

Анна Кляйн

Знание и Освобождение

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

Издательство



2009

УДК: 930.85

ББК: 63

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

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

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

ISBN: 978-5-93980-023-5

© Anne C. Klein, 1986

© Snow Lion Publications, 1986

© Шечен, 2009

Оглавление

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

Благодарности

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

считается полезным для ученого и совершенно необходимым для медитирующего⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Буддийский религиозный контекст

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

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

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

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

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

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

Взгляд на гелугпинскую интерпретацию Саутрантики

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Текстовые источники

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

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

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

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

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