

ФИЛОСОФИЯ ВАЙБХАШИКИ В ТРАДИЦИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА

В статье рассматривается описание философских воззрений одной из школ индийского буддизма – Вайбхашики в историко-философской литературе тибетского буддизма.

Ключевые слова: история философии, тибетский буддизм, Вайбхашика, философия религии, онтология.

S.P. Nesterkin

VAIBHASHIKAN PHILOSOPHY IN TIBETAN BUDDHISM

This article deals with the description of philosophical views of the Indian Buddhist school Vaibhashika in the historical and philosophical literature of Tibetan Buddhism.

Key words: history of philosophy, Tibetan Buddhism, Vaibhashika, philosophy of religion, tibetology, ontology.

Утверждается, что в тибетской традиции представлены все существовавшие в Индии буддийские школы, в том числе Вайбхашика. Тексты этой школы изучаются на философских факультетах буддийских монастырских университетов на курсах *абхидхармы* и *винаи*, однако в системном виде в различных ее аспектах Вайбхашика рассматривается в литературе по *сиддхантах* (истории философских систем), обычно изучаемой на курсе *мадхьямаки*. По нашему мнению, именно эти работы наиболее полно раскрывают видение философских воззрений Вайбхашики тибетскими буддистами, поскольку тексты по монастырской дисциплине (*винае*) дают довольно специфический срез этого учения, представленный в тибетском буддизме учением лишь одной из подшкол Вайбхашики. А учение *абхидхармы* отражено в работе Васубандху «Абхидхармакоша», где представлены воззрения только одной из подшкол (кашмирских Вайбхашиков) в позднем периоде ее развития, да и то, с некоторыми оговорками.

Наиболее содержательными для описания воззрений Вайбхашиков являются следующие источники, соответствующие разделы которых использованы в нашей работе: фундаментальная работа Жамьян Шепы «Большой трактат по истории философских систем» [1, kha, 1-18], комментарий на нее монгольского автора Наванг Пелдена [2, 34b.3-36a.2], крупная работа пекинского хутухты Чаикья Рольби Дорже [3, 84.2-97.7], а также небольшие, но весьма информативные работы Седьмого Далай ламы [4] и Жигме Ванпо (второго Жамьян Шепы) [5]. Помимо указанных выше произведений гелугпинских авторов, мы привлекали также работу кагьюпинца Дакуана [6].

Что касается этимологии термина «Вайбхашика» (*Vaibh@ṣika*), то здесь у тибетских историков философии нет единой точки зрения. Некоторые полагают, что эта школа зовется так потому, что ее последователи в основном следуют «Махавиб-

хаше»¹ – комментарию на семь канонических трактатов по *абхидхарме* (*abhidharma* = *chos mngon pa*), который обобщил и прояснил их смысл. Эти трактаты признаются Вайбхашиками (и только ими) как проповеданные самим Буддой.

Согласно другой трактовке название школы выводится из термина *viśeṣa* = *bye brad* – вид, отличие, особенность. Вайбхашики (*vaibh@ṣika* = *bye brad smra ba*) – это те, кто утверждает, что все прошлые, настоящие и будущие объекты являются видами (*bye brad*) субстанционально существующего (*dravya* = *rdzas*).

Далее, говорят, что Вайбхашики так называются в силу сходства с небуддийской школой Вайшешики (*vaiśeṣika* = *bye brad ba*) в некоторых теоретических положениях. Так, обе эти школы признают, что феномены (*dharma* – *chos*) «субстанционально установлены» (*dravyasiddha* = *rdzas grub*), даже «не входящие в комбинации» (*asamskrita*), такие как пространство (*akasa*) и два вида успокоенности (*nirodha*), о них другие буддийские системы говорят как о существующих только номинально, в качестве мыслительного обозначения.

Выделяют 18 основных подшкол Вайбхашики. Существуют различные воззрения относительно того, как именно они исторически сложились. Разные авторы называют различное число исходных школ (от одной до четырех), которые после смерти Будды разделились на 18. Некоторые из этих подшкол образовывались просто благодаря тому, что учителя были различными или монастыри располагались в разных местах, отличия в языке тоже внесли свой вклад, но, видимо, основной причиной было представление Хинаяны, что все сутры следует понимать буквально (без интерпретации). В более общем виде вайбхашиков обычно подразделяют по территориальному принципу на кашмирских (*kha ché bye brag smra ba*), апарантий-

¹ *Mah@vibh@ṣikā, bye brag bshad mtsho* [или *mdzod*] *chen mo* – «Океан [или сокровищница] великого изложения». Эта работа была переведена на тибетский с китайского (Г 1545) только в 1949 г. китайским монахом Фа Жунем (Fa Zun), но до сих пор не опубликована.

ских (*nyi og pa*) и магадхийских (*yul dbus kyi bye brag smra ba*) [5, 13].

Исторически эти школы не представляли какого-то единого течения и не мыслили себя принадлежащими к нему. Их объединение в философскую школу «Вайбхашика» было проведено уже махаянскими историками философии, попытавшимися выделить у них некоторые общие черты. Создание этого конструкта имело в первую очередь апологетические и дидактические цели, оно было предпринято с целью показать внутреннюю логику развития буддийской философии, развивавшуюся от более простых (грубых, неполных) философских представлений к более сложным и тонким, способным отразить реальность с необходимой полнотой. Такой последовательный характер изложения позволял авторам историко-философских трактатов обосновывать истинность собственных философских систем, а также подготавливать читателя к их восприятию, развертывая изложение от простого к сложному. В *сиддхантах* всех школ тибетского буддизма описание взглядов Вайбхашики дается в начале рассмотрения буддийских философских систем. И последующее изложение философии Саутрантики представлено как попытка разрешить противоречия, имеющиеся у Вайбхашики. Каждая из последующих систем (Саутрантики, Читтаматры, Мадхьямаки) разрешает противоречия предыдущих, критикуя и отбрасывая их заблуждения и развивая содержащиеся в них положительные моменты. Так, можно сказать, что взгляды Вайбхашики, стоящей в начале списка, представляют собой в некотором роде базисную модель буддийского философствования, своего рода точку отсчета, по отношению к которой фиксируются изменения. Однако это базис скорее в логическом смысле, чем в историческом, поскольку все школы махаяны ведут свое начало от проповеди исторического Будды Шакьямуни, также как и школы хинаяны. Хронология «трех поворотов колеса Учения» в определенной степени повторяет хронологию появления философских школ (Вайбхашика – Махаяна Нагарджуны – Виджнянавада Асанги). Однако, по мнению буддийских философов, если здесь и можно говорить об историческом предшествовании, то только в смысле хронологии организационного и даже институционального оформления философских идей в философские школы, но не в смысле появления ключевых идей, характеризующих данные школы. Все эти идеи, по убеждению авторов тибетских *сиддхантих*, были высказаны Буддой Шакьямуни. Конечно, тибетские философы не отрицают того, что Мадхьямака и Виджнянавада как школы появились благодаря деятельности Нагарджуны и Асанги соответственно, однако они считают их не авторами соответствующих учений, а восстановителями. Об этом говорит и устойчивый эпитет, который к ним прилагается например, *shing rta*, в устойчивом словосо-

четании «двое колесничих и восемь украшений Джамбудвипы». Суть этого эпитета состоит в том, что, подобно некоей колеснице, которая проезжая по старой дороге, когда-то проложенной, но ныне почти забытой, заросшей травой от того, что по ней долго никто не ездил и уже почти не видной, проезжая по ней вновь, делает колею, ясно различимую и пригодную для использования другими, так и Нагарджуна с Асангой вновь проторили дорогу махаянским традициям Мадхьямаки и Читтаматры, почти забытым после проповеди Будды.

Тибетские философы определяют вайбхашика следующим образом: «Признаком (*mtshan nyid*) вайбхашика [обладает] тот [являющийся] ханьянским философом (*theg dman gyi grub mtha' smra ba*) индивид, [который] не признает [непосредственное] самопознание (*rang rig*) и полагает внешнюю данность (*phyi don*) имеющей место истинную (*bden grub*)» [5, 14]. Таким образом, определяющими являются три позиции: 1) принадлежность к хиньяне / махаяне; 2) признание / отрицание самопознания; 3) признание / отрицание внешней данности². Первый признак отделяет вайбхашиков от мадхьямиков, которые так же, как и вайбхашики, признают самопознание и внешнюю данность, а второй – от саутрантиков, которые, будучи хиньянистами, признающими внешнюю данность, признают также и самопознание. От виджнянавадинов вайбхашиков отличают все три позиции. Это определение, по нашему мнению, не столько стремится выделить ядро мировоззрения последователей этой школы, сколько вписать вайбхашиков в историко-философскую классификационную схему прасангики, отмечая прежде всего те позиции, которые важны прасангике для обоснования собственных воззрений. Так, «самопознание» занимает очень важное место в философском дискурсе гелукпинской прасангики, однако находится на периферии философской системы вайбхашиков. Принадлежность же к «хиньяне» (в противоположность «махаяне») вообще не может служить вайбхашикам основанием для идентификации, поскольку они не признают сутры махаяны за реченное Буддой, и соответственно единственным аутентичным учением Будды для них является их собственное.

Важнейшей категорией в философской системе Вайбхашики является *vastu = dngos po*, что с некоторой долей условности мы переводим как «вещь», употребляя этот термин в самом широком смысле. «Вещь» определяется как то, что «способно выполнять функцию (*don byed nus pa*, букв. «способность делать дело»)».

Существующее (*yod pa*), предмет познания (*shes bya*) и «вещь» (*dngos po*) являются равно-

² В некоторых текстах определение носит двухступенчатый характер: в начале школы подразделяются на хиньяну и махаяну, а затем уже внутри этих групп (см., напр. [4, 53]).

значными категориями (*don gcig*)³. Это означает, что все, что мы определяем как существующее с необходимостью является объектом познания и способно функционировать и т.д.

В системе Вайбхашики все «предметы познания» (*shes bya*) объединяются в пять «основ» (*gzhi*):

а) «основу» являющегося – чувственного (*snang ba gzugs kyi gzhi*);

б) «основу» «господина» – сознания (*gtso bo sems kyi gzhi*);

в) «основу» «спутников (сознания)» – психических элементов (*'khor sems byung gi gzhi*);

г) «основу» не связанных с сознанием элементов-соединителей (випраюкта-санскара) (*ldan pa ma yin pa'du byed kyi gzhi*);

д) «основу» не обусловленного причинами (асанскрита) (*'dus ma byas kyi gzhi*) [5, 13-14]⁴.

Вайбхашики принимают существование неделимых частиц, из которых образуются «большие объекты». В соответствии с подшколой кашмирских Вайбхашиков частицы не касаются друг друга, но удерживаются вместе пространством. Другие полагают, что частицы окружают друг друга без промежутка, в то время как иные говорят, что они касаются друг друга. В любом случае большие объекты образуются соединением неделимых частиц, и об этих внешних объектах – объектах, являющихся внешней реальностью по отношению к познающему сознанию, – говорят как о существующих истинно.

Согласно Вайбхашикам, абсолютная истина (*paramarthasatya – don dam bden pa*) – объекты, которые в состоянии выдержать анализ. Это значит, что даже когда они редуцируются, либо физически, либо в мысли, посредством анализа, они все же в состоянии породить в познании представление (понятие) о себе. Например, глиняный горшок, если он разбит молотом или разложен на части в анализе, не может более породить сознание, воспринимающее горшок, или мысль «горшок». Таким образом, горшок – не абсолютная истина. Но, тем не менее, материя горшка все же остается материей, даже когда она разрушена до неделимых частиц. Следовательно, такие объекты, как неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены – абсолютные истины – истинны для абсолютного (высшего) аналитического сверхмирского сознания. Они также

называются абсолютной истиной, т.к. они по определению имеют абсолютное существование.

Все объекты, которые требуют соединения частиц или моментов, относительно истины (*samvrti-satya = kan rdzop bden pa*) относительны, т.к. они обозначены в соответствии с мирскими конвенциями, и истинны, поскольку обозначения верны.

И абсолютная, и относительная истина субстанционально установлена (*dravyasiddha – rdzes grub*), хотя только абсолютная субстанционально существует (*dravyasat = rdzes yod*). Вайбхашики – единственная буддийская школа, проводящая различие между «субстанционально установленным» и «субстанционально существующим». Причина этого – стремление вайбхашиков придать статус «субстанционального» относительной истине. Хотя относительная истина существует только условно, конвенционально (*prajñaptisat = btags yod*), она субстанционально установлена (воплощена), поскольку в этой системе эта конвенция истинна, так как когда мы обнаруживаем объект обозначения, он обнаруживается как отдельная (автономная) реальность.

Не-буддисты – вайшешики и ньяики поддерживают доктрину субстанционально существующей реальности вплоть до того, что принимают целое и его часть как отдельные реальности, например, деятеля и деяние, определение и определяемое и т.п. [2, 11b.8]. Для ньяиков все реальное, которое является уму как различное, обладает различной субстанциональностью [2, 106b.4]. Так что можно утверждать, что мысль вайбхашиков находилась под сильным влиянием не-буддийской мысли вплоть до того, что они смешивались. Видимо, это одна из причин такого сходства их наименования с наименованием Вайшешики.

Более того, подобно последователям Санкьи, Вайбхашики принимают, что росток, например, существует как побег в своем будущем времени, уже в то время, когда он только возник. Они говорят, что если произведенное не существует прежде своего актуального состояния в настоящее время, его возникновение должно быть случайным. Согласно другим буддийским школам, росток во время своего будущего существования бытия как реальность своего семени не существует как росток, а следовательно – не существует.

Вайбхашики также единственная буддийская школа, принимающая одновременность причины и следствия, как, например, в случае сознания и сопровождающих ментальных факторов (таких как желания или чувство), которые поддерживают один другой подобно опорам треноги. Никакие другие буддийские школы не признают одновременность причины и следствия, поскольку одна вещь не может воздействовать на другую, если она уже существует; она может воздействовать на последующие моменты другой.

Не все 18 школ принимали положение о прошлых, настоящих и будущих объектах как суб-

³ «Равнозначность – один из четырех видов отношений между дхармами. Две дхармы равнозначны при следующем условии: 1) если нечто (не) является одной из них, то с необходимостью (не) является другой; 2) если где-то (не) имеется одна из них, то там с необходимостью (не) имеется и другая [7, 30].

⁴ Учитывая характер того, что входит в указанные пять «основ», следует признать, что перевод *vasti* как «вещь» весьма условен. Мы принимаем его потому, что он в наименьшей степени, чем возможные другие, отягощен западными филологическими ассоциациями, скорее сближающими с толку, чем проясняющими предмет.

станциональных реальностях. Например, махиасаки говорят, что прошлые и будущие объекты не существуют субстанционально, но только настоящие [1, kha 17a.5].

Далее, не все принимают то, что нет симульганного познания всех феноменов, поскольку школа Экавьявахирика признает, что Будда одновременно познает все феномены [1, kha 76a.2].

Пять подшкол Саммитиев утверждают существование личности как ни идентичной скандхам, не отличной от них. Тем не менее и они, и другие тринадцать подшкол утверждают несуществование постоянной, целостной (неделимой) и независимой личности. Признание бессамости не означает, что совершенно нет «Я» или личности, но опровергает существование определенного рода самости. Для этих 13 подшкол Вайбхашики личность не независима от ума и тела, но есть феномен в пределах комплекса ум-тело. Некоторые говорят, что личность – это ментальное сознание, а другие – что все пять совокупностей-скандх.

Для этих 13 подшкол отсутствие существования самодостаточной личности известно как тонкая бессамость личности. Грубая бессамость – это отсутствие существования личности как постоянной, целостной и независимой сущности. Посредством познания и становления привыкшей к тонкой бессамости личности разрезается узел циклического существования, достигается состояние Архата (Победителя врага). Побеждается «враг», который есть концепция личности как субстанциональной или самодостаточной реальности.

Одновременно со становлением Архатом достигается «нирвана с остатком». Это состояние ушедшего от недугов (клеш), главный из которых концепция самодостаточной личности. Эта клеша, пока тело не разрушено, еще обладает физической опорой, которая была получена как импульс от предшествующей кармы и клеш. Затем со смертью поток ума и тела отсекается в «нирване без остатка». Субъект достижения нирваны без остатка, таким образом, – Архат, который близок к смерти, так как если кто-то уже умер, его континуум ума и тела окончательно прекращен, и нет никого, кто мог бы быть наделен нирваной без остатка.

Согласно Вайбхашикам, пять из шести видов Архатов могут упасть со своего положения вплоть до «пути видения». Тем не менее, согласно другим школам, признание возможности подобного падения является поношением концепции полного оставления клеш, которая называется «истинной прекращением», то есть третьей из четырех «истин святого».

Вайбхашики, хотя и являются хиньянистами, в терминологии собственной философской системы признают наличие пути Бодхисаттвы, однако применяют этот термин в существенно ином смысле, нежели махаянисты. Согласно вышеперечислен-

ным направлениям, по этому пути идут только очень редкие существа, обладающие огромным количеством «заслуг», одно из которых – Будда Шакьямуни [6, 28a.5]. Доктринальной основой признания пути Бодхисаттвы является Джатаки, в которых описано зарождение стремления к просветлению Будды Шакьямуни и его практика шести парамит. Они также принимают дословное толкование Винаи, в которой излагается совершение 12-и деяний «полностью совершенного существа».

Путь Бодхисаттвы, по вайбхашикам, нуждается в накоплении собрания заслуг и мудрости в течение трех периодов неисчислимых калп, в то время как путь пратьекабудды требует только 100 калп. Будда полностью устраняет как клешные, так не-клешные препятствия, в то время как Шраваки и пратьекабудды окончательно оставили только клешные препятствия. В системе Вайбхашиков клешные препятствия – это концепция самодостаточной личности, а также гнев, страсть и неведение как ее результат. Не-клешные препятствия – неведение отдаленного во времени, пространстве, глубоких и тонких свойств Будды и таких тонких объектов, как детали причинно-следственных отношений. Они искореняются посредством Бодхисаттвского великого накопления заслуг.

Относительно того, как практикующие продвигаются по пути, Вайбхашики говорят, что пратьекабудды, подобные носорогам, и Бодхисаттвы проходят за один медитативный присест период от начала «пути приготовления» через пути видения и медитации до «пути без учебы». Тело Будды – обычное человеческое тело, материальное, и действительно страдает, даже если страдание для него может не возникать длительное время. Это истинное страдание, поскольку его тело получило импульс от ранее загрязнивших кармы и клеш. Далее, Драгоценность Будды как объект прибежища относится не к телесному Будде в целом, но только к феномену «не-обучения-более» в его континууме.

Учение Вайбхашики заложило основы буддийского мировоззрения и, в частности буддийской феноменологии. Однако в ряде пунктов последующие философские школы критиковали их взгляды за противоречивость. В особенности эта критика касалась онтологических воззрений и учения о субстанциональности, из творческой критики которых развилось учение саутрантики и, в дальнейшем, махаяны.

Литература

1. Jam dbyangs bzhad pa. Grub mtha'i nam bzhas rang gzhon grub mtha' kun dang zab don rchog tu gsal ba kun bzang zhang gi nyi na lung rigs rgya mtsho skye dgu'i te ba kun skong. Musorie: Dalama, 1962.
2. Ngag dbang dpal ldan. Grub mtha' chen mo'i mchan 'gröl dka' gnac mdu grol blo gsal gees nor. Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1964.

3. ICang-skya. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970.

4. rJe btsun thams cad mkhyen pa. grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings zhes bya pa'i bstan bcos / sher phyin bsodus don rin chen phreng ba dang grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings bzhugs so. Jayyed Press, Delhi, 1997. P. 46-86.

5. dKkon mchog 'jigs med dbang po. Phyi nang gi rnam bzhag mdor bsodus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so /

Сведения об авторе

Нестеркин Сергей Петрович - канд. филос. наук, доцент, ст. науч. сотр. ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ, e-mail: sn3716@gmail.com

Data on author

Nesterkin Sergey Petrovich - cand. of philosophy sci., senior lecturer of the IMBT of Siberian Branch of Russian Academy of Science, Ulan-Ude, e-mail: sn3716@gmail.com

УДК 11/13:5

ББК 87:20

Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. Улан-Удэ, 1998. - С. 116-155.

6. sTag tshang lo ts@ ba Shes rab rin chen. Grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho. Xyl, no data.

7. Rigzin Tsepak. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. - Dharmasala, 1986.

B.V. Mantatov

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Диалектический реализм – это новая интегральная философия, раскрывающая глубинные закономерности Бытия и Развития. Диалектический реализм автор рассматривает как дальнейшее развитие и обобщение философии диалектического материализма в новую информационную эпоху. Так же как и последняя, диалектический реализм особо выделяет роль диалектики и как метода мышления, и как закона Вселенной. Однако в отличие от диалектического материализма, где реальность сводится к движущейся материи, реализм подчеркивает многомерный, многоуровневый характер реальности - в-развитии. Это целостное мировоззрение, базирующееся на фактах современной науки и на духовном «видении» сверхприродного, трансцендентного начала Бытия.

Ключевые слова: диалектический реализм, коэволюция, информация, целостность, теленомичность, нелинейное мышление, устойчивое развитие.

V.V. Mantatov

DIALECTIC REALISM IN THE LIGHT OF MODERN NATURAL SCIENCE

Dialectic realism is a new integral philosophy opening profound laws of Being and Development. The author considers the dialectic realism as the further development and generalization of philosophy of dialectic materialism in a new informational epoch. As well as the later, dialectic realism especially allocates the role of dialectics both as a thinking method, and as Universe law. However unlike dialectic materialism where the reality is reduced to a moving matter, realism underlines multidimensional, multilevel character of a reality-in-development. This is a holistic worldview which is based on the facts of modern science and on a spiritual "vision" of the supernatural, transcendental beginning of Being.

Key words: dialectic realism, co-evolution, information, integrity, telenomicity, non-linear thinking, sustainable development

Главной и основной проблемой философии является проблема организации материального и идеального аспектов Бытия. В истории философии имеет место как абсолютизация идеального (идеализм), так и материального начал жизни (материализм). Однако сегодня – в информационную эпоху – становится все более очевидной неправомерность противопоставления материализма и идеализма. Наоборот, именно их взаимодействие становится катализатором развития философских наук. Одной из систем философии, реализующей идею синтеза материализма и идеализма, является диалектический реализм – это новая интегральная философия, раскрывающая информационно-диалектическую природу бытия и становления.

Диалектический реализм является дальнейшим развитием и обобщением философии диалектиче-

ского материализма – одной из самых фундаментальных философских теорий XX века. Так же как и последняя, диалектический реализм особо выделяет роль диалектики и как метода мышления, и как закона Вселенной. Однако в отличие от диалектического материализма, где реальность сводится к движущейся материи, реализм подчеркивает многомерный, многоуровневый характер реальности-в-развитии. Она признает а) объективную реальность, данную нам в ощущениях (материю); б) субъективную реальность, существующую в виде чувственных данных и продуктов воображения (сферу ментального); в) трансцендентальную реальность, существующую в формах, информационности и теленомичности, энтелехии и эйдосах (сфера идеального).