

Источники и литература

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – Т.1. – М., 1975.
2. Баллестрем К.Г. Власть и мораль (основная проблема политической этики) // Философские науки. – 1991. – № 8.
3. Бертран Р. Власть. Социальный анализ // Антология мировой политической мысли. – Т. 2. – М., 1997.
4. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа. Сочинения. – М., 1974. – Т.3. – С. 291.
5. Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. – М., 1991.
6. Локк Дж. Два трактата о правлении. Соч.: в 3 т. – М., 1988.
7. Черниловский З.М. Гражданское общество: опыт исследования // Государство и право. – 1992. – №6. – С.140–156.
8. Холостова Т.В. Человек как предмет социально-антропологического исследования // Очерки социальной антропологии. – СПб., 1995. – С. 74–84.
9. Социология: словарь-справочник. – М., 1990. – Т. 1–3.
10. Краткий словарь по философии под ред. И.В. Блауберга. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1982.
11. Конституция Украины // Голос Украины. – 27 июля 1996 года. – № 138 (1588).

Забелина Л.А.

«ОБЪЕДИНЯЮЩИЙ» СИМВОЛ САМОСТИ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ БУДДИЗМА

В буддизме, гностический архетип Самости, в качестве символа просветления сознания получил достаточно широкую интерпретацию, на этом сделан главный акцент в учении буддизма, но свое символическое выражение архетип Самости получил свое дальнейшее развитие лишь в мистическом направлении тибетской ваджраяны. Учение буддизма, в основе своей отличающееся от других религиозно-философских концепций отсутствием каких-либо догм и установок, направлено на преодоление двойственности человеческого сознания. С точки зрения буддизма, наше разделение на добро и зло заложено уже в самой природе человеческой личности. Пять скандх, составляющих личность – тело, ощущения, чувства, восприятие и сознание – являются причиной существования двух полюсов жизни, между которыми человек постоянно колеблется. Как отмечает К.Г. Юнг: «существенная этическая задача буддизма заключается в том, чтобы не позволять противоположностям оказывать влияние на себя (nirvana – свобода, незатронутая противоположностями), но возвышаться над ними, ибо освобождение от противоположностей ведет к спасению» [1, с.246].

В буддийской метафизике нирвана выступает как высшая ступень гнозиса, в отличие от индуизма, где достижение нирваны хотя и является высшей духовной ступенью адепта, но зачастую она понимается как вечное блаженство в слиянии с божеством. В буддийской философии нирвана осознается как полное прекращение бытия в мире, растворение в пустоте своего Сознания, бесформенного и бескачественного, пребывающего в целостной гармонии покоя и пустоты. В ходе истинного духовного опыта бодхи, в котором заключена неизменная изначальная мудрость, человек совершает проникновение в истинную природу всех вещей, ведущее к прекращению существований в сансаре. Но в то же время, парадоксальным положением буддийской философии является утверждение, что нирвана и сансара едины, лишь невежественный человек разделяет эти два проявления изначальной пустотной природы сознания. Известный буддийский проповедник, основоположник тибетской ваджраяны Падмасамбхава говорил: «Хотя мудрость Нирваны и невежество сансары кажутся двумя различными состояниями, они на самом деле не делимы. Принимать их иными, нежели как единое, есть заблуждение...» [2, с.197] Противоположностей в действительности не существует, также не истинен плюрализм. Просветление невозможно, пока не будет отброшен дуализм и познано единство. Вся сансара и нирвана как нераздельное целое суть ум индивида» [3, с.194]. Таким образом, для последователей буддизма, основной целью духовного пути является не достижение какого-то сакрального состояния блаженства, а истинная внутренняя гармония всех проявлений сознания, гармония, в которой примиряется борьба противоположностей. В таком состоянии пробужденного сознания извечное противостояние сознания и бессознательных проекций находит свое естественное разрешение в пустотной природе всех психических феноменов. Согласно «Тибетской книги мертвых», «Все видимое и невидимое, сансара и нирвана имеют одну основу (т.е. Пустоту), два пути (авидья и видья) и две цели (сансару и нирвану)... Основание всех вещей – несозданное, самосущее, не составленное из частей и находящееся за пределами ума и речи. Его нельзя назвать сансарой и нельзя назвать нирваной. Отсюда следует, что Шуньята, Пустота которая есть синоним Дхармакаи трансцендентна всем умопостроениям ограниченного ума с его иллюзорными представлениями и такими антиномиями дуалистического мироприятия, как нирвана и сансара» [4, с.271]. В целом, учения и практики, получившие развитие в различных школах и направлениях буддизма имеют целью направить своих последователей к углубленному созерцанию природы своего собственного ума, имеющего трансцендентно-пустотную природу будды. Разные школы по-разному акцентировали свое внимание на соотношении двух онтологически значимых

категориях буддийской метафизики – сансары и нирваны, но наиболее глубоко буддийская концепция «не-дуальности» была осмыслена в дзен (чань) – буддизме и тибетском тантризме.

Из всех направлений буддизма «объединяющий» символ Самости и его антропоморфный образ андрогина наиболее широко был представлен в тибетской ваджраяне или, так называемом, тантрическом буддизме. Ваджраяна явилась третьим направлением в буддизме, в котором духовное и литературное наследие хинаяны и махаяны дополнилось новыми методами, практиками, текстами (именуемыми тантрами), мифологией и ритуалами. Для ваджраяны характерны таинства посвящений и обрядов, идея непривязанности к нравственным запретам, и стремление преобразить негативные стороны и силы личности для ускорения духовного роста и развития. В ваджраяне культивировались и создавались новые виды йоги, в зависимости от которых направление делится на системы внешней и внутренней тантры. Внешняя тантра передавалась от учителя к ученику на первоначальном этапе посвящения, и в своей основе направлена на исполнение ритуала со знанием основ психофизических тренингов йоги. И если во внешних тантрах утверждалось еще различие между двумя истинами, и в практическом ритуале божества не визуализировались со своими партнерами. То во внутренних тантрах, напротив, две истины считаются нераздельными, все феномены равны, божества визуализируются со своими партнерами, и окончательный результат может быть обретен в этой жизни. К внутренним системам, именуемым обобщенно Ануттара-йога-тантра, т. е. наивысшие тантры относятся маха-йога, ану-йога и ати-йога. Маха-йога, или Великая йога созерцания иллюзорного тела, называемая также отцовской, поскольку упор делается на действенном сострадании и методе, мужском начале духовности. Последователи этого пути, используют все вещи, никоим образом к ним не привязываясь, так как считают, что все проявления в мире имеют иллюзорную природу. Все вещи принимаются на абсолютном уровне как сущность ума и Дхармака. На относительном уровне все манифестации, мысли и проявления рассматриваются как сакральные аспекты Божеств. Ученик воспринимает все существующее как Божеств и концентрируется на недвойственности блаженства, ясности и немисли. Он может стать просветленным в этой жизни.

Ану-йога, или йога созерцания Пустоты – Шуньяты считается материнской, то есть практикующей открытие интуитивной мудрости -Праджни в качестве женского начала духовности. Эта практика не уделяет много внимания визуализации Божеств. Основной упор ученик делает на совершенстве блаженства, ясности и не-мысли. Это достигается посредством йогических практик на каналы, семя и энергию в теле. Последователи ану-йоги утверждают, что все проявления являются тремя великими мандалами, это - Спонтанность, Пустота и Великое Блаженство. В этой тантре есть два пути: путь освобождения и путь искусных методов. На пути освобождения, медитируют на неконцептуальную мудрость и видят все проявления как Божества. На пути искусных методов достигают мудрости, используя четыре или шесть чакр тела. Посредством этих практик, возможно достичь состояние Будды за одну жизнь.

Ати-йога, или йога Великой полноты (тибет. – дзогчен) направлена на достижение состояния совершенства изначального Будды, Абсолюта, единства сущего и недвойственности. Практикующие Дзогчен утверждают, что все явления или видимые феномены суть иллюзии заблуждающегося ума. Эти явления ложны, потому что в действительности, их природа свободна от концептуализации. По природе, все существующее одинаково, и чисто в Дхармакае. В такой практике нет принятия или отвержения, скорее все существование принимается как проявление природы, Дхарматы. Существуют три аспекта в учении Дзогчена: семде, лонгде и маннгаде. Эти учения являются инструкциями, которые, посредством сокровенных прямых методов практики, вводят ученика в природу ума или в природу всего существующего, Дхармату (абсолютную природу). После получения введения в эту природу, они поддерживают практику, делая ясным и устойчивым это состояние осознания, тем самым, достигая полной свободы от мирских загрязнений. Когда медитация на природе ума становится совершенной, все существующее растворяется в обширном пространстве Дхарматы, Дхармакае.

Одним из главных учений ваджраяны, наряду с учением дзогчен, является махамудра. В махамудре-сутре говорится, что природа ума является сияющей ясностью и она незагрязнена ничем. Практикующий непосредственно медитирует на неизменный ум, который неотделим от проявлений и пустотности. Относительная истина - это случайные загрязнения, а абсолютная истина - это природа Будды. В действительности же, все существующее свободно от концептуализации и пустотно. В соответствии с доктриной о взаимозависимом возникновении - все феномены не имеют собственной природы и возникают на основе взаимозависимых причин и условий. Таким образом, феномены - пусты, в том смысле, что лишены собственной природы и не функционируют независимо друг от друга. Высшая ступень постижения махамудры соответствует полному познанию Самости, описываемое как постижение единства блаженства и пустоты, лежащей в основе всего иллюзорного бытия. В «Тибетской книге мертвых» говорится: «Согласно школе "Великое Совершенство", Отец - это то, что проявлено, т.е. мир явлений, а Мать - воспринимающая эти явления. Также, Блаженство – Отец, а Пустота, его воспринимающая, – Мать; Свет – Отец, а Пустота, его воспринимающая, – Мать. Ум – Отец, Пустота – Мать. Употреблением слова «пустой» несколько раз подчеркивается важность знания о том, что ум является в своей сущности пустым (имеющим природу пустоты, т.е. нерожденного, несозданного, не имеющего формы, Первосущего)» [7, с.284].

Тантрический буддизм вобрал в себе положения, методы и практики не только буддизма махаяны, но и ассимилировал в себе положения индуистского тантризма. Сравнивая тантризм Индии и буддийский, следует отметить, что обе традиции имеют одну и ту же цель: освобождение человека от оков материального бытия и приобщение его к Абсолютной Божественности. Однако тантристы Индии понимают Божественность как абсолютное Бытие, в то время как тантристы Тибета стремятся к абсолютному Небытию, лежащему в основе всякого проявленного Бытия. Слияние с избранным божеством, являющееся конечной целью многих индуистских тантрических школ, для адептов ваджраяны служит лишь промежу-

точным этапом на пути к Небытию. В своем исследовании йоги Мирча Элиаде пишет: «С точки зрения тантрической метафизики, как индуистской, так и буддистской, абсолютная реальность ургрунд объемлет все двойственности и противоположности, но в ней они воссоединены, объединены в одно целое и пребывают в состоянии абсолютного Единства (адвайя). Творение и проистекающее из него становление представляет собой дробление предвечного Единства и разделение двух начал (Шива – Шакти и т.д.); в итоге человек оказывается в состоянии двойственности (объект – субъект и т.д.) – это и есть страдание, иллюзия, «рабство». Цель тантрической садханы состоит в воссоединении двух полярных начал в собственном теле ученика» [8, с.192–193]. Но, с другой стороны, индийские тантристы обладают большими практическими знаниями о человеческой сексуальности и активнее используют ее для духовного освобождения, в то время как в Тибете сексуальные ритуалы проводятся лишь в исключительных случаях. В основе психофизической практики ваджраяны лежит медитация на идама, который является символом состояния Просветления, олицетворяющий те его качества, которые необходимы конкретному практикующему. Системы тибетского тантризма раскрываются сложными многоуровневыми комплексами из взаимосвязанных текстов, ритуалов и практик, сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей – будд и бодхисаттв, имеющих андрогинную природу. Многочисленные образы просветленных существ в тибетском буддизме можно распределить по Трем телам будды – Дхармакае, Самбхогакаи, Нирманакаи. Каждому из божеств тибетской ваджраяны соответствует ипостась противоположного пола. Например, будда Дхармакаи – Ади Будда, то есть «Изначальный Будда», представляет собой символический образ просветленной природы ума, которая пуста и лишена любых форм. Женским Ади Буддой является Праджняпарамита, Мать всех Будд, само Запредельное Знание. Будда Самантабhadра буквально означает «Всеблагодать». Само имя подчеркивает изначальную завершенность состояния Просветления. Самантабhadра – синего цвета, обычно изображается в союзе со своей спутницей, Самантабhadри, белого цвета. Они обнажены, что символизирует полную открытость природы ума, которую воплощает Самантабhadра, и всех явлений, в нем возникающих, которые воплощает супруга. Часто божества и идамы изображаются держащими в руках ваджр и колокольчик, что символизирует нераздельное единство блаженства и пустоты. Тибетские тантристы отождествляют Высшее Знание (праджня) с женским началом. Оно постигается с помощью Искусных Средств (упайа), мужского начала. Поэтому, как и в других восточных религиях, будды в тибетском тантризме обретают полную силу только в соединении со своей женской ипостасью. Будда, держащий в объятиях свою супругу символизируют две стороны – активную и пассивную любого элемента мироздания, будь то философское понятие (пустота, просветление), душевное качество человека (мудрость, силы духа) или мировая стихия (пространство, огонь). Поэтому столь многочисленны изображения божеств в позе яб-юм, как символ постижения божественной мудрости через слияние мужского и женского начал. Сексуальная символика здесь означает нераздельное единство Метода и Знания. Символическим ребенком их союза является пробужденное состояние ума – Будд, при этом Отец символизирует искусные средства достижения просветления и блаженство, а Мать – интуитивное знание и пустотность. Это одно из существенных различий с индусской тантрой, где женское начало считается активным, а мужское – пассивным. Лама Кази Дава-Самдупа говорит: «Как и древние египтяне, тантристы придают большое значение правильному пониманию репродуктивных процессов и возводят его до уровня религиозной науки, как несомненно, оно того заслуживает, и соединение мужского и женского начал в природе, как оно трактуется в «Бардо Тхедоле», в том образе, который называется по-тибетски яб (санскр. дэва) и юм (санскр. шакти), рассматривается этой наукой как символ полноты и единства. Говорится, что Энергия, символом которой является мужское начало и Мудрость, символизируемая женским началом, в эзотерическом смысле извечно едины» [9, с.318]. Тантрические изображения пар сочетающихся божеств есть не что иное, как метафорические образы единства сострадания – метода и пустоты – мудрости, порождающих, в экстазе любовного единения и наслаждения, пробуждение, как высшую целокупность и интегрированность всех психосоматических аспектов личности – микрокосма, в соответствии с тантрическим принципом тождественности, единосущности сознания и сверхсознания. Таким образом, в тантрическом буддизме женское начало – изначальная мудрость, праджня пассивна по своей природе. Ее символом выступает лотос, олицетворяющий чистоту, красоту и совершенство. Троном каждому из будд и бодхисаттв часто служит огромный цветок лотоса, как знак приобщения к мудрости. Другой символ женского начала вселенной – колокольчик. Мужское начало символизирует ваджра – небольшой ритуальный жезл, олицетворение самого просветления; символ истинности и неколебимости буддийского учения, по твердости не уступающего алмазу.

Для последователей учения ваджраяны все божества есть лишь отражения его собственного ума, соответствующие различным его качествам и аспектам. В действительности они не только не имеют конкретной формы, но даже и не существуют независимо, сами по себе. Тем не менее, визуализируя их во время медитации в антропоморфной форме, практикующий добивается лучшей концентрации на конкретных понятиях и качествах, которые эти формы символизируют. Ведь человеческий ум гораздо легче воспринимает образы, чем абстрактные истины. Это подтверждает и современная психология, а в аналитической психологии мы видим конкретное выражение этого феномена на примере архетипичного содержания коллективного бессознательного. «Тибетская книга мертвых» так описывает состояние просветления: «Rig-па означает сознание в его чистом духовном аспекте (которое есть сверхсознание), а Shes-rig - обычное сознание, которое как отражающее мир явление не является чисто духовным. ...Из соединившихся двух состояний ума, или сознания, называемых по-тибетски Rig-па и Shes-rig, сопряченных Всеблагодатью Отцу и Всеблагодатью Матери, рождается состояние Дхармакаи, Совершенного Просветления – состояние Будды. Дхармакаея (Тело истины) есть чистейшее и высшее бытие, сверхсознание, свободное от всех огра-

ничений и затемнений, возникающее вследствие контакта чистого сознания с материей» [10, с.284–285]. Как мы видим, основной акцент в учении буддизма был сделан на самопознание и самосовершенствование личности, на освобождении сознания от «оков неведения», в котором человеку раскрывалась его изначальная целостность Самости. Являясь глубоко психологическим учением, буддизм апеллировал к внутреннему миру человека, в котором, выражаясь языком современной аналитической психологии, в ходе гностического опыта познания, человек интегрировал проявления сознания и бессознательного в единый архетипичный принцип Самости. Появившись, за двадцать пять веков до открытия психоаналитических теорий, буддизм назвал это состояние просветлением, а путь, ведущий к просветлению – срединным путем. В «Праджняпарамите-сутре» сказано: «Срединный путь – это путь, в котором нет ни середины, ни сторон. Когда вы связаны объективным миром, вы на одной стороне, когда беспокойство ваше имеет внутреннюю, умственную причину, – на другой. А когда перестанет существовать и то, и другое, то нет и никакой середины. Это и есть срединный путь» [11, с.363].

Источники и литература

1. Юнг К.Г. Психологические типы / Пер. с нем. Под общ. ред. В. Зеленского. – СПб.: Ювента, 1995. – 720 с.
2. Буддийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – Мн.: Лотаць, 2000. – 400 с.
3. Буддийская мудрость. Там же.
4. Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О.Т. Туманова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, Информпресс+, 1999. – 336 с.
5. Буддизм: Четыре благородные истины. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – 992 с.
6. Буддизм: Четыре благородные истины. Там же.
7. Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О.Т. Туманова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, Информпресс+, 1999. – 336 с.
8. Элиаде Мирча. Йога. Свобода и бессмертие / Пер. с англ. С. Никшич и Д. Палец - К.: София, 2000. – 400 с.
9. Тибетская книга мертвых / Пер. с англ. О.Т. Туманова. – М.: ФАИР-ПРЕСС, Информпресс+, 1999. – 336 с.
10. Тибетская книга мертвых. Там же.
11. Буддизм: Четыре благородные истины. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. – 992 с.

Керим-Заде И.А.

СИСТЕМНОСТЬ ЛЕКСИКИ И СООТНОШЕНИЕ ЛЕКСИЧЕСКОГО И ГРАММАТИЧЕСКОГО ЗНАЧЕНИЙ СЛОВА

В настоящее время, когда вопрос о системной организации лексического состава языка перестал быть дискуссионным, усилия лингвистов направлены на распознавание природы и специфики лексической системы. Исследователями, Маковским ММ.[8], отмечается, что системные отношения в лексике имеют качественно иной характер по сравнению с системностью в фонетике и морфологии, а также, по словам Уфимцевой А.А [14] «установление системных отношений в лексике сложнее, чем на других уровнях».

Целью настоящей статьи является теоретическое обоснование принципов выявления природы и характера лексической системности.

По мнению Уфимцевой А.А[14], признается, что «к лексико-семантической системе относится вся область смысловых отношений лексических единиц, своеобразие типов их группировок и характер взаимодействия их друг с другом (лексическая парадигматика) и с элементами других подсистем языка, условия и формы языкового выражения результатов семантического варьирования словесных знаков (лексическая синтагматика)».

Парадигматические отношения в лексике детерминируют разбиение всех лексических единиц по определенным микросистемам – парадигмам, скрытым, непосредственно не наблюдаемым лишь косвенно присутствующим в форме содержащихся уже в самой лексической единице правил ее функционирования в речи.

Традиционно термин «парадигма» связывался с морфологией, а затем с фонологией. Однако, с признанием того, что парадигматические отношения пронизывают всю языковую систему, он стал употребляться применительно к синтаксису и лексикологии. Со слов Щербы Л.В. [15], «можно с уверенностью полагать, что понятие парадигмы, дифференциальных признаков, дистрибуции, нейтрализации вполне естественно распространяются на все уровни языка, в том числе и на лексику». Действительно, понимание «парадигмы» как совокупности языковых единиц, находящихся в отношении отождествления и противопоставления одновременно, вполне приемлемо для лексикологии. «Системный характер словарного состава обнаруживается, в первую очередь, в распределении слов по некоторым семантически объединенным лексическим группам – лексико-семантическим парадигмам. Каждое слово языка входит в определенную лексико-семантическую парадигму, причем, чаще всего, вследствие своей многозначности, не только в одну» [9]. Все единицы лексической парадигмы отождествляются по какому-либо признаку, существенному и основному, присущему всем без исключения членам ряда, и противопоставляются по другим (дифференциальным) признакам [7].

В грамматике парадигма всегда соотнесена с определенной грамматической категорией, выступая как