

УДК 294.321

ДХАРМОВОЕ ПРОСТРАНСТВО СОГЛАСНО СУТРАМ МАХАЯНЫ И ФИЛОСОФИИ ШКОЛЫ МАДХЬЯМАКА-ПРАСАНГИКА

Донец А.М.

*ФГБУН «Институт Монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения
Российской академии наук», Улан-Удэ, e-mail: sn3716@gmail.com*

Статья посвящена рассмотрению важнейшего понятия буддийской персонологии «Дхармовое пространство». Рассмотрено обоснование этого понятия в 1) Сутрах махаяны, 2) работах индийских мадхьямаков и 3) трактатах тибетских авторов традиции мадхьямака–прасангика школы Гелуг, а также проанализировано его значение в сотерологической системе буддизма как важнейшего фактора, определяющего освобождение личности от сансары. Проанализированы взгляды гелугпкинских авторов на такие аспекты категории «дхарма», как «сторона явления» (то, в каком виде дхарма нам является) и «сторона пребывания» (то, как она пребывает помимо явления), а также «эта сторона» (которая образует сферу феноменальной явленности, доступную восприятию обычных существ) и «другая сторона» (где дхармы предстают как абсолютное, доступное непосредственному восприятию только святых) и другие. Доказано, что именно концепция дхармы мадхьямаков-прасангиков лежит в основе их трактовки «Дхармового пространства». Делается вывод, что «Дхармовое пространство», несмотря на присутствие у него признака нераздельности, обладает структурными элементами, наличие которых обуславливает необходимость последовательного постижения абсолютного, а уровень постижения коррелирует с уровнем развития познавательной способности в форме праджни, или мудрости.

Ключевые слова: буддизм, дхарма, истина, личность, социализация, философия религии, махаяна, теология, буддийская практика

DHARMA SPACE (DHARMADHATU) ACCORDING TO THE MAHAYANA SUTRAS AND THE PHILOSOPHY OF MADHYAMAKA–PRASANGIKA

Donets A.M.

*Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of
Sciences, Ulan-Ude, e-mail: sn3716@gmail.com*

The paper investigates the most important notion of Buddhist personology «Dharmadhatu». The substantiation of this notion has been considered in 1) the Mahayana Sutras, 2) in the works of Indian Madhyamakas and 3) in the treatises of Tibetan authors – adherents of the Madhyamaka-Prasangika tradition of the Gelugpa school. The author analyzes the views of the Gelugpa authors in such aspects of the category of «dharma» as «an aspect of a phenomenon» (how a dharma appears to us) and «the aspect of being» (how a dharma exists besides a phenomenon), as well as «this side» (that forms the sphere of phenomenal existence accessible to the perception of ordinary beings) and «the other side» (where dharmas are part of the absolute accessible to the direct perception only of holy beings) and others. It has been proved that the Madhyamaka-Prasangika conception of «dharma» is the basis of their interpretation of «Dharmadhatu». The conclusion is drawn that «Dharmadhatu», despite its having a sign of inseparability, has structural elements that make it necessary to cognize the absolute in a successive way; the level of cognition correlates with the level of the development of the cognitive power in the form of Pajñā, i.e. Wisdom.

Keywords: Buddhism, dharma, personality, socialization, philosophy of religion, Mahayana, theology, Buddhist practice

Исследования проблем персонологии буддизма в настоящее время приобретают все большую актуальность, в особенности для поликонфессиональных и мультикультурных сообществ, где личность зачастую подвергается разнонаправленным влияниям социокультурного окружения [1; 2; 3]. Это делает необходимым исследование философских оснований буддийской персонологии [4; 5; 6; 7], в частности, анализ ее базовой терминологии [8; 9].

Важнейшим фактором, определяющим внутреннюю архитектуру личности является ее отношение к абсолютному и понимание того, каким образом это абсолютное соотносится с феноменами, определяющими личность в относительном плане. Важнейшим термином, маркирующим абсо-

лютное в его противопоставлении потоку относительных феноменов-дхарм является «Дхармовое пространство». Даная статья посвящена рассмотрению этого понятия, как оно представлено в Сутрах и комментаторской литературе, а также анализу его значения в сотерологической системе буддизма как важнейшего фактора, определяющего освобождение личности от сансары.

Буддийские философы Махаяны главной причиной достижения освобождения от сансары и реализации положения Будды считают непосредственное постижение Дхармового пространства (санскр. дхармадхату, тиб. chos kyī dbyings). Каким же образом следует понимать Дхармовое пространство согласно Сутрам и мыслителям школы мадхьямака-прасангика, которая возникла

в Индии и особого расцвета достигла в Центральной Азии, где она интенсивно культивировалась в течение многих веков, в значительной степени определяя особенности сформировавшейся здесь оригинальной схоластики и характерные черты культуры и мирозерцания буддийских народов этого региона.

В Сутрах Дхармовое пространство упоминается наряду с обычным пространством (тиб. *nam mkha'*), из чего следует, что это совершенно разные предметы. Иногда оно фигурирует в качестве особого духовного пространства, в котором Будды и святые показывают свои чудеса (см., напр. в: [10, л. 210–212]). Однако чаще всего оно выступает как запредельная опыту обычных существ сфера, доступная непосредственному восприятию только святых, да и то лишь во время пребывания в особом трансом состоянии (санскр. *самахита*, тиб. *mnyam bzhaḡ*). Что же собой представляет эта трансцендентная сфера? для ответа на этот вопрос нужно установить, чем являются дхармы и как они входят в своё пространство.

Термин «дхарма» (тиб. *chos*) имеет много значений. Однако чаще всего он употребляется для обозначения любого предмета мысли (то есть является эквивалентом терминов «предмет» и «вещь», используемых на Западе) – как существующего (например, кувшин), так и не существующего (например, «заячьих рогов»). и поскольку нечто может мыслиться в данный момент или в некоторое другое время, то дхарму можно определить как то, что является или может являться предметом мысли. Ум всегда мыслит свой предмет как нечто (1) особое, отдельное от иного и тождественное себе, (2) определенное и отличное от другого, (3) наличествующее (хотя бы только умозрительно) и обнаружимое. Эти три особенности дхармы фиксируются буддийскими философами в понятиях сущности (тиб. *ngo bo*), признака (тиб. *mtshan nyid*) и бытия (тиб. *gang bzhin*). При этом сущность, признак и бытие предстают как основные структурные элементы, каждый из которых конституирует ее специфическим образом (например, признак конституирует дхарму как нечто определенное и отличное от иного).

В Сутрах дхарма нередко фигурирует как обладающая собственным сущностью, признаком и бытием. В шестой главе «Введения в мадхьямаку» (Мадхьямакаватара) Чандракирти (VII в., Индия) говорит о двух видах обладания, которые можно назвать внешним и внутренним. Так, Девадатта одинаково обладает коровой и ухом, но коровой он обладает «внешним образом», будучи полностью отличным от нее, а ухом –

«внутренним образом», в известиях смысле являясь этим органом. Поэтому когда у него заболевает ухо, он может сказать: «Я болею». Таким образом, при «внутреннем» обладании обладающий является и тождественным обладаемому, и отличным от него. Дхарма обладает своими структурными элементами «внутренним образом», поскольку в Сутрах она фигурирует не только как отличная от них, но и как тождественная им. Так, в Сутре «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) все дхармы подразделяются на три признака – парикалькиту, паратантру и паринишпанну, что подразумевает тождество дхармы ее признаку.

Таким образом, дхарму следует охарактеризовать как тождественную своим составляющим и отличную от них. Отношение между тождеством (тиб. *gcig nyid*) и различием (тиб. *tha dad nyid*) определяется категорией «прямой несовместимости взаимного отвержения» (тиб. *phan tshun spangs kyī dngos 'gal*, аналог западной категории противоречия). В соответствии с концепцией несовместимости, дхармы могут определяться одной из несовместимых дхарм утвердительно, а другой – отрицательно (например, является существующим и не является несуществующим), но не могут одновременно определяться обоими утвердительно (является существующим и несуществующим) или отрицательно (не является ни существующим, ни несуществующим), так как только это позволяет однозначно определять дхармы, проводя между ними четкие границы в признаковом пространстве.

Анализ приводит прасангики к заключению о невозможности непротиворечивого определения дхарм в рамках концепции несовместимости. Поэтому дхармы – неопределимы. Поскольку же подобная неопределимость устанавливается верным познанием (тиб. *tshad ma*), не обманывающимся постигаемом объекте, то дхармы следует признать не только неопределимыми но и неопределенными. Одной же из основных характеристик дхармы является ее определенность, отличие от другого. Поэтому неопределенные дхармы не могут иметь места истинно – в качестве подлинных дхарм. На этом основании прасангики выдвигают базовое положение своей системы: все дхармы пусты (санскр. *шунья*) – лишены истинности наличия (тиб. *bden grub stong*) (в качестве подлинных дхарм).

Чем же обусловлено такое положение, сложившееся в области определения? Существующие вещи отличаются непостоянством и динамичностью, наличием сложной структуры, а разнообразием связей и отно-

шений. Концептуальный ум не может определить некую вещь безусловно – сразу во всей полноте ее связей и отношений, частей и динамики. Однако он оказывается способным вполне валидно определять вещи условно – в каких-то конкретных отношениях. Например, две дхармы могут быть тождественными в одном отношении и отличны в другом. Поскольку тождество в одном отношении является тождеством, а различие в другом отношении – различием, то эти две дхармы можно квалифицировать как тождественные и отличные одновременно, что неприемлемо в рамках концепции несовместимости и трактовки дхарм как имеющих место истинно, но вполне правомерно с точки зрения идеи условности определения и условного существования дхарм (в качестве лишенных истинности наличия). Поскольку же тождество не совпадает с тождеством в неком отношении, а различие с различием в другом отношении, то эти две дхармы можно квалифицировать как не являющиеся ни тождественными, ни отличными, что тоже будет справедливым с точки зрения идеи условности определения.

Подтверждением верности идеи условности определения служит то, что мы вполне достоверно определяем вещи (даже неопределенность дхарм устанавливается определенно), а опирающаяся на подобное определение деятельность является довольно успешной. Следовательно, лишенные истинности наличия дхармы необходимо признать имеющими место (существующими) условно, а также условно определенными и условно определяемыми посредством условно несовместимых дхарм. Рассматриваемая таким образом идея условности была зафиксирована в идее срединности (тиб. *dbu ma nyid*), которая выдвигается в связи с анализом ситуации определения вещей посредством крайностей (тиб. *mtha'*) – несовместимых дхарм, имеющих место истинно, и устанавливает приемлемость только условного существования дхарм, условно определенных и условно определяемых посредством условно несовместимых дхарм. В соответствии с этим срединность (условность) квалифицируется как фундаментальный признак всех дхарм, а идея срединности – как принцип срединности, которому подчиняется все сущее.

Итак, согласно изложенному, отношение дхармы к ее структурным элементами должно определяться принципом срединности [11], в соответствии с которым она может условно рассматриваться как являющаяся (тождественная) одним, двумя или тремя своими составляющими, а также как не являющаяся (отличная) одним, двумя

или всеми тремя ее компонентами. Кроме того, сущность, признак и бытие предстают и как особые измерения дхармы, в которых она может иметь, принимать или мыслиться имеющей те либо иные значения. Например, в признаковом измерении дхарма имеет значения своего специфического признака и целого ряда второстепенных. Отношение дхармы к ее значениями в трех измерениях тоже определяется принципом срединности, вследствие чего она – подобно многозначному слову, «прочтение» которого обусловлено контекстом, – может мыслиться по-разному, что позволяет осмыслять сущее гибко, динамично, адекватно.

Анализ сновидения, иллюзии, миража и аналогичных им феноменов привел прасангиков и мысли о необходимости выделения у дхармы двух сторон – «стороны явления» (тиб. *snang sgo*) и «стороны пребывания» (тиб. *gnas ngo*), где первая – это то, в каком виде дхарма является нам, а вторая – как она пребывает и помимо явления. Прасангики считают истиной (тиб. *bden pa*) ту дхарму, у которой обнаруживается соответствие (тиб. *mthun*) этих сторон, так как при их несоответствии дхарма будет вводить в заблуждение, поэтому должна быть признана ложной [12 л. 67А]. Например, увиденное в пустыне миражное озеро является как озеро, но не пребывает в качестве озера, вследствие чего его водой нельзя утолить жажду и т.д. Поскольку наличие несоответствия двух сторон вводит в заблуждение, то миражное озеро определяется как ложное (тиб. *log pa*).

Все дхармы, полагают прасангики, являются как имеющие место истинно (тиб. *bden grub*), но не пребывают в качестве имеющих место истинно. Поскольку здесь обнаруживается несоответствие двух сторон, то все дхармы называются в Сутрах ложными и иллюзорными. Если все дхармы ложны, то не должно быть никакого различия между, например, настоящим озером и миражным. Но такое различие устанавливается на опыте. Поэтому настоящие дхармы – в отличие от совершенно ложных – должны иметь место и со «стороны пребывания». Прасангики считают, что у настоящих дхарм со «стороны пребывания» есть некая «основа явления» (тиб. *snang gzhi*), которая соответствует «стороне явления». Эту «основу явления», очевидно, можно охарактеризовать срединно – как являющуюся (истиной) дхармой и не являющуюся ею, то есть как подобие дхармы. В соответствии с этим настоящие дхармы называются в Сутрах подобными иллюзии (тиб. *sgyu ma lta bu*).

Сравнительный анализ опыта обычных существ и святых пришел прасанги-

ков к мысли о необходимости выделения у дхармы еще двух, упоминаемых в Сутрах, сторон – «этой стороны» (тиб. *thug rol*) и «другой стороны» (тиб. *pha rol*). Все дхармы с «этой стороны» образуют сферу феноменальной явленности (тиб. *spros pa*), относительного (тиб. *kun rdzob*), доступную восприятию всех существ, а с «другой стороны» они предстают как абсолютное (тиб. *don dam pa*), доступное непосредственному восприятию только святых, да и то лишь в особом трансовом состоянии – самахите (тиб. *mnyam gzhaq*). Хотя относительное и абсолютное, рассматриваемые в качестве особых дхарм, одинаково имеют место в качестве лишенных истинности наличия, но относительное является как имеющее место истинно, а абсолютное – как лишенное истинности наличия. Обнаруживаемое здесь отсутствие и наличие соответствия определяет то, что относительное признается ложным, а абсолютное – истиной. Однако условность определения всех дхарм обуславливает условность и данной характеристики относительного и абсолютного как ложного и истины. Ведь признаками истины прасангики считают необманываемость (соответствие «стороны явления» и «стороны пребывания»), существование и постоянство. Но разве можно считать подлинно существующим абсолютное, лишенное истинности наличия и имеющее место со «стороны пребывания» в качестве «основы явления» – подобия абсолютного? К тому же у значительной части относительного обнаруживается известное соответствие между двумя сторонами. Поэтому абсолютное и относительное (настоящее) одинаково могут определяться как истины. Однако абсолютное значительно отличается от настоящего относительного с точки зрения онтологического, когнитивного, прагматического и сотериологического статусов, поскольку оно является более устойчивым (в силу постоянства) слоем бытия, больше соответствует признакам истины, а его постижение способствует получению хорошего рождения в сансаре, а также обретению освобождения и положения Будды. Поэтому абсолютное называют абсолютной истиной (тиб. *don dam bden pa*), а настоящее относительное – истиной относительной (тиб. *kun rdzob bden pa*).

Таким образом, у каждой дхармы есть две стороны – абсолютное (абсолютная истина) и относительное (относительная истина у настоящих дхарм), которые могут рассматриваться как особые дхармы. Поскольку абсолютное и относительное всегда вместе входят в ту или иную дхарму, их полагают тождественными по сущности

(тиб. *ngo bo gcig pa*), то есть тождественными с точки зрения одной и той же сущности этой дхармы. Однако они отличаются по признакам и другим параметрам. В качестве особой дхармы абсолютное имеет свои собственные сущность, признак и бытие. Как показывает анализ, бытие абсолютного, называемого свабхавой (тиб. *rang bzhin*), характеризуется как обладающее существованием, постоянством, несотворенностью и независимостью, признак именуется дхарматой (тиб. *chos nyid*) и определяется как лишенность истинности наличия, сущность же обозначается термином «таштата» (тиб. *de bzhin nyid*) и квалифицируется как обладающая совершенной чистотой и т.д. Имеющиеся у дхарм дхармы «абсолютное» объединяются в единое целое абсолютное, которое характеризуется как «обладатель частей» (*cha can*). Все эти дхармы «абсолютное» в рамках целостного абсолютного являются тождественными по сущности, признаку и бытию. Поэтому их сущности, признаки и бытие сливаются единые сущность, признак и бытие абсолютного, но не растворяются в них безвозвратно, так как в то же время они принадлежат отдельным дхармам «абсолютное», входящим в структуры всех дхарм.

Изложенное позволяет адекватно уяснить различные высказывания Сутр о Дхармовом пространстве, полагаемом равнозначным (тиб. *don gcig*) абсолютному. В Сутре «Праджняпарамита восьмидесятилетняя» сказано: «Бодхисаттва воистину не видит никакой дхармы, которая не была бы единой с Дхармовым пространством» [13, л. 181]. Поскольку каждая дхарма имеет сторону «абсолютное», а это абсолютное входит в целостное абсолютное, то с данной точки зрения любая дхарма является единой с абсолютным, или Дхармовым пространством. В Сутре «Истинного объяснения мысли» утверждается: «Дхармовое пространство – сфера дхармат дхарм» [14, л. 18 А]. Поскольку все дхарматы – признаки дхарм в их ипостаси абсолютного – присутствуют в целостном абсолютном, то абсолютное, или Дхармовое пространство, можно назвать сферой дхармат дхарм. В Сутре «Вопросов царя киннаров Друмы» говорится: «Поскольку все дхармы не имеют смешанных (т.е. разных) признаков, то признаются собравшимися в Дхармовом пространстве» [15, с. 280]. В своей ипостаси абсолютного все дхармы имеют один признак – лишенность истинности наличия, то есть являются тождественными по признакам. В силу этого тождества они входят (собираются) в единое целое абсолютное – Дхармовое пространство. Там же говорится: «Полно-

стью познает все дхармы истинно так, как они есть – как пребывающие в Дхармовом пространстве» [15, с. 71]. При истинном познании дхармы предстают как лишённые истинности наличия. Поскольку дхармы и являются в качестве лишённых истинности наличия, то есть как истины (при соответствии двух сторон), в сфере абсолютного, то познание дхарм истинно так, как они есть, означает их постижение как пребывающих в абсолютном, или Дхармовом пространстве.

В Сутре «Вопросы Сувикранта-викрамина» сказано: «Словами “все дхармы” называется Дхармовое пространство» [16, л. 32 Б]. Говорится так потому, что все дхармы в своей подлинности, или в своих ипостасях “абсолютное”, образуют целостное абсолютное, или Дхармовое пространство. Так как абсолютное постоянно и пусто–лишено истинности наличия и относительного, то «Дхармовое пространство неизменно и пусто» [17, л. 49 Б]. «Поскольку называемые теми или иными именами дхармы отсутствуют в качестве имеющих место истинно, то от дхармы остается только имя. Поэтому и “Дхармовое пространство” – ... только имя, только обозначение, только наименование» [17, л. 165 А]. Там же говорится, что «в [постижение] всех дхарм следует проникать через проникновение в [ведение] Дхармового пространства, а в [постижение] Дхармового пространства следует проникать благодаря проникновению в [познание] всех дхарм» [17, л. 88 А]. Установление абсолютной истины в рамках концептуального познания позволяет благодаря применению особых медитативных технологий достичь непосредственного видения абсолютного, которое, в свою очередь, обуславливает правильное постижение относительного. Можно сказать, что постижение абсолютного – лишённости истинности наличия – позволяет правильно постичь дхармы как имеющие место зависимо, а постижение дхарм как зависимых делает возможным их уяснение как лишённых истинности наличия, поскольку зависимое может иметь место только при лишённости истинности наличия, лишённое же истинности наличия всегда оказывается зависимым. Поэтому основатель мадхьямаки Нагарджуна формулирует основную идею Будды как «равнозначность (тиб. *don gcig*) зависимо и пустого» и полагает это соответствующим принципу срединности [18, ст. 72].

В Сутре «Золотого света высшего» говорится: «Пять скандх называются Дхармовым пространством. Дхармовое пространство – пять скандх. Если Дхармовое пространство признать пятью скандхами, то

будет прерывность. Если признать иным, то будет постоянство... Если являются одним, то неотделимы от Дхармового пространства. Однако это не так, ибо обычные невежественные существа обретают высшее блаженство Нирваны, реализовав абсолютную истину» [19, л. 86]. Здесь отношение между пятью скандхами (относительным) и Дхармовым пространством (абсолютным) характеризуется срединно: они являются тождественными и отличными, а также не являются ни тождественными, ни отличными.

Итак, изложенные позволяет получить известное представление о Дхармовом пространстве как сфере дхарм в их подлинности. В «Сутре-собрании» так говорится о видении Дхармового пространства:

Существа говорят: «Видим пространство».

Подумайте над смыслом этого: «Как видят пространство?»

Так, учил Татхагата, видят и дхармы.

[Это] видение невозможно объяснить посредством другого примера.

[20, гл. 12, ст. 6].

Поскольку восприятие абсолютного подобно видению пустого пространства, то именно поэтому, вероятно, оно называется Дхармовым пространством – сферой дхарм в их подлинности. Поскольку относительное преходяще, а абсолютное постоянно, то Дхармовое пространство именуется также основой всех дхарм.

«Дхармовое пространство» – это особая дхарма, и в качестве таковой у нее должен быть свой специфический признак. Основатель тибетской традиции Гелуг Цонкапа (1357–1419) утверждал, что Арьядева таковым считал нераздельность (тиб. *dbuug med*) [21, л. 261 Б]. Здесь имеется в виду то, что в Дхармовом пространстве сливаются в нераздельное единство все дхармы «абсолютное», а также их сущности, признаки и бытие. Поэтому Дхармовое пространство не имеет видов.

Если Нирвана обретается главным образом благодаря непосредственному постижению абсолютного – Дхармового пространства, и оно не подразделяется (в силу нераздельности) на отдельные виды, то, считают прасангики, наличие трех Нирван, реализуемых в трех Колесницах – Шравакаяне, Пратьекабуддаяне и Махаяне, обусловлено не особенностями самого Дхармового пространства, а некими другими факторами, к числу которых эти философы относят не только наличие (в Махаяне) и отсутствие (в Хинаяне) бодхичитты – твердого намерения достичь Просветления Будды ради спасения всех существ, отдачу (тиб. *bsngo*) на обретение этого Просветления всех заслуг (позитивной кармы), возникших в ре-

зультате практики благого, но и способ концептуального постижения абсолютного в процессе слушания, обдумывания и созерцания. В Хиньяне, объясняет известный в Центральной Азии прасангик Чжамьян Шепа (1648–1722), в основном изучают, обдумывают и созерцают отсутствие Я индивида (лишенность индивида истинности наличия), а отсутствием Я дхармы (лишенность дхармы истинности наличия) занимаются в сокращенном виде и недолго. В Махаяне же весьма продолжительное время уделяют уяснению шуньяты в отношении множества предметов, и в отношении каждой вещи шуньяту познают на основе множества доказательств. Поэтому различие способов познания шуньяты в Хиньяне и Махаяне определяется по параметрам полноты (тиб. *tshang*, т.е. на основе множества доказательств) и неполноты (тиб. *ma tshang*), широты охвата (тиб. *gyas*, т.е. в отношении множества дхарм) и узости (тиб. *ma gyas*) [22, л. 132].

Следовательно, махаянист более широко и глубоко, чем хиньянист, проникает в концептуальное понимание шуньяты. Но как это может сказаться на непосредственном ведании шуньяты? Если в ситуации познания выделить два элемента – объект и познавательную способность, то при наличии одного того же объекта его постижение будет тем эффективнее, чем сильнее познавательная способность. Так как достижение Нирваны обусловлено очищением от негативных элементов (клеш и т.д.), и это очищение реализуется благодаря непосредственному веданию одного и того же абсолютного, то обретение разных видов Нирваны, характеризующихся разной степенью очищенности, должно определяться наличием различных познавательных способностей и, вероятно, также затраченным на очищение временем. Познавательная способность (санскр. *праджня*) развивается в процессе движения по пути совершенствования. Так, Чандракирти пишет, что на первой ступени святости Бодхисаттва по уму уступает достигшим Нирваны Шравакам и Пратьекабуддам; на шестой ступени святости он реализует высшее совершенство в праджня-парамите и получает доступ к особому трансовому состоянию (санскр. *самапатти ниродха*, тиб. *'gog snyoms*), пребывание в котором позволяет реализовать Нирвану; на седьмой ступени он может мгновенно входить в это состояние и выходить из него, вследствие чего его познание определяется как редкостное (тиб. *khyad pa can*), а ум – как превосходящий умы Шравака и Пратьекабудды. На восьмой ступени Бодхисаттва уже может реализовать хиньян-

скую Нирвану, но из-за бодхичитты продолжает совершенствоваться, пока не обретает положение Будды. При этом мудрость Пратьекабудды определяется как занимающая среднее положение между высшей мудростью Будды и низшей мудростью Шравака [23]. из этого следует, что праджня Бодхисаттвы, постигающая абсолютное, развивается, причем это развитие в определенной степени определяется уровнем концептуального познания шуньяты.

Хотя человек с нормальным зрением и человек, страдающий близорукостью смотрят на одно и то же окружающее, но первый видит дальше и более ясно, чем второй. Точно так же, вероятно, и уровень развития праджни определяет степень ясности и глубины (или дальности) видения абсолютного. В одном из своих трактатов Чжамьян Шепа пишет, что для достижения Просветления Будды необходимо постижение шуньяты всех дхарм. Если при этом будет постигаться шуньята каждой дхармы, то Просветление будет очень трудно обрести, так как дхарм очень много. Поскольку же шуньята одной дхармы не отличается по признакам от шуньяты других дхарм, то при прямом постижении, скажем, шуньяты кувшина будут непрямо постигаться шуньяты всех иных дхарм, что значительно облегчает и сокращает процесс постижения шуньяты всех дхарм.

Непрямое (тиб. *shugs*) постижение – это не постижение как таковое, а лишь его возможность, которая реализуется путем простого обращения ума к непрямому объекту, не требуя отдельного акта познания. Например, когда смотрят на пустой стол, то прямо постигается «пустой стол», а непрямо – дхарма «отсутствие на столе кувшина». Следовательно, когда индивид впервые непосредственно постигает шуньяту кувшина, то непрямо постигает шуньяты всех дхарм и получает доступ к Дхармовому пространству, пребывая в котором он последовательно постигает прямо шуньяты других дхарм путем обращения на них ума. Подобное постижение, не требующее отдельных познавательных актов, значительно облегчает решение задачи исчерпывающего постижения шуньяты всех дхарм. Дальность, глубина и ясность видения определяется уровнем познавательной способности. Поэтому чем дальше продвигается индивид в постижении абсолютного, тем больше у него развивается праджня. Прасангики считают, что при восприятии абсолютного прямо постигается дхармата, а непрямо – татхата, и именно прямое постижение татхаты вызывает очищение от негативных факторов [12, л. 76–78]. Поэтому созерцающий Дхар-

мовое пространство последовательно постигает дхарматы (лишенности истинности наличия, шуньяты) и татхаты дхарм.

Чтобы освободиться от сансары, нужно очиститься от «покрова клеш» (тиб. *nyon sgrib*), т.е. клеш и сопутствующих им элементов. для этого, очевидно, требуется постижение (на каком-то уровне) дхармат и шуньят всех дхарм. Однако после избавления от «покрова клеш» остается еще другой покров – «покров познаваемого» (тиб. *shes bya 'i sgrib pa*), который служит главной преградой к обретению положения Будды. Этот «покров» образуют следы (тиб. *bag chags*), оставшиеся в сознании после устранения клеш, некоторые виды помраченности (тиб. *gtongs pa*) и «греховности» (тиб. *gnas ngan len*), которые, вероятно, можно охарактеризовать как образования более «тонкие», чем клеш. Можно предположить, что для очищения от «покрова познаваемого» требуется более глубокое, ясное, детальное и тонкое постижение абсолютного. Это, в свою очередь, требует дальнейшего развития праджни, которая в конечном итоге исчерпывающе постигает недвойственность (которая является признаком Дхармового пространства и общим признаком всех дхарм), трансформируясь в мудрость всеведения Будды, способную за одно мгновение постичь непосредственно и прямо сразу все дхармы в трех временах – прошлом, настоящем и будущем.

Таким образом, Дхармовое пространство, несмотря на присутствие у него признака нераздельности, обладает структурными элементами, наличие которых обуславливает необходимость последовательного постижения абсолютного, а уровень постижения коррелирует с уровнем развития познавательной способности в форме праджни, или мудрости. Сказанное делает это понятие чрезвычайно важным для понимания, каким образом в персонологической доктрине Гелуг актуализация абсолютного в собственном потоке сознания, как фундаментальная сотериологическая задача, может быть осуществлена в процессе постепенно, в результате последовательной социализации личности.

Работа выполнена по гранту РГНФ №15-03-00804 «Самоопределение личности в буддийской религиозно-философской традиции».

Список литературы

1. Kapstein, Matthew. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*. New York: Oxford University Press, 2001.
2. Нестеркин С.П. Буддизм в российской культурной среде: некоторые тенденции развития // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. – 2006. – № 1. – 98–105.
3. Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // *Вестник Бурятского университета*. – 2009. Вып. 6 а. – С. 16–20.
4. Пупышева Н.В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // *Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук*. – 2015а. – № 3 (19). – С. 187–199.
5. Пупышева Н. В. Природный и социальный аспекты развития личности в терминах «великих элементов» // *Современные проблемы науки и образования*. – 2015б. – № 2–2. – С. 594. – <http://www.science-education.ru/129-22334>.
6. Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в тибетской схоластике // *Вестник БНЦ СО РАН*. – 2011. – № 1. – С. 71–80.
7. Нестеркин С.П., Донец А.М. Персонологические доктрины религиозно-философских школ индийского буддизма (по материалам тибетской доксографии) / *Современные проблемы науки и образования*. – 2015. – № 2–3. – С. 184.
8. Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009. – 198 с.
9. Донец А.М., Нестеркин С.П. Онтология личности в тибетском буддизме // *Вестник БНЦ СО РАН*. – 2014. – № 3. – С. 173–183.
10. *Klu sgrub. mDo kun las btus pa* (Нагарджунa. Избранные места из [разных] сутр). – Ксил., 67 л. (л. 148В–215А).
11. Донец А.М. Структура дхармы в свете принципа срединности. – Улан-Удэ: изд. БНЦ СО РАН, 2010. – 296 с.
12. *bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan rtsa 'grel gyi spyi don* (Гедун Тендар. Общее исследование «Абхисамаяланкар» Майтреи). – Ксил., 141 л.
13. *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brygad stong pa* (Сутра «Праздник-парамита восьмидесячная»). – Ксил., 286 л.
14. *'Phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – Ксил., 87 л.
15. *'Phags pa mi 'am ci'i rgyal po ljon pas zhus pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (Сутра «Вопросы царя киннаров Друмы») // Paul Harrison. «*Druma-kinnara-gāja-pariprecchā-sūtra*. – A Gritical Editions ...» – Tokio, 1992.
16. *'Phags pa rab kyi rtsal gyis nram par gnon pas zhus pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa bstan pa* (Сутра «Вопросы Сувикранта-викрамина»). – Ксил., 91 л. – Б. м.
17. *'Phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (Сутра «Встреча отца и сына»). – Ксил., 168 л.
18. *Klu sgrub. rTsoḍ pa bzlog pa'i 'grel ba* (Нагарджунa. Комментарий на «Опровержение возражений»). – Ксил., 17 л. (л. 121А–137А).
19. *'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbang po'i rgyal po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* (Сутра «Золотой свет высший»). – Ксил., 183 л.=
20. *'Phags pa mdo sdud bzhugs so* (Сутра-собрание). – Ксил., 17 л.
21. *Blo bzang grags pa'i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i gnam bshad* (Цонкапа. Комментарий на «Введение в мадхьямику»). – Ксил., 267 л.
22. *'Jam dbyans bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod* (Чжамьян Шепa. Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). – Ксил., 442 л. – Б. м.
23. *Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so* (Чандракирти. «Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhika IX. – St.-Petersbourg, 1912.