Философия и сотериология

УДК 294.3
DOI 10.30792/2949-5768-2025-10-7-19

И. С. Урбанаева

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ В ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ МАХАЯНЕ

Автор статьи устанавливает некорректность релятивистской интерпретации пустоты в мадхьямаке, обращаясь к первоисточникам тибето-монгольской махаяны (труды Нагарджуны, Арьядевы, Буддапалиты, Чандракирти, Цонкапы) и учению мадхьямиков о реальности, основанному на единстве двух истин – *пустоты-рантонг* и зависимого возникновения как возникновения и существования всех объектов в зависимости от мысленного обозначения и выражения в языке. Две истины образуют в мадхьямаке смысловое *единство* в качестве двух *разных* онтологических реверсов всякого объекта. В тибето-монгольской традиции при обучении пустоте опираются на относительность, включая принятые в каждом сообществе конвенции, концепции, культурные традиции и т. д. Связь относительности с пустотой объясняет, что не может быть абсолютной модели мира. Разные модели, известные из Абхидхармы, Калачакра-тантры и др., имеют лишь относительный характер и соответствуют разным типам проявления кармы и ментальной загрязненности. Соответственно этому в религиозной практике буддистов известны различные виды мандалы. Относительность проявляется и в чувственном восприятии объектов разными категориями существ.

Ключевые слова: буддийская онтология, реальность как «конструкт», две истины, относительность, пустота-рантонг, зависимое возникновение, мандала, космологическая модель, карма.

I. S. Urbanaeva

RELATIVITY IN THE TIBETAN-MONGOLIAN MAHAYANA

The author of the article proves the incorrectness of the relativistic interpretation of emptiness in the Madhyamaka, relying on the primary sources of the Tibetan-Mongolian Mahayana (Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita, Chandrakīrti, Tsongkhapa) and the Madhyamika teaching about reality, based on the unity of two truths – emptiness-rantong and dependent arising as arising and the existence of all objects depending on mental designation and expression in language. Two truths in Madhyamaka constitute unity as two different ontological reverses of any object. When teaching emptiness, masters of the Tibetan-Mongolian tradition rely on relativity, including the conventions, concepts, cultural traditions accepted in each society. The connection of relativity with emptiness explains that there cannot be an absolute model of the world. Different models, known from Abhidharma, Kalachakra Tantra, etc., are only relative in nature and correspond to different types of manifestation of karma and mental impurity. Accordingly, in the religious practice of Buddhists, various types of mandala are known. Relativity also manifests itself in the sensory perception of objects Relativity is also manifested in the sensory perception of objects by different categories of beings.

Keywords: Buddhist ontology, reality as a “construct”, two truths, relativity, emptiness-rantong, dependent origination, mandala, cosmological model, karma.

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.

Введение

Идея конвергентности буддизма с современными научными теориями, особенно с теорией Эйнштейна и релятивистской физикой, является широко обсуждаемой в современном интеллектуальном дискурсе [Мэнсфилд 2010; His Holiness the Dalai Lama 2006; Mansfield 1990; Cosmology and Consciousness… 2013; 2015 и др.]. При компаративистском изучении буддийской относительности можно выделить гносеологический, эпистемологический, моральный и прочие аспекты сравнения, особенно с релятивизмом Протагора и античных скептиков, с идеалистическим эмпиризмом и др. Однако подобные сравнения обретают смысл при корректном понимании буддийской относительности. А она является еще почти не изученным предметом философского религиоведения. В фокусе внимания настоящей статьи находится как раз относительность в буддийской онтологии и то, как относительность проявляется в буддийском мировосприятии и духовной практике. Цель – объяснение онтологического смысла буддийского принципа относительности в контексте концепции реальности и буддийского учения о двух истинах, а также выявление некоторых религиозно-практических следствий относительности буддийского восприятия мира.

Наиболее известной интерпретацией онтологической относительности в буддизме считается подход Ф. И. Щербатского, повлиявший на позднейшие толкования буддийской философии. Вот что он писал о махаянской онтологии в ее отличии от хинаянской: «Основная концепция раннего буддизма – идея о множественности конечных элементов (dharma). Основной концепцией махаяны будет их относительность (śūnyatā)» [1988: 241]. Он отождествил по смыслу учения Будды о *пустоте (шуньята)* и *зависимом возникновении* (*пратитья самутпада*), а также рассмотрел понятие «шуньята» как синоним «относительности», а «относительность», в свою очередь, – как «нереальность». Так, в этой работе говорится: «Поскольку мы употребляем термин “относительный” для описания того факта, что вещь может быть определена только путем упоминания ее связей с чем-либо и делается бессмысленной вне этих связей, подразумевая в то же самое время, что исследуемое нереально, мы с уверенностью, за неимением лучшего определения, можем переводить слово śūnya словом “относительный” или “условный”, а термин śūnyatā – “относительность” или “условность”» [Там же: 242]. Щербатской подчеркивает «всеобъемлющую важность принципа относительности» [Там же: 246]. Срединный путь основоположника мадхьямики[1] Нагарджуны (150–250) он называет «синонимом относительности (śūnyatā), которая сама становится “срединным путем”» [Там же: 250]. Однако его релятивистская трактовка махаяны допускает субстанциальную реальность Абсолюта, хотя и логически неопределяемого и вербально невыразимого и постижимого лишь мистической интуицией. Только этот Абсолют в его интерпретации и есть Будда: «Реальность Будды – это реальность вселенной», это «космический порядок *(dharmātaḥ)*, его тело есть космос *(dharmatā)*, сущность космоса непознаваема, и ее невозможно понять умозрительно» [Там же: 245]. Иными словами, это *реальность*, т. е. нечто *истинно сущее*. «Вселенная, рассматриваемая как целое, есть

[1] *Мадхьямика* – название философской школы, основоположником которой является Нагарджуна. *Мадхьямака* – срединное учение, доктрина Нагарджуны.

Абсолют, а рассматриваемая как процесс есть феномен», – пишет Щербатской, тем самым предпринимая попытку монистического истолкования буддийской онтологии, якобы снимающего двойственность абсолютного и феноменального, нирваны и сансары [1988: 248].

Но насколько корректным является понимание буддийской доктрины пустоты в духе ее отождествления с принципом относительности? Анализ важнейшего онтологического текста буддизма – «Муламадхьямака-карик» [dPal mgon ‘phags pa klu sgrub 2016] Нагарджуны – и комментариев, написанных мадхьямиками-прасангиками (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа), позволяет установить, что релятивистский подход Ф. И. Щербатского является искажением махаянской онтологии и особенно философии Нагарджуны, которая исключает реальное существование любого Абсолюта, будь то Вселенная как космическое целое или Будда как сущность космоса. Источником искаженного толкования Щербатским *шуньяты* как *относительности* послужило непонимание им весьма тонкого момента – того, каким образом *пустота* и *зависимое возникновение* образуют непротиворечивое смысловое единство, будучи **разными** онтологическими аспектами.

Непротиворечивое единство *пустоты* и зависимого возникновения – двух истин

Пустота и *зависимое возникновение* – это две важнейшие философские доктрины буддизма, которые в интерпретации Нагарджуны очерчивают рамки буддийской онтологии в ее наиболее глубоком смысле. Со времени появления мадхьямаки и до сих пор продолжаются дискуссии вокруг онтологического смысла пустоты. Чже Цонкапа (1357–1419), коренной учитель большинства тибетских, монгольских, бурятских, тувинских, калмыцких буддистов, на первый взгляд, отождествлял эти две доктрины. Так, в тексте «Хвала [Будде за учение о] зависимом возникновении» он называет пустоту «сердцем Учения», но восхваляет Будду так: «Вы – Учитель зависимого возникновения,/ В мудрости Вы – тот, кто познал зависимое возникновение» [rJe tsong kha pa blo bzang grags pa 2001: 276–277]. Некоторые исследователи (см.: [Донец 2004: 192]) интерпретируют «Хвалу» в том смысле, что Цонкапа высшим философским учением буддизма считал учение о зависимом возникновении. *Пратитья самутпада* кратко выражается формулой «если есть это, то есть то». Если вдуматься в смысл текста, то Цонкапа отнюдь не отождествляет две доктрины. Тогда каково их соотношение?

Цонкапа восхваляет Будду за то, что тот увидел «пустоту как смысл зависимого возникновения», и подчеркивает «*таковость* зависимого возникновения», т. е. его пустоту [rJe tsong kha pa blo bzang grags pa 2001: 271–272]. В строфах 17–18 он выражает свое понимание того, что доктрины пустоты и зависимого возникновения образуют «непротиворечивое смысловое единство». Но он отнюдь не говорит, что *пустота* **тождественна** *зависимому возникновению.* Не само по себе зависимое возникновение находится в центре внимания Нагарджуны и прасангиков (Буддапалита, Чандракирти), а зависимое возникновение в специфической связи с *пустотой*. Поэтому было бы определенным искажением сводить содержание важнейшего философского текста буддизма «Муламадхьямака-карики» к доктрине зависимого возникновения, а также утверждать, что буддийская *пустота* – это зависимое возник-

новение=причинная обусловленность=относительность. Ибо *пустота* в понимании Нагарджуны и прасангиков, а также Цонкапы – это негативное понятие, которое ничего не утверждает[1]. Как негативное понятие, *шуньята* по смыслу отличается не только от релятивистского ее понимания Ф. И. Щербатским, но и от более поздних ее интерпретаций в смысле **«значимого отсутствия»** [Топоров 1988: 418]. Однако является верным, что зависимое возникновение *пусто*: во-первых, не имеет собственной природы все то, что возникает в зависимости от причин и условий; во-вторых, не имеет собственной природы все то, что возникает в зависимости от составных частей; в-третьих, не имеет собственной природы все то, что возникает в зависимости от обозначения мыслью[2]. Нагарджуна в «Муламадхьямака-карике» (далее – ММК) начинает исследование с рассмотрения возникновения результатов из причин и условий и прочего не в целях метафизической презентации зависимого возникновения как онтологической относительности. Он объясняет пустоту причинности, движения, ощущений, скандх, элементов и т. д. – разных категорий феноменов в широком диапазоне, включая внешнее воспринимаемое, психологические процессы, отношения и взаимосвязи, мнимые сущности и атрибуты, как отсутствие у них самосущего бытия. А в заключительных шести главах «Нагарджуна обобщил, по словам Гарфилда, частные случаи в широкую теорию пустоты и природы абсолютного, освобождения и связи между пустотой и зависимым возникновением» [The Fundamental Wisdom… 1995: 93].

В «Океане аргументов», в своем комментарии к ММК Нагарджуны, Цонкапа ясно излагает позицию прасангики о соотношении пустоты и зависимого возникновения, подчеркивая слова Нагарджуны: «Будды учили Дхарме, в совершенстве опираясь на две истины» [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 7]. Без учета той особой связи между *пустотой* как абсолютной истиной и *зависимым возникновением* как относительной истиной не удастся в полной мере понять специфику буддийского принципа относительности, проявляющегося в мировосприятии и духовных традициях буддистов махаяны. Чтобы раскрыть специфику философского и сотериологического смысла относительности в буддизме, рассмотрим, что такое реальность с позиций махаянского буддизма. И в связи с этим обратимся к особенностям понимания абсолютной и относительной истины Нагарджуной и прасангиками.

Бытие, или **существование** (*bhava*; yod pa nyid/srid pa), наглядно представляемое в виде Колеса жизни (*бхавачакра*; srid pa'i 'khor lo) и *двенадцати нидан* цепи взаимозависимого происхождения, в общей философской презентации в тибето-монгольской махаяне называется *Основой* (gzhi): это основа трансформации обычных существ и достижения ими двух тел Будды – *дхармакаи* (chos sku) и *рупакаи* (gzugs sku). Нагарджуна в «Драгоценной гирлянде» объяснил, что Основу составляют две истины – абсолютная (*парамартхасатья*; don dam bden pa) и относительная (*самврти сатья*; kun rdzob bden pa). А в ММК он объяснил, что понимать единство и различие двух истин необходимо для того, чтобы точно уяснить смысл учения о четырех благородных истинах: страдание и его возникновение, его пресечение, а также

[1] См. подр.: [Геше Джампа Тинлей 2011].

[2] Это три уровня зависимого возникновения.

путь и саму возможность появления Будды и просветления. Согласно Нагарджуне (строфа 10 гл. XXIV ММК), важно понимать **единство двух истин:**

«Не опираясь на конвенциональное,
Невозможно учить абсолютному смыслу.
Без постижения абсолютного смысла
Нет возможности для достижения нирваны»
[*dPal mgon 'phags pa klu sgrub* 2016: 35–36].

Но столь же важно понимать и **различие двух истин** (строфа 9 гл. XXIV ММК):

«Те, кто двух истин
Различие в совершенстве не понимают,
Те и это глубинное Учение Будды
Совершенно не понимают».

Будучи применимы к каждой вещи, *пустота* и *зависимое возникновение* являются двумя разными онтологическими реверсами, дополняющими друг друга. Это одновременно имеющие место онтологические факты, а не гносеологические противоположности в том же смысле, что и «абсолютное» и «относительное» в западной философии. Говоря об абсолютной истине как *пустоте*, мадхьямики вслед за Буддой имеют в виду не некую фундаментальную пустоту в метафизическом смысле – пустоту вообще, а *пустоту* конкретных объектов *от* самосущей природы, т. е. от существования в силу их собственной природы. Мадхьямики-прасангики акцентируют внимание на том, что любая вещь существует в зависимости от наших языковых и мировоззренческих конвенций. Иначе говоря, объекты существуют условно, во взаимозависимости с концептуальными и лингвистическими соглашениями субъекта. Абсолютная истина – это, по ее определению согласно традиции Цонкапы, есть истина, устанавливаемая посредством абсолютного анализа (mthar thug dpyod pa), который обнаруживает то, *как объекты не существуют*. В понимании мадхьямиков-прасангиков абсолютная истина – это *пустота от самосущей природы*, или *сущности*, выражается в мадхьямике также понятием *бессамостность* (*найратмья*; bdag med). Чандракирти (р. ок. 600 г.) в комментарии к «Четырехсотенной» Арьядевы (III в. н. э.) дает определение *бессамостности* как отсутствия *сущности* у феноменов и личностей. Буддапалита (ок. 470–540), другой представитель прасангики, также понимал бессамостность как *бессущностность* и утверждал, что все объекты бессамостны. В случае личности *самость* определяется как объект мысли «Это – я!» Но хотя мадхьямики различают по объекту два вида цепляния за самость – феномены и личность, тем не менее, с их точки зрения, по способу цепляния между ними нет разницы.

Относительная истина, согласно комментаторской традиции Цонкапы, есть истина, устанавливаемая посредством относительного анализа того, *как объекты существуют*. С точки зрения прасангики, относительная истина – это возникновение и существование объектов в зависимости от наименования мыслью. Иначе говоря, это *номинальное существование* (btags yod). В «Океане аргументов» Цонкапы синонимом номинального существования является *простое существование* (yod pa tsam)

[Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 272]. Оно исключает полностью субстанциональное бытие любых объектов. Философы других буддийских школ в той или иной степени допускают *субстанциональное,* или *истинное*, существование (*дравьясат*; rdzas yod/bden yod) вещей в качестве онтологической основы их достоверного различения.

Так, для школы вайбхашика те объекты, которые сохраняют свою природную идентичность при физическом или мысленном разделении, т. е. неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены, выдерживают такого рода процедуру, которая в их понимании является абсолютным анализом. Они имеют субстанциональное существование и являются абсолютной истиной. Остальные объекты не имеют субстанционального существования и являются, с их точки зрения, относительной истиной. Взаимозависимое «я», существующее как сочетание пяти психофизических совокупностей – *скандх*, а также взаимозависимое существование феноменов они считают относительной истиной. Благодаря ее пониманию, как они считают, порождаются отречение и сострадание. А благодаря постижению несуществования *атмана*, т. е. пустоты «я» от трех характеристик – постоянства, единства и независимости – обретается мудрость. Согласно их представлениям, благодаря медитации на 16 аспектов четырех благородных истин хинаянские практики достигают архатства, а махаянские практики – состояния Будды (см.: [Геше Джампа Тинлей 1999]). Вайбхашика в наибольшей степени в сравнении с другими философскими школами буддизма выражает позиции философского реализма и больше, чем другие, сближается с реализмом обыденного мировосприятия. Но даже она не отождествляет пустоту/бессамостность и относительность.

Относительная истина вайбхашиков как онтологическое учение представлена очень подробно в литературе Абхидхармы: базовые классы *дхарм*, пять *скандх*, восемнадцать *дхату*, двенадцать *аятан* и т. д. Эти базовые онтологические категории относительной истины восприняты другими школами. Выдающиеся тибетские ламы при объяснении относительной истины опирались на учение вайбхашиков. Например, известный мастер школы кадам Чапа Чокьи Сенге (1109–1169) при объяснении относительной истины всегда опирался на воззрения вайбхашики, а при объяснении абсолютной истины следовал мадхьямаке [Кэнчен Палдэн Шераб 2013]. Спрашивается, почему философы, придерживавшиеся воззрений более высокого онтологического уровня, опирались на учение вайбхашиков? Ведь Лама Цонкапа объяснил, что именно интерпретация Нагарджуны устраняет «светочем совершенной логики/ Всю тьму неведения, ложных теорий, сомнений/ Относительно окончательного смысла [Учения]» [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 2], и медитация, выполняемая в соответствии с нею, способна радикально устранить *неведение* и все производные от него *клеши*. Именно прямое постижение **пустоты от самобытия**, ***рантонг*** (rang stong), всех объектов устраняет первое звено двенадцатичленной цепи зависимого возникновения сансары. Мадхьямака, раскрывающая «сердце Слова Будды и смысл Праджняпарамиты», служит наиболее глубокой теоретической базой Пути (lam), ведущего к состоянию Будды, и радикальным противоядием от ядов сансары. Но дело в том, что эта абсолютная истина *рантонг*, или *самопустота*, непостижима непосредственно без постепенной подготовки, которая включает опору на относи-

тельность – мирские условности и т. д. При функционировании в обществе обычных существ, не являющихся *арьями*, доктрина пустоты преподносится посредством *искусных уловок* (*упая каушалья*; thabs mkhas) – так, чтобы оно было понятным слушателям. Чже Цонкапа пишет, что существует восходящий к самому Будде постепенный порядок обучения пустоте посредством *направляющих инструкций*: учитель сначала отвлекает слушателей от ложных путей, а затем подводит их к благородному пути постижения *пустоты*. Мадхьямики при объяснении онтологии пустоты опираются на относительную истину – на то, что известно ученикам [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 318–319]. Поэтому вначале, как писал Арьядева в «Чатухшатаке» (VIII: 20), наставники объясняют:

> «[Вещи] существуют, не существуют, [верно] и то и другое,
> Ни то, ни другое [неверно] – было также преподано.
> Разве не может все что угодно служить лекарством
> В зависимости от болезни?»
> (цит. по: [Ibid.: 320]).

Сам Будда, как известно из «Трисамвара-нирдеша», говорил: «Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что все, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Все, что считается в мире несуществующим, я тоже называю несуществующим» (цит. по: [Ibid.: 318]). При такой системе обучения *онтологические конструкты* относительной истины, являющиеся по своей сути *преувеличением бытия* (sgro ‘dogs), выступают искусными уловками, позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства и *постепенно* подойти к постижению пустоты объектов от самобытия. Поэтому в тибето-монгольской махаяне *Путь* (lam), трансформирующий *Основу* и ведущий к достижению *Плода* (‘bras bu) – состояния Будды, является *постепенным.*

В то же время Цонкапа напоминает наставление Буддапалиты о том, что хотя при таком методе последовательного и систематического обучения пустоте необходимо опираться на относительную истину, тем не менее «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций…» [Ibid.: 320]. Он также поясняет мысль Чандракирти, выраженную в «Прасаннападе», о том, что нужно объяснять *таковость* на пути языковых и концептуальных конвенций, подчеркивая: «… при этом нельзя приписать характеристики, которых у нее нет» [Ibid.: 321]. То есть когда ученик приступает к постижению самопустоты всех вещей, следует воздержаться от применения этих конструктов и любых концептуализаций реальности, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [Ibid.]. Конечный смысл пустоты – это абсолютное отрицание: существование самости, природы, сущности и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего помимо того, что отрицается. Это самый глубокий смысл *шуньяты*, устанавливаемый посредством абсолютной негации.

Практическим следствием рассмотренного специфического единства и различия двух истин в буддийской философии является то, что публичная презентация Дхармы в конкретном социокультурном пространстве с необходимостью опирается на

конвенции и идеи, принятые в данной среде. Буддийские наставники вынуждены допускать *онтологические преувеличения*, специфические для конкретного общества, менталитета и культуры. Традиционные представления, символы, культы, культурные артефакты, научные представления, философские идеи и т. д. вовлекаются в процесс трансляции буддийских учений и вместе с буддийскими доктринами и практиками образуют нечто специфическое – конкретный *мир буддизма*. Поэтому буддизм – это относительный феномен, он не существует как нечто абсолютное. Абсолютный аспект буддизма, так же как и Дхармы, кармы, нирваны, Будды, – это *пустота-рантонг*, т. е. отсутствие собственной внутренней сущности, которая не зависела бы ни от чего.

Однако было бы грубым упрощением сводить относительную истину в буддизме к мирским условностям и языковым консенсусам. Опора на обыденность, здравый смысл и действующие конвенции относится к тому уровню относительной истины, который выражает не высшую онтологию буддизма, а основанную на *искусных уловках* методику постепенной подготовки к непосредственному постижению пустоты. Относительная истина как выражение собственно буддийской онтологии, или *тонкая относительная истина*, истина номинального, или простого, существования всех объектов, открывается только после прямого постижения пустоты. Такое объяснение дается в устной тибетской традиции. Подлинный характер смыслового единства и различия абсолютной и относительной истины открывается только после прямого постижения абсолютной истины в результате инсайта, именуемого *випашьяной* (lhag mthong).

Реальность как «конструкт»

Мадхьямака Нагарджуны в ее интерпретации по линии прасангиков является радикальной критикой всех реифицирующих концепций реальности. Она направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, а против определенного типа философствования и претензии реифицированного субъекта на обладание истиной как объективным знанием о реифицированной реальности. Более того, Нагарджуна обнаружил: то, что обычно понимается философами в качестве *реальности*, *бытия*, *сущего*, на самом деле является, несмотря на все различия в их воззрениях, лишь «*конструктом*» (spros pa), условностью, а не реальностью (dngos) или сущим (yod pa), имеющим истинное существование (bden nyod pa). Прасангики *деконструируют* все разновидности онтологии, базирующейся на *конструкте «*реальность», т. е. на идее *бытия*, *сущего*, *природы*, *сущности*, *вещей* и т. д. как чего-то *истинно существующего*, независимого от мысленной фиксации и языкового выражения. Они доказывают, что все обычные существа живут в мире собственных *конструктов*, где страдания и счастье тоже есть не что иное, как реифицированные идеи, основанные на ошибочном мировосприятии, полностью противоположном действительному положению вещей – их *пустоте от самобытия*.

С точки зрения высшей буддийской философии все субстанциалистские онтологии и научные концепции, утверждающие *истинное* существование реальности, насколько бы обоснованными они ни казались, суть лишь *конструкты*, или *относительная истина*. Будда в ответ на метафизические вопросы хранил молчание. Он молчал как раз потому, что ученики, задававшие такие вопросы, были далеки от то-

го, чтобы напрямую постичь глубинный смысл его онтологии – пустоту-*рантонг*, отсутствие самобытия у любых объектов, и тонкую относительную истину – номинальное, или простое, существование. Такие умы занимаются концептуализацией реальности: **сансары** – как ***реальности*, которую нужно отбросить, и нирваны – как *реальности*, которую нужно обрести**. Чже Цонкапа объяснил в авторском колофоне к «Океану аргументов»: «Это Учение (ММК) называется *Дхармой*, потому что *удерживает* от падения в пропасть воззрений, концептуализирующих реальность сансары и нирваны как того, что подлежит отбрасыванию и соответственно – принятию…» [Tsong kha pa blo bsangs grags pa 2012: 466].

До конца деконструируя любую метафизику посредством метода *прасанги*, прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины, наиболее полно и точно идентифицируя тот вид *неведения*, который является корнем сансары. Дело в том, что для всех низших школ корнем зла представлялось цепляние за «Я» *(атман*, *самость)* личности как нечто истинно существующее. Нагарджуна же объяснил, что цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, т. е. корень сансары, а не *познавательные завесы*, как считали йогачарины (Асанга и др.) и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека и др.). А Лама Цонкапа объяснил, что только мадхьямака Нагарджуны и прасангиков содержит такую онтологическую интерпретацию смысла Учения Будды, которая служит достоверным обоснованием махаянского Пути к освобождению и просветлению посредством объяснения пустоты и зависимого возникновения в их непротиворечивом единстве. Однако при функционировании махаянского буддизма в мире тибето-монгольской буддийской цивилизации на протяжении истории и в современности в массовом сознании при формировании картины мира «работают» именно представления о реальности, которые имеют с абсолютной точки зрения природу конструктов – онтологических преувеличений и являющихся *искусными уловками*. Они формируют *относительную реальность* буддистов.

Относительность в буддийском мировосприятии

Буддисты тибето-монгольской традиции воспринимают реальность как нечто относительное не только в философском смысле единства двух истин, но также и благодаря учению о карме, согласно которой миры возникают благодаря совокупной карме живых существ как среда их обитания. Относительность мировосприятия проявляется и в религиозной культуре. Наиболее наглядно это можно видеть на примере мандалы – символа универсума, который является подношением Гуру и Трем Драгоценностям – Будде, Дхарме и Сангхе. Это очень важный элемент религиозной практики. В тибето-монгольской ваджраяне различаются разные виды мандалы: внешняя, внутренняя, тайная и мандала *таковости*, или абсолютной природы реальности. Это разные по онтологическому уровню символы относительной реальности. Наиболее общей для всех региональных и национальных форм буддизма является внешняя мандала. Ее символика в описании Васубандху (IV–V вв.) – это космологическая схема «мира-вместилища» с горой Меру в центре, окруженной четырьмя основными и восемью промежуточными континентами, внутренним и внешним океаном, и все это возникло благодаря «[совокупной] энергии действий живых существ»

[Васубандху 2001: 251–267]. Описываемая в «Абхидхармакоше» космологическая модель содержит подробную картографию мест обитания различных категорий живых существ – от адских миров до Чистой Земли Акаништха. Джамбудвипу – так называется один из четырех континентов, и это – мир нашей планеты. В центре Джамбудвипу находится алмазный трон бодхисаттв, место, где осуществляется высший тип йогического сосредоточения, подобного по прочности алмазу [Там же: 255]. Это – одна из причин, по которой наш мир считается в тибето-монгольской традиции наиболее подходящим местом для практики Дхармы и ее полной реализации. Верующим, не искушенным в философии, руководство по этапам Пути (Ламрим) в соответствии с этой моделью описывает разные виды ада как реально существующие локации, так что они вызывают страх, побуждающий к усердной практике Прибежища и кармы. Когда ученики уже обретают некоторый опыт изучения буддийской философии, наставники объясняют, что адские миры необязательно существуют так, как это описано в «Абхидхармакоше», но что это формы проявления тяжелейшей негативной кармы и, соответственно, наиболее интенсивных страданий. Кроме того, что касается самой модели мира с горой Меру и четырьмя континентами, то Е. С. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во время публичных лекций часто подчеркивает, что, поскольку данная модель противоречит современным научным представлениям, ее можно считать устаревшей. Он поясняет, что при подношении мандалы допустимо представлять, что делается подношение Вселенной в ее современной научной модели. Однако досточтимый Геше Джампа Тинлей говорит своим ученикам, чтобы они не спешили «выбрасывать» абхидхармистскую модель как ошибочную, ибо модель мира, описанная Васубандху, не является просто данью древнеиндийской космологической традиции, а отражает опыт вȉдения относительной реальности держателями учения Абхидхармы. Наряду с абхидхармистской моделью мира в тибето-монгольской махаяне известны и другие: в Калачакра-тантре разработана схема принципиальной координации между внешним миром и индивидуумом; Джамгон Конгтрул Лодро Тайе (1813–1899) разработал в книге «Мириады миров» космологическую модель из четырех уровней, каждый соответствует разным духовным путям, позволяющим освободиться от сансары. Все эти модели суть *искусные уловки*, представляющие относительную истину для разных типов людей, различающихся по степени ментальной загрязненности.

В буддизме признается не только относительность всех концепций реальности, но и относительный характер чувственного восприятия. Так, во Введении в «Мадхьямакаватару» Чандракирти писал, что воду в реке *преты* воспринимают как потоки гноя – нечто непригодное для питья. Об этом же писал и выдающийся буддийский философ и йогин первой половины XX в. Пабонгка Ринпоче (1878–1941): «Иными словами, когда обладающие кармой существа трех родов – бог, человек и голодный дух – видят чашу, наполненную жидкостью, то для всех троих эта жидкость проявляется по-разному. Бог воспринимает амброзию, человек – воду, а голодный дух – кровь и гной. Голодным духам даже луна кажется летом горячей, а солнце зимой – холодным» [2008: 31].

Существование различных форм восприятия одного и того же объекта разными существами объясняется с позиций доктрины пустоты и кармы: все вещи не имеют объективной природы, которая не зависела бы от сознания, а восприятие обусловлено кармическим наследием воспринимающего субъекта.

Заключение

Смысл буддийской относительности заключается в том, что она является онтологическим реверсом, неразрывно связанным с другим реверсом – пустотой от самосущего бытия всех объектов. *Пустота (шуньята)* есть негативное понятие, обозначающее отсутствие у всех объектов самобытия, и не тождественна относительности, хотя без опоры на относительную истину она может искаженно трактоваться в нигилистическом смысле. Доктрины пустоты и зависимого возникновения образуют онтологическое единство абсолютной и относительной истины, которые все же различны. Принцип онтологической относительности, утверждающий номинальное, или простое, существование всех вещей, проявляется и в буддийской концепции реальности как «конструкта», результата онтологического преувеличения бытия и приписывания объектам реального, или истинного, бытия вне и независимо от сознания. Относительность находит объяснение также в теории кармы и проявляется в мировосприятии, в частности в космологических моделях, чувственном восприятии, а также в религиозной практике – мандалах разного уровня и т. д.

Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.; Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)») № 121031000261-9 .

Литература

Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша): в 3 т. Т. 2. Раздел III: Учение о мире; раздел IV: Учение о карме / Васубандху; изд. подгот.: Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.

Геше Джампа Тинлей. Ум и Пустота / Геше Джампа Тинлей. – М.: Московский буддийский центр Ламы Цонкапы, 1999. – 236 с.

Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика / Геше Джампа Тинлей. – Улан-Удэ: Дже Цонкапа, 2011. – 359 с.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.

Кэнчен Палдэн Шераб Ринпоче. Прояснение воззрений школ Вайбхашики и Саутрантики / Палдэн Шераб Ринпоче Кэнчен. – М.: Центр Падмасамбхавы, 2013. – 96 с.

Мэнсфилд Вик. Тибетский буддизм и современная физика: На пути к единству любви и знания / Вик Мэнсфилд; пер. с англ. А. В. Дюбы. – М.: Новый Акрополь, 2010. – 208 с.

Пабонгка Ринпоче. Ламрим: Освобождение в наших руках (Lam rim rnam grol lag bchangs). Т. I, кн. 2 / Ринпоче Пабонгка; пер. с тиб., коммент. и прил. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 214 с.

Топоров В. Н. Комментарий к буддологическим исследованиям Ф. И. Щербатского / В. Н. Топоров // Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – С. 263–419.

Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны / Ф. И. Щербатской // Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской; предисл. Г. М. Бонгард-Левина; сост. и авт. биогр. очерка А. Н. Зелинский, Б. В. Семичов; коммент. и ред. пер. В. Н. Топорова. – М.: Наука, 1988. – С. 199–262.

dPal mgon 'phags pa klu sgrub (Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dBu ma rtsa ba'i tshig le ur byas pa shes rab cesbya ba bzhugs so (Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью) / dPal mgon 'phags pa klu sgrub. – Ser byes rig mdzod chen mo gra tshang, 2016. – 47 p. (на тиб.)

Cosmology and Consciousness – Mind & Matter / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2013. – 223 p.

Cosmology and Consciousness – Knowing & Action / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2015. – 201 p.

His Holiness the Dalai Lama. The Universe in A Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World / His Holiness the Dalai Lama. – Little, Brown, 2006. – 229 p.

Mansfield V. Relativity in Maādhyamika Buddhism and modern physics / V. Mansfield // Philosophy East and West. – 1990. – Vol. 40(1). – P. 59–72.

rJe tsong kha pa blo bzang grags pa. rTen 'brel bstod pa (Хвала зависимому возникновению) / rJe tsong kha pa blo bzang grags pa // Chos sphyod rab gsal skalbzang skye bo'I mgul rgyan zhes bya ba zhugs so (Текст, называемый «Ожерелье блистательных практик Дхармы счастливых существ»). – Mundgod (N. K), Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 2001. – P. 270–279. (на тиб.)

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / translation and commentary by Jay Garfield. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 372 p.

Tsong kha pa blo bzangs grags pa. dBu ma rtsa ba'I tshig leur byas pa shes rab ces bya ba'I rnam bshad rigspa'I rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so (Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Mūlamadhyamakakārikā») / Tsongkhapa blo bzangs grags pa // rJe tsong kha pa chen po I gsung 'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin: khrung go'I bod rigs pa dpe skrun khang, 2012. – P. 1–470. (на тиб.)

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes by aba bzhugs so) / Śāntideva; пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 326 с.

References

Vasubandhu. Enciklopediya Abhidharmy (Abhidharmakosha): v 3 t. T. 2. Razdel III: Uchenie o mire; razdel IV: Uchenie o karme / Vasubandhu; izd. podgot.: E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoj. – M.: Ladomir, 2001. – 755 s.

Geshe Dzhampa Tinlej. Um i Pustota / Geshe Dzhampa Tinlej. – M.: Moskovskij buddijskij centr Lamy Conkapy, 1999. – 236 s.

Geshe Dzhampa Tinlej. Buddijskaya logika / Geshe Dzhampa Tinlej. – Ulan-Ude: Dzhe Conkapa, 2011. – 359 s.

Donec A. M. Doktrina zavisimogo vozniknoveniya v tibeto-mongol'skoj skholastike / A. M. Donec. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2004. – 268 s.

Kenchen Palden Sherab Rinpoche. Proyasnenie vozzrenij shkol Vajbhashiki i Sautrantiki / Palden Sherab Rinpoche Kenchen. – M.: Centr Padmasambhavy, 2013. – 96 s.

Mensfild Vik. Tibetskij buddizm i sovremennaya fizika: Na puti k edinstvu lyubvi i znaniya / Vik Mensfild; per. s angl. A. V. Dyuby. – M.: Novyj Akropol', 2010. – 208 s.

Pabongka Rinpoche. Lamrim: Osvobozhdenie v nashih rukah (Lam rim rnam grol lag bchangs). T. I, kn. 2 / Rinpoche Pabongka; per. s tib., komment. i pril. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2008. – 214 s.

Toporov V. N. Kommentarij k buddologicheskim issledovaniyam F. I. Shcherbatskogo / V. N. Toporov // Izbrannye trudy po buddizmu / F. I. Shcherbatskoj. – M.: Nauka, 1988. – S. 263–419.

Shcherbatskoj F. I. Koncepciya buddijskoj nirvany / F. I. Shcherbatskoj // Izbrannye trudy po buddizmu / F. I. Shcherbatskoj; predisl. G. M. Bongard-Levina; sost. i avt. biogr. ocherka A. N. Zelinskij, B. V. Semichov; komment. i red. per. V. N. Toporova. – M.: Nauka, 1988. – S. 199–262.

dPal mgon 'phags pa klu sgrub (Proslavlennyj Pokrovitel' Ar'ya Nagardzhuna). dBu ma rtsa ba'i tshig le ur byas pa shes rab cesbya ba bzhugs so (Korennye strofy o sredinnosti: tekst, nazyvaemyj Mudrost'yu) / dPal mgon 'phags pa klu sgrub. – Ser byes rig mdzod chen mo gra tshang, 2016. – 47 p. (na tib.)

Cosmology and Consciousness – Mind & Matter / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2013. – 223 p.

Cosmology and Consciousness – Knowing & Action / editors: Lhagdor Geshe, Bryce E. Johnson. – Library of Tibetan Works and Archives, 2015. – 201 p.

His Holiness the Dalai Lama. The Universe in A Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World / His Holiness the Dalai Lama. – Little, Brown, 2006. – 229 p.

Mansfield V. Relativity in Maādhyamika Buddhism and modern physics / V. Mansfield // Philosophy East and West. – 1990. – Vol. 40(1). – P. 59–72.

rJe tsong kha pa blo bzang grags pa. rTen 'brel bstod pa (Hvala zavisimomu vozniknoveniyu) / rJe tsong kha pa blo bzang grags pa // Chos sphyod rab gsal skalbzang skye bo'I mgul rgyan zhes bya ba zhugs so (Tekst, nazyvaemyj «Ozherel'e blistatel'nyh praktik Dharmy schastlivyh sushchestv»). – Mundgod (N. K), Karnataka: Drepung Loseling Library Society, 2001. – P. 270–279. (na tib.)

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / translation and commentary by Jay Garfield. – Oxford: Oxford University Press, 1995. – 372 p.

Tsong kha pa blo bzangs grags pa. dBu ma rtsa ba'I tshig leur byas pa shes rab ces bya ba'I rnam bshad rigspa'I rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so (Okean argumentov: Bol'shoj kommentarij k tekstu «Mūlamadhyamakakārikā») / Tsongkhapa blo bzangs grags pa // rJe tsong kha pa chen po I gsung 'bum (Sobranie sochinenij Chzhe Conkapy). – Vol. 15. – Pe cin: khrung go'I bod rigs pa dpe skrun khang, 2012. – P. 1–470. (na tib.)

Śāntideva. Bodhicaryāvatāra: Vstuplenie v praktiku Bodhisattv (byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa zhes by aba bzhugs so) / Śāntideva; per. s tib., primech. i vstup. st. I. S. Urbanaevoj. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. – 326 s.