

УЧЕНИЕ О ЛИЧНОСТИ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ¹

Донец Андрей Михайлович (Ph.D)

Ведущий научный сотрудник
Института монголоведения, буддологии и тибетологии
СО РАН, Улан-Удэ.

Нестеркин Сергей Петрович (Ph.D)

Ведущий научный сотрудник
Института монголоведения, буддологии и тибетологии
СО РАН, Улан-Удэ.,

Профессор кафедры религиоведения и теологии
Бурятского государственного университета

Ключевые слова: буддизм, личность религия, Гелуг, история философии, махаяна, мадхьямака, тибетская философия, схоластика.

Краткое содержание: В статье анализируется учение о личности в тибетской схоластической литературе. Показано, что персонологическое учение буддизма возникло как результат полемики с субстанционалистскими взглядами на личность, развиваемыми в индийских ортодоксальных религиозно-философских школах. Анализ источников позволил выявить шесть основных трактовок личности, развиваемых в различных направлениях буддизма. В статье показано, что развитие взглядов на личность определяется эволюцией онтологических воззрений буддизма.

Одной из центральных тем философского дискурса буддизма явилась проблема самостности личности. Отрицание наличия этой самостности явилось основной точкой расхождения между небуддийскими индийскими религиозно-философскими школами и буддизмом, а также одним из основных дифференцирующих факторов, разделяющим различные его школы. Правильное понимание этого принципа буддийской философии стало камнем преткновения для научной буддологии. Буквальное его прочтение (отсутствие Я) создало буддизму репутацию учения, стремящегося нивелировать личность, до полной ее деперсонализации. Так, например, в исследовании, посвященном изучению влияния идеологии и практики буддизма на менталитет его современных западных адептов, И.П.Игнатьев, справедливо отметив, что "распространение нетрадиционной религиозности способствует формированию иного типа сознания" (чем тип сознания, доминирующий в западной культуре), и что "самосознание человека и его социальная, гражданская позиция неразрывно связаны", далее пишет: "Осознание себя личностью – одна из основных задач воспитания человека в западной культуре. Чувство ответственности, социальная активность всегда воспринимались как личное осознание своего гражданского долга. Распространение идеологии, оправдывающей разрушение "Я" и располагающей соответствующей психотехникой, может привести к утрате всех связей с обществом"². Интерпретация буддийской концепции отсутствия индивидуального "Я" как идеологии, оправдывающей разрушение "Я" (разрушения в клиническом смысле, как это ясно из цитаты) говорит о том,

1. Работа выполнена в рамках буддологической школы ИМБТ СО РАН.

2. Игнатьев И.П. Как стать буддой. Лениздат, 1991. С.19-20.

что эта концепция рассматривается автором вне контекста философской мысли буддизма, что привело к вменению ей смысла, прямо противоположного содержащемуся в буддийском учении.

Образ буддийской личности – безэмоциональной, лишенной ярких черт – который обнаруживается в работах некоторых буддологов, разительно контрастирует с впечатлением, которое можно вынести из контактов с живой буддийской традицией и лучшими ее представителями, которых можно считать ее воплощением. Это яркие, творческие и деятельные люди, с большим личным обаянием, живая энергия которых ломает стереотипы, проявляясь нередко в весьма парадоксальных формах. И сами буддисты решительно отвергают понимание учения об отсутствии Я как обезличивание человека вплоть до его полного растворения в некой инертной, неподвижной и безличной Нирване.

Решение вопроса о том, что есть личность как субъект освобождения имеет кардинальное значение для сотерологии буддизма. Освобождение в буддизме понимается как спасение от страданий круговорота бытия, и это страдание рассматривается как внутренне присущее бытию.

По определению первой из четырех истин святого «бытие есть страдание». Личность, «бытующая» в мире, страдает, и причина этих страданий не во внешней воле, но определена установкой самой личности, ее желаниями. Соответственно, спасение не может быть получено извне, как акт доброй воли Бога, как его благодать. Для того чтобы спастись, личность должна измениться – хотя и при помощи высшего существа (Будды), но сама. Это исключает признание постоянной, неизменяемой, вечной и субстанциональной ее основы.

С другой стороны, если принять, что личности вообще нет, то тогда будет отсутствовать субъект освобождения, не будет субъекта, совершающего благие или неблагие поступки, и пожинающего их плоды, не будет необходимости в религиозной практике и т.д. Это определяет важность вопроса о природе личности в буддизме и делает понятной остроту дискуссий между представителями различных направлений буддийской философской мысли о том, что именно отрицается в формуле «отсутствие Я» (bdag med),.

В буддизме терминология, маркирующая некоторую самость, индивидуальность, Я и т.д. относится не только к человеку, но ко всем живым существам, обладающим сознанием (sems can), в число которых входят шесть разрядов существ мира страстей ('dod kham) – боги, асуры, люди, животные, прета, и обитатели адов, а также существа мира форм (gzugs kham) и мира без форм (gzugs med kham).

Список этих терминов многообразен. Некоторые мы встречаем уже в литературе сутр, т.е. их разработка относится к довольно раннему периоду буддийской мысли (такие, например, как atman=bdag, pudgala=jiva), другие появились достаточно поздно как результат разработки концепции отсутствия самости в комментаторской литературе, особенно тибетской. По мере развития философского анализа проблемы Я некоторые из терминов, маркирующих самость, индивидуальность, вымываются из философского дискурса, их семантические поля теряют свою определенность и они начинают употребляться практически как синонимы.

С развитием махаяны, утверждающей бессамость (anatma = bdag med) не только личности (pudgala = gang zad), но и феноменов (dharma=chos), основным направлением анализа стало рассмотрение бессамости как свойства, общего и для личности, и для феноменов. В индийском буддизме основная полемика велась между представителями махаяны и хинаяны (как махаянисты стали называть школы предшествующего периода), мадхьямиками и виджнянавадинами, мадхьямиками-сватантриками и мадхьямиками-прасангиками и т.д. Философская литература индийского буддизма, сохранившаяся в оригиналах либо тибетских и/или китайских переводах дает нам представление об основных направлениях этих дебатов,

хотя, как мы можем судить из исторической литературы, огромное число текстов было утрачено.

В нашем исследовании мы попытались на основе текстов тибетской схоластической традиции эксплицировать эволюцию представлений о личности.

Персонологическая доктрина буддизма возникла как результат полемики с субстанционалистскими взглядами на личность, развивавшимися в ортодоксальных религиозно-философских школах индуизма. Критический анализ этих взглядов мы встречаем уже в Сутрах, где нередко можно встретить полное или частичное перечисление двенадцати, а иногда и более терминов, маркирующих личность как субъект деятельности (аятана деятеля = byed pa po'i skye mched) в работах ортодоксальных и неортодоксальных индийских философских систем³: 1) Я – атман (bdag po), 2) индивид – пудгала (gang zag), 3) живой – джива (srog), 4) дух – пуруша (skyes bu), 5) обладатель сознания – саттва (sems can), 6) движущийся (gso ba), 7) вскормленный (gso ba), 8) обладающий силой (shed can), 9) хозяин силы (shed bdag), 10) действующий (byed pa po), 11) ощущающий (tshor ba po), 12) познающий (shes pa po), видящий (mthong pa po), вкушающий (za ba po) и проч. Так, в вайшешики и ведантисты говорят о Я (атмане), последователи сакхьи – о духе (пуруше), джайнисты – о живом (дживе). Концепции субъекта, разработанные в этих школах, рассматриваются центральноазиатскими учеными монахами в “сиддхантхах” (grub mtha') – работах по истории философии⁴.

Последователи санкхьи наделяют пурушу пятью гунами (yon tan) – свойствами, вайшешики говорят о девяти гунах атмана и проч. То, что в этих школах иноверцев–тиртиков (mu stegs can) рассматривается в качестве субъекта под разными именами, буддисты обычно называют словом “Я” и полагают, что все его описанные особенности можно свести к трем главным. “Я” суть: (1) постоянное (вечное); (2) одно; (3) самостоятельное (bdag ni rtag gcig gang dbang can gsum). Так, Гедун Тендар говорит: “Иноверцы (тиртики) сходятся в признании того Я обладающим тремя специфическими особенностями (khyad chos): [оно является] постоянной-вечной вещью (rtag pa'i dugos po) (т.е. чем-то реальным, противопоставляемым нереальному, иллюзорному), не имеющим частей единым-единичным (cha med kyī gcig pu) и наделено самостоятельностью-независимостью властвующего над скандхами (phung po la bdag sgyur ba po'i gang can)”⁵.

Буддисты полагают, что это воззрение может быть опровергнуто. Ведь постоянное не

То, что опровергается праманой – верным (не обманывающимся в своем объекте) познанием, не может быть признано достоверным (tshad grub) [9, л. 42] и, соответственно, принято в качестве истинного. Поэтому идею постоянного, единичного и самостоятельного Я следует охарактеризовать как ложную и отвергнуть.

Признание данного Я ориентирует ум таким образом, что служит условием возникновения комплекса клеш, обуславливающих совершение определенных деяний (соблюдение соответствующих норм поведения, занятия аскезой и медитацией, жертвоприношения и проч.), которые направлены на достижение рождения божеством или слияние с абсолютом – Брахманом и др., но, по мнению буддистов, фактически только накапливают карму, приводящую, в лучшем случае, к инкарнации на небесах, и не дают освобождения от сансары.

Кроме этой концепции Я есть и другие, уяснить которые сложнее. В соответствии с принятой в схоластической литературе классификацией ложные взгляды на Я подразделяются на “грубые” (sthūla; gags pa) – устанавливаемые легко, и “тонкие” (suksama; phra ba) – обнаруживаемые с большим трудом, а также на врожденные (sahaja; lhan skyes) – “имеющиеся в потоке сознания индивида с безначальности”, и приобретенное при жизни (parikalpita; kun btags) в результате изучения “плохой” философской системы и проч.

По мнению буддийских философов, в большинстве буддийских философских школ считают признание описанного выше Я “грубым” ложным взглядом, так как есть и другие, которое уяснить значительно труднее. Также его полагают приобретенным при жизни, поскольку новорожденные младенцы и животные вряд ли рефлексировали свое Я как постоянное и т.д.⁶ Кроме того, сами философы, признающие концепцию подобного Я, вряд ли думают о себе в обыденной жизни таким образом – как о постоянном, единичном и независимом⁷.

Пять относящихся к вайбхашике школ (sde), носящих общее название “самматия” (mang pos bkur pa), – ватсипутрии и др., отрицают только такое Я⁸. Поскольку же без устранения возрожденного признания Я буддисты полагают невозможным обретение освобождения, то, очевидно, сторонники этих школ считают признание подобного Я врожденным и не характеризуют его как “грубое”. С другой стороны, прасангики мыслят его как приобретенное при жизни, но называют “очень грубым”, ибо обнаруживают и прасангики “грубое”⁹.

быть только непостоянное.

Категория единичности не применяется к такому Я, ибо единичность устанавливается путем рассуждения, а восприятие Я имеет место также у новорожденных младенцев и животных. Не фигурирует здесь и отсутствие частей, так как, например, обладающие ясновидением (абхиджня) люди могут видеть свои прежние рождения, воспринимая эти инкарнации и себя в данном воплощении как части целого – своего Я: “Все они – это я”¹¹.

Подобное Я, отмечает Кердуб Чже, воспринимает себя как подобного хозяину и господину (jo bo) своих тела и ума, а их – как рабов и слуг (khol bo), подчиняющихся ему. Поэтому, подобно хозяину, Я является в восприятии как независимое (gang rkyu ba) от своих тела и ума, как отличное от них по своим признакам, а значит и не требующее для его сознания познания чего-то другого – тела и ума. Признаваемое таковым Я и будет “индивидом, независимым (и) существующим субстанционально”. Именно оно является объектом феномена “восприятия я”¹².

Понимаемое таким образом Я может независимо от другого выполнять свои функции – совершать деяния, быть носителем кармы, “вкушать” ее плоды, перевоплощаться и обретать слияние с Богом, Брахманом. Изложенное приводит к заключению, что выявить ложность идеи данного Я значительно труднее, чем неприемлемость описанного первым взгляда. Поэтому его признание называют “тонким” и – так как восприятие подобного Я не требует установления его особенностей путем рассуждений и проч. – врожденным (кроме прасангиков, полагающих его “грубым” и приобретенным при жизни).

Прасангики констатируют, что люди, которые никогда не занимались философией и не размышляли о своем Я, его признаках и прочем, думают и говорят: “Я болен. Я умный ... Моя рука. Мой ум ...”. Здесь Я выступает, с одной стороны, как соответствующее (mithun), сходное по признакам со скандхами (“Я старый. Я красивый”), а с другой – оно воспринимается как их хозяин (“Мое тело. Мой ум”). На основании этого делается вывод, что именно здесь мы имеем дело с врожденным признанием Я независимым и существующим субстанционально индивидом – врожденной формой “взгляда на совокупность разрушимого, признающего я” (“Я иду. Я думаю”) и “признающего мое” (“Мое тело. Мой ум”)¹³.

С точки зрения того, к кому именно относят признание Я индивида, его подразделяют на признание Я у себя самого и у другого существа. Соответственно, эти виды признания Я индивида делят на приобретенные при жизни (Я как постоянное, одно, самостоятельное) и врожденные (Я как субстанционально существующий индивид). Признание Я у самого себя называют “взглядом на совокупность разрушимого” (satkāyadrsti; ‘jig [tshogs la] lta [ba]). Гедун Тендар так поясняет это название данного взгляда: “Поскольку [фактически] имеет своим объектом разрушимые и [представляющие собой] соединение скандхи, то [называется] “взглядом на совокупность разрушимого”. Имеющее своим объектом Я потока другого [существа] восприятие [индивида] как независимого (и) существующего субстанционально не будет “взглядом [на совокупность] разрушимого”, поскольку в его отношении не возникает сама собой мысль: “Я”¹⁴.

Выделяют два вида “взгляда на совокупность разрушимого”: признающий я” (ngar ‘dzin) и “признающий мое” (nga’ir ‘dzin). При их определении употребляется термин “клешная праджня” (shes rab nyon mongs can), обозначающий понимание (праджню), которое из-за действия помрачения неадекватно отражает действительность и является клешей. Врожденный

11. ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod ... (Чжамьян Шена. Подробное исследование “Введения в мадхьямику”). – Ксилограф, 442 л., л. 416Б-417А.

12. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa’i ..., л. 110А.

13. ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. Grul mtha’i rnam bshad ... las thal rang gi skabs, л. 81Б.

14. dGe ‘dun bstan dar. dBu ma la ‘jug pa spyi don ... (Гедун Тендар. Общее исследование “Введения в мадхьямику” Чандракирти). – Ксилограф, 162 л. // The Asian ... # S 0021, л. 3-4.

“взгляд на совокупность разрушимого, признающий я”, – это клешная праджня, признающая индивида независимым (и) существующим субстанционально властителем скандх. А клешная праджня, признающая “моим” то, подвластное независимому Я, называется врожденным “взглядом на совокупность разрушимого, признающим мое”. В соответствии с этим “взгляд на совокупность разрушимого” можно определить как представление (*rtog pa*), которое имеет своим объектом “я” (*bga*) и “мое” (*nga'i ba*) в собственном потоке существования данного индивида и вызывает восприятие им самого себя в качестве независимого и существующего субстанционально властителя скандх, а скандх – как подвластных ему.

Врожденный “взгляд на совокупность разрушимого” считается последователями большинства буддийских философских школ неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения, являющимся главным “винтом” в механизме функционирования сансары.

Чтобы избавиться от врожденного Я, необходимо на основе строгого доказательства убедиться в ложности его объекта – Я как независимого индивида, существующего субстанционально властителя тела и ума. Если такое Я существует, то оно, отмечает Чандракирти, должно отличаться по признакам от скандх. Но говорят: “Я родился тогда-то. Сейчас я постарел. Я иду. Я сильный. Я думаю. Я умный...”. Здесь Я фигурирует как неотличимое от скандх. “Следовательно, нет Я иного, нежели скандхи”¹⁵. Кроме того, подобное Я не может быть объектом врожденного “взгляда на совокупность разрушимого, признающего я”, ибо есть люди (и животные), которые не имеют представления о таком Я, но признают Я и Мое¹⁶. Из этого следует, что указанное признание Я будет, по оценке прасангики, приобретенным при жизни, а не врожденным.

Однако это не означает, что нет похожего на него врожденного взгляда. Прасангики констатируют, что люди, которые никогда не занимались философией и не размышляли о своем Я, его признаках и прочем, думают и говорят: “Я болен. Я умный... Моя рука. Мой ум...”. Здесь Я выступает, с одной стороны, как соответствующее (*mtshun*), сходное по признакам со скандхами (“Я старый. Я красивый”), а с другой – оно воспринимается как их хозяин (“Мое тело. Мой ум”). На основании этого делается вывод, что именно здесь мы имеем дело с врожденным признанием Я независимым и существующим субстанционально индивидом – врожденной формой “взгляда на совокупность разрушимого, признающего я” (“Я иду. Я думаю”) и “признающего мое” (“Мое тело. Мой ум”)¹⁷.

Однако этот взгляд, по мнению прасангики, является “грубым”, ибо обнаруживается и более “тонкий”. Это “тонкое” признание Я устанавливается ими в рамках общей теории анатмы (отсутствия Я) в связи с анализом проблемы Я дхармы. Не входя здесь в рассмотрение этой теории, что заняло бы слишком много места, отметим, что “тонкой” анатмой драхм и “тонкой” анатмой индивида прасангики считают отсутствие истинности наличия (*bden grub med pa*), которое одинаково обнаруживается и у дхармы, и у индивида. Вещи являются как имеющие место истинно (*bden snang*), но лишены истинности наличия (*bden stong*). Именно это прасангики и полагают “тонкой” анатмой драхм. Ничем принципиальным от нее не отличается и “тонкая” анатма индивида. Ведь более первичным и “тонким”, указывает Кедруб Чже, является восприятие индивидом самого себя как имеющего место “со своей стороны”, безотносительно к явлению¹⁸. Так, Лобсан Чойкьи Гьялцэн констатирует: “Врожденным признанием Я является восприятие умом как бы некой вибрации (*dam sbring sbring*) в центре

15. *Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzugs so* (Чандракирти. “Введение в мадхьямику” с автокомментарием). – *Bibliotheca Buddhica IX. - St. - Petersbourg, 1912, c. 242.*

16. Там же, с. 242-243.

17. *'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod ..., л. 81.*

18. *mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gvi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i ..., л. 113Б.*

сердца с мыслью “Я”¹⁹ [12, л. 59А].

В соответствии с этим “тонкий” врожденный “взгляд на совокупность разрушимого” характеризуется прасангиками как клешная праджня, вызывающая восприятия “я” и “моего” в собственном потоке самого индивида как имеющих место со своей стороны”. При этом “взгляд на совокупность разрушимого признающий я”, обуславливает восприятие Я как имеющего место “со своей стороны”, а “признающий мое” порождает восприятие у себя Я как имеющего место истинно (“со своей стороны”) обладателя “Моего” – глаз, ушей и прочего. У обеих этих взглядов, по мнению прасангиков, один главный объект – Я как имеющее место “со своей стороны”, истинно. Различие же обусловлено способом признания: первый признает Я имеющим место истинно, а второй признает Я истинным обладателем глаз и прочего. Голова, руки, ноги и прочее тоже считаются объектами этого взгляда, но не главными²⁰.

Отрицая перечисленные взгляды на “Я”, буддийские философы предлагают собственное понимание того, что можно принять за условно существующую личность (скр. *dharmin*, тиб. *chos can*), поскольку если «Я» совершенно бы отсутствовало, то отсутствовал бы и субъект спасения.

Анализ источников позволил установить шесть основных трактовок личности:

1) Самматиин считают, что если отвергается личность, отличная и независимая от скандх, психо-физических совокупностей, то личностью следует признать пятерицу скандх.

Тибетские прасангики опровергают эту трактовку, опираясь в основном на идеи Чандракирти. Так, если личность – это скандхи, то поскольку в прошлых рождениях были другие скандхи, то придется признать, что в них были другие индивиды, а не я сам. Но это противоречит нередко встречающимся в Сутрах словам Будды: “Тогда, в те времена я был тем-то”. Также придется отвергнуть закон кармы, так как плоды деяний, совершенных одной личностью, будет “переживаться” другой.

Кроме того, скандхи возникают и уничтожаются каждое мгновение, все время изменяясь. Значит и личность будет в каждое мгновение иной, лишенной инвариантного ядра, что также приводит к отрицанию закона кармы²¹. Изложенное приводит прасангиков к заключению: личность не является пятью скандхами.

Некоторые вайбхашики считают личностью “только совокупность” (*tshogs tsam*) скандх. Подобно тому, как лесом является не отдельное дерево, а их совокупность, так и личностью будут не пять отдельных скандх, а их совокупность, соединение. Однако совокупность не имеет места как нечто отличное от своих частей. Это возвращает к уже отвергнутой идее личности как пятерицы скандх.

2) Ватсипутрии полагают личностью “одно только сознание” (*sems gcig bu*), однако эта идея тоже отвергается на основании того, что сознание характеризуется мгновенностью и изменчивостью, а это, как уже было указано ранее, в итоге приводит к отрицанию закона кармы.

Итак, поскольку отрицаются идеи личности как отличной от скандх и тождественной скандхам или одной из них (“только сознанию”), то такую личность следует признать либо отсутствующей, либо существующей условно. Если верно первое, то придется отвергнуть идею личности вообще, а также закон кармы, путь освобождения и проч. Более того, необходимо будет признать, что не надо есть, пить, заниматься различными делами, ибо нет того, кто это делает и кому это все нужно. В таком случае, делают вывод буддийские философы, поскольку отрицается индивид, существующий субстанционально, то его следует считать существующим условно. Так, например, никто не станет отрицать, что тело человека существует. Однако оно

19. *Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid* (Лобсан Чойкы Гьялцэн. Руководство по ступеням пути Просветления). – Ксилограф, 68 л.

20. *mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i ...* л. 113Б-114Б.

21. *mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i ...* л. 105А-Б.

существует только в связи и по отношению к своим частям и не обнаруживается вне и помимо них.

3) Кашмирские (kha che ba) вайбхашики и саутрантики, “следующие авторитетным текстам”, признают личностью поток (rgyud) скандх. Здесь имеется в виду то, что поток (сантана) моментов существования скандх служит “основой признавания” существующего условно индивида, “основой называния” именем “индивид”. Хотя скандхи непрерывно изменяются и при перевоплощении одни скандхи сменяют другие, однако поток моментов их существования не прерывается, остается тем же. Прасангики отрицают приемлемость дхармы “рождения” не только в абсолютном смысле, но и в плане относительной истины. Поскольку же потоком называют форму существования дхарм характеризующихся тем, что предшествующие моменты дхармы порождают последующие, будучи взаимно отличными, то прасангики отрицают возможность потока даже в относительном плане. Если же идея потока неприемлема, то тем более следует отвергнуть признаваемое существующим в связи и по отношению к нему.

4) Саутрантики и виджнянавадины, “следующие доказательствам”, а также йогачарья-матхьямики-сватантрики и большинство сторонников идей Бхававивеки (основателя сватантрики), считают индивидом “сознание умственного”, или “сознание (мыслимого) умом”, – мановиджняну (yid kyi nam shes), поскольку, по их мнению, рождение в [новое] существование получает именно виджняна.

Прасангики также расценивают эту идею как неприемлемую. Ведь при вхождении в трансное состояние самахиты или его особый вид – самапатти прекращенности (‘gog snyoms) – полностью отсутствуют психические элементы и сознание. Следовательно, во время пребывания в подобных состояниях будет отсутствовать и мановиджняна и, соответственно, клеши и карма.

5) Виджнянавадины, “следующие авторитетным текстам”, и некоторые матхьямики-сватантрики считают индивидом алая-виджняну (базовое сознание). Прасангики отрицают возможность существования алая-виджняны даже в относительном плане, полагая, что этим термином в Сутрах условно называется шуңьята – лишенность собственной сущности и проч.²². Кроме того, поскольку алая-виджняна относится к категории сознания, а сознание вместе с психическими элементами отсутствует в трансном состоянии самахиты, то снова возникает проблема: где в это время находятся клеши, карма и прочее? Сторонники мановиджняны и алая-виджняны утверждают, что в этот период отсутствует только “грубое” сознание, но зато имеется “тонкое” в виде мудрости, непосредственно ведающей абсолютное²³. Эта мудрость характеризуется как непорочная (zag med). Поэтому в ней должно отсутствовать порочное – клеши и возникающая из-за них карма. Если считать, как это, например, делают сватантрики, что во время самахиты клеши и прочее отсутствуют в сознании вследствие неполноты совокупности причин и условий, необходимых для их появления, а по выходе из транса они снова возникают, то и эта идея представляется неприемлемой, ибо при отсутствии клеш и прочего этот индивид ничем не будет отличаться от Будды²⁴.

6) В своем подходе к оценке индивида прасангики исходят из следующего: Если личность, с одной стороны, не является скандхами или отличной от них, а с другой – не может быть признано отсутствующей, то личность – это «только имя», и условное существование ее признается в связи и по отношению к скандхам (phung po la brten nas gdags pa).

Туган отмечает, что все буддийские школы признают индивида условно существующим в связи и по отношению к скандхам – пятернице скандх, “только сознанию”, потоку скандх,

22. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i ... л. 200А.

23. Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Азван Нума. Воззрения четырех буддийских философских школ). – Ксилограф, 404 л. - sGo mang, 1971. С. 548-550

24. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i ... л. 154Б.

мановиджняне или алая-виджняне. Однако при этом у полагающих подобное философов обнаруживается тенденция идентифицировать индивида с тем, по отношению к чему он признается. Поэтому прасангики делают вывод, что идея условного существования личности не уяснена последователями тех школ с приемлемой полнотой и четкостью²⁵. Вследствие этого прасангики уточняют: скандхи – это “основа признания” личности, то, в связи с чем и по отношению к чему она признается, а личность – дхарма, признаваемая в связи и по отношению к нему. Такую дхарму они обозначают термином “именно (только) я” (nga tsam), где слово “именно” (tsam), добавляется для того, чтобы отличить его от “Я” (bdag), которое полагается совершенно отсутствующим, как рога у зайца. Хотя подобный индивид и существует, но не благодаря собственным сущности, признаку и бытию. Сторонники же других школ считают понимаемого таким образом индивида просто отсутствующим, а самих прасангиков “впавшими в крайность прерывности”²⁶.

Развитие взглядов на личность обуславливалось эволюцией онтологических воззрений буддизма. Первоначально буддизм, отрицая наличие личности как единой, вечной и независимой субстанции (что нашло выражение в концепции *анатма* – bdag med), рассматривал ее как поток множества психофизических факторов (chos), конституируемый инерцией предшествующих ее деяний (las), причем сами эти факторы принимались как субстанции. Эта позиция была доминирующей в первоначальном буддизме школы вайбхашика. В процессе эволюции буддийской доктрины были отвергнуты не только представления о личности как имеющей самостоятельную субстанцию, но и представления о наличии всяких субстанциональных носителей, конституирующих объективный мир. Следующим этапом развития философской мысли буддизма явилось отрицание наличия самосущего бытия и переход к номинализму, что нашло свое наиболее последовательное выражение в учении мадхьямака-прасангики. Личность здесь интерпретируется уже как конструкт, формируемый в процессе жизненного пути, а «путь спасения» (т.е. вторичная социализация в буддийской субкультуре) – как последовательная рефлексия, позволяющая преодолеть сформировавшиеся на базе ложной личностной идентичности когнитивные, эмотивные и канативные установки и избавиться от фрустрации.

Интерпретация личности как конструкта, а деконструкции как просветления, имеющего внезапный характер, является теоретической основой ее открытости. Такой подход к личности в буддизме имеет длительную историю практического применения в различных исторических условиях. Он позволял последователям буддизма эффективно адаптироваться к меняющимся социокультурным условиям на всех этапах его исторического развития.

ABSTRACT

In article representations about the person in Tibetan scholastic literature. It is shown, that the personological doctrine of the Buddhism has arisen as result of polemic with substantianological sights on the person, developing in orthodox religious schools of Hinduism. The analysis of sources has allowed ascertaining six basic treatments of the person. In work it is shown, that development of sights on the person was caused by evolution of ontological views of the Buddhism.

25. *Tha'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so* (Туган. Религиозно-философские системы) – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdo' khag, 1992, c. 35.

26. *Tha'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so ...*, c. 39, 41.