

УДК 1:294.3

doi: 10.18101/1994-0866-2017-5-84-90

О СУЩЕСТВОВАНИИ ВНЕШНИХ ОБЪЕКТОВ
В МАХАЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ (на примере учения йогачары)*

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы», № 14-18-00444.

© *Гулгенова Арюна Цыденжабовна*

кандидат исторических наук, старший преподаватель,
Бурятский государственный университет
Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а
E-mail: agulgenova@mail.ru

Статья посвящена исследованию развития религиозно-философских положений махаянской системы йогачара. Здесь раскрывается динамика развития раннебуддийских концепций, а также в сравнительном контексте оригинальность учения йогачары, которая заключается в синтезе абхидхармических традиций вайбхашиков с сотериологическими позициями махаянских диалектиков, и релевантном отражении индивидуального вклада древнеиндийских буддийских мыслителей. В статье показан процесс развития положения о существовании внешних объектов в махаянской системе в тибетской традиции буддизма. На основе оригинального источника «Дубта ченпо» Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже в исследовании раскрывается вклад йогачаров в создание концептуальной почвы для развития основных постулатов религиозно-философской буддийской мысли и более глубокого понимания онтологических концепций, впоследствии предложенных мадхьямиками-прасангиками.

Ключевые слова: буддизм; Тибет; йогачара; медитация; истина; познание; пустота; развитие; иллюзорность; сознание.

Система йогачара в некоторой степени представляет собой результат динамично развивающихся раннебуддийских концепций, оригинальность которой заключается в синтезе буддийских учений, и релевантном отражении индивидуального вклада древнеиндийских буддийских мыслителей таких, как Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти и Шантаракшита.

В хинаянской абхидхармисткой традиции акцентировалось систематическое отсечение привязанности (к чувственному миру и к существованию) и производных клеш, основывавшихся на системе знаний о «корнях неблагого» в каждой из трех сфер циклического бытия. В махаянской абхидхарме, в частности предложенной йогачарами, исследование, медитативное созерцание и видение Четырех Истин, в том числе Истины источника, предпринималось с целью устранения привязанности к «я», ложно понимаемому и субстанциализируемому. Структура Пути, изложенная вайбхашиками и саутрантиками, отличается от структуры Пути, предложенной йогачарами. В первом варианте предлагается очень подробная, основанная на теории аффектов абхидхармы, многоэтапная схема созерцания и устранения клеш и

форм аффективной предрасположенности. В отличие от хинаянского варианта Путь Видения махаянских школ основан на способе медитации, объясняемом в трансцендентальном учении праджняпарамиты. Практикуемая в хинаяне медитация пустоты не считается с точки зрения Махаяны и понимания полного смысла учения Будды высшей формой буддийской медитации. Тем не менее Путь Видения имеет предпосылкой особое исследование природы реальности, осуществляемое в абсолютном и относительном аспектах.

При медитации пустоты объект отрицания в хинаянских школах является «грубым», поэтому производимое ими отрицание при медитации пустоты является неполным, и служит лишь устранению грубых клеш, но не тонких загрязнений сознания. Соответственно медитация бессамостности здесь отсекает лишь «грубое» цепляние за «я». Так, методы медитации вайбхашиков отсекают цепляние за существование «я» как атмана. Методы саутрантиков устраняют цепляние за «я» как независимое субстанциальное бытие. Методы йогачаров отсекают цепление за самобытие внешних вещей, но не в силах отсечь цепляние за истинно существующее сознание. Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, медитативные методы школы мадхьямика-сватантрика отсекают цепляние за объективное существование всех феноменов, в том числе «я», как независимых от наименования, данного им сознанием, но не в состоянии полностью устранить тончайшие формы неведения, поскольку допускают некий остаток субстанциальности в виде так называемых «собственных характеристик» [4, р. 356–362]. Он утверждает, что в традиции Цзонхавы доказывается, что только мадхьямика-прасангика, чье философское воззрение является самым «тонким», дает «тонкую» презентацию всех Четырех Истин и радикальный метод устранения всех омрачений и завес к всеведению.

В «Дубта ченпо» Кунчен Жамьян Шадпа тонко очертил линию преемственности религиозно-философской мысли, согласно которой, восприятие четырех философских школ должно осуществляться как единая иерархизированная система познания абсолютной природы реальности, в которой каждая из них служит ступенью для понимания воззрения следующей, более высокой школы, а также в организации махаянских практик в системе, в которой они частично совпадают с хинаянскими, и в именовании этой совместной части «общими» этапами пути. Эта индо-тибетская система философии и медитации, для которой характерно единство Хинаяны и Махаяны, как путь парамитаяны, называется Ламрим, а как путь ваджраяны — Нгагрим, и базируется на парадигмальных положениях, обоснованных учеными Наланды. Так, махаянские учения о пустоте (Нагарджуны) и учения о пути бодхисаттв (Асанги), изначально передаваемые по двум разным линиям преемственности, соединились в одном реализованном учителе — Атише [6, с. 304], который, объединив эти две линии преемственности, передал их в Тибете, где они продолжились в виде традиции Ламрим, успешно развитые основателем традиции гелугпа Цзонхавой и его последователями, в частности Кунченом Жамьяном Шадпой.

Учение махаянской системы йогачара представлено в науке в разных вариациях: йогачара («только сознание»), виджнянавада («учение о сознании», «теория сознания»), виджняптиматра («только лишь осознание») или читтаматра («только лишь психическое»), каждая из которой отражает одну общую для всех особенность этой системы — учение о «только сознании».

В Индии термины «виджняптиматра» и «читтаматра» рассматривались как абсолютные синонимы, тогда как в Китае первый термин (кит. «Вэй ши») обозначал учение классической йогачары, а второй (кит. «Фа сянь») — доктрину теории Татхагатагарбхи о едином и абсолютном Уме.

Наиболее близкое нашему пониманию определение Е. А. Торчинова, по мнению которого, философия йогачары является самой сложной из всех не только буддийских, но и индийских систем. Это связано с тем, что здесь содержится абсолютно особое понимание йоги, выступающей в качестве самой философии. Важнейшая задача философии йогачары, согласно Е. А. Торчинову, — «выяснение того, как функционирует сознание и каковы механизмы его деятельности и его преобразования. Таким образом, задачи йоги и философии здесь почти совпадают, и можно сказать, что йогачара представляет собой методологию йогической практики, своеобразным проектом йогической алхимии трансмутации омраченного и грезящего сознания в сознание очищенное и бодрствующее» [5]. Именно поэтому в самом термине «йогачара» заложена вся суть философии этой школы — «только сознание».

Кунчен Жамьян Шадпа Дорже в своей знаменитой сиддханте «Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyi-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong» («Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ») с кратким названием «Grub-mtha' chen-mo» («Дубтаченпо») раскрывает название этой школы следующим образом: «Они называются так, потому что являются «сторонниками познания», поскольку проповедуют наличие трех миров — познание, «я» и только-сознание» [4, р. 235]. На наш взгляд, такая позиция вполне объяснима, поскольку йогачары, будучи яркими сторонниками познания, опровергали простую сущность явлений, внешних объектов и т. д., доказывая их иллюзорность. Так, благодаря положению о том, что все три мира есть не что иное, как только лишь сознание, их система признана школой идеалистической направленности.

Ссылаясь на «Введение Махаяны» Асанги, Кунчен Жамьян Шадпа в «Дубта ченпо» указывает на принцип множественности познания, объединяющих 15 его видов:

- 1) познание тела, постигаемое посредством пяти чувств;
- 2) познание воплощенное представляет собой угнетенное сознание;
- 3) познание увлеченного представлено составным сознанием, то есть психическим;
- 4) познание используемого осуществляется шестью объектами, воспринимаемыми в качестве формы, звуков, ароматов, вкусов, осязаемых объектов и явлений;
- 5) познание, использующее шесть осознаний;

- 6) познание времени;
- 7) познание перечисления;
- 8) познание месторасположения — это познание мира окружающей среды;
- 9) познание собраний, представленное замеченным, услышанным, известным и понятым;
- 10 и 11) познание специфических особенностей себя и других, подобное восприятию себя и других;
- 12) познание хороших перевоплощений в мире людей и богов;
- 13) познание плохих перевоплощений в мире животных, голодных призраков и существ ада;
- 14) познание смерти;
- 15) познание рождения.

Судя по представленной классификации, следует, что первые девять видов возникают посредством восприятия. Что касается 10 и 11 познания, то оно реализуется через видение себя и соответственно других. Последние четыре познания предопределяются циклическим существованием [2, с. 177–178]. Вследствие данного принципа множественности познания, по мнению Кунчена Жамьяна Шадпы, йогачаров называют «приверженцами познания». Подтверждение этому мнению можно найти в «Дубта ченпо», где содержится следующее утверждение йогачаров: «все объекты знания и все составные явления [включены] в существенные субъекты девяти познаний» [4, р. 235–236].

Науке известно два основных направления системы йогачара:

- 1) придерживающиеся авторитета текстов и признающие сочинение Асанги;
- 2) придерживающиеся логического рассуждения, последователи Дигнаги и Дхармакирти.

По поводу первой школы П. И. Хадалов и его коллеги высказывались следующим образом: «В махаянистическом учении признаются в равной степени как сутры, так и тантры, а те, которые принимают это положение, являются мудрецами школ йогачаров и мадхьямиков, основанных Асангой и Нагарджуной» [8, с. 114]. Второму направлению, крупнейшим представителем которого является Дхармакирти, буддизм обязан тщательно разработанными логическим и гносеологическим учениями [3, с. 24]. Последователи этих двух школ сходятся во взглядах относительно «Пути спасения», однако расходятся по вопросу о «теории пустоты» [8, с. 114].

Наиболее полное исследование концептуальных положений системы йогачара отражено в историко-философском сочинении Кунчена Жамьяна Шадпы «Дубта ченпо», ставшем впоследствии основным источником знания развития буддийской философской мысли.

В «Дубта ченпо» Кунчена Жамьяна Шадпы концептуальные положения махаянистической системы йогачаров изложены в одной главе с раннебуддийскими системами: вайбхашика и саутрантика. Тем самым, он указал на особое место и значение системы йогачара в буддийской философии, подчеркнув это оригинальностью структуры его сиддханта, поскольку подобное объединение систем разных буддийских толков не свойственно истори-

ко-философским текстам этого жанра.

Однако, учитывая религиозно-философские и политические приоритеты Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, мы пришли к выводу, что, прежде всего, этим структурным подходом автор подчеркивал влияние учения Абхидхармы не только на хинаянские системы, но и на махаянские. Так, воззрения ранней йогачары, основанной Асангой в IV–V вв. н. э., опирались на преобразованной махаянической теории абхидхармы Арьясанги, главной особенностью которой было увеличение числа дхарм от 75, принятых ранними системами, до 100.

Далее, решение Кунчена Жамьяна Шадпы об отделении религиозно-философских воззрений йогачаров от мадхьямики, на наш взгляд, вполне обоснованно. Поскольку данным образом он представил учение йогачаров в качестве связующего звена буддийской религиозно-философской мысли, призванного создать необходимую доктринальную платформу для восприятия наивысшего буддийского учения — праджняпарамиты. Благодаря такому подходу учение системы мадхьямика получило должное внимание в отдельной объемной главе.

Согласно Кунчену Жамьяну Шадпе, помимо основной школьной классификации йогачары разделяются относительно положения, касающегося восприятия внешнего объекта на:

1) «признающих воспринимаемый сознанием аспект действительно существующим» (Намденпа);

2) «признающих ложность чувственного познания, поскольку воспринятый сознанием аспект является ложным» (Намдзунпа) [4, р. 236].

Относительно восприятия внешних объектов считаем необходимым пояснить, что йогачара считает иллюзией и внешние объекты, т. е. их овнешвленность по отношению к сознанию и воспринимающему их субъекту. Таким образом, йогачары не принимают теорию о существовании внешних объектов, считая все объекты проекциями ума.

Главная идея йогачары заключается не в отрицании объективного существования материи, а в изживании иллюзии, выражающейся в приписывании внешним объектам качеств и свойств, проецирующихся в сознании. Например, световые и звуковые волны существуют в сознании индивида как воспринимаемые цвета и звуки. Эти краски и звуки, согласно Е. А. Торчинову, вполне субъективны и целиком обусловлены строением воспринимающего органа [5]. К примеру: «трава зеленая», «музыка громкая» и т. д. Иначе говоря, осуществляется приписывание объектам характеристик восприятий и сознания. Тем самым йогачары значительно расширяют область субъективного и относящегося к области сознания.

По этому поводу, излагая воззрения мадхьямиков-прасангикиков, Кунчен Жамьян Шадпа указал на то, что последние придерживаются иной позиции, утверждая, что внешние явления — это не проекции, а кармические отпечатки [4, р. 526–632]. По сути, в этом заключается существенное отличие воззрений.

Во-первых, по мнению прасангикиков, все существует как мысленное обозначение, однако во время медитации на пустоту мысленные обозначения прекращаются. Несмотря на то, что истинно существующих объектов нет, т. е. ничто не существует объективно, по их мнению, внешние объекты су-

ществуют. Поскольку истинное существование и принадлежность объектов к внешней реальности — это разные явления. Согласно прасангикам, все существует номинально, при этом внешние объекты существуют независимо от индивида.

Позиция йогачары о проекции внешних объектов в уме, опровергается прасангиками в виду противоречивости данного положения. Геше Джампа Тинлей интерпретирует это следующим образом: «Мой ум не проецирует вас, а ваш ум не проецирует меня... К примеру, если Будда видит вас, значит, он нас проецирует, следовательно, мы одной сущности с Буддой. А если мы — проекции ума Будды, значит, мы просветлены» [1, с. 221].

Во-вторых, в отличие от прасангиков йогачары утверждают лишенность внешних объектов истинного существования в виду того, что они являются проекциями истинно существующего ума. В то время как прасангики убеждены, что истинного существования лишено все, в том числе и ум. Прасангиками признается существование внешних объектов, однако с поправкой на их объективное существование. Таким образом, в этих положениях заключаются основные отличия воззрений йогачары и прасангики.

Далее, йогачары опровергают мнение прасангиков о том, что внешние объекты с собственными характеристиками могут существовать отдельно от ума индивидуума. Свою позицию прасангики отстаивают, доказывая, что внешние объекты существуют номинально, а не на основе собственных характеристик.

Рассматривая воззрения четырех буддийских школ, Геше Джампа Тинлей в своих исследованиях опираясь и на сиддханту Кунчена Жамьяна Шадпы Дорже, указывает на трудности, с которыми сталкиваются йогачары, доказывая отсутствие внешних объектов. Прежде всего, это связано с тем, что все философские школы признают, что прямое чувственное познание должно опираться на три условия: во-первых, «условие объекта». Например, в отсутствии кувшина как условия невозможно его познание. Вторым условием для познания кувшина выступает зрительный орган — «собственное условие». Третьим условием является предыдущий момент сознания [1, с. 222]. Поскольку причины и условия должны существовать до момента их результата, т. е. познания кувшина, то кувшин не может быть проекцией ума.

Йогачары утверждают, что и объект, в данном случае кувшин, и его познание возникают одновременно. В таком случае второе противоречие состоит в том, что кувшин, возникая как условие одновременно с результатом — познанием, не может быть условием прямого чувственного познания.

Таким образом, в статье мы постарались на основе сравнительного анализа воззрений двух систем: йогачара и мадхьямика-прасангика, наглядно отразить процесс развития положения о существовании внешних объектов в махаянской системе, представленной в тибетской традиции буддизма. Йогачары, исследуя проблемы иллюзорности мира, создавали почву для развития основных постулатов религиозно-философской буддийской мысли и более глубокого понимания онтологических концепций, впоследствии предложенных мадхьямиками-прасангиками.

Литература

1. Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ / Геше Джампа Тинлей; под ред. А. Коноваловой. Новосибирск: Изд-во ДзеЦонкапа, 2013. 502 с.
2. Гулгенова А. Ц. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) в истории религиозно-философской мысли тибетского буддизма / отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2016. 276 с.
3. Крапивина Р. И. Ум и знание. Традиция изучения теории познания в Гомандакане тибетского монастыря Дрэпун. 2-е изд., испр. / Введение, перев. стиб. Р. Н. Крапивина. СПб.: Нестор-История, 2010. 307.
4. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (тиб. Kun-mgyen-'jam-dbyangs-bshad-pa-rdo-rje). Grub-mtha'i-rnam-bshad-rang-gzhan-grub-mtha'-kun-dang-zab-don-mchog-tu-gsal-ba-kun-bzang-zhing-gi-nyu-ma-lung-rigs-rgya-mtsho-skye-dgu'i-re-ba-kun-skong. Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ). Mundgod, India: DrepungGomang Library, Lama Camp., 1999. 1020 p.
5. Торчинов Е. А. Введение в буддизм. [Электронный ресурс]. URL: http://buddhism.org.ru/buddhism_06.html#WB8emdKLTIU. (дата обращения: 06.08.2017).
6. Урбанаева И. С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2014. 376 с.
7. Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. 364 с.
8. Хадалов П. И., Ямпиллов Л. Ж., Дандарон Б. Д. Описание сочинений Гучен-Чжамьян-Шадпа-Дордже. Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН, 1962. 126 с.
9. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. Москва: Наука, 1988. 426 с.

ABOUT THE EXISTENCE OF EXTERNAL OBJECTS IN THE MAHAYANA TRADITION (EVIDENCE FROM YOGACHARA)

Aryuna Ts. Gulgenova

Cand. Sci. (Hist.), Senior Lecturer,
Buryat State University
24a Smolina St., Ulan-Ude 670000, Russia
E-mail: agulgenova@mail.ru

The article studies the development of religious and philosophical positions of the Mahayana Yogachara system. We trace the dynamics of early Buddhist concepts evolution. The originality of the Yogachara teachings is revealed in a comparative context, which consists in the synthesis of vaibhashikas' abhidharmic traditions with soteriological positions of the Mahayana dialecticians, and the relevant reflection of ancient Indian Buddhist thinkers' contribution.

The article shows the development of provisions on the existence of external objects in the Mahayana system of Tibetan tradition in Buddhism. Based on the original source "Dubta chenpo" by Kunchen Jamian Shadpa Dorje, the study reveals the contribution of yogacharas to creation of a conceptual ground for developing the basic postulates of religious and philosophical Buddhist thought and deeper understanding of the ontological concepts subsequently proposed later by madhyamikas-prasangikas.

Keywords: Buddhism; Tibet; yogachara; meditation; truth; cognition; emptiness; development; illusory; consciousness.