УДК 294.3
DOI: 10.30792/2949-5768-2023-2-7-26

И. С. Урбанаева[1]

ПРОБЛЕМА РЕЛЕВАНТНОСТИ ЗАПАДНОГО ФИЛОСОФСКОГО ЯЗЫКА И ПОНЯТИЙ ПРИ ПЕРЕВОДЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируются причины проблематичности использования западной философской терминологии и категорий для перевода и интерпретации буддийской философии: лингвистическая относительность, влияние индоевропейской языковой картины мира на индоевропейскую онтологию, западное понимание философии, ее предмета и предназначения, евроцентристские стереотипы, радикальная онтологическая специфика буддийской философии. Автор предлагает внести герменевтические коррективы в европейские (русские) переводы и интерпретации тибето-буддийской терминологии, выражающей базовые философские доктрины буддизма, например, учение о «четырех истинах арьев», и дает анализ философского искажения, которое привносится в понимание этого учения при нерефлексивном переводе и интерпретации тибетского понятия «‘phags-pa’i-bden-pa-bzhi» как «четыре благородные истины».

Ключевые слова: принцип лингвистической относительности, евроцентризм, элейско-платоновская онтология, буддийская онтология, мадхьямика-прасангика, субстанциализм, кросс-культурный подход, Четыре Благородные Истины.

I. S. Urbanaeva

THE PROBLEM OF THE RELEVANCE OF WESTERN PHILOSOPHICAL LANGUAGE AND CONCEPTS IN THE TRANSLATION AND INTERPRETATION OF BUDDHIST PHILOSOPHY

The work contains an analysis of the reasons for the problematic use of Western philosophical terminology and categories for the translation and interpretation of Buddhist philosophy: linguistic relativity, the influence of the Indo-European language model of the world on Indo-European ontology, the Western understanding of philosophy, its subject and purpose, Eurocentric stereotypes, radical ontological specificity of Buddhist philoso-

[1] Урбанаева Ирина Сафроновна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: greentarabaikal@yandex.ru.

phy. The author of the paper proposes to make hermeneutical adjustments to European (Russian) translations and interpretations of Tibetan Buddhist terminology that expresses the basic philosophical doctrines of Buddhism, for example, the doctrine of the «Four Truths of the Āryas», and gives an analysis of the philosophical distortion that is introduced into the understanding of this doctrine through a non-reflexive translation and the interpretation of the Tibetan concept «'phags-pa'i-bden-pa-bzhi» as «the four noble truths».

Keywords: principle of linguistic relativity, Eurocentrism, Eleatic-Platonic ontology, Buddhist ontology, Madhyamika-Prasangika, substantialism, cross-cultural approach, Four Noble Truths.

1. Причины, по которым использование западных философских терминов и доктрин для перевода буддийской философии является проблематичным

В прошлом перевод буддийских текстов в Тибете и Монголии выполнялся при непосредственной государственной поддержке, при наличии продуманной герменевтической стратегии со стороны местных ученых, специально разработанного языка Дхармы и при сотрудничестве с индийскими пандитами (в Тибете), что обеспечивало высокую степень аутентичности переводов. Ситуация с переводом буддийских, в частности тибетских, текстов на европейские языки, в том числе на русский, совершенно иная. Во-первых, отсутствуют государственная протекция и общепризнанные подходы к переводу и интерпретации буддийских текстов и доктрин. Во-вторых, наблюдается явное или скрытое влияние евроцентристских предрассудков в отношении буддийской философии, как и вообще в отношении восточных философий.

Перевод и интерпретация буддийских философских терминов и доктрин на современные языки, которые не были исторически языками буддийской Дхармы, являются серьезной методологической проблемой по ряду причин. Прежде всего, это причины, связанные вообще с отношениями между языком и мышлением. Сегодня проблема соотношения языка и мышления обсуждается в контексте открытого Сепиром и Уорфом принципа лингвистического релятивизма на пересечении интересов ряда научных дисциплин. Напомним, что этот принцип говорит: «Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит – в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании… Мы сталкиваемся, таким образом, с новым принципом отно-

сительности, который гласит, что сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем» [Уорф 1960]. Сама по себе относительность языковой модели мира, в частности, языковые различия между индоевропейскими языками и такими языками, как тибетский, китайский и др., уже создает определенные трудности для передачи буддийских смыслов на европейские языки.

Конкретные аспекты влияния языка на мышление исследуются в когнитивной лингвистике, или когнитивной грамматике, как она часто именуется. Это научное направление, возникшее в США во второй половине 1970-х гг. Оно исследует роль языка в обработке и переработке человеческого опыта, в концептуализации и категоризации мира и т. д. Результаты этих исследований говорят о том, что способы и структуры категоризации реальности могут значительно различаться в зависимости от используемых языков [Уорф 1960; Попова 2007; Бородай 2013, 2020; D'Andrade 1995; Croft and Crude 2004; Deutscher 2011]. Логично ожидать, что в процессе трансляции буддийской Дхармы за пределами ее «материнского лона», Индии, характеристики и особенности различных языков не могут не повлиять на передачу смыслов и значений буддийских терминов и доктрин.

Причины, затрудняющие передачу содержания буддийской философии на другие языки, сегодня объяснимы также в контексте этнопсихологии и этнопсихолингвистики, а также культурно-исторической теории Л. С. Выготского, которая доказывает, что смыслы и значения языка формируются в историческом процессе, являются коллективно разделяемыми и осмысляемыми. Семантика языковых конвенций имеет культурно-историческое происхождение. Мир смыслов и символов, в котором живет человек, является, вообще говоря, относительным феноменом. Следовательно, и мир буддийских смыслов не является абсолютным, одинаковым для буддистов разных культурно-исторических регионов. Скорее, речь должна идти о ***мирах буддизма.*** Поэтому в процессе распространения Дхармы за пределами Индии возникли два относительно самостоятельных направления махаянского буддизма: тибетский и китайский буддизм. В Тибете трансляция Дхармы стала государственным проектом и происходила на базе специально созданного языка Дхармы, максимально адаптированного к передаче буддийских смыслов с санскрита, и руководствовалась продуманной герменевтической стратегией, а также при непосред-

ственном сотрудничестве тибетских переводчиков-лоцав с индийскими пандитами [Урбанаева 2014; 2015]. В Китае же буддизм распространялся довольно хаотичным способом, а специфика китайского языка приводила к серьезным смысловым искажениям при переводе буддийских текстов. Более того, китайцы использовали даосскую терминологию, и соответствующая ей семантика не могла не повлиять на трансформацию буддийских смыслов. Не только современные носители тибетской махаяны и, прежде всего, Е. С. Далай-лама Тензин Гьяцо, считают тибетскую традицию буддизма наиболее полной и аутентичной формой буддизма, а тибетский язык – наиболее точно передающим смысл буддийской Дхармы. Также и специалисты в области сино-тибетских буддологических исследований признают этот факт [Weirong 2007]. Таким образом, при переводе буддийских текстов на европейские языки следует учитывать, что наиболее релевантными являются именно тибетские тексты. К тому же сегодня тибетская махаяна является все еще непрерывной живой традицией, которая представлена множеством высококвалифицированных держателей непрерывных линий устной передачи Дхармы, восходящих к Будде Шакьямуни.

Очень важным философским следствием влияния языка на мышление является зависимость философской рефлексии от языковой модели мира. В частности, С. Ю. Бородай установил на примере учений элеатов и Платона, а также философии Хайдеггера, что западная онтология зависит от западноевропейской языковой модели мира и в частности, от *глагола бытия* (***есть***). Анализируя *глагол бытия* (***есть***) в индоевропейских языках, он обнаружил, что его семантика обрастает истинностной коннотацией: нечто не просто *есть,* а *истинно есть*. Иначе говоря, здесь присутствует онтологическая нагрузка **подлинности=реальности**. С. Ю. Бородай приходит к выводу о зависимости западного синкретичного концепта бытия от многофункциональной коннотации данного глагола «есть», включая все его семантические оттенки локации, нахождения, связи с настоящим временем (***сущее***), с устойчивостью, стабильностью, экзистенциальностью, истинностью. Обращает на себя внимание то, что индуистская онтология, представленная Шанкарой, по коннотации онтологической лексики близка к элейско-платоновской онтологии, судя по древнегреческой и латинской онтологической лексике. «Все они [индоевропейские онтологические термины] производны от индоевропейского глагола бытия» – говорит С. Ю. Бородай. От этой коннотации происходит основ-

ной вопрос элейско-платоновской философии – «Что есть сущее?». Иначе говоря, это вопрос о ***подлинной реальности***, которая, с точки зрения элеатов, Платона и Аристотеля, несомненно, существует и которая есть ***истина***. Таким образом, базовые черты классической западной онтологии формируются в зависимости от коннотации *глагола бытия*: классическая онтология спрашивает о «постоянно сущем», «вечно сущем», «подлинном бытии» и при этом мыслит его вневременным (гипостазирование настоящего), устойчивым, локализованным и в связи с истинностью. Она содержит предпосылки к дуалистическому взгляду, разрыву и иерархизации сущего (ср. платоновский миф о пещере), отмечена негативным отношением к темпоральности: временное мыслится как преходящее, неустойчивое и не заслуживающее внимания. Та вневременная инстанция, к которой апеллирует западноевропейская мысль, «может представляться как субстанция, начало, принцип, смысл, структура, идея, субъект, предметность, объективность, вещь-в-себе, воля к власти, Бог и т.д.» [Бородай 2015].

Хайдеггер во «Введении в метафизику» показал, что в платоновском мифе о пещере истина иерархизируется. Это истоки западной концепции абсолютной истины как истины о подлинной реальности, локализуемой наверху, и относительной истины как затемненной, обманчивой истины о том мире, который находится внизу. Это – вертикальная онтология. Хайдеггер также указал, что классическая онтология ***бытия как присутствия*** положила начало западной дуалистической метафизике, в которой ***присутствие*** *мыслится как* ***наличие для субъекта***. Таким образом, это ***субстанциональная картина мира***.

Буддийская философия, высшей формой которой является воззрение мадхьямики-прасангики, является онтологической противоположностью западных типов онтологии, а также того типа онтологии, который характерен для традиционной индийской философии, несмотря на использование ряда традиционных индийских философских и сотериологических терминов, таких, как *дхарма*, *сансара*, *нирвана*, *мокша*, *дукха*, *анитья* и др. Ибо учение мадхьямики (Нагарджуна, Арьядева) в интерпретации прасангики (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа) является уникальной несубстанциалистской онтологией, которая радикально деконструирует реальность как ***сущее*** посредством доктрины ***анатман/шуньята*** и признания пустоты всего сущего от сущности, собственной природы, истинного существования и т.п.

Те переводы и интерпретации буддизма, которые не учитывают его глубокой специфики в сравнении со всеми другими типами философствования, неизбежно интерполируют на предмет буддийской философии, на ее доктрины и цели присущие их собственным философским системам смыслы и категории. В частности, речь идет о доминировании европоцентристских стереотипов в западных историко-философских исследованиях буддизма, а также в философской компаративистике, вовлекающей в философский оборот материал буддизма.

Европоцентристские пороки западных переводов и интерпретаций содержания буддийских текстов наряду с отмеченными выше философскими следствиями влияния индоевропейской языковой картины мира на индоевропейскую онтологию имеют своей глубокой причиной также само понимание философии, ее предмета и предназначения, которое объединяет все философские направления Запада и отличает их от восточных философий.

2. Специфика буддийской философии в ее отличии от западной философии

В западном понимании философии (с греч.: φιλοσοφία, philosophia) как «любви к мудрости» она представляется как интеллектуальное занятие, являющееся «божественной» роскошью, позволительной для обеспеченных людей, но не для обычных людей. И, как писал Аристотель, это совершенно бесполезное для повседневной жизни «познание причин и начал», «знание общего», «знание и понимание ради самого знания и понимания» [Аристотель 1975: 67]. Это знание, которое не подобает искать обычному человеку, и занятие, являющееся удовольствием для «свободного человека», который «живет ради самого себя, а не для другого». Такое понимание разделяли также западные философы более поздних эпох, например, Декарт, который рассматривал философию как «всецело личное дело философствующего», а также Гуссерль, считавший «картезианские медитации» «прообразом философского самоосмысления» [Гуссерль 2010: 12, 13]. А. Пятигорский, несмотря на основательное знакомство с буддийской классикой, в своей «Философии одного переулка» говорил вполне в аристотелевском духе, что ценность философии в том, что она никому не нужна, ибо философ всегда наблюдает не жизнь, а жизнь сознания. Это стало общей чертой западной философии: философия противопоставляется жизни, а чистое сознание – опыту. Философия, говорит в этом же духе Ортега-и-Гассет, – это «высшее умственное усилие», нечто сопряженное с

«предельным интеллектуальным героизмом» и чистое от эмпиризма жизни [Ортега-и-Гассет 1991: 95].

В отличие от этого доминирующего в западной культуре понимания философии как высшего знания о подлинной реальности, достояния интеллектуальных героев, буддийская философия по происхождению, мотивации, содержанию и предназначению принципиально отличается от западной философии. Их различие можно обозначить как различие между сотериологической философией и систематической философией. Как это следует понимать? Дело в том, что в «Сутта-ниппате», «Ланкаватара-сутре» и некоторых других сутрах содержится прямая критика Будды в адрес «философов» и «философии». В «Сутре, испрошенной Кашьяпой» говорится: «…если пустота, являющаяся тем, что устраняет все воззрения, стала воззрением, тогда, Кашьяпа, как я объяснил, тот, кто видит только пустоту, не может быть излечен» (Kon brtseg cha 132b) [цит. по: Цонкапа 2021: 76]. Также у Нагарджуны в тексте «Муламадхьмакакарики» есть строфа (XIII: 8): «Все Победители говорили, что пустота / Есть отречение от всех воззрений / Тем, у кого есть ***воззрение пустоты***, / Ничего не достичь» [цит. по: Урбанаева 2022: 97]. При непонимании мадхьямаки смысл этой строфы тоже можно истолковать как критику философских воззрений и продолжение «антифилософской» позиции Будды. Благодаря комментарию Чже Цонкапы («Океан аргументов») становится ясно, что Будда и Нагарджуна были не против философии. Они были против философии определенного типа.

Против какой философии были Будда и Нагарджуна? Они были против всех философских воззрений, претендующих на истину о реальности. Они – против претензии реифицированного субъекта на объективное знание о реифицированной реальности. Мадхьямики (Нагарджуна, Арьядева), в особенности прасангики (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа) объяснили, что Будда был против *систематической философии* (*дришти*, *даршана*) – учений, *утверждающих* некую систему воззрений о реальности. *Систематическая философия* – это система реифицирующих (субстанциалистских) концептов, которым приписывается эпистемологический статус достоверного знания об объективной «истинной реальности», существование которой не подвергается сомнению. С этой точки зрения все типы философии, как западные, так и восточные, за исключением учения мадхьямики-прасангики, являются *систематическими философиями*.

В отличие от *систематической философии*, *буддийская философия* – это *сотериологическая философия*, для которой характерны:

(1) использование концептов (правильного воззрения) в качестве искусных уловок: постепенное объяснение пустоты всех вещей от самобытия;

(2) деконструктивная активность: Будда, Нагарджуна, Чандракирти, Цонкапа объяснили, что *истинная реальность* – это **конструкт,** который нужно **разоблачить**, т.е. идентифицировать как **объект отрицания** посредством **абсолютного анализа** и **отбросить;**

(3) парадокс исчезающей реальности или «опустошение» онтологии.

Деконструкция реальности Нагарджуной и прасангиками не является онтологическим нигилизмом или уничтожением онтологии вообще. Это – не нигилизм, ибо пустота объясняется в единстве с зависимым возникновением, понимаемым на самом глубоком уровне как номинальная зависимость – зависимость от обозначения мыслью. **Пустота от самобытия** как абсолютная истина в интерпретации Нагарджуны – это онтологический факт, трактуемый в единстве с *зависимым возникновением* как относительной истиной. Обучение пустоте происходит посредством концепций, но реализация пустоты – за пределами концепций и языка.

В системе махаянской практики, объясненной Буддой Шакьямуни, а затем Нагарджуной, Буддапалитой, Чандракирти и Цонкапой, обобщенно называемой *постепенным путем просветления*, применяется последовательный *метод постепенного обучения пустоте*, с необходимостью опирающийся на мирские конвенции – относительную истину. Но «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций…» (Buddhapalita 244a–245a) [цит. по: Tsong-kha-pa-blo-bsangs-grags-pa 2012: 320]. При постепенном обучении пустоте, продемонстрированном самим Буддой во время Трех Поворотов Колеса Дхармы, *онтологические конструкты*, являющиеся по своей сути *преувеличением бытия*, выступают искусными уловками (*упая-каушалья*), позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства. Но когда ученик приступает к постижению *таковости* (de-kho-na-nyid), – пустоты всех феноменов от самосущего бытия, – от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности следует воздержаться, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Там же].

Как это происходит – постижение *таковости*, пустоты всех объектов достоверного познания от присущей им самим внутренней природы? Чже Цонкапа объясняет это в «Океане аргументов», комментарии к «Мудрости» Нагарджуны, следующим образом:

«Когда лекарство безошибочного видения смысла пустоты излечит ментальное око, зародится незапятнанная «катарактой» неведения мудрость *таковости*. В это время ученик посредством метода не-видения никакой измышленной видимости сам постигает *таковость*» [Там же: 321].

Цонкапа пишет, что при таком подходе к обучению пустоте существа, еще не обретшие такую мудрость, хотя и не способны еще постичь *таковость* посредством устранения двойственной видимости, «не могут не понять абсолютный смысл – пустоту от самосущего бытия». Средством достижения результативного эффекта – постижения пустоты служит союз *шаматхи* (zhi-gnas) и *випашьяны* (lhag-mthong).

Таким образом, буддийские философы предлагают человечеству мировоззренческий и практический опыт принципиально иного понимания реальности и проживания жизни. Речь идет о движении в направлении свободы сознания от омрачающих эмоций, от пут негативной кармы и «железной клетки цепляния за самость», в которую заключены все живые существа [Tsong-kha-pa 1993]. Цепляние за самость, проистекающее из омраченного неведения, фундаментальной ошибки восприятия реального положения вещей, является главным условием непрерывного воспроизводства сансары – циклического способа существования под властью клеш и нечистой кармы, сама природа которого суть страдание. Буддийская философия, объяснив сущность омраченного неведения как главного виновника всякого зла, – всю онтологию сансары, – в первых двух Благородных Истинах, обосновала также возможность нирваны – жизни, свободной от диктата кармы, власти неведения и неконтролируемых ментальных факторов, и объяснила путь, ведущий к этому. Это составляет содержание Третьей и Четвертой Благородных Истин. Учение о Четырех Благородных Истинах, специфическое для буддизма и объединяющее все его направления, одновременно служит границей между буддийской философией и всеми небуддийскими философиями.

Западный философ – это «свободный человек», занятый поиском истины и готовый самоотверженно идти по этому пути, пусть даже впадая в отчаяние от дурной бесконечности метафизических исканий. Действительно, путь западной философии – это непрерывная аппроксимация, но

этот путь никогда не приводит к конечной цели пути – достижению истины. Западная философия «богаче идеями, точками зрения и отдельными исследованиями, нежели конечными результатами» [Geffding 2007: 3]. То, что она обречена на бесконечную аппроксимацию, хотя и добивается аподиктического обоснования существования мира и сознания, объясняется ее главной ошибкой. Эта общая роковая ошибка западных мыслителей заключается, во-первых, в самом допущении, что интеллектуальные ресурсы обычного человека, философствующего Ego, хотя бы и претендующего на самоочевидную данность актов чистого сознания, достаточны для того чтобы постичь природу вещей, как они есть, и что они способны дать аподиктическое обоснование реальности. Во-вторых, она состоит в субстанциализации существующего, в придании сущему преувеличенного онтологического статуса как чего-то существующего со своей стороны, независимо от мысленного обозначения. В силу ошибки субстанциализации и приписывания реального бытия вещам, не имеющим истинного существования, западному философу кажется, что стоит ему «хорошо помыслить», исправив недостатки предшественников, как он достигнет подлинного, абсолютно несомненного, знания о реальности. Но этого не происходит. Буддийский же философ располагает в своем исследовании реальности большим набором возможностей прямого и косвенного познания. Кроме того, обязательным элементом постижения буддийским философом *таковости*, абсолютной природы всех феноменов, в том числе собственного сознания и личности, является медитация на пустоту, аналитическая и однонаправленная. Наконец, прямое познание реальности, как она есть, без приписанных ей ложных, субстанциализирующих, концептов существования, невозможно обрести, как объясняется в буддизме, без накопления богатства духовных заслуг, обеспечивающего уровень ментальной энергии, необходимый для радикального устранения неведения и прозрения в абсолютную природу вещей. Иначе говоря, одним лишь интеллектуальным героизмом не постичь реальность, как она есть, напрямую. Помимо изучения философского воззрения мадхьямики-прасангики, чтобы превратить смысл этого воззрения в Дхарму, которая интегрируется в поток собственного сознания, буддийский философ должен выполнить героическую духовную работу по интенсивной медитации и накоплению заслуг. Настоящие герои – это бодхисаттвы, махаянские практики. Их когнитивный и духовный героизм многократно превышает возможности философствующего Ego западной философии, а поэтому и на вызов бытия они отвечают

несравнимо более эффективно. На пути великого сострадания, распространяющегося на всех живых существ, с мотивацией бодхичитты они достигают практических результатов – чистого ментального состояния, нирваны, т. е. подлинной свободы и реализации всего бесконечного потенциала сознания.

Момент обнаружения того, что реальность вещей не сводима к их проявлениям, является общим для небуддийских и буддийских философов и отличает тех и других от обычных людей, которые обходятся в жизни без философии. Но то, каким образом европейская метафизика и буддийская философия пришли к этому открытию, и то, какие они извлекли из него уроки и практические следствия, очень сильно отличает буддизм от философии Запада. Более того, обнаруживается их онтологическая противоположность. Западная философия, обнаружив онтологическую ущербность эмпирической действительности, воспринимаемой нашими органами чувств, пытается исправить ее «изъян», домысливая существование ***основной сущности***, т.е. метафизических, субстанциальных оснований мира. Там, где небуддийский философ «домысливает» реальность, которая, как он полагает, скрывается за явлениями, и строит вертикальную онтологию земного и небесного миров, Бога и сотворенного им мира, буддийский философ разоблачает все способы онтологического домысливания и искажения. Ибо они, как объяснено в буддизме, преувеличивают бытийный статус всех вещей, будь то внешние или внутренние феномены. Теория пустоты на нескольких иерархически связанных смысловых уровнях разоблачает субстанциализм в понимании реального статуса познаваемых объектов, а также самого субъекта. Эти теоретические уровни представлены в рамках четырех философских школ (вайбхашика, саутрантика, читтаматра, мадхьямика) и их подшкол. Как говорит в своих лекциях современный буддийский философ Геше Джампа Тинлей, «знание буддийской философии создаст в вашем уме систему, благодаря которой ум будет функционировать правильно». Правильный режим функционирования ума определяет границу сансары и нирваны. Сансара и нирвана – это не некие иерархизированные миры, а, скорее, состояния сознания. И они тоже, как и внешние объекты, не имеют собственной сущности, пусты от самобытия, и только в этом смысле сансара тождественна нирване.

Таким образом, перевод буддийских терминов и доктрин на западные языки – это, прежде всего, сложный герменевтический процесс презентации для западного менталитета буддийского типа онтологии, которая

по своим фундаментальным положениям противоположна западным онтологическим системам, да и вообще всем субстанциалистским онтологиям. Компаративистские исследования буддийской философии, хотя являются весьма разнообразными, все же по большей части неэффективны, так как не достигают понимания ее онтологической и сотериологической специфики. Более плодотворным представляется кросс-культурный подход, который основан на понимании «изнутри» специфики как буддийской философии, так и западного философского менталитета. При применении герменевтической стратегии, основанной на таком кросс-культурном подходе, ряд терминов западной философии применим для перевода буддийских категорий и доктрин, если сопровождается релевантным комментарием.

3. Четыре Благородные Истины: расхождения в их понимании между западными и буддийскими интерпретаторами

Четыре Благородные Истины, проповеданные Буддой во время Первого Поворота Дхармачакры, совершенного в Оленьем парке в Варанаси, сравнимы с четырьмя колоннами, поддерживающими мир буддизма. На примере этого важнейшего учения буддизма мы можем видеть, как в его понимание российскими и западными буддологами привносится смысловое искажение, обусловленное спецификой западноевропейской онтологической мысли и тем пониманием ***истины***, которое связано с субстанциалистской онтологией.

В буддологической литературе Четыре Истины интерпретируются, как правило, в западноевропейском эпистемологическом формате – как Истина ***о*** страдании, Истина ***о*** источнике, Истина ***о*** пресечении, Истина ***о*** пути. Именно так их формулирует, в частности, российский санскритолог и буддолог В. Г. Лысенко, когда излагает «истину ***о*** *дукхе*», «благородную истину ***о*** возникновении *дукхи*», «благородную истину ***о*** конце *дукхи*», «благородную истину ***о*** пути, ведущем к уничтожению страдания» [Лысенко 2003: 113, 117, 119, 122, 123].

Однако если внимательно изучить тибетскую традицию интерпретации их смысла, то она опирается на индийскую традицию трактовки данных истин как ***онтологических фактов***, установленных *арьями*. Такое отношение к Четырем Истинам в индо-тибетской традиции отличается от характерного для западноевропейской философии понимания истины как пропозициональной истины, или убеждения, – логически обоснованного и отражающего субъективный уровень понимания объективной реальности.

Однако возникает вопрос: если с индо-тибетской точки зрения Четыре Благородные Истины – это онтологические факты, то как быть с характерным для мадхьямаки отрицанием реального бытия всех вещей? Чтобы понять, что нет противоречия между классической трактовкой Истин, составляющих базовое учение буддизма, и номинализмом прасангики, предельно деконструирующим всякую субстанциальную реальность, необходимо знать, что в индо-тибетской традиции говорится о трех уровнях презентации Четырех Благородных Истин.

Если учесть индийскую и тибетскую традицию формулировки Четырех Благородных Истин, или Истин арьев, то их правильный русский перевод на первом уровне презентации их смысла должен быть таков: 1) вот арийская истина страдания; 2) вот арийская истина источника; 3) вот арийская истина пресечения; 4) вот арийская истина пути. То, что именно онтологический смысл Четырех Истин является первичным и базовым, подтверждается их традиционной формулировкой в различных палийских источниках: 1) Dukkha ariya sacca (дуккха, истина страдания); 2) Dukkha samudaya ariya sacca, или samudaya sacca (самудая, истина причины страдания); 3) Dukkha nirodha ariya sacca, или nirodha sacca (ниродха, истина пресечения страданий); 4) Dukkha nirodha gaminipatipada ariya sacca, или magga sacca (магга, путь, ведущий к пресечению страданий) [Erricker 1996].

В тибетской традиции Четыре Благородные Истины, или «четыре истины арьев» (‘phags-pa’i bden-pa bzhi), определяются как «объясненный Буддой Шакьямуни во время Первого Поворота Колеса Дхармы базис принятия-отбрасывания [которое необходимо выполнить], полностью собрав причины и результаты выхода за пределы причинно-следственной зависимости сансары и страданий» [Bod rgya ... 1998: 1371]. Иначе говоря, это фундаментальные факты реальности. Они не могут быть доступны восприятию обычных существ. Как таковые, они видимы только арьям – существам, напрямую узревшим реальность, как она есть. Следовательно, истинами в онтологическом и эпистемологическом смыслах они являются только для них, поэтому Будда назвал их благородными, или арийскими, истинами. Полное онтологическое постижение Четырех Истин и их признание в качестве фундаментальных фактов бытия и есть, по сути, полная практическая реализация буддизма – превращение обычных существ в арьев и в дальнейшем – в просветленных существ, называемых буддами. На первом уровне, как объясняет Геше Тинлей, Будде было достаточно

просто сообщить эти истины арьев своим первым ученикам в Варанаси, чтобы они, будучи высокоразвитыми существами, без разъяснений с его стороны приступили к медитации и достигли высших реализаций [Геше Джампа Тинлей 2012: 66]. На втором уровне, согласно тибетской устной комментаторской традиции, Будда сформулировал это учение так: «Признайте Благородную Истину Страдания. Отбросьте Благородную Истину Источника. Осуществите Благородную Истину Пресечения. Медитируйте на Благородную Истину Пути».

Будда сформулировал так учение на втором уровне его презентации, ибо недостаточно в общем и целом признать страдание и причины страдания как факты, необходимо подробное знание об этом – онтология сансары. Поэтому на втором уровне были преподаны в Истине Страдания различные классификации видов и уровней страдания, а также проявлений ущербности сансары. Полное знание страдания не оставляет в сансаре ничего, к чему можно привязываться. Формулируя Истину Источника на втором уровне презентации в императивном формате: «Отбросьте Благородную Истину Источника», Будда учил, что в первую очередь следует остановить создание негативной кармы. Это – основа практики. Вдобавок к этому следует отбросить омрачения, первую причину страданий, и устранить негативные кармические отпечатки – вторую причину страданий. Когда Будда сказал: «Осуществите Благородную Истину Пресечения», то он обозначил цель духовной практики. Это – свобода ума от омрачений, обретаемая благодаря медитации на Благородную Истину Пути – пустоту как абсолютную природу феноменов. Пресечение, или нирвана, не дает покоя, ибо покой изначально существует, он – в природе ума. Когда омрачения пресекаются, то естественная безмятежность ума проявится сама собой. Такова была презентация Учения Будды на втором уровне.

Во всех других онтологиях действует система верификации познаваемых объектов, основанная на том или ином типе субстанциализации. Хотя в них и осознается, что вещи существуют не так, как они воспринимаются, все же их существование не подвергается столь радикальной десубстанциализации, как в буддизме, где говорится, что все феномены не имеют независимой, собственной природы и истинного существования, а их бытие подобно иллюзии. Признание «бессамостности» как способа существования всех феноменов являет собой совершенно иную систему удостоверения феноменов, нежели те способы сообщения достоверности

объектам познания, которые применяются в небуддийских системах мировоззрения. В самом общем смысле, едином для всех четырех философских школ буддизма, «бессамостность» – это отсутствие постоянства, независимости и единства – словом, признание таких объектов, как атман, или душа, надуманными, а не реально существующими. Оборотной стороной «бессамостности» феноменов в этом общебуддийском смысле является их взаимозависимое существование. Высшей формой признания бессамостности является воззрение философской школы мадхьямика-прасангика (Буддапалита, Чандракирти и др.), которое признает факты реальности – сансару (страдание и его причины), нирвану и путь, ведущий к ней, в самой предельной форме отрицая их субстанциальное существование. Поэтому Будда дал презентацию Четырех Благородных Истин на третьем уровне, выражающем факты бессамостной (несубстанциальной) реальности и онтологию бессамостности, согласно устной традиции тибетских комментариев, в такой формулировке: «Признайте Благородную Истину Страдания, но здесь нечего признавать. Отбросьте Благородную Истину Источника Страдания, но здесь нечего отбрасывать. Осуществите Благородную Истину Пресечения, но осуществлять нечего. Медитируйте на Благородную Истину Пути, но медитировать не на что». Такова презентация Четырех Благородных Истин в устной комментаторской традиции по линии Цонкапы/Венсапы, передаваемой в России досточтимым Геше Тинлеем.

Четыре Истины арьев – это реальные факты, которые в системе их интерпретации образуют буддийскую онтологию. Будда преподал их для того, чтобы обычные существа через постижение, или реализацию (rtogpa), этих фактов смогли стать арьями и просветленными существами – буддами. Постижение, или реализация, предполагает постепенность, которая включает в свою систему философское познание Четырех Истин, т. е. познание в «пределах доказанного» (grub-mtha') и медитацию (sgom) – «привыкание, освоение». Онтологический смысл трехуровневой презентации Четырех Истин арьев является в индо-тибетской традиции основой постепенной духовной практики, осуществляемой посредством реализации правильного воззрения на реальность, как она есть.

Таким образом, на примере Четырех Благородных Истин можно обнаружить, что в интерпретации важнейших буддийских смыслов философами западноевропейской интеллектуальной формации проявляется та ее особенность, которая ставит под вопрос релевантность большинства

западных (в том числе российских) интерпретаций буддийской философии. Западные философы и исследователи буддизма интерпретируют Четыре Истины в эпистемологическом смысле – как знание в его западноевропейском понимании, т.е. как знание ***о*** том, что ***объективно существует*** (***сущее***, ***сущность***). При этом они далеки от признания того, что сама концепция знания в буддизме связана с его несубстанциалистской онтологией, с бессамостной и недуалистической концепцией реальности и сознания, а также со специфической сотериологией Пути к проветлению. Отсюда и все последствия – искаженные интерпретации всех буддийских доктрин.

Итак, перевод и интерпретация буддийских смыслов на языки европейских народов являются серьезной теоретико-методологической проблемой. Более того, это, по сути, проблема перевода буддийского мировоззрения в категории противоположного типа мировоззрения. Для корректной постановки и удовлетворительного решения обозначенной проблемы необходимо учитывать такие важные факторы трансформации буддийских смыслов, как лингвистическая и культурно-историческая относительность, философские последствия этой относительности, а также тот факт, что буддийская и западная философия очень сильно различаются по происхождению и целям, по сущности и основным функциям, а также по их практическому эффекту. Кросс-культурный подход, учитывающий эти моменты, способен адаптировать европейские термины и понятия и контекстуально передать смыслы буддийской философии более адекватно, нежели при нерефлексивном использовании западного философского языка.

Работа выполнена в рамках гранта РНФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Аристотель. Сочинения в 4 т. – Т. 1. / Аристотель / ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1975. – 550 с.

Бородай С. Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации / С. Ю. Бородай // Вопросы языкознания: журнал. – 2013. – № 4. – С. 17–54.

Бородай С. Ю. Лекция «Нерефлексивное конструирование онтологий» (18.08.2015). Филос. следствия принципа линг. Отн-ти.: «два типа западной он-

тологии – элейско-платоновской и совр. – Хайдеггера -зависят от индоевроп. языковой модели, специфики индо-евр. Глагола бытия. Зависимость философской рефлексии и вообще мышления от языковой картины мира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=espvwjuhmHQ (дата обращения: 10.10.2023).

Бородай С. Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм / С. Ю. Бородай. – Москва: ООО Садра, Издательский дом ЯСК, 2020. – 800 с.

Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика: Комментарий к трактату Дхармакирти «Праманаварттика» / под ред. И. С. Урбанаевой (отв. ред.) и А. Ю. Коноваловой. – Улан-Удэ: «Дже Цонкапа», 2011. – 359 с.

Геше Джампа Тинлей. Четыре благородные истины / Геше Джампа Тинлей. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2012. – 529 с.

Геффдинг Г. Философия религии / Г. Геффдинг / пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. – Издание третье. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – 408 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль / пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический Проект, 2010. – 229 с.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 411 с.

Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. Монография / З. Д. Попова, И. А. Стернин. – АСТ: «Восток-Запад», 2007. – 314 с.

Уорф Бенджамин Л. Наука и языкознание. О двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.philology.ru/linguistics1/worf-60a.htm (дата обращения: 12.10.2023).

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны в контексте проблемы аутентичного буддизма / И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

Урбанаева И. С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах / И. С. Урбанаева // Известия Иркутского государственного университета. – Серия «Политология и религиоведение». – Т. 13. – 2015. – С. 218–226.

Урбанаева И. С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретация мадхьяаки [моногр.] / И. С. Урбанаева. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2022. – 448 с.

Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (гл. IX-XXVII) / пер. с тиб., исслед. и прил. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. – 310 с.

Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo (Большой тибетско-китайский толковый словарь). – Beijing: National Publishing House, 1998. – 3294 p. (На тиб. и кит.)

Croft William, Cruse Alan. Cognitive Linguistics / William Croft, Alan Cruse. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. –356 c.

Deutscher Guy. Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages / Guy Deutscher. – London: Arrow Books, 2011. – 320 p.

D'Andrade Roy G. The Development of Cognitive Anthropology / Roy G. D'Andrade. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 288 p.

Erricker C. Buddhism / Clive Erricker. – Chicago: NTC Publishing Group, 1995. – 188 p.

Leavitt John. Linguistic Relativities: Language Diversity and Modern Thought / John Leavitt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 256 p.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes bya-ba-bzhugs-so // In: rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum. Vol. 15. – Pe cin: Khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012. – 663 p. (На тиб.)

Tsong-kha-pa. Lam-gtso-rnam-gsum // In: bsTod-smon-phyogs-bsgrigs. – Mtsho-sdon-mi-rigs dpe-skrun-khang, 1993. – P. 113–116. (На тиб.)

Weirong Shen and Shiu, Henry C. H. Editor's Preface to: Raymond E. Robertson. A study of the Dharmadharmathavibhanga (Vol. one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpapravesadharanitika. Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies. – Beijing: China Tibetology publishing house, 2007. – P. 1–8.

References

Aristotel'. Sochineniya v 4 t. – T. 1. / Aristotel' / red. V. F. Asmus. – M.: Mysl', 1975. – 550 s.

Borodaj S. Yu. Sovremennoe ponimanie problemy lingvisticheskoj otnositel'nosti: raboty po prostranstvennoj konceptualizacii / S. Yu. Borodaj // Voprosy yazykoznaniya: zhurnal. – 2013. – № 4. – S. 17–54.

Borodaj S. Yu. Lekciya «Nerefleksivnoe konstruirovanie ontologij» (18.08.2015). Filos. sledstviya principa ling. Otn-ti.: «dva tipa zapadnoj ontologii – elejsko-platonovskoj i sovr. – Hajdeggera -zavisyat ot indoevrop. yazykovoj modeli, specifiki indo-evr. Glagola bytiya. Zavisimost' filosofskoj refleksii i voobshche myshleniya ot yazykovoj kartiny mira [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: https://www.youtube.com/watch?v=espvwjuhmHQ (data obrashcheniya: 10.10.2023).

Borodaj S. Yu. Yazyk i poznanie: vvedenie v postrelyativizm / S. Yu. Borodaj. – Moskva: OOO Sadra, Izdatel'skij dom YaSK, 2020. – 800 s.

Geshe Dzhampa Tinlej. Buddijskaya logika: Kommentarij k traktatu Dharmakirti «Pramanavarttika» / pod red. I. S. Urbanaevoj (otv. red.) i A. Yu. Konovalovoj. – Ulan-Ude: «Dzhe Conkapa», 2011. – 359 s.

Geshe Dzhampa Tinlej. Chetyre blagorodnye istiny / Geshe Dzhampa Tinlej. – Ulan-Ude: Dzhe Conkapa, 2012. – 529 s.

Geffding G. Filosofiya religii / G. Geffding / per. s nem. V. Bazarova i I. Stepanova. – Izdanie tret'e. – M.: Izd-vo LKI, 2007. – 408 s.

Gusserl' E. Kartezianskie meditacii / E. Gusserl' / per. s nem. V. I. Molchanova. – M.: Akademicheskij Proekt, 2010. – 229 s.

Ortega-i-Gasset H. Chto takoe filosofiya / H. Ortega-i-Gasset. – M.: Nauka, 1991. – 411 s.

Popova Z. D., Sternin I. A. Kognitivnaya lingvistika. Monografiya / Z. D. Popova, I. A. Sternin. – AST: «Vostok-Zapad», 2007. – 314 s.

Uorf Bendzhamin L. Nauka i yazykoznanie. O dvuh oshibochnyh vozzreniyah na rech' i myshlenie, harakterizuyushchih sistemu estestvennoj logiki, i o tom, kak slova i obychai vliyayut na myshlenie [Elektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.philology.ru/linguistics1/worf-60a.htm (data obrashcheniya: 12.10.2023).

Urbanaeva I. S. Stanovlenie tibetskoj i kitajskoj mahayany v kontekste problemy autentichnogo buddizma / I. S. Urbanaeva. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2014. – 364 s.

Urbanaeva I. S. Tri urovnya prezentacii Buddoj ucheniya o Chetyrekh Blagorodnyh Istinah / I. S. Urbanaeva // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. – Seriya «Politologiya i religiovedenie». – T. 13. – 2015. – S. 218–226.

Urbanaeva I. S. «Mulamadh'yamaka-kariki» Nagardzhuny i interpretaciya madh'yaaki [monogr.] / I. S. Urbanaeva. – Irkutsk: Izd-vo «Ottisk», 2022. – 448 s.

Conkapa Losang Dragpa. Okean argumentov: Bol'shoj kommentarij k tekstu Nagardzhuny «Mūlamadhyamakakārikā» (gl. IX-XXVII) / per. s tib., issled. i pril. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2021. – 310 s.

Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo (Bol'shoj tibetsko-kitajskij tolkovyj slovar'). – Beijing: National Publishing House, 1998. – 3294 p. (Na tib. i kit.)

Croft William, Cruse Alan. Cognitive Linguistics / William Croft, Alan Cruse. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. –356 s.

Deutscher Guy. Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages / Guy Deutscher. – London: Arrow Books, 2011. – 320 p.

D'Andrade Roy G. The Development of Cognitive Anthropology / Roy G. D'Andrade. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 288 p.

Erricker C. Buddhism / Clive Erricker. – Chicago: NTC Publishing Group, 1995. – 188 p.

Leavitt John. Linguistic Relativities: Language Diversity and Modern Thought / John Leavitt. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 256 p.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes bya-ba-bzhugs-so // In: rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum. Vol. 15. – Pe cin: Khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012. – 663 p. (Na tib.)

Tsong-kha-pa. Lam-gtso-rnam-gsum // In: bsTod-smon-phyogs-bsgrigs. – Mtsho-sdon-mi-rigs dpe-skrun-khang, 1993. – P. 113–116. (Na tib.)

Weirong Shen and Shiu, Henry C. H. Editor's Preface to: Raymond E. Robertson. A study of the Dharmadharmathavibhanga (Vol. one): The root text and its scriptural source (the Avikalpapravesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpapravesadharanitika. Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies. – Beijing: China Tibetology publishing house, 2007. – P. 1–8.