

## Проблема онтологической самостоятельности в философии буддизма махаяны

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН  
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO100087

Статья поступила в редакцию 27.09.2021.

Аннотация: Понятие самобытия или онтологической самостоятельности (svabhāva) — одно из фундаментальных в буддийской философии, по смыслу сходное с понятием субстанции в новоевропейской философской мысли. В хинаянских школах самосущими считаются дхармы (элементарные психофизические состояния), а мудрость состоит в постижении реальности как потока постоянно сменяющих друг друга мгновенно-существующих (kṣāṇika) дхарм. Основанная Нагарджуной (II–III вв.) школа мадхьямака — исторически первая махаянская школа — опирается на постулат пустоты (śūnyatā) всех дхарм, т.е. отсутствия у понятия дхармы референта на уровне абсолютной истины. Понимание просветления как познания истинной реальности исходит, согласно мадхьямаке, из допущения различия субъекта и объекта. Однако само это допущение имеет смысл только на уровне относительной истины, на уровне же истины абсолютной оно пусто. Метод, который используют Нагарджуна и его комментатор Чандракирти (VII в.) для доказательства пустоты понятий и концептуальных конструкций, представляет собой сведение их к абсурду, демонстрацию их неустранимой внутренней противоречивости. Таково же и понятие онтологической самостоятельности: если всё связано законом взаимозависимого возникновения, — значит, всё существует лишь благодаря другому, т.е. не является самосущим. Но если нет ничего самосущего, то теряет смысл и противоположное понятие — несамосущего (niḥsvabhāva), так как, согласно буддийской логике, постулирование любого *A* означает вместе с тем и постулирование не-*A*. В другой махаянской школе — йогачаре было сформулировано учение о трех природах (trisvabhāva) — воображаемой, зависимой и абсолютной, однако самосущая — лишь последняя из них, тождественная истинной реальности (tathatā). Сознание-сокровищница — фундаментальное сознание, с опорой на которое возникают все другие уровни и формы индивидуального сознания, — полно реальных и потенциальных аффектов и кармически обусловленных мыслительных и поведенческих диспозиций. Все они должны быть устранены из сознания-сокровищницы — лишь это и будет окончательным просветлением. В момент просветления различие между истинной реальностью и сознанием-сокровищницей исчезает, ибо это различие, как и любое другое, представляет собой концептуальную конструкцию, порожденную непросветленным сознанием, а значит, онтологически несамостоятельно.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, махаяна, мадхьямака, йогачара, онтология, понятие субстанции, Нагарджуна, Асанга, санскрит.

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Проблема онтологической самостоятельности в философии буддизма махаяны // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 1 (вып. 48). С. 19–32. DOI: 10.55512/WMO100087.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

Глава 13 фундаментального произведения буддийского мыслителя Нагарджуны (II–III вв.) — «Коренных строф о срединном пути» («Mūla-madhyamaka-kārikā», далее — ММК) — посвящена анализу понятий самосущего (svabhāva) и обусловленного (saṃskāra), связанных с фундаментальным вопросом, вокруг которого строится учение махаянской школы мадхьямака: что, собственно, поистине существует? Для махаянских мыслителей истинная реальность (tathatā) скрыта от погруженного в сансару сознания, так что любые рассуждения о ней из уст человека, не достигшего просветления, будут ложными и уведут того, кто некритически их воспримет, с пути к нирване. Все умопостроения, претендующие не на анализ явлений эмпирически воспринимаемого мира, а на постижение истинной реальности, если их принимать на веру, описываются в махаянской философии термином jñeya-āvaraṇa, «эпистемологическое препятствие», суть которого в установке на познание вещей такими, каковы они на самом деле (Рудой 1994: 55). Она опирается на неявное, не всегда в достаточной мере осознаваемое допущение, что различие субъекта и объекта фундаментально и не есть только ментальный конструкт, а принадлежит самой реальности. Но одно из основных положений идеологии махаяны гласит, что истинная реальность недвойственна. Различия привносятся непросветленным сознанием, разграничивающим изначально единый универсум на отдельные регионы, выделяемые не по свойствам самого универсума или его элементов, а определяемые господствующими в сознании аффектами. На этих различиях строятся и понятия, которые поэтому представляют собой только ментальные конструкты, не описывающие реальность.

Развенчанию всех понятий и концепций как пустых посвятил свой главный труд Нагарджуна. Любые концепции именно *пусты*, а не *ложны*, так как ложное описание какого-либо предмета говорит все же о реальном предмете, но приписывает ему свойства, коих он на самом деле не имеет; пустое же описание — это описание того, что вовсе не существует. В главе 12 ММК основатель мадхьямаки рассматривает понятие страдания, показывая, что оно внутренне противоречиво, т.е. пусто не только фактически (нет никаких реалий, которые могли бы подпадать под это понятие), но и логически (оно включает в себя взаимоисключающие признаки), а далее, в следующей главе, анализирует понятие онтологической самостоятельности (самобытия, svabhāva), показывая его внутреннюю противоречивость.

Глава 13 ММК в используемом нами издании названа «Saṃskāra-parīkṣā» — «Исследование обусловленного» (Nāgārjuna 1960: 104). Так же она называется и в английском переводе ММК, выполненном К. Инадой с санскрита, хотя переводчик отмечает, что в тибетском переводе на месте saṃskāra стоит *de nyid* «сущность», санскр. tattva, что, полагает он, более точно соответствует содержанию главы (Nāgārjuna 1993: 91). В.П. Андросов в своем переводе ММК учитывает это, понимая название главы как «Tattva-parīkṣā» и переводя ее как «Исследование высшей реальности» (Андросов 2006: 312). Чандракирти, комментатор ММК, указывает, что обычный человек (prthagjana), т.е. тот, кто еще не ступил на путь к просветлению, ищет в этом мире чего-то «самосущего» — онтологически самостоятельного, реально существующего, на что можно было бы опереться в своем мировоззрении (Nāgārjuna 1960: 104). Таковы, например, атман в адвайта-веданте или первомаатерия и душа в санкхье (Чаттерджи, Датта 1994: 249, 254, 368). Но логика буддийской мысли — и хинаянской, и махаянской — состоит в полном исключении какой бы то ни было первопричины: всё определяется законом зависимого возникновения, в котором нет первого элемента, — эту

цепочку из 12 звеньев можно начать с любого из них. Дхармы в хинаянской традиции понимаются как истинная реальность, но ни одна из них не является причиной других, и то, что все они лишены самобытия, говорит о том, что самобытие понимается в буддийской философской мысли в контексте учения о причинности: *svabhāva* — причина всего, не являющаяся при этом следствием чего-либо (как первоматерия в санкхье). В учении хинаянской школы сарвастивада понятие самобытия связывается с понятием собственного признака (*svalakṣaṇa*). Каждая дхарма в этой концепции определяется как имеющая собственный признак, характеризующий ее и только ее и не изменяющийся со временем. Например, дхарма *gīra* (материя) характеризуется возможностью изменения, способностью создавать препятствия движению и видимости, она всегда сохраняет эти признаки и не может превратиться в другую дхарму (Asanga 1950: 2–3). Это и составляет ее самобытие или онтологическую самостоятельность (Dhammajoti 2009: 19). В более поздней махаянской школе йогачара мы встречаем учение о трех природах (*trisvabhāva*) — абсолютной (*pariṇiṣpanna*), зависимой (*paratantra*) и сконструированной (*parikalpita*), из которых первая — это истинная реальность, вторая — дхармы (Васубандху определяет их как то, *что* является — *yat khyāti*), третья — воспринимаемый непросветленным сознанием мир со всем его разнообразием и изменчивостью (согласно Васубандху, это то, *как* является зависимая природа — *yathā khyāti*) (Vasubandhu 2004: 219).

Сам Нагарджуна начинает главу 13 с разъяснений о ложных дхармах — *moṣadharmā*, букв. «воровская дхарма». В.П. Андросов переводит *moṣa* как «вредный», указывая на буквальное значение слова — «ворованный, грабительский» (Андросов 2006: 313, 473): эти дхармы обманчивы (*mṛṣā*), ибо обусловлены (*saṃskṛta*) (Nāgārjuna 1960: 104). Вообще в индийской философии обусловленность связывается с не вечностью и неистинностью, и этот постулат не подвергают сомнению ни Нагарджуна, ни Чандракирти: всё, что детерминировано чем-то другим, неистинно, лишено самобытия, а значит, и все обусловленные дхармы (*saṃskṛta-dharma*) не есть истинная реальность. В самом начале главы есть примечательный момент: Чандракирти говорит о таких дхармах, что «их суть — уничтожение (*pralopa-dharmaka*)», но издатель в примечании к тексту отмечает, что в другой рукописи на этом месте стоит *pralāpa-dharmaka* — «[они] имеют чисто словесную природу» (*pralāpa* — «рассуждение, разговор, болтовня, бред») (Nāgārjuna 1960: 104). Это само по себе показательно, ибо обусловленные дхармы, если принять второй вариант чтения комментария, интерпретируются как элементы только языка описания, но не как нечто реальное. Этот тезис соответствует общему контексту учения мадхьямаки с ее пониманием пустоты не только *Я*, но и дхарм (Рудой 1994: 56). Поэтому, говорит далее Чандракирти, всё обусловленное не является онтологически самостоятельным.

Здесь сразу возникает вопрос: как примирить эту точку зрения с одним из принципиальных положений буддийской догматики, провозглашающим существование трех необусловленных дхарм — пространства (*ākāśa*) и двух видов прекращения? В «Энциклопедии Абхидхармы» и комментарии к ней эти три дхармы описываются следующим образом. Пространство понимается как просто отсутствие противодействия движению материи. Первый вид прекращения — прекращение посредством знания (*pratisaṃkyānirodha*) — это «разобшение с дхармами, подверженными притоку аффектов... Постигание истины страдания и других Благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм] называется „прекращение, вызываемое знанием“» (Васубандху 1998:

195). Прекращение без посредства знания (*apratisaṃkyānirodha*) — это абсолютное препятствие для возникновения подверженных притоку аффективности дхарм, состоящее в неполноте условий для этого. Например, если чувства и разум полностью сосредоточены на каком-то одном объекте, все другие предметы уже не могут стать объектами восприятия и сознания и по отношению к ним не возникает таких дхарм (Там же: 196). В других школах перечень необусловленных дхарм еще шире: в него входят, помимо названных трех, еще «неподвижное» (*asala*), прекращение восприятий и мышления (*saṃjñā-vedanā-nirodha*) и истинная реальность (*tathatā*) (Розенберг 1991: 229). Однако сам Чандракирти развеивает все сомнения относительно этого вопроса, указывая, что «нирвана — одна» (*nirvāṇamekam*; Nāgārjuna 1960: 104), т.е. нет никаких двух (или более) состояний, характеризующихся полным успокоением дхарм и прекращением их возникновения и уничтожения.

Оппонент может высказать такое возражение на эту точку зрения: если все дхармы пусты, тогда пусты и сами слова, провозглашающие пустоту всего обусловленного. «Если ложная дхарма — обман, то что тогда вводится в заблуждение?» (*tanmṛṣā moṣadharmā yadyadi kiṃ tatra musyate*) (Nāgārjuna 1960: 104). Если не существует никакого сущего, то не может быть и не-сущего. Логика воображаемого оппонента здесь отличается от той, которая характерна для западной мысли: если для нас отрицание *A* тождественно утверждению не-*A*, то в «Прасаннападе», наоборот, утверждение *A* есть тем самым утверждение всего того, что не есть *A* (или есть не-*A*). Из этого видно принципиальное различие в понимании операции отрицания между современной и буддийской логикой. В логике, как она понимается в современности, постулируется существование универсума («все сущее»), на котором определяются те или иные множества, выделяемые по определенным признакам, и если, например, мы утверждаем, что некоторый *x* принадлежит множеству *A*, то тем самым мы говорим, что *x* не принадлежит ни одной другой области универсума, кроме *A*. Обратно, если *x* не принадлежит *A*, то он может входить в любую область универсума, лежащую за пределами *A*. Отрицание можно понять из определения характеристической функции в теории множеств: если дано некоторое непустое множество, то для любого его подмножества эта функция равна 1 для элемента *x*, если он принадлежит *A*, и 0, если не принадлежит (при условии, что речь идет о четких множествах, хотя для множеств нечетких значения характеристической функции могут пробегать все числа от 0 до 1) (Шуман 2004: 128–129). В буддийской же логике отрицание — не функция от отношения элемента к множеству, а операция над универсумом, в ходе которой в нем проводится граница, а следовательно, появляются элементы универсума по одну ее сторону и одновременно (и благодаря этому) по другую. Суть этой логики становится более ясной, если мы обратимся к «Законам формы» Дж. Спенсера Брауна. Алгебра логики у него понимается как основанная на идее различия, которое только и делает возможным указание на что-то или именование чего-то — ибо всякое именование есть проведение различия между тем, что именуется, и всем остальным универсумом. Различение (*distinction*) есть у него проведение границы в универсуме, причем такой, что если даны две точки по разные стороны ее, то невозможно провести линию, связывающую их и не пересекающую при этом границу. Только после проведения такой границы в универсуме его отграниченная часть может быть указана, именована, относительно нее становятся возможны какие-то утверждения. При этом пересечения границы с одной стороны на другую и обратно не равны — это разные операции. Области, отграниченной таким образом, можно поставить в соответствие

какой-либо знак, значением которого и будет все содержание области (Spencer Brown 1972: 1–3). Такой знак, естественно, будет совершенно произволен, равно как произвольной будет и отграниченная область, так что сам акт отграничения и его конкретные особенности зависят от субъекта, проводящего границу. Универсум, лежащий вне этой (замкнутой, как видим) границы, понимается как немаркированный (Там же: 5). В переводе на язык современной логики это то самое не-*A*, что лежит за пределами данного множества. Применительно к логике махаяны это означает, что все различия в пределах универсума, которые мы можем проводить, зависят, как только что сказано, от проводящего их субъекта, но только они и становятся опорой для знаков — немаркированное пространство, на котором нет различий, невозможно обозначить никак.

В соответствии с постулатами буддизма махаяны установление чего-то как ложного есть одновременно и установление чего-то другого как истинного: утверждая истинность или ложность чего-то (равно как и другие подобные оппозиции типа «благое–неблагое», «нирвана–сансара» и т.п.), мы проводим в изначально недифференцированном универсуме границу, отделяя одну его область от всех других. Благодаря этому становится возможным различать области и именовать их. Но если в учении хинаяны различия понимались как реальные, присущие дхармам самим по себе, то новация махаяны состояла в том, что все эти различия были признаны лишь плодом ментального конструирования. В комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» указывается, что «по определению дхарма есть носитель собственной сущности» (*nirvacanaṃ tu svalakṣaṇādhāraṇāddharmāḥ*, букв. «определение [таково, что] дхарма [называется так,] потому что [она есть] носитель собственного признака») (Васубандху 1998: 193; Vasubandhu 1967: 2). Как раз *отсутствии* дифференциации дхарм, согласно учению кашмирских вайбхашиков, представленному в этом трактате, — или, точнее говоря, *неспособность* человека увидеть различия дхарм — и понимается как неведение, препятствующее просветлению. Поток дхарм (*saṃtāna*) должен быть постигнут как смена *различных* элементарных психофизических состояний, что и будет их «различающим постижением» (*pravisaṃ*) (Рудой 1998: 72). Трактат гласит, что «помимо различия дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия» (Васубандху 1998: 194). Кроме того, сами дхармы разделяются на группы (*skandha*), элементы познавательного акта (*dhātu*) и источники сознания (*āyatana*), также они разделяются на дхармы с притоком аффектов и без такового, на обусловленные и необусловленные, и разобщение с первыми и будет прекращением страдания (Там же: 194–195). Хотя дхармы не имеют «атмана», т.е. несубстанциальны, и невечны, т.е. существуют лишь мгновение (*kṣaṇa*), это все же не отменяет наличия у них собственного признака, по которому они различаются и группируются в те или иные множества. Поэтому и сказано в комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы», что «мудрость означает постижение (различение) дхарм» (Там же: 193). Аналогично и в исторически более поздней традиции — йогачаре мудрость (*praññā*) интерпретируется как различение объектов, основанное на медитативной практике и освобождающее от аффектов (Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004: 203).

Однако в махаяне различение дхарм хотя и не отрицается, но понимается как предварительный этап на пути к полному познанию реальности как она есть — *tathatā*. В отличие от хинаяны, где различия между дхармами имеют онтологический характер, в махаянских школах они понимаются как эпистемологические:

различие привносится в изначально недифференцированную реальность самим познающим субъектом и более того — само отграничение субъекта от мира объектов есть результат такого же привнесения, порожденный изначально присутствующими непросветленному сознанию аффектами. Поэтому и разделение всего сущего на самосущее и несамосущее — такая же произвольная и опирающаяся на непросветленное сознание дифференциация, что и любые другие. Поэтому в ответ на возражение оппонента: «Что могло бы изменяться, если бы не было ничего самосущего?» — Нагарджуна отвечает: «Что могло бы изменяться, если бы было самосущее?» (Nāgārjuna 1960: 105).

В своих рассуждениях и Нагарджуна, и его воображаемый оппонент опираются на представление о мгновенности всего сущего — одно из базовых для всего буддийского учения. Элементарные состояния (dharma) сменяют друг друга, и эта смена не прекратится до тех пор, пока человек не обретет нирвану, но в рамках одного момента (kṣaṇa) никакого изменения быть не может. Акад. Ф.И. Щербатской не случайно сравнил буддийское учение о непостоянстве дхарм с принципом работы кинематографа: сама данная конкретная дхарма не меняется, не превращается из одной в другую — с точки зрения буддийского учения это невозможно по сути, — но только исчезает, уступая место другой дхарме, столь же неизменной в себе и столь же мгновенной, примерно так же, как киноплёнка состоит из множества отдельных кадров, которые только при быстрой смене создают иллюзию движения предметов, запечатленных на них. Но кадры все принадлежат одной и той же плёнке, дхармы же не связаны водородом никакой пронизывающей их субстанцией, так что мгновение становится синонимом дхармы (Щербатской 1988: 141–142). Если имеет место изменение, говорит воображаемый оппонент, то сам факт изменения указывает на наличие *чего-то*, что меняется, а отсюда мы должны допустить, что изменяющаяся реальность онтологически самостоятельна (svabhāva), т.е. существует сама по себе, не зависит в своем бытии ни от чего другого и изменяется по своим собственным причинам. Если бы ничего самосущего, онтологически самостоятельного не было, то невозможно было бы говорить, например, что  $X$  изменяется: в этом случае  $X$  как нечто несамостоятельное был бы аспектом (модусом, акциденцией) какой-то другой реальности —  $Y$ . Но если мы утверждаем, что ничего самосущего нет, то и  $Y$  тогда — только модус или аспект чего-то другого. В результате мы сразу же оказываемся в «дурной бесконечности» и, чтобы выйти из нее, должны допустить существование чего-то самосущего — в рамках буддийского учения это будут дхармы. Из сказанного очевидно, что под воображаемым оппонентом Нагарджуны скрывается последователь хинаянской школы сарваствивада, признававшей субстанциальность всех дхарм.

Но, говорит в ответ Нагарджуна, если некоторое  $X$  — самосущее, то как оно может исчезнуть (Nāgārjuna 1960: 105)? Если оно онтологически самостоятельно (говоря грубо — является причиной самого себя), то исчезнуть оно не может, ибо исчезновение для него возможно, только если оно перестанет быть причиной самого себя, т.е. перестанет быть  $X$  и станет, например,  $X'$ , не тождественным  $X$ , что для действительно самосущей реальности невозможно. Иными словами, если  $X$  — поистине самосущее, то оно неизменно. Здесь Нагарджуна повторяет мысль, высказанную в самом начале ММК (Там же: 4 ff), где речь идет о внутренней противоречивости понятия причины. То, что мы воспринимаем как изменение, разъясняет его мысль Чандракирти, есть на самом деле привнесение в чувственную сферу субъекта свойств, присутствующих совершенно другой реальности. Вода (как стихия, mahābhūta) по сути своей холод-

на — таков натурфилософский постулат, разделявшийся всеми школами индийской мысли, — и если она закипает в чайнике, стоящем на огне, то это не потому, что вода *по сути своей* перестала быть холодной, а потому, что в нее было привнесено свойство другого первоэлемента — огня. Сущности ни огня, ни воды от этого не меняются. Аналогично и изменение человека — превращение его из молодого в старика — тоже лишь иллюзорно, истинно только на уровне относительной истины, тогда как в действительности юность и старость остаются сами по себе неизменными свойствами. Точно так же, продолжает Нагарджуна, невозможно изменение, например, молока в простоквашу: когда имеет место одно, отсутствует другое. Согласно логике его рассуждений, нет ничего такого, что меняло бы свои *внешне данные субъекту* свойства, оставаясь субстанциально одним и тем же; нет никакой субстанции, которая оставалась бы самотождественной, меняя только акциденции. При изменении реалія не меняется, но исчезает, уступая место другой реаліи: молоко исчезает, уступая место простокваше; молодость исчезает, уступая место старости и т.д. Поэтому, резюмирует Чандракирти все предшествующие рассуждения, невозможно признать онтологическую самостоятельность каких бы то ни было реаліей, так как инаковость невозможно ни наблюдать, ни признать логически непротиворечивым понятием (Nāgārjuna 1960: 106). В самом деле, если инаковость имеет место, то существуют реальные различия — упрощенно говоря, находящиеся на стороне объектов, а не субъекта только и субъектом познаваемые, но не конструируемые. Тогда это и различие, в частности, между самосущим и несамосущим — тем, что существует благодаря себе, и тем, что существует благодаря чему-то иному (в конечном счете — благодаря какому-то самосущему). Но изменяться, возникать и исчезать может в этом случае лишь несамосущее, так как то, что является причиной самого себя, исчезнуть или измениться не может по определению. Если мы признаем существование самосущих реаліей, мы поэтому должны признать их вечными, что входит в противоречие с базовым положением всего буддийского учения — *anityatva*, тезисом о непостоянстве всех дхарм, которые, едва возникнув, тут же уступают место другим дхармам. Если мы допустим существование чего-то онтологически самостоятельного, то вынуждены будем вообще оставить учение Будды и присоединиться к какой-то из ортодоксальных школ, полагающих, что самосущими являются атман, тождественный Брахману (адвайта-веданта) или единоприродный ему (вишиштадвайта-веданта), душа и перво-материя (санкхья и йога) и др. Но так как все дхармы мгновенны, то они не могут считаться субстанциальными, а их различия — присущими им самим, а не сконструированными непросветленным сознанием.

Это касается и различия пустого и непустого. Если бы это различие было реальным, то наряду с пустым должно было существовать что-то самосущее, но так как не существует непустых дхарм, то не может быть и их противоположности — чего-то пустого. Ограничение *śūnya* и *aśūnya* понимается в ММК как ментальный конструкт, как различие, проведенное непросветленным сознанием и имеющее поэтому основание свое только в нем, а не в реальности самой по себе. Учение о пустоте, о которой говорится в последней карике главы — ММК 13.8, понимается как учение, полагающее различие пустого и непустого свойством самой реальности, а не только чем-то номинальным. Но такое учение, говорит Нагарджуна, вводит в заблуждение тех, кто принимает его за истину, так как внушает им, что существуют какие-то субстанциальные различия, тогда как на самом деле все они, включая и различие между нирваной и сансарой, проведены самим же сансарическим сознанием и являются

порождением аффектов (Nāgārjuna 1960: 108). Принятие учения о пустоте всерьез и есть эпистемологическое препятствие: оно дает человеку ложную картину мира, а на этой почве легко возрастают и аффективные препятствия, так как человек эмоционально привязывается к псевдореалиям, к тому, что порождено непросветленным сознанием (своим собственным или чужим), а это ведет только к поддержанию аффектов в сознании и делает невозможным достижение нирваны.

Как видим, представление мадхьямиков об онтологической самостоятельности вполне ясно: самостоятельным могло бы быть то, что не зависело бы ни от чего иного, субстанциальным в терминологии новоевропейской философии (субстанция у Декарта — это «вещь, которая сама по себе способна к бытию» (Декарт 1994: 37). Но так как не существует ничего такого, что было бы способно к бытию само по себе, — всё включено в цепь закона взаимозависимого возникновения и потому зависит от другого, — то и нет ничего онтологически самостоятельного. Всё пусто, согласно учению мадхьямаки, в том числе и в этом смысле. Пустота у мадхьямиков — это не только отсутствие безусловного референта у знаков человеческого языка (а значит, и у любых понятий и концептуальных структур), но еще и взаимозависимость всего сущего. Предложенный акад. Ф.И. Щербатским перевод *śūnyatā* как «относительность» (Щербатской 1988: 164) указывает именно на это.

Несколько иначе понимают термин *svabhāva* йогачарины. Выше мы упомянули выработанную в школе йогачара концепцию трех природ (*trisvabhāva*) — сконструированной (*parikalpita*), зависимой (*paratantra*) и абсолютной (*pariniṣpanna*). Однако все три называются в «Рассуждении о трех природах» Васубандху именно *самосуцими*, хотя поистине самосуцей — не зависящей ни от чего другого — является только последняя. В этом трактате термином *svabhāva* обозначается, очевидно, не самосущее, а некая фундаментальная категория, несводимая ни к чему другому *как понятие*. Разумеется, сконструированная и зависимая природы детерминированы присущей непросветленному сознанию двойственностью субъекта и объекта (и для простого человека, и для того, кто только ступил на путь к нирване, просветление — *объект* его стремлений, сам же человек мыслит себя субъектом, отличным от объекта, и именно это отличие и служит причиной возникновения стремления к нирване — *bodhicitta*). Абсолютная же реальность недвойственна (Vasubandhu 2004: 220), т.е. в ней отсутствуют все различия, включая различие между субъектом и объектом. Сконструированная природа, как говорит сам Васубандху, состоит в самой языковой практике (*vyavahāṅmāka*), и здесь философ указывает на один важный для всего буддийского учения момент: мышление наше имеет языковой характер, мы, пока еще не обрели просветление, можем мыслить лишь посредством языковых конструкций, а язык сам предполагает разграничение оппозиций. Это видно даже на уровне фонетики, когда фонемы противопоставляются друг другу по разным качествам — долготе или краткости, глухости или звонкости, наличию или отсутствию придыхания и т.д.; это же видно и на более сложных уровнях языка, когда в предложении различаются подлежащее и сказуемое, имена прилагательные и существительные, виды и времена глагола и пр. Но сам язык есть для буддистов лишь система конвенциональных знаков, которые никак с внеязыковой реальностью органически не связаны — они полностью зависят от человека и общества, а значит, порождены непросветленным сознанием. Границы между разными «регионами» реальности проводятся посредством языковых конструкций (например, в русском языке или в санскрите различаются глаголы: слова, обозначающие действие, и существительные — слова, обозначающие



предметы, тогда как в сингальском, хотя по происхождению своему это такой же индоевропейский язык, как и названные два, граница между этими категориями в значительной мере стерта). Поэтому ни одна языковая конструкция не может считаться даже самым приблизительным описанием реальности или хотя бы ее части. Истинная реальность неопишуема именно потому, что недвойственна, а недвойственность никакими способами невозможно выразить в языке.

Эту мысль — вполне соответствующую по духу учению мадхьямаки — йогачарины дополняют, однако, собственными взглядами на проблему самосущего, которые нашли свое отражение в учении о сознании-сокровищнице. Оно — основа остальных сознаний, коих, согласно учению йогачары, насчитывается семь: пять чувственных сознаний, умозрительное сознание (объектом его являются дхармы) и загрязненное умозрительное сознание (*kliṣṭa-manovijñāna*), образующее ядро психики — образ и понятие «я». Это последнее сознание ответственно за возникновение иллюзии индивидуальной личности, отличной от всех остальных личностей и сохраняющей свою самотождественность, несмотря на все происходящие в ней и с ней изменения, и за аффективно заинтересованное отношение к внешнему миру, порождающее представления о «я», «моем» и т.п. (Торчинов 2002: 161). В сознании-сокровищнице с безначальных времен хранятся «семена» (*bīja*) будущих аффектов (проще говоря, потенциальные аффекты), которые при благоприятных условиях «прорастают» в аффекты реальные — они и помрачают сансарическое сознание, мешая ему видеть истинную реальность. Отношения сознания-сокровищницы и остальных семи сознаний (они в йогачаре часто обозначаются собирательным термином *pravṛtti-vijñāna* — «разворачивающееся сознание», т.е. сознание, формирующее образ внешнего по отношению к нему мира) описываются в «Ланкаватара-сутре» — одном из самых ранних текстов, в которых представлены основные понятия йогачары, — на примере глины вообще и отдельных частиц глины: они не тождественны друг другу, но и не различны (*Saddharmalankavatara-sūtram* 1963: 18). Аналогично и сознание-сокровищница не тождественно реальным (*kleśa*) и потенциальным (*bīja*) аффектам, но и не отличается от них (*Asaṅga* 2003: 20). Если бы «разворачивающееся сознание» и сознание-сокровищница не имели между собой совсем ничего общего, то второе не могло бы служить опорой первого, но в сутре постулируются именно такие отношения между ними; если же они были бы тождественными друг другу, то прекращение деятельности первого — просветление, достижение нирваны — означало бы и прекращение деятельности второго, но это невозможно, так как сознание-сокровищница в принципе неуничтожимо. Целью адепта является не уничтожение этого сознания, а его очищение от всех реальных и потенциальных аффектов, что и будет просветлением. Из этого видно, что при достижении просветления прекращается только порождающая деятельность сознания-сокровищницы, но не само его существование (*Saddharmalankavatara-sūtram* 1963: 18). Как видим, отношения этих реалий друг к другу невозможно вполне точно описать ни на одном человеческом языке, так как любой язык оперирует бинарными оппозициями, в данном случае — «тождественно» vs. «различно», так что в этом смысле йогачарины опираются в своем мировоззрении на достижения исторически более ранней школы — мадхьямаки.

Что, однако, из этих реалий действительно является самосущим — в том смысле слова, из которого исходил Нагарджуна в ММК? Очевидно, «разворачивающееся сознание» онтологически самостоятельным быть не может: оно возникает в сознании-сокровищнице подобно волнам на поверхности океана, тревожимой ветром

(Saddharmalankavatasutram 1963: 20), т.е. зависит от сознания-сокровищницы и от аффектов. Тем более не могут быть самосушими аффекты: их бытие определяется законом взаимозависимого возникновения, они зависят друг от друга. Несомненно, онтологически самостоятельна истинная реальность (*tathatā*) — просто по определению: если бы она не была такой, она не была бы истинной реальностью. Что можно сказать о сознании-сокровищнице? Состояние просветления понимается как свобода этого фундаментального сознания от всех аффектов, которые тогда уже не будут тревожить его и истинная реальность откроется ему во всей полноте. Оно не угасает в момент просветления (ибо *что* в таком случае стало бы просветленным?), но обретает полную и окончательную ясность и свободу от помрачающих его аффектов. Однако здесь следует учесть, что само различие между субъектом и объектом есть ментальный конструкт, порождаемый непросветленным сознанием, так что невозможно говорить об истинной реальности как об *объекте* постижения сознания-сокровищницы, а о сознании-сокровищнице — как о *субъекте*, постигающем истинную реальность. В момент просветления это различие исчезает.

Только что мы сказали, что в соответствии с учением йогачары истинная реальность несомненно самостоятельна; выше мы сказали также, что, согласно учению мадхьямаки, не существует ничего самостоятельного, ибо все зависит от чего-то другого. Но все это истинно только с точки зрения относительной истины. Уже в ранней мадхьямаке было разработано учение о двух истинах — относительной (*saṃvṛtti-satya*) и абсолютной (*paramārtha-satya*). Первая может быть выражена в словах или иных знаках и сообщена другому человеку — и именно поэтому она не является истиной в полном смысле слова; не случайно мадхьямики связывали ее с аффективным заблуждением (*moḥa*) и установкой на поиск чего-то неизменного в реальности (*viparyāsa*). Вторая же открывается только сознанию, достигшему окончательного и совершенного просветления (*anuttara-samyak-sambodhi*), принципиально невербализуема и представляет собой сугубо индивидуальное знание, которое можно обрести только самостоятельно и невозможно передать другому (Рудой 1994: 58–59). Таким образом, на уровне относительной истины в философии мадхьямаки не существует ничего онтологически самостоятельного: все реалии относительны, все зависят друг от друга, а кроме того, все слова и понятийные конструкции, которыми мы пытаемся рассказать о них, порождены нашим неведением, обусловлены аффектами и потому могут иметь смысл, только если говорить с их помощью об обыденных вещах, для познания же истинно сущего они непригодны. Для йогачаринов несомненно самостоятельна истинная реальность, но отношения ее и сознания-сокровищницы для сансарического сознания непостижимы. На уровне же абсолютной истины сама проблема онтологической самостоятельности ложна, ибо поставлена с опорой на оппозицию самосущего и несамосущего, тогда как в реальности никаких оппозиций, никаких различий не существует (строго говоря, даже последние слова с точки зрения абсолютной истины ложны, так как об истинной реальности вообще ничего нельзя сказать — ее можно только постичь или, точнее, освободиться от различия между нею и сознанием, что и будет окончательным просветлением).

## Литература

- Андросов 2006 — *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности. М.: Вост. лит., 2006.
- Васубандху 1998 — *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- Декарт 1994 — *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
- Розенберг 1991 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // *Буддийский взгляд на мир* / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.
- Рудой 1998 — *Рудой В.И.* Введение в буддийскую философию // *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. С. 11–113.
- Торчинов 2002 — *Торчинов Е.А.* Философия буддизма махаяны. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.
- Чаттерджи, Датта 1994 — *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М.: Селена, 1994.
- Шуман 2004 — *Шуман А.Н.* Современная логика: теория и практика. М.: Экономпресс, 2004.
- Щербатской 1988 — Щербатской Ф.И.* Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. с англ. Б.В. Семичова // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму / Сост. А.Н. Зелинский и Б.В. Семичов. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 112–198.
- Asanga 1950 — *Asanga.* Abhidharma samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- Asanga 2003 — *Asanga.* The Summary of the Great Vehicle / Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.
- Dhammajoti 2009 — *Dhammajoti K.L.* Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009.
- Maitreyanātha, Āryāsaṅga 2004 — *Maitreyanātha, Āryāsaṅga.* The Universal Vehicle Discourse Literature (*Mahāyānasūtrālaṃkāra*) / Transl. by L. Jamspal et al. New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2004.
- Nāgārjuna 1960 — *Nāgārjuna.* Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapādā” by Candrakīrti / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- Nāgārjuna 1993 — *Nāgārjuna.* A Translation of His *Mūlamadhyamakakārika* with an Introductory Essay / Transl. by K.K. Inada. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.
- Saddharmalankavatasutram 1963 — *Saddharmalankavatasutram* / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963.
- Spencer Brown 1972 — *Spencer Brown G.* Laws of Form. New York: The Julian Press, 1972.
- Vasubandhu 1967 — *Vasubandhu.* Abhidharmakośabhāṣya / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- Vasubandhu 2004 — *Vasubandhu.* Trisvabhāvakārikā // *Tola F., Dragonetti C.* Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. P. 219–221.

## References

- Androsov, Valery P. *Uchenie Nāgārjuna o Sredinnosti* [Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).
- Asanga. *Abhidharma samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- Asanga. *The Summary of the Great Vehicle*. Transl. by J.P. Keenan. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003 (in English).
- Chatterji, Satischandra & Datta, Dhirendramohan. *Indiiskaia filosofia* [Indian Philosophy]. Moscow: Selena, 1994 (in Russian).
- Descartes, Rene. "Razmyshleniia o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsia sushchestvovanie boga i razlichie mezhdru chelovecheskoi dushoi i telom" [Meditationes de Prima Philosophia, in Qua Dei Existentia et Animæ Immortalitas Demonstratur]. Transl. by S.Y. Sheinman-Topstein. In: Descartes R. *Sochineniia v 2-h tomakh* [Works in 2 vols]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 3–72 (in Russian).
- Dhammajoti K.L. *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2009 (in English).
- Maitreyañātha, Āryāsaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra)*. Transl. by L. Jampal et al. New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2004 (in English).
- Nāgārjuna. *Madhyamakāśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).
- Nāgārjuna. *A Translation of His Mūlamadhyamakārika with an Introductory Essay*. Transl. by K.K. Inada. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993 (in English).
- Rozenberg, Otton O. *Trudy po buddizmu* [Essays on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1991 (in Russian).
- Rudoi, Valery I. "Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli" [The Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1994, pp. 47–88 (in Russian).
- Rudoi, Valery I. "Vvedenie v buddiiskuiu filosofiiu" [Introduction to Buddhist Philosophy]. In: Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)*. T. 1: *Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaiia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998, pp. 11–113 (in Russian).
- Shuman, Andrey. *Sovremennaia logika: teoriia i praktika* [Contemporary Logic: Theory and Practice]. Moscow: Ekonompress, 2004 (in Russian).
- Stcherbatsky, Theodor. "Tsentral'naia kontseptsiiia buddizma i znachenie termina 'dharma'" [The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"]. Transl. by B.V. Semichov. In: Stcherbatsky Th. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Ed. by A.N. Zelinsky and B.V. Semichov. Moscow: Nauka, GRVL, 1988, pp. 112–198 (in Russian).
- Torchinov, Evgeny A. *Filosofiia buddizma Mahāyāny* [The Philosophy of Mahāyāna Buddhism]. St. Petersburg: St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers, 2002 (in Russian).
- Saddharmalankavatasūtram*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963 (in Sanskrit).
- Spencer Brown G. *Laws of Form*. New York: The Julian Press, 1972 (in English).

- Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣya*. Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967 (in Sanskrit).
- Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)*. T. I: *Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniia v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind]. Ed. by and transl. E.P. Ostrovskaiia, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 1998 (in Russian).
- Vasubandhu. “Trisvabhāvakārikā”. In: Tola F., Dragonetti C. *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, pp. 219–221 (in Sanskrit).

## The Problem of Ontological Independence in Mahāyāna Buddhist Philosophy

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS  
St. Petersburg, Russian Federation

Received 27.09.2021.

**Abstract:** The concept of self-existence or ontological independence (*svabhāva*) is one of the fundamental concepts in Buddhist philosophy. Its sense is similar to the concept of substance in early modern Western philosophy. In Hīnayāna schools, dharmas (elementary psycho-physiological states) are considered to be self-existent, and wisdom is the comprehension of any existence as the flow of momentary (*kṣāṇika*) dharmas. The teaching of Madhyamaka, the first Mahāyāna school founded by Nāgārjuna (2nd–3rd centuries A.D.), is based on the postulate of emptiness (*śūnyatā*) of all dharmas, which means that a dharma has no referent on the level of the absolute truth. According to Madhyamaka, the interpretation of enlightenment as the knowledge of the true reality proceeds from the assumption of reality of the difference between the subject and the object. But this assumption itself has a meaning only on the level of relative truth and is empty on the level of the absolute truth. The method used by Nāgārjuna and his commentator Candrakīrti (7th c.) for the demonstration of emptiness of all concepts and conceptual constructions is their reduction to absurdity and proof of their essential contradictoriness. The concept of ontological independence is the same: if everything is bound by the law of dependent origination, then everything exists only by something other and cannot be self-existent. But if there is nothing self-existent, then the opposite concept—other-dependent (*niḥsvabhāva*) also loses its sense, for, according to the Buddhist doctrine, the postulation of an *A* in the same time means the postulation of a not-*A*. Yogācāra, the other Mahāyāna school, formulated the conception of three natures (*trisvabhāva*): constructed, dependent and absolute. But the really self-existent among them is only the last one, identical with the true reality (*tathatā*). The store-consciousness, or the fundamental consciousness and the basis of all other forms and levels of individual consciousness, is full of real and potential afflictions and intellectual and behavioral dispositions. They all must be removed from the store consciousness, and only this will be the final liberation. In the moment of enlightenment, the difference between the true reality and the store consciousness disappears, for this difference, like any other, is a conceptual construction generated by unenlightened consciousness and therefore ontologically dependent.

**Key words:** religious and philosophical systems of ancient and medieval India, Mahāyāna, Madhyamaka, Yogācāra, ontology, the concept of substance, Nāgārjuna, Asanga, Sanskrit.

For citation: Burmistrov, Sergey L. “The Problem of Ontological Independence in Mahāyāna Buddhist Philosophy”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 1 (iss. 48), pp. 19–32 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO100087.

About the author: Sergey L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies of the Department of Central and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.