махаяне: «Нет разницы вообще между нирваной и самсарой. Нет разницы вообще между самсарой и нирваной. Что является пределом нирваны, есть также и предел самсары. Между этими двумя мы не можем найти даже слабейшей тени различия»¹⁴.

¹⁴ Нагарджуна, Муламадхьямака карики, XXV, 19-20. Цитируется по Е.А.Торчинов, Введение в буддологию. Санкт-Петербург, 2000

Самсара и нирвана существуют лишь друг относительно друга, и тем самым они имеют одну и ту же сущность – пустоту. Этот вывод является одним из кардинальных отличий махаяны от хинаяны. В последней нирвана была отделена от самсары, и выход из самсары означал полный уход из мира, раз и навсегда. В махаяне же в силу неотделимости самсары от нирваны возможна и логически необходима сострадательная активность просветленных существ по отношению к существам, блуждающим в самсаре. Исходя из этого возникает доктрина пути Бодхисаттвы, представляющем собой единство относительного и абсолютного, сострадательной активности (методов) и мудрости.

На этом мы завершим краткое изложение основных идей мадхьямика-прасангики и приступим к рассмотрению ряда тонких и дискуссионных вопросов, возникающих в контексте этого учения.

Особенности философского диспута в буддийской традиции

При изучении текста «Введение в мадхьямику» мы обнаруживаем, что основная часть текста, посвященная парамите мудрости, излагается в форме дискуссий с другими как буддийскими, так и небуддийскими школами. Это является вполне логичным, так как таким образом Чандракирти демонстрирует суть метода прасангики – нахождение логических противоречий в построениях оппонентов. Но для читателей, слабо себе представляющих характер и цель проведения дискуссий в Индии, а также тот философский контекст, в котором происходит спор прасангики со своими оппонентами, ряд моментов в предлагаемом тексте могут вызвать недоумение. Поэтому мы сейчас рассмотрим в общих чертах некоторые важные аспекты характера дискуссий тех времен, которые были хорошо известны индусам (а в дальнейшем и тибетцам), и по этой причине не были объяснены в тексте.