

УЧЕНИЕ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОЙ ИСТИНЕ В «КОММЕНТАРИИ» ДХАРМАКИРТИ

Е.В. ФАЛЕВ

В этой статье мы рассмотрим один из основополагающих принципов буддизма Махаяны, учение о целесообразной истине, на примере «Комментария к заметкам об источниках истинного познания» Дхармакирти и комментаторской традиции, связанной с этой работой в тибетском буддизме. Эта работа стала возможной благодаря Дж. Дрейфусу (Georges B.J. Dreyfus) и его фундаментальной монографии «Recognizing Reality» (Постижение реальности)¹.

Дж. Дрейфус – западный исследователь (род. в Швейцарии), который в течение 15 лет (1970 – 1985) изучал тибетский буддизм в Индии под руководством лучших тибетских ученых. Он стал первым европейцем, прошедшим полный традиционный курс образования тибетского буддиста. В 1985 году он первым из представителей Запада получил высшую буддийскую ученую степень «геше лхарампа». После этого, вернувшись на Запад, он стал изучать западную философию и овладел западной философской проблематикой и терминологией. Первым плодом этого уникального опыта кросскультурного мышления стала его монография «Постижение реальности», в которой он дает систематическое изложение гносеологических и онтологических представлений всех более или менее значимых направлений и представителей тибетской буддийской мысли.

Одной из главных проблем, которая стояла перед ним при выполнении столь масштабной задачи, было видимое многообразие противоречивых высказываний и точек зрения по каждому обсуждаемому вопросу, причем эти точки зрения не только высказывались различными школами буддийской мысли, что естественно, но нередко свободно совмещались в рамках одной работы одного философа. Главным примером такого совмещения были работы индийских буддийских мыслителей – «Праманаварттика» («Заметки об источниках истинного познания») Дигнаги (ок. 450 – 520) и особенно «Праманаварттикакарика» (далее – ПВК) Дхармакирти (VII в.), комментарий к этой работе. В них различные и по всей очевидности противоречащие друг другу онтологические положения буддийских школ вайбхашики, саутрантики и йогачары используются в различных контекстах с различными целями вполне свободно. «Низшие, более близкие к здравому смыслу уровни [анализа] вводились для целей удобства и отбрасывались, чтобы быть замененными более высокими, но более контринтуитивными схемами»².

Такой метод восходит к самому начальному периоду формирования учения Махаяны, в частности, к знаменитой «Лотосовой сутре» (Саддхармапундарика сутра), которая определяет себя как «главная проповедь всех Татхагат и из всех проповедей самая глубокая». Если исключить восхваления и мифологический антураж, главное содержание этой сутры — подробное изложение понятия *целесообразной истины*, буквально — «искусности в методах (уловках)» (उपाय कौशल्य, *upāya kauśalya*). Санскритское *upāya*, *upāya* означает метод, прием, уловку, целесообразное средство для достижения цели; *kauśalya* — искусность. Согласно «Лотосовой сутре», подлинное учение Будды, его истинная дхарма, непостижима и невыразима в словах.

Слова перед [ней] останавливаются.
И нет других живых существ,
Которые способны постичь [ее]
За исключением бодхисаттв,
У которых сила веры крепка.

Поэтому Будда, достигнув освобождения под деревом бодхи, три недели раздумывал, стоит ли пытаться проповедовать эту истину людям, сознание которых не способно ее вместить. Но после долгих размышлений он решил, ради блага живых существ, последовать примеру будд прошлого, которые всегда использовали уловки для передачи невыразимой истины учения. Будда, по выражению сутры, использует «временные слова» — такой язык, который соответствует языку и понятиям данного времени. Также, учитывая различие характера и наклонностей своих слушателей, он преподает им три различных пути к спасению, называемые «колесницами», — путь «слушающих голос» (*śrāvaka*), путь единолично достигающих спасения (*pratyekabuddha*) и путь Великой Колесницы (*mahāyāna*). Но в «Лотосовой сутре» Будда провозглашает, что все различия между «колесницами» (*yāna*) — лишь следствие различных уловок, применяемых буддами всех времен для блага живых существ, в зависимости от их кармы, уровня сознания и языка.

Дхарма, обретенная буддами,
Проповедуется живым существам
С помощью силы неисчислимых уловок.

Классический пример такой «целесообразной истины», до сих пор очень популярный в Китае и особенно в Японии, — притча о горящем доме, изложенная в третьей главе «Лотосовой сутры». Отец, увидев, что его большой дом охвачен огнем с четырех сторон, пони-

мает, что его дети не смогут осознать опасность пожара настолько быстро, насколько это необходимо для их спасения. Тогда он зовет их, обещая в подарок три прекрасные повозки, запряженные бараном, оленем и быком. Дети в восторге выбегают из дома и таким образом спасаются от огня. Чтобы обещание не стало ложью, пусть даже «ложью во спасение», отец дарит каждому из детей прекрасную повозку, еще более прекрасную и дорогую, чем обещал.

Широко применяя понятие уловок, махаянисты объясняли превосходство своего учения и пути над учениями шраваков и пратьекабудд, но не путем их отрицания, а путем их включения как вспомогательных средств (упайя) в некую большую систему. Три «колесницы» — шраваков, пратьекабудд и Махаяна — оказываются тремя витками единой спирали восхождения сознания от омраченного состояния обычного человека до просветленного состояния бодхисаттвы. Эта же идея последовательных этапов выдачи Единого Учения выражена в образе «трех поворотов колеса Дхармы»: проповедь исторического Будды — это первый поворот, первый виток спирали оповещения; провозвестие Махаяны — второй оборот; и третий оборот — учение виджнянавады.

Хотя исторически концепция «целесообразной истины» использовалась преимущественно представителями махаяны для обоснования превосходства своего пути как более «продвинутой» формы того же единого Учения, этот метод истолкования дает гораздо более широкие, почти безграничные возможности по примирению и согласованию различных точек зрения многочисленных школ и направлений буддизма. Уже в V — VI веках н.э. этот метод использовался китайскими буддистами из школы Кумарадживы, например, Хуэй Куаном (Hui-kuan), для примирения всех разногласий между учениями, приписывавшимися Будде. «Прибегая к доктрине целесообразной истины, они смогли создать иерархическую структуру, внутри которой весь спектр буддийских учений можно было систематически организовать в единое учение»³. Однако, в Китае в этот период еще не сложилось устойчивой и общепринятой иерархии этих «уловок» и соответствующих им школ.

Дхармакирти в VII веке, по-видимому, свободно пользовался этой концепцией уловок как в гносеологии, так и в онтологии. Главным поводом для применения уловок стало онтологическое основание системы Дхармакирти — понятие «*svalakṣaṇa*» («обладающее своим собственным признаком»). Это «причинно-обусловленная индивидуальная вещь-событие», она должна была заменить принятое в школе ньяи понятие субстанции (*dravya*), которое буддисты отвергали, используя аргументы, весьма схожие с аргументами Д. Юма. Проблема в том, что можно считать подлинной свалакша-

ной, т.е. реальностью, и каково отношение между свалакшаной и объектами, принимаемыми за реальность здравым смыслом. Иногда Дхармакирти принимает реальность этих объектов, а иногда отрицает. У самого Дхармакирти отношение между различными используемыми им точками зрения не выражено явно. Некоторые исследователи, как на Западе, так и на Востоке, обвиняли его в противоречивости. Тибетские комментаторы, как правило, выбирали одну из точек зрения, которая казалась им наиболее привлекательной, и доказывали, что именно она была «подлинной точкой зрения» Дхармакирти. Так возникли «стандартная интерпретация», развиваемая преимущественно теоретиками школы Сакья, такими как Дак Цанг (Dak-tsang) и Ло Кенчен (Lo-Ken-chen), и «альтернативная интерпретация», поддерживаемая главным образом в школе Гелуг. Согласно первой из них, Дхармакирти интерпретируется в рамках точки зрения саутрантики, т.е. считается, что он отрицал реальность протяженных объектов и длительностей, но признавал внешнюю реальность мгновенных вспышек дхарм. Согласно второй точке зрения, Дхармакирти приписывается признание также и «грубых» объектов обыденного опыта.

«Восходящая шкала анализа»

Лишь немногие буддийские философы, первый из которых — Шакья Чогден (Śākya Chok-den, 1428 — 1507), видный представитель школы Сакья, попытались примирить это разнообразие противоречащих взглядов. Он выстроил множество точек зрения, которые можно обнаружить в ПВК Дхармакирти, в одну систему, последовательно восходящую, шаг за шагом, от точки зрения реализма, близкой здравому смыслу, до высшей истины (*paramartha*). Следуя Шакье Чогдену, Джордж Дрейфус выделил четыре ступени в этой последовательности и назвал ее *восходящей шкалой анализа* (*ascending scale of analysis*). Три первые ступени этой восходящей шкалы принимают реальность объектов здравого смысла, четвертая — отрицает. Поскольку буддийская онтология опирается на атомистическую концепцию *дхарм*, проблема формулируется поначалу следующим образом: являются ли реальными (свалакшана) только атомы или также — протяженные вещи, состоящие из атомов.

На первой ступени, которую технически можно обозначить как точку зрения вайбхашики (*vaibhashika view*), Дхармакирти признает реальность протяженных объектов. Аргументация в общем такова: реальность есть то, что предшествует всякой концептуальной обработке (*kalpana*). Но ей предшествует чувственное восприятие, следовательно, реальность есть то, что воспринимается в чистом акте чувственного восприятия. Эта точка зрения полностью соответствует здравому

смыслу, который всегда склонен доверять чувственной очевидности и сомневаться в рассуждениях. Соответственно все объекты здравого смысла, такие, как кувшины, реально существуют. За это признание реальности вещей обыденного опыта школа вайбхашика получила также название *sarvāstivāda* — *sarva asti vāda*, «учение о том, что все реально». Но принятие этой точки зрения отнюдь не означает, что Дхармакирти ограничивается ею. Эту позицию он занимает, по Дрейфусу, тогда, когда это удобно для аргументации. Но в современном тибетском буддизме, как пишет сам Дрейфус, вся буддийская гносеология используется как образовательный инструмент для последовательной *трансформации сознания*. В этом контексте естественно и логично начинать с точки зрения «естественного сознания», в котором большинство учеников вступают в процесс обучения. Но это только отправной пункт для гносеологического анализа, он используется для того, чтобы начать задавать первые вопросы, которые должны привести учащегося к новым уровням воззрения на реальность.

Первые вопросы задаются уже в рамках позиции вайбхашики. Например, если нечто является реальным, оно не должно переставать быть таковым при делении на части. Но кувшин перестает быть кувшином, если его разбить. Поэтому он является только «относительно реальным» (*saṃvṛti-sat*). Вайбхашика признает 75 классов реальных явлений, которые не подвержены редукции к другим элементам. Среди них — атомы четырех стихий, а также чувственно воспринимаемые качества, такие, как формы, запахи, вкусы и т.д.

Следующий вопрос уже выводит анализ, и вместе с ним ученика, за пределы точки зрения вайбхашики, к точке зрения саутрантики. Формы, запахи и вкусы сами состоят из атомов, являются составным целым. Можно, однако, поставить вопрос: *это целое есть нечто отличное от своих частей или тождественное им?* Если тождественное, то с исчезновением одной части исчезало бы и целое, при движении одной части двигалось бы все целое. Этот аргумент Дхармакирти направляет против наяиков, которые утверждали сущностное единство целого и части: если я трясу рукой, то все мое тело трясется, если я поднимаю руку, то все мое тело поднимается, — что очевидно неверно. Если же целое отлично от своих частей, то оно не будет зависеть ни от каких изменений, происходящих с его частями, оно будет, в терминологии буддизма, «вечным» (*nitya*), а следовательно, нереальным, ибо вечны только концептуальные образования. Точка зрения саутрантики принимает вторую альтернативу: нереальность протяженных вещей нашего опыта и реальность только мгновенных «вспышек бытия», дхарм. На этом уровне анализа все вещи обыденного опыта рассматриваются лишь как производные условные феномены, которые не обладают реальным бытием, но

привносятся воспринимающим сознанием в ходе *kalpana*, «категориального осмысления».

Однако и эта точка зрения не является окончательной. Следующий вопрос, который может быть задан, — *откуда происходит наше ощущение единства воспринимаемых объектов?* Оно не может производиться частями, из которых состоит объект, потому что каждая из частей по отдельности не может давать восприятия единства, но и все части вместе тоже не могут, потому что для этого они уже должны быть «вместе», значит, единство уже должно быть дано заранее. Единственно возможный ответ на этот вопрос очевиден — единство объектов восприятия не является частью восприятия или его следствием, оно *привносится* воспринимающим сознанием. Но все, что мы воспринимаем, есть единства того или иного рода. Следовательно, все, что мы воспринимаем, производится сознанием, и никакой необходимости в признании реальности внешней по отношению к сознанию больше нет. В результате, по Дрейфусу, в «восходящей шкале анализа» можно выделить четыре уровня, которые можно назвать и вкратце определить следующим образом:

1) Вайбхашика-1: внешние объекты, воспринимаемые чувствами, — реальны, включая протяженные объекты, такие как кувшин;

2) Вайбхашика-2: из протяженных явлений реальны простые чувственно воспринимаемые качества, такие как форма, цвет и вкус, но составные объекты лишь относительно реальны;

3) Саутрантика: никакие протяженные вещи или явления не реальны; из всех вещей, внешних по отношению к сознанию, реальны только мгновенные вспышки бытия — дхаммы;

4) Йогачара: нет никакой реальности вне сознания.

Странно, но, по-видимому, сам Дж. Дрейфус не устанавливает связи между своей «восходящей шкалой анализа» и учением о целесообразной истине (*upāya kauśalya*). Мой же тезис состоит в том, что «восходящая шкала анализа», выявленная Дрейфусом, действительно существует у Дхармакирти, и она является прямым следствием и выражением учения о целесообразной истине, которым Дхармакирти в совершенстве владел и которое свободно применял.

Далее, столь свободное движение Дхармакирти между этими четырьмя точками зрения ни в коей мере не означает его «беспринципности» или отсутствия логической строгости и последовательности. Не будем забывать, что все эти точки зрения высказывались им в очень жесткой полемике с индуистскими школами философии, прежде всего логической школой ньяя, которая играла роль «боевого дискуссионного крыла» школ астики. И при этом буддисты не уступали в полемике с нааяками, напротив, последним пришлось значительно модифицировать свои логические концепции под

влиянием буддийской критики. Как может быть сильным спорщиком тот, чья собственная позиция противоречива?

Но, во-первых, все четыре указанные точки зрения находятся в русле базовых принципов буддийского учения — не вечности (anitya), бессамости (anatma) и бессущности (asattva) всего сущего, а также теории зависимого происхождения. И во-вторых, что более важно, все они, если их рассматривать как «уловки» в рамках учения о целесообразной истине, — естественные ступени последовательного восхождения сознания каждого человека от реалий обыденного опыта, с его нечистотой (aśubha) и привязанностями (upadana), к очищенному опыту реальности «только-сознания».

Можно ли говорить, что сам Дхармакирти сознательно использовал метод восходящей шкалы анализа или что это лишь интерпретация Шакья Чогдена и Дж. Дрейфуса? Дрейфус приводит фрагмент из ПВК в подтверждение этой интерпретации: «Предписание [Будды] закрывать глаза слонам [оставляет] в стороне значение [высшей] реальности. [Действуя] в духе строгого [соответствия] с миром, они проявляют внешнюю активность»⁴. Предписание «закрывать глаза слонам» можно сравнить, с некоторыми оговорками, с евангельским «не мечите бисер перед свиньями» — и это не просто внешнее сходство, но признак широкого распространения учения о целесообразной истине в древнем мире.

«Комментарий» Дхармакирти до сих пор является одним из главных предметов изучения во всех монастырских школах тибетского буддизма. В 2008 году автору посчастливилось лично ознакомиться с практикой буддийского образования в монастыре Дзонгсар Кхьенцзе (Dzongsar Khyentse) школы Ри-ме в Бире, Химачал Прадеш, Индия. Ри-ме — «несектантское» направление в тибетском буддизме, но структура образования там типична для монастырских школ Тибета. Из 12 лет полного курса обучения 9 лет почти полностью посвящены изучению взглядов вайбхашики и саутрантики, хотя основное учение Ри-ме — йогачара. К учению йогачары, однако, студенты приступают только на высших ступенях обучения, к которым допускаются не все. Ступени первых 9 лет определяются одним общим термином — «сутра», тогда как высшие ступени именуются «тантра». «Сутра» обозначает учение аналитическое, рассудочное, доступное каждому человеку после выработки им определенной интеллектуальной дисциплины. «Тантра» — практическая часть учения, в которой ученик от рассуждений переходит к овладению различными техниками работы с собственным сознанием и телом. Эта работа может быть названа «энергетической», поскольку в результате ученик должен овладеть энергиями своего психофизического состава, недоступными обычному человеку. Но

поскольку для профана любое изложение принципов тантры будет непонятным, бесполезным и даже вредным, если он попытается их применить, не будучи к этому готовым, возникает парадоксальная для западного ума ситуация, когда большую часть учебных планов составляют взгляды, которые имеют лишь относительную истинность, а в конечном счете являются ложными. Это можно сравнить с ситуацией, как если бы в западных университетах астрономия несколько лет изучалась в рамках птолемеевской геоцентрической системы и лишь в аспирантуре преподавалась бы коперниканская система. Тем не менее, именно такое применение получило учение о целесообразной истине в буддийской образовательной методике и практике.

Теперь становится понятным также то странное обстоятельство, что в «Комментарии» Дхармакирти взгляды йогачары упоминаются лишь изредка, хотя именно они, по-видимому, ему наиболее близки. Учение о «целесообразной истине» требует, чтобы автор не просто излагал свои взгляды, делясь познаниями, но прежде всего заботился о читателе/слушателе, постепенно возводя его от исходного непросветленного состояния сознания к абсолютной истине.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations.* – SUNY, 1997.

² Ibid. – P. 49.

³ *Peter N. Gregory. Doctrinal Classification* // <http://acc6.its.brooklyn.cuny.edu/~phalsall/texts/doctrina.html>.

⁴ Комментарий. III : 219 (Цит. по: *Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality.* – P. 104).

Аннотация

В статье кажущиеся противоречия в Праманаварттике Дхармакирти рассматриваются с точки зрения «восходящей шкалы анализа», предложенной Дж. Дрейфусом в его книге «Постижение реальности», и возводятся к теории «целесообразной истины», как она сформулирована в «Лотосовой сутре». Также говорится об отражении целесообразной истины в современном буддийском образовании.

Ключевые слова: восходящая шкала анализа, учение о целесообразной истине, Лотосовая сутра, Праманаварттикакарика.

Summary

The article considers seeming contradictions in Dharmakirti's Pramāṇavarttika through the concept of the «ascending scale of analysis» proposed by G.B.J. Dreyfus in his «Recognizing Reality» and traces this method down to the «expedient truth» teaching as it is expressed in the Lotus Sutra of True Teaching. Reflection of expedient truth in modern Buddhist education is also considered here.

Keywords: ascending scales of analysis, expedient truth, Lotus Sutra, Pramāṇavarttikakarika.