

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

А.А. Терентьев

О книге Я. Комаровского «Видение единства. Новая интерпретация йогачары и мадхьямаки ‘золотым пандитом’ Шакья Чокденом»¹

Терентьев Андрей Анатольевич – кандидат исторических наук, главный редактор журнала «Буддизм России». 191015, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Таврическая ул., д. 45–82; e-mail: editor@buddhismofrussia.ru

Книга Ярослава Комаровского, доцента факультета религиоведения университета штата Небраска, – это первое систематическое исследование воззрений оригинального тибетского буддийского мыслителя XV в. Шакья Чогдена (Shakya Mchog ldan, gSer mdog Pan chen, 1428–1507) на мадхьямаку и йогачару. Воззрения Шакья Чогдена были слишком смелы для своего времени и в самом Тибете преданы забвению. 24 тома его сочинений стали вновь доступны лишь в 1970-х гг., – и он вновь был признан одним из ведущих тибетских мыслителей.

Ключевые слова: Шакья Чокден, Комаровский, Тибет, буддизм, мадхьямака, йогачара

Книга Комаровского – это изложение и анализ воззрений оригинального, почти забытого в Тибете и практически неизвестного на Западе тибетского мыслителя XV в. Шакья Чогдена (Shakya Mchog ldan, gSer mdog Pan chen 1428–1507), принадлежавшего к школе Сакья. Он действительно предложил ни на что не похожее понимание философии мадхьямаки, хотя «новой» (как делает Комаровский в названии своей книги) его концепцию, созданную пять веков назад, уже, наверное, не назовешь.

История тибетской философии пока еще не написана, но благодаря ряду исследований – в особенности С. Рюэгга [Ruegg D.S., 2002], мы получили представление о том, насколько она была богата и противоречива. Однако уже в XV в. в Тибете сложились основные понимания теории *пустоты*, конкурирующие до сих пор: с одной стороны – трактовка, основанная на философских текстах Нагарджуны и его последователей Арьядэвы, Бхавьи, Буддапалиты, Чандракирти и т. д., весьма различно понятая такими мыслителями, как Чже Цонкапа (Tsongkha-pa, 1357–1419)² и Горампа Сонам Сенге (Go-rams-pa bSod nams Seng-ge, 1429–1489)³, а с другой – апеллирующая к гимнам Нагарджуны и некоторым работам Майтреи-Асанги концепция «пустоты иного» (тиб.: gshan stong) Дольпопы (Dol po pa Shes rab rgyal mtshan 1292–1361)⁴, которая впоследствии также получила много интерпретаций⁵.

¹ Рец. на кн.: Komarovski Y. Visions of Unity. The golden paṇḍita Shakya Chokden's new interpretation of yogācāra and madhyamaka. Albany: State University of New York Press, 2011. (xii+452 p.).

² См., например: [Jinpa, 2002].

³ См., например: [Cabezón and Dargyay, 2006].

⁴ Подробнее см.: [Stearns, 1999].

⁵ См., например: [Burchardi, 2007].

У Шакья Чогдена Комаровский находит множество оригинальных мыслей и трактовок, однако в первом приближении в его наследии можно выделить две главные темы: (1) создание совершенно новой историко-философской схемы развития философии мадхьямаки и (2) своеобразное понимание сути и соотношения выделенных выше ее основных интерпретаций.

Начнем с первого. Стандартная тибетская схема буддийских философских школ обычно выделяет две школы «хинаяны» – саутрантику и вайбхашу, и две школы «махаяны» – йогачару (также именуемую виджнянавадой) и мадхьямаку, разделяемую на сватантрику и прасангику.

Шакья Чогден предлагает совершенно другую сетку категорий. Разницы между прасангикой и сватантрикой он не видит ни на относительном, ни на высшем уровне [Komarovski, 2011, p. 269]. Традицию, идущую от философских работ Нагарджуны, он называет нихсвабхава-вадой (санскр.: *niḥsvabhāvavāda*), т. е. доктриной отсутствия свабхавы⁶, подразумевая, что это лишь одна из разновидностей мадхьямаки. К другим видам мадхьямаки он относит «аликакараваду»⁷ – одну из двух выделяемых им ветвей йогачары, а именно воззрения, идущие от таких работ Асанги, как «Махаяна-самграха», «Йогачара-бхуми» и других, в которых, по мнению сторонников «пустоты от иного», заложены основы доктрины Дольпопы⁸. То есть это направление йогачары, аликакаравада, признающее (как полагают некоторые тибетские авторы) и «пустоту от иного», Шакья Чогден тоже называет мадхьямакой. Сатьякаравадины в мадхьямаку не попадают, так как признают *истинное* (т. е. независимое) существование ментальных образов (санскр. *ākāra*; тиб.: *gnam pa*). При этом читтаматра, которая обычно считается лишь альтернативным названием йогачары, рассматривается Шакья Чогденом (как впрочем, и Мипамом⁹) в качестве направления, принадлежащего к сатьякараваде, и, соответственно, в мадхьямаку не попадает. Другой известный синоним йогачары – виджнянавада/виджняптивата (тиб.: *gnam rig smga ba*) применяется им как к аликараваде, так и к сатьякараваде [Ibid., c. 61].

Третьим видом мадхьямаки Шакья Чогден считает тантрийскую мадхьямаку [Ibid., p. 254].

Классификация школ мадхьямаки Шакья Чогдена интересна и позволяет по-новому взглянуть на ряд историко-философских проблем буддийской философии, однако, если говорить о перспективе пересмотра принятой ныне классификации философских школ буддизма, – думаю, что перекодирование давно устоявшейся историко-философской схемы и терминологии по схеме Шакья Чогдена внесет путаницу и уже этим кажется неудобным.

Историко-философская концепция Шакья Чогдена излагается во второй главе книги Я. Комаровского, в то время как первая глава рассказывает о трудах Шакья Чогдена, его жизни и эпохе.

Наиболее важной в книге показана идея синтеза, единства всех философских систем махаяны, которой проникнуто мышление Шакья Чогдена, – она дала название и всему труду Я. Комаровского: «Visions of Unity». По его мнению, и мадхьямики-нихсвабхававадины и йогачары-аликакаравадины приходят к постижению одной и

⁶ То есть собственной постоянной сущности вещей.

⁷ Санскр.: *alīkāravāda*; тиб.: *gnam rdzun pa*. Вторую линию он называет сатьякаравадой (санскр.: *satyākāravāda*; тиб.: *gnam bden pa*). Разница между этими направлениями в том, что первые считают ментальное восприятие непосредственным, а вторые полагают, что воспринимается лишь создаваемое сознанием в процессе восприятия идеальное представление – образ (санскр. *ākāra*; тиб.: *gnam pa*) воспринимаемого объекта. В санскритской литературе эти направления чаще называли ниракаравада (санскр.: *nirākāravāda*) или анакаравада (санскр.: *anākāravāda*; *gnam med pa*) и сакаравада (санскр.: *sākāravāda*; тиб.: *gnam bcas pa*).

⁸ В некоторых русскоязычных публикациях его имя ошибочно пишут как «Дольпола».

⁹ См. [Komarovski, 2011, p. 81].

той же реальности, просто первые считают невозможным выразить ее в словах и понятиях, а вторые условно обозначают ее как «самоведающее знание» (санскр.: svavedana-jñāna; тиб.: rang-rig ye-shes)¹⁰.

Подводя итог этим идеям объединения, Я. Комаровский отмечает, что в этом плане подход Шакья Чогдена был уникален для тибетского интеллектуального мира [Ibid., p. 87]. Пожалуй, наиболее близким к Шакья Чогдену в этом отношении был его современник 7-й Кармапа Чодрак Гьяцо (1454–1506), который тоже отмечал, что, в конечном счете, идеи, идущие от Майтреи-Асанги и от Нагарджуны, вполне коррелируют; просто в первом случае к проблеме реальности подходят со стороны психологии (тиб.: sems phyogs), а во втором – со стороны философии *пустоты* (тиб.: stong phyogs)¹¹.

Следующий шаг Шакья Чогдена – это его интерпретация «махамадхьямаки», т. е. доктрины «пустоты другого». Здесь он, как нам рассказывает Я. Комаровский, делает остроумное заявление, говоря, что все четыре школы буддийской философии на самом деле объясняют отсутствие «я», личности в терминах «пустоты от другого» – в том смысле, что все пять *совокупностей* (скандх) пусты от «я» [Ibid., p. 123]. Некоторые школы, по его мнению, в этом же духе интерпретируют и дхармы (явления), полагая, что они «пусты от себя». Такого рода *пустоту* Шакья Чогден, по утверждению Комаровского, понимает буквально: «‘self-emptiness’ means being empty of itself, while ‘other-emptiness’ means being empty of something other than itself» [Ibid., p. 124]. Более того, «в итоге Шакья Чогден принимает только одну интерпретацию само-пустоты, опирающуюся на работы индийских нихсвабхававадинов: все явления *пусты* от самих себя» [Ibid., p. 136]. Лично мне такой акцент в понимании *пустоты* представляется довольно странным – даже безотносительно к идеям Шакья Чогдена и книге Комаровского¹².

¹⁰ См.: [Komarovski, 2011, p. 85]. Отметим, что Комаровский в своем англоязычном тексте переводит этот термин как ‘primordial mind’, что явно неудачно: слово mind всегда несет личный оттенок и может быть понят в таком случае как синоним изначально существующей личности или божества, – что совершенно не соответствует мысли буддийских авторов, употреблявших этот термин. Возможно, это он делает под влиянием того же Шакья Чогдена, который иногда в качестве синонима этому термину использует не только термин «естественная нирвана» [Ibid., p. 199], дхармадхату [Ibid., p. 158], но и выражение ‘ultimate mind’ (тиб.: don dam pa’i sems) – [Ibid., p. 158]. При этом, наверное, надо напомнить, что такое супер-*знание* (джняна) – как знание целого – дхармадхату – не следует смешивать с понятием сознания как дифференцированным (санскр.: vi-jñāna) со-знанием относительных явлений (дхарм). В тибетской философии об этом написано достаточно много и Шакья Чокден это особо отмечает – см., напр.: [Ibid., p. 214].

¹¹ [Ibid., p. 81]. Мне эта важная мысль представляется очень верной.

¹² Я имею в виду само выражение «пусты от себя», ставшее расхожим штампом в писаниях практически всех сторонников и противников махамадхьямаки. От какого «себя» пусты дхармы? Они пусты не от «себя», а от гипостазированной обыденным сознанием свабхавы, независимого самобытия явлений, но свабхава – это не «я», хотя и служит основой представления о некоей «сущности» отдельных явлений, об их «я». Свабхава здесь выступает как некая неизменная «сущность» явлений, их «иное», поэтому сторонники махамадхьямаки также могут считать и все высказывания Будды о *пустоте* дхарм (*пустоте* дхарм от свабхавы) – методом шентонга («пустоты другого»), если им это угодно. Но переведение дискуссии о *пустоте* в русле тибетской схоластики в плоскость обсуждения вопроса, все ли дхармы пусты «от себя» или некоторые пусты лишь «от другого», мне представляется пустым, уводящим в сторону упражнением в логике: о пустоте участники этих дискуссий говорят лишь как о некоем «отсутствии», в то время как суть дела в том, что *пустота* (в палийских суттах, сутрах Праджняпарамиты и у Нагарджуны) – это, прежде всего, *зависимое возникновение* (об этом, кстати, не устает напоминать в своих выступлениях и нынешний Далай-лама Тэнзин Гьяцо), а вовсе не «отсутствие» того или иного. Основоположники мадхьямаки, например, Чандракирти, в приводимом Комаровским [Ibid., p. 350, прим. 53] примере говорили «глаз пуст от глаза» (тиб.: mig ni mig gis stong), имея в виду, что нет «глаза» самого по себе: глаз, как и всё остальное, – зависимое, обусловленное явление и в этом смысле он – лишь обозначение сложного комплекса переплетенных факторов; но такие высказывания всегда носили вторичный, пояснительный, иллюстративный смысл; основным же определением *пустоты* оставалось *зависимое возникновение*.

Важным отличием Шакья Чокдена от многих других тибетских интерпретаторов мадхьямаки является его принятие обоих направлений – *само-пустоты* и *пустоты иного* как равноценных для достижения *освобождения*. В своих философских трактатах «Нагарджуна учит, что реализация, достигаемая в самадхи, лишь условно называется “видением высшего”, поскольку прилагается к невидению ничего вообще» – говорит Шакья Чокден устами Комаровского¹³. Но в своих гимнах Нагарджуна, тем не менее, упоминает эту несказанную высшую реальность – ‘*primordial mind*’, – как делают и все немадхьямические философы. По мнению Шакья Чокдена, оба объяснения хороши, поскольку, пусть каждое по-своему, позволяют отсечь мысленное конструирование, чтобы прийти к истинной реальности. Более того, именно к этой же самой реальности, по его мнению, приводит и практика тантры [Ibid., p. 214].

Думаю, в целом это правильный подход; идеи о единстве высшей реальности, постигаемой разными путями, придерживался и Чже Цонкапа. Однако метод обоснования этой идеи у Шакья Чокдена не очень хорош. Вот Комаровский переводит из «*Appearance of the Sun*», как Шакья Чокден характеризует статус «супер-знания» (*primordial mind*) в нихсвабхаваде и у ее оппонентов:

The explanation of the ultimate as truthless (*bden min*) also is [given] in the face of that analytical reasoning (*rnam dpyod kyi rigs pa*), not in general. This is because the acceptance of something as the ultimate and the acceptance of it as truthless do not match [Ibid., p. 224].

Начинает в приведенном определении Шакья Чокден, казалось бы, с неожиданно современного подхода, рассматривая два взаимоисключающие описания реальности, сделанные в разных логических системах как равно имеющие право на существование. Но они оказываются для него не равноценны: то, что сделано с точки зрения логического анализа, он считает частным – не имеющим «общего» значения. То есть для него существует выделенная альтернатива с предпочтениями, которая «более истинна», чем истина логического анализа. И там он возвращается от критической философии к обыденному нестрогую языку и относительным понятиям, говоря, как нам передает Комаровский, что «*The truth cannot be truthless*» [Ibid., p. 224].

Однако само выражение «истина» (англ.: *truth*; тиб.: *bden pa*) здесь заставляет усомниться в адекватности интерпретации. Дело в том, что перевод слова *bden pa* (санскр.: *sātya*) как «истина» однобок. Санскритский корень *sat* имеет основным значением «бытие, существование». В контексте мадхьямаки здесь обычно имеется в виду так называемое «истинное существование» – т. е. ошибочное полагание предмета существующим независимо, самосуще (а не зависимо, т. е. *пустотно*). Тогда высказывание Шакья Чокдена в приводимой выше цитате следовало бы перевести так: «...признание чего-либо наивысшим, но не имеющим независимого существования, противоречиво».

Да, но реальность соткана из противоречий и не может быть иной, а язык, как давно было подмечено еще индийскими мыслителями, в принципе не способен адекватно выразить реальность. И тот факт, что ни высшей реальности, ни понятию высшей реальности нельзя приписать независимое существование, – это один из краеугольных камней воззрения мадхьямаки, как бы Шакья Чокден ни возражал против этого.

И Будда подобен иллюзии, подобен сновидению...

Если есть какая еще дхарма выше Нирваны –
и она подобна иллюзии, подобна сновидению!

¹³ [Ibid., p. 194]. Точнее, здесь следовало бы сказать «к не-видению ничего отдельного» – поскольку Нагарджуна имел в виду лишь мир относительных явлений, а его критики (в том числе Асанга и Васубандху – см.: [Ibid., p. 207, 211]) постоянно пытались расширить его высказывания до включения в них всей реальности – и обвинить в нигилизме. Говоря «ничего вообще», Шакья Чокден вольно или невольно присоединяется к этому лагерю.

– сказано в сутрах Праджняпарамиты. Но это не значит, что высшей реальности вообще нет. Чже Цонкапа говорит в «Большом руководстве...» [Цонкапа, 2010, с. 1041–1042]:

Она существует. Ведь в «Толковании “Вхождения [в срединность]” (15.1-2)» говорится:

– Признаёт ли наставник такую особую *природу*?

Существует *подлинная сущность*, о которой Победоносец ясно высказался:

– “Являются Татхагаты или нет, эта *подлинная сущность* всех явлений присутствует”.

– В чем состоит эта *подлинная сущность*?

– Это *природа* глаз и прочих явлений.

– Какова же их *природа*?

– Несозданная и независимая *собственная сущность*¹⁴, постигаемая сознанием, свободным от “катаракты” неведения.

– Существует ли она?

– Кто же ответит: “Нет”?! Если бы она не существовала, зачем нужно было бы бодхисаттвам осваивать путь парамит? Для чего тогда бодхисаттвам усердствовать в сотнях подвигов для постижения *подлинной сущности*?!

Так что, если вдуматься, по существу позиция Шакья Чокдена здесь не отличается от позиции Чандракирти, за исключением того, что Чандракирти не использует названий «подлинной сущности», употребляемых Шакья Чокденом.

А Шакья Чокден употребляет название этой сущности – «*primordial mind*» лишь потому, что его существование, по его мнению, достоверно установлено [Komarovski, 2011, p. 225]. Установлено за рамками логики мадхьямаки посредством самадхи святых (арья), которым он не может не верить. Но, следуя здесь духу мадхьямаки, и этот «*mind*» он считает непостоянным, существующим лишь миг, после чего возникает следующий миг [Ibid., p. 230–232]. При этом этот «*mind*», по его мнению, является единственной реальностью [Ibid., p. 249].

В книге Комаровского вводится множество новых материалов и о других аспектах воззрения Шакья Чокдена, все их в короткой рецензии упомянуть трудно. Однако нет сомнения, что рецензируемое исследование стало важным вкладом в изучение истории философии в Тибете, заполнив один из важных пробелов в наших знаниях о ней.

Список литературы

Цонкапа Чже (2010) Большое руководство к этапам Пути Пробуждения: в 2 т. / Пер. с тиб. А. Кугявичуса. 2-е изд. СПб.: Нартанг, 2007. СХХ+1596 с.

Burchard A. (2007) The Diversity of the Gzhan stong Tradition // JIATS, № 3. December.

Cabezón J.I., Dargyay L. (2006) Freedom from Extremes. Gorampa’s “Distinguishing the Views” and the Polemics of Emptiness. Somerville: Wisdom Publications. xiv+416 p.

Jinpa Th. (2002) Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa’s quest for the middle way. Oxon; N.Y.: Routledge-Curzon. xvi+248 p.

Komarovski Ya. (2011) Visions of Unity. The Golden Pañḍita Shakya Chokden’s New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka. Albany: State University of New York Press. xii+452 p.

Ruegg D.S. (2002) Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Thought. Part I. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. xiv+326 p.

Stearns C. (1999) The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen. Albany: SUNY. ix+318 p.

¹⁴ Тиб.: rang gi ngo bo. Чандракирти, автор «Толкования “Вхождения в срединность”», имеет в виду татхату.

Review of Yaroslav Komarovski's: «Visions of Unity. The Golden Paṇḍita Shakya Chokden's New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka». Albany: State University of New York Press, 2011. xii+452 p.

Andrey Terentyev

PhD in History, Editor of the Journal 'Buddhism of Russia'. Tavrisheskaya 45–82, St.-Petersburg, Russian Federation; e-mail editor@buddhismofrussia.ru

The book written by Yaroslav Komarovski, Assistant Professor of Religious Studies at the University of Nebraska-Lincoln, is the first systematic discussion of the views of the innovative Tibetan Buddhist thinker Shakya Chokden (1428–1507) on the two major systems of Mahāyāna Buddhism – Yogācāra and Madhyamaka. Too bold for its time, Shakya Chokden's thought was buried in oblivion, all 24 volumes of his work becoming available only in the 1970s.

Keywords: Shakya Chokden, Komarovski, Tibet, Buddhism, Yogācāra, Madhyamaka

References

- Burchardi A. (2007) The Diversity of the Gzhan stong Tradition, *JIATS*, no 3. December.
- Cabezón J.I., Dargyay L. (2006) *Freedom from Extremes. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*. Somerville: Wisdom Publications. xiv+416 p.
- Jinpa Th. (2002) *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy. Tsongkhapa's quest for the middle way*. Oxon, New York: Routledge-Curzon. xvi+248 p.
- Komarovski Ya. (2011) *Visions of Unity. The golden paṇḍita Shakya Chokden's new interpretation of yogācāra and madhyamaka*. Albany: State University of New York Press. xii+452 p.
- Ruegg D.S. (2002) *Three studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Thought*, part I. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. xiv+326 p.
- Stearns C. (1999) *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. Albany: SUNY. ix+318 p.
- Tsonkhapa Je. (2010) *Bolshoye rukovodstvo k etapam puti probuzhdeniya* [Great Guide to the Stages of the Path to Awakening], tr. from Tibetan by A. Kugyavichius. 2nd corrected edition in two vols. St.-Petersburg: Narthang, 2007. CIX+1596 c. (In Russian)