

Рыскельдиева Л.Т.

ГЛАВЫ ИЗ «МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКИ» НАГАРДЖУНЫ (перевод с санскрита и комментарии)

Актуальность обращения к другой философской традиции, к философским текстам другой стилистики и структуры, к другой философской культуре, к Другому вообще в наше время, чреватое ксенофобией, представляется очевидной. **Цель** данной статьи – восполнение определенного ориентологического пробела в философской культуре современной Украины. **Основная задача** автора – сделать понятными читателю некоторые моменты философского учения Нагарджуны (ок 1в. н.э.), великого учителя буддизма, которого буддисты называют «вторым Буддой».

Гл.18. Исследование (понятия) Атма.

18 глава трактата Нагарджуны «Мула-мадхьямака-карика»[1] анализирует ключевое для ведической традиции и всего мировоззрения, сформированного на основе Упанишад, понятие *Ātma*. Как и всякое мировоззрение, базирующееся на традиции, ведическая картина мира, несмотря на свое интроспективное происхождение, имеет выраженную субстантивистскую основу. Атман как внутренняя, имплицитная миру сущность, имеет коррелятом *Brahman*, который можно рассматривать в качестве сущности, эксплицированной в мире. Многообразие, процессуальность и модифицируемость внутреннего мира имеет «стержень», обеспечивающий возможность единства многообразия, его концентрацию и самотождество. То же, относящееся к миру внешнему, обеспечивает субстанциальное единство. Процесс познания, в конечном счете, санкционирован этим единством и им направляется, превращаясь в поиск заранее заданной цели. Эта цель есть единственно возможное содержание знания, единственная и абсолютная истина, тождество Атмана и Брахмана.

Самотождественность мира как единство его внутреннего и внешнего аспектов есть основа мышления и его предметного содержания, которое появляется в результате механизма предцирования. Оно позволяет высказываться о мире так или иначе, но конечная истинность высказывания обеспечивается не соответствием между ним и предметной реальностью, а присутствием в высказывании «следов» знания о первоистоке Атмана и Брахмана, в конечном счете, поглощающем всю реальность.

Атман как «самость» понимается в упанишадах как начало существования, как пра-сущее, как сущность, ставшая существованием. Акт этого становления мог быть только антропоморфным, а человеческое измерение мира есть его главное «априори»: «Вначале [все] это было лишь Атманом в виде *пуруши*»(Брхд.1.4.1.) [2,135]. Только ему могло принадлежать первое имя, только он приобрел первый образ. Его «имя-и-образ» (*папагира*) дали возможность различения, названия, определения. В конечном счете, «*полное определение*» всего – это название до предела, до Атмана. Предел названия здесь – это гарант вразумительности и цельности речи, гарант её понятности вследствие единообразия способа выражения, вербализации, артикуляции и т.д. Используя кантовский язык, можно сказать, что Атман – гарант синтетического единства апперцепции, трансцендентальный предел эмпирического сознания, на котором, по учению Упанишад, начинается «другой» мир: «И этот Атман – насыпь, граница для разделения этих миров...перейдя через эту насыпь, слепой перестает быть слепым, раненый перестает быть раненым, больной...больным...даже ночь становится днем. Ибо этот мир Брахмана всегда сияет» (Чх.8.4.) [2,135]. Атман – это такое единство мыслящего субъекта, достигнув которого в процессе самопознания мы имеем дело уже с объективным миром – не в кантовском смысле «объективный» как образующий объект познания, а в абсолютном, как Брахман, опора мироздания.

Единство Атмана и Брахмана есть граница, соединяющая два мира – внутренний и внешний – в единство, дающее миру цельность, а познанию – истину. Если познание ведомо Атманом, то оно приведет к Брахману, а тот, кто его осуществляет – на верном пути. Атман, таким образом, ориентирует того, КТО познает, и то, ЧТО познаётся. Эмпирический субъект может представлять собой совокупность многообразных явлений, но Атман обеспечивает его единство, самотождественность и самоидентификацию. Единство Атмана (*Ātma*) в процессе самоидентификации (*ātmiya*) дает конечное тождество всех субъектов, эмпирически различных. Эти различия сосредоточены вокруг своего эмпирического центра-«я» (*āham*) и выражаются в многообразных его проявлениях – «моё» (*maṃ*).

Такая субстанциалистская, в соответствии с учением Упанишад, картина внутреннего мира отрицается традицией буддийской Абхидхармы, единству

(*Ātman*) противопоставляющей сложную картину потока, комбинации и перекombинации психофизических элементов-дхарм (*skandha*). Нагарджуна показывает несостоятельность (противоречивость) как субстанциалистского, так и антисубстанциалистского (Абхидхарма) подходов в этом вопросе.

18.1. Если ātma (разлагается) на скандхи, то ātma должны быть присущи как возникновение, так и гибель. Если (ātma) отлично от скандх, то должно быть лишено скандховых признаков.

Быть «разлагаемым на скандхи»(*skandha* – масса, гряда) здесь означает поддаваться анализу, изучению. Внутренний мир как психика есть безостановочный процесс возникновения и уничтожения ощущений, эмоций, мыслей, настроений, мотиваций и т.д. Учение о дхармах разлагает внутренний мир на элементы, «выпадающие» в существование и «выпадающие» из него – но есть ли в этом потоке цельность? Есть ли центр, вокруг которого группируются элементы, или точка, опора, порождающая поток? Если есть, то принадлежит ли точка-центр самому потоку или находится за его пределами? Нельзя решить эти вопросы, так как нахождение в потоке делает *Ātma* преходящим, а нахождение за его пределами лишает его возможности быть сущью, «самостью» внутреннего мира.

18.2. Если ātma (самость) не существует, как может тогда быть ātmiya (собственное)? Так как ātma и ātmiya – это спокойствие-равнодушие, то нет ни «я», ни «моё».

Существование Ātma означает самотождественность, автономию точки опоры внутреннего мира, её неподвижность, нестремление, успокоенность и равно-душие (когда душа равна самой себе). Как совместить идею самотождественного Ātma и факт текучести, процессуальности устройства внутреннего мира? Как равно-душие моей сущности сочетается со множеством её проявлений? Откуда у неподвижной сути «я» всё это «моё» и как объяснить появление предметности? «Чей» это мир: ни к чему не стремящегося Ātma или вечно ищущего удовлетворения «я»? Чем отличается «я» от Ātma?

18.3. Ничто не существует вне «я» и «моё». Тот, кто (всё же) видит нечто, лишённое «я» и «моё», не видит (поистине) ничего.

«Кто» и «что» - корреляты, если кто-то видит что-то, то увиденное – его, увиденное им. «Кто» виден только в актуальности «что», а «что» получает полную определенность только при наличии определенности «чье». Чем же может быть нечто, лишённое таких определенностей? А если определенность требуется сочетать с достоверностью и очевидностью, то нельзя обойтись без «я» и «моё» как гарантов самотождественности носителя достоверности и очевидности. Поэтому видеть нечто, не имеющее никакого отношения к самотождественности «я» и набору его актуальностей, значит не видеть ничего.

18.4. Если прекращается внутреннее и внешнее (восприятие) «я» и «моё», то восприятие (вообще) прекращается. А если нет восприятия, нет и возникновения живого существа (жизни).

Применительно к живому существу следует говорить об основной деятельности, обуславливающей форму его существования, как о восприятии – upādāna (букв. присвоение, захват, наличие). «Кто» и «что» как корреляты реализуются прежде всего в актах восприятия, как внешнего, так и внутреннего. «Upādāna» как стремление к чему-то, как актуализация и опредмечивание принципиальной «открытости», незавершенности живого существа – 9-ый член цепи «зависимого происхождения», за которым следует bhāva (жизнь).

18.5. Mokṣa (освобождение) протекает от истощения кармических загрязнений, они (в свою очередь – лишь) результат викальпы, порожденной мировой иллюзией. Иллюзия уничтожается в шуньяте.

Круговорот жизненной цепи, состоящей из 12 звеньев (nidāna), можно остановить, реализовав, актуализовав знание об устройстве мира. Мироздание выстроено на фантомном фундаменте, который, впрочем, от своей фантомности-иллюзорности не становится менее прочным. «Мировая иллюзия» (rāga) демонстрирует свои возможности с помощью уникального механизма – vikalpa, он-то и порождает дифференциацию жизненных проявлений (благое-неблагое, чистое-загрязненное, доброе-злое и т.д.), из которых состоит цепь зависимого происхождения. Такой фантомный механизм можно «выключить» с помощью универсального средства успокоения и опустошения – шуньята, в котором «тонут», исчезают все различия (vikalpa), в котором не работает восприятие-стремление (upādāna), для которого нет необходимости в «я» и «моё», ātma и ātmiya.

18.6. Будды использовали понятие ātma, но наставляли в учении об anātma. Они также наставляли в том, что не существует никакого сущего, (соответствующего идеям) ātma или anātma.

Вербальные средства относятся к области предметного мышления. Использование слов, терминов и понятий – это лишь средство, так, например, используя понятие ātma и учение о нём, можно показать несуществование ātma. Так поступают Просветленные, когда хотят обратиться к людям. Однако, если с помощью учения об ātma утверждать доктрину anātma, то это вовсе не значит, что вместо одной существующей сущности (ātma) Будды утверждают существование другой (anātma).

18.7. С исчезновением сферы (предметной) мысли исчезает сфера вербального. Ведь Dharmata (сущность сущего) – как Нирвана, это невозникновение и неуничтожение.

Предметное мышление («это есть то») пытается «захватить» в понятия то, что является процессом, в силу того, что само предметное мышление – это процесс. Эта задача невыполнима, а постижение сущности всего сущего требует преодоления границ предметного мышления. За его границами не действуют слова, термины, речь и язык. Сущность сущего постигается в отсутствие самого вопроса о «что», ибо «что» - это остановка процесса, а Dharmata там, где вообще нет процессов, где нет ни возникновения, ни уничтожения.

18.8. Так научил Просветленный: все таково, не-таково, таково и не-таково, ни таково и не-таково.

Лучшее средство освобождения от предметного мышления – это исчерпание его дискурсивных возможностей, нахождение предела, границы, за которой оно начинает «буксовать». Путь к месту «пробуксовки» - логика, сознательное применение основных мыслительных приемов к любому предметному содержанию мысли. Для этого надо использовать тетралемму.

18.9. Неусловленное равнодушие, неявленная мировая иллюзия, не-различное, не-многозначное – вот признак истины-сущности (tattva).

Ни одно из логически возможных высказываний не может нести истину как вербальное выражение сущности. «Сущность» в смысле самотождественности (tat-tva) обнаруживается при стечении следующих обстоятельств:

1) равнодушие (śanta как одно из эмоциональных состояний, как «страсть души»), ничем не вызванного, а, напротив, беспричинного, немотивированного. Это равнодушие как аффект, вырванный из потока психической жизни, «застывший», ставший, трансформировавший всю психику;

2) мир в таком состоянии себя уже не являет, мир как гигантская иллюзия, как сущностный обман уже не функционирует – к фокусу все готово, но никто его не показывает и не видит, потому что

3) остановлен викальпический механизм, нет различий, всё едино – безразлично;

4) смысл, «свернутый» в точку, не являет себя в значениях, целях и ценностях, единство дробит себя на множества, будучи самотождественным, не меняется, не разменивается.

Эти обстоятельства – признаки глубокой трансформации человека и мира, признаки метафизического состояния.

18.10.11. Что-либо, возникающее зависимо (от чего-либо) – ни то же, ни другое по отношению к нему. Поэтому нет ни разрушения, ни постоянства. Ни тождество, ни различие, ни разрушение, ни постоянство – в этом бессмертное учение Будд-владык мира.

Из этого метафизического топоса как особого состояния человека и мира становится ясно видимым, прозрачным и очевидным «великое молчание» Гаутамы в ответ на традиционный, общепринятый набор вопросов метафизического характера. К этому существу миру, описываемому буддийской традицией в терминах «12 nidāna» нельзя поистине применить понятие единства и множества, причины и беспричинности, вечности и не вечности. Эти понятия составляют каркас дискурса, который берет на себя смелость «вместить» устройство мира в понятия, в мысли. Однако, мир больше, чем мысль ровно на то, что останется после того, как мы остановим мышление. Этот «остаток» - и цель и смысл учения буддизма, призывающего исчерпать возможности мышления до конца.

18.12. Когда Полностью Просветленный еще не появился, а (учение) шраваков (уже) исчерпалось, появляется бесконтактное просветленное знание Пратьекабуддх.

Нет никаких преград тому, чтобы метафизическое состояние, в котором истина предстает в своей ясности и очевидности, могла достичь личность, к просветлению стремящаяся и обладающая силой и способностью его достичь. Это личность, способная на непредметное мышление и получение знания без «фундамента» из восприятий, знание, не выводимое из «атомарных фактов» эмпирического происхождения, знание, не получаемое на основе «контакта» (samsarga – соприкосновение, общение) с чем бы то ни было или с кем бы то ни было. Это «бесконтактное» знание и есть «остаток» после учения и изучения.

2.2. Гл.15. Исследование (понятия) svabhāva.

Аналитическая традиция Абхидхармы, сделавшая усмотрение, распознавание, отличие дхарм своей главной целью, определила их основной различающий признак как svabhāva (sva – свой, bhāva – бытие), как то, что отличает одну дхарму от другой, их «бытие-в-себе», «своё бытие». Текст Васубандху («Энциклопедия Абхидхармы») не дает определения этого понятия, но по важности оно равно понятию «дхармы», так как маркирует их реальность. То, благодаря чему мы можем получить ответ на вопрос «что есть?» или «что это?», что делает возможным существительное в тексте, описывающем реальность.

Понятие svabhāva называет сущее как существительное, как то, что есть, на что «опирается» мысль, предел проницаемости – ЗА ним или нет, или не видно, оно само по себе и его можно так увидеть, оно как нозма адекватно нашему способу видения, в нем есть что-то, отличающее его от другого, делающее его именно этим сущим, данность, нам неподвластная, пред-мет (мы его отмечаем), то, меткой чего, как говорил Т.Гоббс, является наша мысль, то, что в опыте, по выражению И. Канта, нам *дается*, единица реальности.

Создав такую конструкцию, наше мышление «довольно», конструкция прозрачна, ясна, удовлетворяет всем требованиям разума, но, как произведение искусства, обнаруживает свою неутилитарность. При использовании этого понятия в процессе мышления мы вдруг обнаруживаем, что оно не выполняет главной познавательной функции – давать ответы, а только порождает вопросы. Откуда взялось svabhāva? Если оно вообще возникло, то это уже не sva-bhāva, не «само-по-себе-бытие», а как результат возникновения, оно уже «сделанное» (kṛta) и в этом смысле под-дельное, искусственное и даже ложное, теряющее характеристики «бытия-в-себе». Если же не возникло, а было изначально, вечно, как первоначало, как то, ИЗ ЧЕГО всё делают (prakṛti), как первоприрода, то что такое не-бытие, отсутствие, сама возможность модификаций, изменений, исчезновений?

Погруженное в область работающей мысли (в язык), понятие svabhāva высвечивает парное себе понятие – то, что существует относительно, как бы не в полной мере, как то, что может быть, а может и не быть, то, что заставляет мысль двигаться дальше, не задерживаясь на нём, проницаемое и пронизанное взаимосвязями, данность, которой можно оперировать в зависимости от ситуации и задачи, то, что можно назвать и так, и иначе – parabhāva, «бытие-в-другом», «другое бытие».

Как понять отношения между svabhāva и parabhāva, между «этим» и «другим»? Если « другое » - это « другое этого », то что будет, если « этого » нет? Если нельзя понять, откуда и как возникло svabhāva, то откуда же parabhāva, ведь если нет одного, нет и другого. Вообще, что такое « есть » и « нет », что есть существование и не-существование? Эти понятия – результаты разных интенций, разных установок: если мы воспринимаем (« схватываем », « хватаем ») от graha (санскр.) – (букв.) берущий, хватающий, планета, крокодил, грабеж, приём, усилие, восприятие) постоянство, стабильность, solid-ность, непроницаемость, твердость, мы говорим о существовании. А если исчезновение, изменчивость, непостоянство и т.д. – то наоборот. Говоря о постоянстве, мы исходим из постулата о svabhāva как реальности, « ответственной » за факт существования, как о сущности, реализующей себя в этом факте.

15.1. Не бывает возникновения svabhāva в результате зависимости и взаимосвязи. Так, соединенное с причиной и условием (своего возникновения), svabhāva (уже) будет «сделанной» (созданной).

15.2. Как же может svabhāva иметь признаки созданного? Ведь svabhāva не есть (не что) искусственное (поддельное), оно не имеет отношения ни к чему другому.

15.3. Если нет svabhāva, откуда взяться parabhāva? Ведь svabhāva, (которое должно быть и у) parabhāva, называется «parabhāva».

15.4. Опять же, как может сущее существовать, если нет ни *svabhāva*, ни *parabhāva*? О существовании сущего можно вести речь только при наличии *svabhāva* и *parabhāva*.

15.5. Если нельзя утверждать существование сущего, то и не-сущего тогда нет. Если же сущее есть каким-то другим способом, (отличным от существования), то про него (все равно) говорят: «не-сущее».

15.6. Те, кто различают *svabhāva*, *parabhāva*, существующее, не-существующее – те не видят смысла учения Будды.

15.7. В поучениях Катьяны сказано, что Бхагаван не приемлет два вида утверждений – «(нечто) есть» и «(нечто) не есть», ибо они лишь делят все на существующее и несуществующее.

15.8. Если существование (реализуется) в силу первоприроды (*prakṛti*), то как возможно её (исчезновение) в несуществовании? Ведь изменение первоприроды невозможно.

15.9. Если первоприроды нет, то что подвергается изменениям? Если первоприрода есть, то что подвергается изменению?

15.10. Если говорят: «есть» - это значит видят постоянство; если говорят «нет» - это значит видят исчезновение. Поэтому мудрец не должен полагаться на понятия бытия и небытия.

15.11. Таким образом, постоянство значит то, что сущее в силу *svabhāva* не может быть не-сущим, а непостоянство значит то, что ранее существовавшее сейчас не существует.

Бытие и небытие, постоянство и исчезновение, существование и несуществование, таким образом, - это лишь средства выражения наших мыслей. Они могут быть направлены в любую сторону – можно утверждать, например, постоянство сущего, но при этом нечего ответить тому, кто его отрицает. Можно, с другой стороны, отрицать реальность бытия-в-себе, но тогда невозможно объяснить различия в сущем.

Итак, применив аутентичный для буддийской философской культуры приём – перевод и комментирование – мы реконструировали наиболее важные положения нагарджунизма, имеющие характер принципов, а именно: 1) буддийская философия отказывается от эссенциалистской установки и следует принципам аналитической, наполняя её содержанием, взятым из опыта интроспекции; 2) самоанализ как теоретическая процедура не является для Нагарджуны конечной, его целью является преодоление теоретической установки вообще.

Примечания.

1. Nagarjuna. A translation of his *Mulamādhyamakakārika* with an Introductory Essay. By Kenneth Inada. - Tokyo, The Hokuseido Press.
2. Упанишады в 3-х книгах. Книга 3. Чхандогья-Упанишада. Пер. с санскрита, предисловие и комментарии А.Сыркина. – М., 1991.