

бодхи (по материалам); «Ваджрашекхара-сутра» (по материалам); Вайрочана (по материалам); «Гуань фо саньмэй хай цзин» (по материалам); Дилунь-цзун (по материалам); И-син (разд. 2, по материалам); «Йогачарабхуми-шастра» (по материалам); «Ли цой цзин» (по материалам); «Мадхьямака-шастра» (по материалам); «Манджушири-паринирвана-сутра» (по материалам); «Махавайрочана-сутра» (по материалам); «Махапраджняпарамита-сутра» (по материалам); «Махапраджняпарамита-шастра» (по материалам); «Мохэ чжи гуань» (по материалам); Пань цзяо (разд. 1, по материалам); «Саддхармапундарика-сутра» (по материалам); Самадхи (разд. 3, по материалам); Саньце-цзун (по материалам); «Суварнапрабхаса-сутра» (по материалам); «Сусиддхикира-сутра» (по материалам); Три века Дхармы (по материалам); Тридцать два знака (по материалам); Трикайя (разд. 2, по материалам); У ши ба цзяо (по материалам); «Фа хуа сань бу цзин» (по материалам); Цзойшэ-цзун (по материалам); Чистая земля (разд. 2, по материалам); «Чэн вэй ши лунь» (по материалам); Шестьдесят два взгляда/воззрения (по материалам, в соавт. с М.Е. Ермаковым); «Ши мохэ янь лунь» (по материалам); Шубхакарасимха (по материалам)

**Канаева Н.А.** Абхаса; Абхаягири; Аваява; Амрита; Апохавада; Артха-крия-каритва; Виджнянавада; Вьяпти; Гунабхадра; «Джатакамала»; Дигнага; Дхармоттара; Ичхантика; Ишварасена; Кальпана (в соавт. с В.Г. Лысенко); Логика буддийская; Маудгальяяна и Шарипутра (разд. 1); Нагарджуна (в соавт. с В.П. Андросовым); Ньянатилока; «Ньябинду»; Пакша-абхаса; «Прамана-самуччая»; Прасанга; Сатья; Саутрантика; Татхагата; Татхагата-гарбха; Татхата; «Хетучакра-дамару»; Чатушкоти

**Карелова Л.Б.** Банкэй Ётаку; Дзёносин-сю (в соавт. с А.А. Михалевым); Дзёдо-сю (в соавт. с А.А. Михалевым); Дзиун

Онко; Дзиэн; Дзонкаку (в соавт. с А.А. Михалевым); Дзэн-сю (в соавт. с Д.Г. Главевой и Н.Н. Трубниковой); Догэн (в соавт. с А.А. Михалевым); Икю Содзюн; Какунё (в соавт. с А.А. Михалевым); Куся-сю; Кэгон-сю; Накамура Хадзимэ; Нисида Китаро; Обаку-сю; «Сёбогэндо» (в соавт. с А.А. Михалевым); Сидо Бунан; Синран (в соавт. с А.А. Михалевым); Судзуки Дайсэцу; Судзуки Сёсан; Такуан Сохо; Хакун Экаку; Хихан буккё (в соавт. с Н.Н. Трубниковой); Хонгаку; Хондзи-суйдзяку; Хоон; Эннин (в соавт. с Н.Н. Трубниковой); Буддизм в Японии

**Кобаяси Масахиро.** Нитирэн; Нитирэн-сю; «Риссё анкоку-рон»; Сото-сю

**Кобзев А.И.** Ананда (в соавт. с М.В. Аншиной); Атомизм (разд. 2); Ахань цзин (по материалам, в соавт. с А.Н. Игнатовичем); «Бай юй цзин»; «Би янь лунь»; «Да цзан цзин»; Дхарани (разд. 2); Кастьяла; «Ланкаватара-сутра»; Ма-цзу Дао-и; «Насянь бицю цзин»; «Самдхинирмочана-сутра»; Триратна (разд. 2); «У мэн гуань»; Хун-жэн; Чжи-и (разд. 1); «Шэнь ме лунь» (разд. 2)

**Кожевникова М.Н.** Бодонг Панчен (в соавт. с А.А. Терентьевым); Образования философия

**Комиссарова Т.Г.** «Вималакирти-нирдеша-сутра» (по материалам)

**Коробов В.Б.** Аварана; Арья; Готра; Йогачара (разд. 2); Кагью (разд. 2); Махамудра; Панча-марга — даша-бхумис; Праджня — упая; Чатвари арья сатья (разд. 2); Шентонг — рантонг

**Кравцова М.Е.** «Гуан хун мин цзи»; Линь У-ди; Сунь Чо; Хуй-линь; «Хун мин цзи»; Шэнь бу ме; «Шэнь ме лунь» (разд. 1)

**Кулланда С.В.** Буддизм в Нусантаре

и ряде др. работ, где он полемизирует с концепцией *анупалабхи* (невосприятия) брахманистской школы *миманса*. Отмечая, что без объекта не будет ни познания, ни его инструмента (*праманы*), он усматривает сложности в объяснении того, каким образом при восприятии реальных конкретных вещей возникают негативные суждения. С т.зр. Дхармакирти, невосприятие вещи есть восприятие иного, чем она, что является логическим основанием (*хету*) для того, чтобы считать ее несуществующей. Тем самым он относит восприятие несуществования не к *прамане* восприятия (*пратьякша*), а к *прамане* логич. вывода (*анумана*) — напр., отсутствие холода выводится из присутствия огня, поскольку холод и огонь несовместимы в одном и том же локусе. Отсутствие предмета на том месте, где мы ожидаем его увидеть, выводится из условий его восприятия: если все условия восприятия налицо (наличие здоровых органов чувств, освещенность места, где обычно стоял предмет), а мы все же не видим нашего предмета, это значит, что его там нет. Дхармакирти считает *анупалабхи* одной из трех разновидностей валидного *хету*, предназначенного специально для отрицательных суждений (в «*Ньяя-бинду*» он выделяет 11 типов таких суждений). Обоснование позиции Дхармакирти и критику концепции А. Кумарилы продолжают Шантаракшита и его комментатор Ка-малашила в специальной гл. «*Таттва-санграхи*» — «*Абхава-вичара*».

**Лит.:** Staal J.F. Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study // BSOAS. 1962. Vol. 25. No. 1. P. 52–71; Sharma D. Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic — *abhāva* vs. *anupalabdhī* // JPh. 1966. Vol. 9. No. 4. P. 291–300; Matilal B.K. Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic // JPh. 1970. Vol. 1. P. 83–110; Gillon B. Two Forms of Negation in Sanskrit // Lokaprajñā. 1987. Vol. 1. No. 1. P. 81–89; id. Negative Facts and Knowledge of Negative Facts // Relativism, Suffering, and Beyond / Eds P. Bilimoria and J. Mohanty. D. et al., 1997. P. 129–149; Cox C. On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Darsñātika Theories // JABS. 1988. Vol. 11. No. 1. P. 31–87; Chakrabarti A. Denying Existence: The Logic, Epistemology, and Pragmatics of Negative Existentials and Fictional Discourse. Dordrecht, 1997; Kellner B. Nichts bleibt nichts: Die Buddhistische Zurückweisung von Kumārila's Ābhava-pramāṇa; Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣita's Tattvasamgraha vv. 1647–1690 mit Kamalaśīla's Tattvasaṃgrahapāñjikā sowie Ansätze und Arbeitshypothese zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie. Wien, 1997; id. Integrating Negative Knowledge into Pramāṇa Theory: The Development of the *drśyānupalabdhī* in Dharmakirti's Earlier Works // JPh. 2003. Vol. 31. No. 1–2. P. 121–159; Faber J. Much Ado about Nothing: Kumārila, Śāntarakṣita, and Dharmakirti on the Cognition of Non-Being // JAOS. 2001. Vol. 121. No. 1. P. 71–88.

Б.Г. Лысенко

**Абхаса** (санскр. *ābhāsa*, букв. «блеск», «свет», «видимость», «вид»; в религиозно-философских текстах — «намерение», «цель»; синонимы: *доша*, *брханти*, *ниграхастхана* и *митхья*) — логич. ошибки в умозаключениях и аргументации, к-рые описывались в сочинениях по теории диспута и логико-эпистемологич. трактатах. Буд. теория логич. ошибок (*вада-доша*) до Дигнаги являлась разделом теории диспута, о наличии к-рой можно судить как косвенно, на основании демонстрации

имеющейся культуры публичных диспутов, зафиксированной в буд. канонических («Китхаватху») и околованонич. текстах («Милинда-паньха»), так и непосредственно по наличию теоретич. пассажей в каноне (в частности, в «Нандаковада-сутте», «Анумана-сутте», «Упали-сутте» из Маджджхима-никан) и специальных трактатах митриархов буддизма преддигнаговской эпохи (в приписываемой Нагарджуне «Уния-каушалья-хридая-шастре»). У нек-рых буд. авторов, опирающихся на брахманскую традицию, кодифицированную Готамой в «Ньяя-суграх», логич. ошибки фигурируют под именем *ниграхастхана* — букв. «повород для упрека» (у Майтрея и «Шаптадаша-бхуми-шастра-йогачарье», у Васубандху в «Тарка-шастре»).

С оформлением буд. эпистемологии и логики Дигнагой буд. классификация логич. ошибок как раздел учения о выводе (*ануманавада*) закрепляется. Дигнага в сочинениях «Хетучакра-дамару» («Колесо оснований вывода, повернутое правильным»), «Прамана-самуччая» («Собрание источников достоверного знания») не только упорядочил известные до него логич. ошибки, но и пополнил их список новыми. Все ошибки (всего их — 34) Дигнага разделил на четыре класса: ошибки тезиса, ошибки основания (выделяемые в соответствии с правилом *трайрупья*), ошибки примеров и ошибки опровержения. Эта классификация впоследствии бралась за основу для составления собственных классификаций ошибок многими школами, в т.ч. конкурентами буддистов — наяиками.

Последователь Дигнаги Дхармакирти в «*Ньяя-бинду*» («Краткий учебник логики») сохранил деление ошибок на четыре вида, но модифицировал дигнаговский список: уменьшил количество ошибок тезиса с девяти до четырех, переместив основные в список ограничений для тезиса, и количество ошибок основания с 14 до трех, при этом увеличил число ошибок иллюстрирующих примеров с 10 до 18, доведя общее количество ошибок до 50.

К ошибкам тезиса (*пакша-абхаса*) он относил: 1. Нереальный, или неопределенный, тезис (напр.: «Звук не воспринимается слухом»). 2. Тезис, не согласовывающийся с собственным выводом (напр., тезис вайшешиков: «Звуки речи — вечные сущности» противоречит невечности звуков, к-рую вайшешики доказывали в помощь вывода). Здесь противоречие возникало в процессе не одного рассуждения, но при объединении тезисов двух умозаключений, проведенных в разное время. 3. Тезис, не согласовывающийся с конвенцией (напр.: «Обладающее знаком льва не есть луна», поскольку образ зайца конвенциально связан с луной — на языке индийцы, в соответствии с мифологией, видят не лицо, как европейцы, а белого зайца). 4. Тезис, не согласовывающийся с собственными словами (напр.: «Ловесно выраженный вывод не является источником достоверного знания»). В особом списке назывались ошибки использования в качестве тезиса: 1) уже доказанного суждения; 2) суждения хотя и не доказанного, но приведенного в качестве основания, а не в качестве заключения; 3) суждения, к-рое сам диспутант не собирается доказывать; 4) словесно не выраженного суждения; 5) самопротиворечивого суждения.

Ошибки основания (*хетвабхаса*) у Дхармакирти включают: 1. Бездоказательность, нереальность или недемонстрируемость (*асидхда*), когда признак — основание вывода полностью или частично отсутствует у субъекта заключения. 2. Непределенность, или двусмысличество (*анайкантика*). Такого рода ошибка допускается тогда, когда не демонстрируется отсутствие признака основания в примере (о переходству, как в выводе, в к-ром доказывается вечность звуков речи на основании *ниграхастханы* — ведь познаваемы не только слышимые, но и др. объекты).

3. Противоречивость (*вирудха*, *виродха*), как в силлогизмах: а) когда в качестве основания выступает термин, противоречащий выводимому термину, напр., ощущение жары берется в качестве основания для доказательства в некоем месте не наличия ощущения холода; б) когда основание является отрицанием выводимого — напр., на основании несуществования к.-л. вещи доказывают ее существование.

Ошибки примеров (*дриштанта-абхаса*) у Дхармакирти подразделяются на две группы: а) ошибки в примерах по сходству и б) в примерах по несходству. Каждая группа включает по девять ошибок. В группе а) перечисляются следующие разновидности ошибок: 1. Примеры недостаточны в отношении выводимого, как в силлогизме «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, подобно движению». 2. Примеры недостаточны в отношении основания, как в силлогизме «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, подобно атомам». 3. Примеры недостаточны в отношении и выводимого, и основания, как в силлогизме «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, подобно горшку». 4. Присутствие большего термина в примере неопределенно, как в силлогизме «Этот человек есть субъект страстей, поскольку обладает способностью речи, как [любой] человек на улице». 5. Присутствие среднего термина в примере неопределенно, как в силлогизме «Этот человек смертен, поскольку обладает страстями, как [любой] человек на улице». 6. Присутствие и большего, и среднего терминов в примере неопределенно, как в выводе «Этот человек не всеведущ, поскольку обладает страстями, как [любой] человек на улице». 7. Пример не обладает неразрывной связью терминов (*ананва*), как в силлогизме «Тот, кто говорит, является субъектом страстей, как господин такой-то». 8. Обязательная связь не демонстрируется (*апардриштанва*), как в силлогизме «Звуки речи вечны, поскольку они производны, как горшок». В этом примере использованы термины «вечный» и «производный», первый из к-рых несовместим с термином «горшок», а второй подчиняет его себе по объему. В примере же все они используются как совместимые. 9. В примере словесно выражена обратная связь (*випаританва*), как в силлогизме «Звуки речи вечны, потому что производны от определенных причин, как горшок и т.д., ибо то, чтоично, производно».

В группе б) для примера по несходству Дхармакирти рассматриваются также девять видов ошибок: 1. Примеры, в к-рых выводимое качество не отсутствует, как в силлогизме «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, не так, как атомы». 2. Примеры, в к-рых основание вывода не отсутствует, как в силлогизме «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, не так, как движение». 3. Примеры, в к-рых не отсутствуют ни выводимое качество, ни основание вывода, как в силлогизме «Звуки речи — вечные сущности, поскольку они не являются непроницаемыми телами ограниченных размеров, не так, как пространство (эфир)». 4. Примеры, в к-рых необходимое отсутствие выводимого сомнительно, как в силлогизме «Капила и другие не всеведущи, поскольку их знания не прошли специальной проверки на всеведение. Не так, как знания тех, кто учит астрономии, — к примеру, Ришабха, Вардхамана и др. наставники джайнов-дигамбаров». 5. Примеры, в к-рых необходимое отсутствие основания вывода сомнительно, как в силлогизме «Брахман, знающий три Веды, не должен доверять господину такому-то, поскольку человек может быть субъектом страстей,

принципу не служивающих доверия Гаутамы и его сподвижников». 6. Примеры, в которых необходимое отсутствие и выводимого, и основания вывода сомнительно, как в силлогизме «Капила и его сподвижники не свободны от страстей, поскольку принадлежащие им признаки стяжательство и скопость, в отличие от Ришабхи и его сподвижников» / 7. Примеры, не доказывающие общего противоположного утверждения, как в силлогизме «Он не свободен от страстей, поскольку обладает способностью речи, ибо то, что не обладает страстями, не умеет говорить, как камень». 8. Примеры, в которых не выражен собственно противоположный случай и к-рые не являются аналогичном смысле примерами по несходству, как в силлогизме «Звуки речи невечны, потому что производны от причин, в отличие от пространства [к-рое непроизводно и печально]». 9. Примеры, относящиеся к отрицаниям терминов, как в силлогизме «Звуки речи невечны, поскольку они произведены в соответствии с законом причинности, как горшок, и не так, как пространство (эфир)».

Ошибки опровержения (*душана-абхаса*) включают 25 разновидностей ошибок, соответствующих 25 ошибкам в доказательстве.

Соч.: Pandita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabindūṭika, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu] / Deciphered and ed. by D. Malavania. Patna, 1955; Дхармакирти. Краткий учебник логики, с комментарием Дхармотты // Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1-2 / Санскр. параллели, ред. и примеч. А.В. Парибака. Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармотты. СПб., 1995.

Лит.: Pandeya R. Major Hetvābhāṣas: A Formal Analysis with Reference to Nyāya and Buddhism. Delhi, 1984; Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002.

Н.А. Канаева

Абхаягири (санскр. abhayagiri), др. назв. *абхаягирика*, *абхаягирис* (*abhayagirikā*, *abhayagiri vāśināḥ*) — школа цейлонского буддизма *тхеравады*, образовавшаяся в I в. до н.э. в результате разделения школы тхеравадинов на три школы, получившие названия по их монастырским центрам: *махавихара*, *абхаягирис* и *джетаванни*. Монастырь Абхаягири (букв. «Гора бесстрашия») был построен правителем Ваттагамани Абхайей (дважды приходил к власти: 103–102 и 89–76 до н.э.) во время его второго правления (в благодарность за помощь в возвращении к власти) как один из важных центров *тхеравады* (пали «учение старейшин», санскр. *стхавира-вада*) в сев. части тогдашней столицы Цейлона Анурадхапуры. В нем находится построенная королем Гаджабаху (правил 113–135) известная ступа Абхаягирия, 325 шагов в диаметре и столько же в высоту. Сначала монастырь был связан с *махавихарой* (Большим монастырем), но в конце правления Ваттагамани в результате диспута между монахами обнаружились непримиримые противоречия в вопросах о связях с последователями-мирянами и об использовании санскр. текстов в качестве приращения к палийским священным текстам. В споре *махавихарики* сохранили ортодоксальную позицию *тхеравады*, а *абхаягирис* и *джетаванни* приняли положения о большей ориентации доктрины на мирян и необходимости дополнить Палийский канон санскр. текстами, что дало начало махаянскому буддизму и ста-

ло причиной раскола. Абхаягирики считают себя последователями Катьяны — любимого ученика Будды Шакьямуни.

Нек-рое время абхаягирики процветали под покровительством таких правителей, как Гаджабаху, а в III в. подверглись преследованиям со стороны правителя Гонхабхай (прав. 256–266), к-рый сжег их книги, самих клеймил как преступников, а затем изгнал. При сыне Махасены (прав. 276–303) Шри Мегхаварне (прав. 352–379) в монастыре Абхаягири был перевезен Зуб Будды, что сделало его местом всеобщего поклонения. В XI и XII вв. предпринимались попытки уничтожения школы. В XI в. правитель Виджаябаху установил единое управление всеми монастырями острова и объединил тхеравадинов в одну сангху, в 1165 сингалезский правитель Паракамбаха I закрыл монастыри абхаягириков и джетаваний, заставив монахов вступить в братство махавихариков. Однако отдельные монахи-абхаягирики продолжали свою деятельность в XIII в., есть письменные свидетельства, что двое последователей этой школы жили на острове еще и в XVI в.

**Лит.:** De Silva P., Ling T. Buddhism in Sri Lanka and South-East Asia // Companion Encyclopedia of Asian Philosophy / Ed. B. Carr, I. Mahalingam. L.-N.Y., 1997. P. 354–371.

Н.А. Канаева

**Абхидхарма** (санскр. abhidharma, пали abhidhamma, тиб. чой нгонпа, кит. апидамо, апитань, яп. абидайума) — букв. «в отношении Учения Будды». Толкуется как «исследование Учения Будды» или же как «высшая Дхамма».

1. Название третьей «корзины» будд. канона (см. Типитака).
2. Жанр эзекетической будд. лит-ры.
3. Анализ всех типов психич. опыта в терминах составляющих его предельных единиц, называемых дхармами, и каузальных отношений между ними.
4. Особая медитативная практика «дифференциации/распознавания дхарм» как мгновенных атомарных состояний ума.

Возможности для возникновения комплекса А. как текстов и практик появились в эпоху, когда жизнь будд. монахов приобрела более оседлый и размеренный характер. Странствующие группами монахи стали регулярно собираться не только для совместных медитаций, но и для детального исследования, систематизации и обсуждения учения Будды. Будда излагал свое учение не в систематич. форме, а отдельными «порциями» в беседах с разными людьми. Элементы учения объединялись в списки, анализировались и комментировались. Метод эзекезы, использованный в третьей «корзине» Типитаки — Абхидхарма-питаке, также включает разработку истолковательных процедур в отношении «слов Будды» (буддхавачана), резюме доктрин, реорганизацию содержания бесед в соответствии с определенными категориями, создание классификационных списков терминов для определенных состояний психики (дхарм), снабженных числовыми индексами (матрика), уточняющие и разъясняющие вопросы о значении терминов («катехический метод»), а также процедуры дефинирования и критич. исследования.

благоприятным образом — «искусны» (кушала-дхарма), и поэтому их надо культивировать, а какие — неблагоприятным образом (акушала-дхарма), и поэтому их следует пресекать. Хотя традиция А. представляет себя продолжением учения Пулы, в ее рамках были разработаны и новые доктрины, и новые методы. С течением времени образовалось множество школ толкования учения Будды, к-рые создали свои тексты и пользовались абхидхармическим анализом, главные среди них — тхеравада, сарвастипада (вайбхашика) и саутрантика. Тексты А. с течением времени стали авторитетным источником для последующих будд. мыслителей.

Приверженность создателей абхидхармических текстов принципам систематичности, их стремление к точному употреблению и правильному толкованию терминов побуждали многих зап. исследователей связывать начальный этап становления систематич. будд. философии именно с третьей «корзиной». На основе этого корпуса текстов сложилась обширная комментаторская литература разных школ раннего буддизма, к-рая тоже объединяется понятием «школ абхидхармы» (см. Абхидхармические тексты).

Описательная «популярная» психология, языком к-рой пользуются авторы сутт (тиграя «корзина» Типитаки), в А. сменяется в высшей степени сложной и терминологически отточенной системой анализа разных предметов учения Будды, и прежде всего самых филос. из них — психики и сознания — с т.зр. теории дхарм. В отличие от сутт, в к-рых психологич. анализ опыта касался вещей и событий в их реально наблюдаемом времени и пространстве, теория дхарм была основана на «атомизации» пространства, времени и самой психики вплоть до предельных точек, мгновений и микрособытий. Абхидхармич. анализ представлял собой исследование психики как сложного многофакторного процесса, к-рый разбивается на множество синхронных и диахронных мгновенных точечных событий, суммарно называемых дхармами. Именно дхармы, к-рые буддист должен научиться различать и идентифицировать в своем ментальном опыте в процессе самосозерцания (практика сати, или смирты), считались в А. реальностью «как она есть» (нихабхутам). Главная практич. цель такого анализа состояла прежде всего в том, чтобы выявить и устраниить в психике препятствия к духовному прогрессу, названные клешами — «омрачениями». Это был анализ актуального содержания сознания как в ходе обычной познавательной активности, так и в ходе медитации. Он включался в полной инвентаризации присущих дхарм и определении статуса каждой из них в соответствии с разными системами классификации (см. Апитака; Дхату; Скандхи; Санскрита-дхармы — асанскрита-дхармы и т.п.). Дхармы рассматривались в двух плоскостях — синхронного и диахронного взаимодействия (сахаджата и анантара; см. Хету — пратьяя). Синхронными являлись читта (ум, сознание) и сопровождающие ее ментальные факторы (чайтта), диахронными — обусловленные ими читта и чайтта, т.е. потоки однородных событий. В целом традиционный абхидхармический анализ опирался на «одноразовую» модель ума, в к-рой все события рассматривались как бы в одной плоскости, как однолинейные и прозрачные для самонаблюдения: определенная читта

**Аваява** (санскр. *avayava*, «часть», «член», «сегмент») — члены вывода (силлогизма) в будд. эпистемологии и логике. А. невозможно однозначно отождествить ни с категорией высказывания, ни с категорией термина в зап. логике, поскольку они имеют признаки как первых, так и вторых. В будд. логике, согласно «Ньяя-бинду» **Дхармакирти** и «Ньяя-бинду-тике» **Дхармоттары**, количество членов правильно-го силлогизма варьировало от двух до трех соответственно двум принятым моделям вывода: в *свартха-анумане* («выводе для себя») по определению требовалось два члена, в *парартха-анумане* («выводе для другого») — три.

Два члена «вывода для себя»: 1) то, что необходимо вывести или доказать (*садхья, ануяма*): «На горе огонь», и 2) логич. основание, или логич. признак (*хету*): «Потому что там дым». Даже при отсутствии в формулировке кванторного слова «всё» заключение здесь имеет характер общеутвердительного суждения, поскольку *хету* удовлетворяет правилу **трайрупья**, имплицитно вводящему в силлогизм общую большую посылку через сумму иллюстрирующих примеров.

Три члена «вывода для другого» также варьировали, поскольку названный вывод формулировался в двух разновидностях: как «силлогизм сходства» и как «силлогизм различия». Форма их посылок и неформулируемого заключения отличается по качеству от формы посылок силлогизма «для себя». По дефиниции Дхармакирти, «силлогизм сходства» состоит из трех членов: 1) большей посылки: «[Все] производное невечно»; 2) примера по сходству [с выводимым случаем, *садхьей*, понимавшимся очень широко — и как предикат силлогизма, и как субъект вместе с предикатом]: «Как горшок и т.п.»; 3) меньшей посылки: «Звуки речи производны». Утвердительное заключение приведенного силлогизма не предполагалось формулировать, поскольку, с т.зр. буддистов, оно очевидно: «Следовательно, звуки речи невечны».

В «силлогизме различия» вместо примера по сходству используется пример по несходству, что дает в результате отрицательное заключение. Его структура состоит из: 1) большей посылки: «Вечные сущности непроизводны»; 2) примера по несходству [с выводимым случаем]: «Как, например, пространство»; 3) меньшей посылки: «Но звуки речи производны». Результатом процесса является неформулируемое отрицательное заключение: «Следовательно, они невечны».

Будд. концепция А. конкурировала с классич. пятичленной (**панча-аваявавак्यа**) моделью найяиков. Структурные различия силлогизмов буддистов и найяиков обусловливались различиями в интерпретации сущности процесса выведения: 1) буддисты понимали вывод только как интеллектуальный процесс (**кальпана**), а посылку вывода — суждение о восприятии логич. знака как результат процесса восприятия — считали ментальной конструкцией (**кальпана**); 2) буддисты первыми дифференцировали вывод как форму умозаключения от формы доказательства и 3) ввели в вывод большую посылку, придав ей дедуктивный характер.

Соч.: Pandita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabindūkā, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindū] / Deciphered and ed. by D. Malvania. Patna, 1955; **Дхармакирти**. Краткий учебник логики, с комментарием **Дхармоттары** // Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2 / Санскр. параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. Ч. 1. «Учебник логики» **Дхармакирти** с толкованием **Дхармоттары**. СПб., 1995.

Лит.: Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические взгляды Дигнаги и его идейных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002.

Н.А. Канаева

**Амогхасидхи** (санскр. Amoghasiddhi, Будда, безошибочно достигший цели грешимо преуспевший) — один из пяти главных будд созерцания в **ваджраяна** впервые упоминаемый в «Гухъясамаджа-тантре» (IV–V вв.). Изображается небесного цвета, его небесная страна находится на севере будд вселенной, а мифическая семья состоит из таких персонажей, как духовная супруга Тара (Спаница) и будущий земной будда Майтрея (Любовь). Благодаря последним к популярен в тибето-монгольском буддизме. В Японии его считают манифестацией будды **Вайрочаны**.

В.П. Анонин

**Амоло ши** (кит. 阿摩羅識, санскр. amala-vidjñāna) — «чистое/неомраченное сознание». Др. кит. варианты: *аньмоловиши*, *угоуши* («незагрязненное сознание»), *цююши* («девятое сознание»), *чинцзинши* («непорочное сознание»), *чжэньэ* («сознание бхутататхаты»; см. Чжэнъю). Концепция А. — 9-й виджняны распространялась в Китае в ранней йогачаре, представленной учениями шэлунь-цзи: школы изучения «Собрания шastr [махаяны]» и сев. направления дилцзун — школы «Сутры десяти земель». В отличие от алая-виджняны («аккумулированное сознание», «сознание-хранилище») амала-виджняна лишила двойственности загрязненного и чистого, представляя собой вечное, непорочное (чинцзин), лишенное омрачений (*фань нао*) сознание; она — основа святого пути (*шэн дао*), ведущего в **нирвану**.

Лит.: Хань Тин-чзе. Шэлунь ши-ды шичэн цзици чжэли (Преемственность и основные филос. воззрения учения шэлунь) // Чжунхуа фосюэ сюэбао. 1999. № 12 (июль).

М.В. Анашина

**Амрита** (санскр. amṛta, «не-мертвое», «бессмертное») — термин, заимствованный из индоарийской мифологии, где он обозначал «эликсир бессмертия», употребляемый богами; в более поздний период стал символом бессмертия, высшего блаженства и вечности. Будд. авторы используют слово А. для обозначения будд. **Дхармы** считающейся бессмертной, и **нирваны** как «бессмертного пребывания». Отождествление нирваны с А. как высшим блаженством акцентирует внимание на специфически инд. понимании блаженства: не как «присутствия позитивных переживаний» (вроде «райских наслаждений» христианства и ислама), но как отсутствие всяких переживаний и мыслительной деятельности, к-рое одно только может обеспечить достижение цели жизни всякого буддиста — прекращение страданий.

Н.А. Канаев

**Анавастха** (санскр. anavasthā, букв. «не имеющее опоры», «безосновательное») — в инд. логике регресс в бесконечность, или порочный круг. Дефект логич. аргумента. Причисляется к типу *тарка* (зд. аргументы сведения к абсурду). Пытаясь избежать А., будд. логики, как и др. инд. мыслители, очень много усилий затрачивали и на то, чтобы обнаружить А. у своих оппонентов, показывая, что их аргумент не имеют прочной опоры. Методом выявления А. широко пользовался **Нагарджа** и его последователи, сторонники **мадхьямаки** (*прасангики*).

В.Г. Лысенко

предосудительные поступки, что в воспроизведению аналогичного — такая детерминация не является — нет намерений, не строит планов — нет основы для существования — схвяна не установлена, нет воз- — шесть сфер, желания и др. сан- — тития-самутпада).

склонность к ложному мнению — есть к пролиферации концепций — склонности к невежеству (ави- — зания (мано-виджняна). Разли- — в ребенке), их проявления во — влияние на его личность, а также —

значимость синхронного ана- — дествление их с «реальностью» — статус потенциальных склон- — ний индивид различает в своем — влияние на создание прошлых — запрос последователь тхеравады —ность к омрачениям описыва- — занная с читтой (сознанием) — кармически нейтральная (она — процессами данного момен- — определенного характера со- — ции, «выплеска» (париют- — необходимо различать и для — я и пресечения омрачений.

на пути очищения от омра- — Это происходит именно по — пресекать по причине их не- — выдвигаются на первый план: —никает из действия. Это так, — нальные склонности, однако — же процессы существования. — как корень существования —, механизм действия А. та- — кционал для результата, к-рый — действие намерением (че- — льжа) переживаются как при- — этих ощущений и лежат А. — тивными; активизируются, — фактически отождествили А. — ческого потенциала особой — гра воспроизводит в потоке — м омрачениям. Саутрантики — чи клемами, демонстрируя

лояльность к суттам (что соответствует названию школы), в к-рых оно проводится, и в полной гармонии с их нововведением — понятием биджа, вводящим сферу потенциального в абхидхармический анализ. Свое законное место в психич. процессы эта сфера обретает в концепции алая-виджняны как «резервуара» потенциальных тенденций психики, разработанной в йогачаре. Однако понятие А. пере- — стает играть в ней самостоятельную роль, полностью слившись с понятиями «се- — мян» (биджа) и «отпечатков» (васана).

См. ст.: Абхидхарма; Биджа; Васана и лит. к ним.

В.Г. Лысенко

**Ань Ши-гао** 安世高, Ши-гао, Ань Син, Ань-хуо (Парфянский принц). II — нач. III в. Один из четырех крупнейших переводчиков будд. текстов на кит. яз. Последователь хиняны наряду с Кумарадживой, Парамартхой и Сюань-цзаном. Согласно биографии, изложенной в «Гао сэн чжуани» («Жизнеописания достойных монахов»; рус. пер.: М.Е. Ермаков, 1991), А. был сыном царя Парфии дин. Аршакидов и первой императрицы, наследником престола (впоследствии все выходцы из Парфии получали в Китае фамильный знак Ань). После смерти отца по истечении срока траура передал трон своему дяде и принял монашество. Проповедовал буддизм в разных странах. В 148 прибыл в столицу ханьского Китая — г. Лоян, где более 20 лет занимался систематическим переводом будд. сочинений вместе с созданной им группой монахов-переводчиков. Ему приписывается перевод от 30 до 176 текстов (последнее число указано в «Ли дай сань бао цзи» — «Записи о трех драгоценностях в сменяющиеся эпохи», 597). Согласно «Гао сэн чжуани», А. перевел на кит. яз. «Аньбань шоу и цзин» (санскр. «Анапана-смрити-сутра»), «Инь чи жу цзин» (санскр. «Скандахдхатвайтана-сутра»), утраченные «Да сяо ши эр мэнь» («Двенадцать великих и малых врат») и «Бай лю ши пинь» («Сто шестьдесят разделов»), а также «Дао ди цзин» (санскр. «Маргабхуми-сутра») — перевод в 7 главах извлечений из сутр Сангхаракши (Сэнцзялоша). Погиб в Гуйцзы.

Большое внимание в биографиях А. уделяется необыкновенным историям, связанным с ним, в частности прошлым перерождениям. Так, ряд источников («Гао сэн чжуань», «Фо цзу тун цзи» — «Записи о чреде буддийских патриархов» тяньтайского монаха Чжи-паня, XII—XIII вв. и др.) сообщают о духе озера Гунтинху, бывшего соученика А. в прошлом перерождении, к-рый добыл богатство грабежом и превратился в змея. После его спасения и возвращения человеч. облика А. употребил полученные от него ценности на строительство монастыря Дун-сы.

Лит.: Zürcher E. The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1972 (rev. ed.); Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., исслед., comment. М.Е. Ермакова. Т. 1. Разд. 1: Переводчики. М., 1991.

М.В. Анашина

**Апохавада** (от санскр. ароха — «исключение», «отделение», «различие» и вāda — «учение», «доктрина», букв. «учение о выделяющем [значении слов]») — лингво- филос. и логическая концепция интерпретации терминов, согласно к-рой значением слова (термина) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: отдельная вещь, универсалия, отношение между вещью и ее универсалией), но ква-

зиобъект, существование к-рого зафиксировано конвенциональной практикой словоупотребления (вьявахарики). Посредством обозначения он выделяется из множества др. объектов универсума, не являющихся значениями данного термина.

А. выдвинута в рамках дискуссии об источниках познания как номиналистский ответ на реалистич. теорию значений в VI в. Дигнагой в «Прамана-самуччасе» разрабатывалась **Дхармакирти** (VII в.), **Шантаракшитой** (VIII в.), **Дхармоттикой** (IX в.), Ратнакирти (X или XI в.). Опиралась на теоретич. достижения школы грамматистов, хотя отвергала ее реализм (в частности, в разъяснениях сути А., даваемых Дигнагой, прослеживается влияние идей грамматиста Бхартрихари). А. стала у буддистов основанием многих логич. концепций.

В «Прамана-самуччасе» Дигнага излагает основы своей теории значений в процессе опровержения принадлежности к источникам достоверного знания словесного свидетельства (*шабда*), что позволяет включать А. в круг логико-эпистемологич. концепций. Однако ее содержание не ограничивается лишь эпистемологией, ибо в ней затрагивается онтологич. статус объектов, универсалий и отношений между объектами и универсалиями.

Реалисты в их теориях значений исходили из трех принципов: наличия двух уровней реальности (эмпирической — низшей и трансцендентной — высшей), соответствия языка и реальности (слова и его значения) в силу их принадлежности одному уровню реальности (эмпирической), одновременного постижения слова и его значения. Наличие в санскрите только одного слова *артьха* для номинации «объекта слова», понимаемого в самом широком смысле (и как предметное значение, и как смысловое значение), и одного слова *учьятам* (синоним — *вачака*) для номинации отношения *шабды* с его *артьхой* создавали предпосылки для различных толкований «значения термина», к-рые и появились у разных авторов. Одни из них считали, что значением слова выступает обозначаемый им индивид — партикулярия (*вьякти*), другие рассматривали в качестве значения универсалию (*джати*, *саманья*), третьи — отношение между ними (*самбандха*), четвертые — носителя универсалии (*джатимат*). В реалистич. концепциях связь между словом и значением считалась вечной, неизменной, никем не созданной.

Для буддистов ни эмпирич. объекты, ни универсалии, ни (тем более) отношения между ними не существуют реально, поэтому ни понимаемые реалистически партикулярии, ни универсалии не могут быть значениями слов. Однако Дигнага, критикуя реалистич. теорию значений, использовал аргументы не из будд. онтологии, а из практики словоупотреблений. Он писал, что в языковой практике встречаются выражения, в к-рых используются различные универсалии для обозначения одного объекта. Напр., в словосочетании «реальный горшок» соединяются универсалии «реальность» и «горшковость». Их отношение к одному объекту выражается грамматич. согласованием в роде, числе, падеже. Но названные универсалии отсылают к разным объектам, т.е. имеют разные значения, и, если следовать теории реалистов о соответствии слова и его значения, в выражении «реальный горшок» они не должны грамматически согласовываться.

Слова с т.зр. А. используются как конвенциональные знаки, передающие свое значение через «исключение» других, неподходящих под него значений. Еще Дигнага постулировал, что слово делит универсум на две части: ту, к к-рой оно может быть приложено, и ту, к к-рой оно не может быть приложено. Функция слова — исключить объекты-значения из области, к к-рой слово неприменимо. Слово сообщает нам, чем объект не является, что отличает его от всех других объектов универсума, противопоставляет его им как *A* и не-*A*. Напр., произнося слово «ко-

ко», мы не можем сказать, что является сущностью коровы (потому что для буддистов таковой просто нет), но точно можем сказать, что она не является быком, филинью и т.д. Т.о., слова опосредованно обозначают подлинную реальность. Наша реальность есть конвенциональная реальность, маскирующая (*самеритиши*) именную реальность, и она коренным образом отлична от нее. Однако, опосредованно соотнося высшую реальность с низшой, эмпирической, наша речь помогает нам организовать эмпирич. деятельность.

Функция слова, утверждал Дигнага, в процессе обозначения идентична функции знака в выводе: оба дают знание не непосредственно, а опосредованно, иначе, а о другом; так же как логич. знак (*линга*) используется для получения знания о предикате (*садхье*) через исключение отличного от *садхьи*, слово даёт знание о стоящей за ним реальности посредством исключения того, что к ней не относится. Обозначаемый объект имеет множество аспектов, выражаемых множеством слов и одно слово с ним не связано неразрывно. И наоборот, слово обозначает только один аспект объекта. Когда мы обозначаем объект словом «субстанция», мы только исключим его от того, что «несубстанциально». Соответственно для обозначения одиночного и того же объекта используют много слов. Исключая обозначаемый объект и множества объектов противоположного класса, слово не исключает его из множества однородных объектов (из меньшего, большего или равного по объему классов).

Значения слова устанавливаются через ментальные акты «различения от другого» (*инья-апоха*), поэтому они являются мыслительными конструктами (*кальпа* и т.п.), квазиобъектами, существующими только на уровне мыслимой реальности факто введенной буддистами-йогачарами в их эпистемологии помимо общепринятых высшей (*парамартха*) и низшей (*вьявахарика*) реальностей. Т.о., содержательно в концепции буддистов «значение слов» (*артьха*) ближе к зап. термину «мысл», чем к «предметному значению».

Будд. концепция значений позволяет эксплицировать такие лингвистич. феномены, как синонимичность (*саманадхикарана*) и квалифицируемость одного термина другим (*вишешья-вишешана-бхава*). Взаимную квалифицируемость термина Дигнага объяснял тем, что применение одного термина к ситуации сохраняет выше неопределенности, чем применение нескольких взаимосвязанных терминов. Поскольку термин «лотос» менее определен, чем «голубой лотос», можно считать термины «лотос» и «голубой» квалифицирующими друг друга.

Предложения (*пратибха* — букв. «интуиция») в А. трактуются как сложные знаки, состоящие из простых — слов. Дигнага утверждал, что в словосочетаниях отдельные слова имеют не больше смысла, чем входящие в слова слоги, но состоящие из слов предложения осмыслиены. Их смыслом является положение действительности, к-рое отлично от положения дел в др. части реальности и к-рой данное предложение не может быть приложено. Поскольку обозначаемы предложением события существуют независимо от того, формулируется ли предложение о них, поскольку смысл предложения существует ранее смысла слов.

Ратнакирти в «Апоха-сиддхи» доказывал, что акт обозначения является не только исключением всех противоположных значений, но одновременно и актом утверждения позитивных значений. Его трактовка близка совр. западному пониманию роли понятия как смыслового значения термина: в понятии объекты реальности выделяются из нек-рой предметной области и собираются в класс.

Шантаракшита в «Таттва-санграхе» реинтерпретировал А., приблизив толкование операции обозначения концепции мимансака Кумарилы.

А. затрагивает множество логич., эпистемолог. и метафизических проблем, поэтому широко дискутировалась в Индии представителями всех религ.-филос. школ.

Лит.: Apohasiddhi of Ratnakīrti / Ed. and transl. by D. Sharma // *Sharma D. The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*. The Hague–Paris, 1969; *Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Mouton, 1971 (new ed. Oxf., 2005); *Tripāṭhi Ch.L. The Role of apoha in Dignāga's Theory of Knowledge* // *East and West*. 1975. No. 25. P. 455–470; *Hattori M. Apoha and Pratibhā* // *Sanskrit and Indian Studies. Vol. 2. Essays in Honour of D.H.H. Ingalls*. Dordrecht, 1980. P. 61–73; *Hayes R.P. Dignāga on the Interpretation of Signs* // *Studies of Classical India. Vol. 9*. Dordrecht, 1988; *Dreyfus G.B.J. Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany, 1997 (SUNY Series in Buddhist Studies); *Tillemans T.J.F. On the So-called Difficult Point of the Apoha Theory* // *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*. Bost., 1999. P. 209–246; Маркин В.И. Понятие // Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2000–2001. Т. 3. С. 285.

Н.А. Канаева

**Аптавачана** (санскр. āptavacana) — словесное свидетельство авторитетного лица. Термин инд. эпистемологии, обозначающий инструмент достоверного познания (*прамана*). Признается всеми школами, за исключением чарваки. Джайнизм, няя, санкхья, йога, миманса, веданта считают А. отдельной *праманой*, а буддизм и вайшешика — разновидностью *праманы* логич. вывода (*анумана*).

Будда Шакьямуни, для к-рого единственным критерием истинности был собственный опыт человека, отвергал опору на авторитеты. Дигнага сводит А. к логич. выводу (*анумана*). Вместе с тем он называет Будду высшим авторитетом (*апта*), во-площенным инструментом достоверного познания — *прамана-бхута* — ввиду его совершенства в причине (*хेतु*) и результате (*प्रत्ययः*). Среди критериев *апты* Дхармакирти перечисляет: 1) знание фактов, о к-рых он говорит, из собственного опыта; 2) отсутствие намерения вводить в заблуждение других; 3) желание говорить истину; 4) неповрежденные познавательные способности; 5) сострадание ко всему живому и желание привести людей к освобождению от перерождений (*нирвана*); 6) соответствие того, что человек говорит, его внешнему облику и поведению. Фактически речь идет о признаках, на основании к-рых можно сделать вывод о том, что высказывания этого лица можно доверять. Однако правильность самого высказывания удостоверяется с помощью логич. вывода, опирающегося на непосредственное наблюдение (*нирвикальпака-прत्यक्षिका*; см. *Нирвикальпака* — *савикальпака*). Критерий А. соответствует прежде всего сам Будда Шакьямуни, в этом качестве Дхармакирти тоже трактует его как *прамана-бхута*, мотивируя это тем, что Будда использует две основные *праманы* — восприятие и логич. вывод.

Лит.: Jackson R. The Buddha as Pramāṇabhuta: Epithets and Arguments in the Buddhist "Logical" Tradition // JPh. 1988. Vol. 16. P. 335–365; Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony / Eds. B.K. Matilal, A. Chakrabarty // Synthese Library Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science. Vol. 230. Dordrecht, 1994.

**Архат-крия-каритва** (санскр. artha-kriyā-kārītva, букв. «свойство быть задействованным при совершении целесообразных действий») — потенция эффективности, присущая высшей реальности (*парамартаха-сам*) и проявляющаяся на уровне низшей реальности (*самврти-сам*); эмпирич. критерий реальности. Концепция А. была предложена для объяснения отношений между двумя реальностями (см. *Две реальности*). Ее значение обусловливается тем, что целью практики буддизма является не высшая реальность, а субъект этой практики — человек находится и действует на эмпирич. уровне реальности. Поскольку низшая, эмпирич. реальность вещей окружающего мира в школах махаяны понималась как иллюзорная, ментальная конструкция, не имеющая собственной сущности (*нихсабхава*), скрывающая подлинную, высшую реальность — *дхармы*, последняя наделялась потенцией оказывать позитивное действие на воспринимающие способности (*индрини*) человека, а эмпирич. индивидуумы, хотя и не обладая реальными качествами, благодаря стоящей на ними идее реальности приобретали свойство быть предметами целесообразной деятельности и производить практические следствия. В логике потенция эффективности использовалась буддистами для демаркации непустых и пустых терминов, таких, напр., как «лотосы» и «небесные лотосы», «сын» и «сын бесплодной женщины». Необходимость введения критерия демаркации терминов детерминировалась тем, что в будд. онтологии между двумя названными видами терминов нет принципиальной разницы: и те и другие не выражают подлинной реальности, их значения — фикции, мысленные конструкции (*кальпана, викальпа*). Поскольку непустые термины имеют коррелят в виде высшей реальности, а пустые термины такого коррелята не имеют, то единственная возможность их различить — установить у обоих непустых словом фиктивных объектов наличие свойства А. Напр., огонь, к-рый жжет и на к-ром можно готовить пищу, реален, а огонь, к-рый мы видели когда-то, но который, потому что не жжет и на нем нельзя готовить; из небесных лотосов не получится гирлянду, а сын бесплодной женщины никогда не родит сына.

Н.А. Канаева

**Арахант** (санскр. arahat, пали arahant, кит. лохань, алохань, кор. нахан, арахан, яп. арахан, «смогущий», «достойный») — в «ортодоксальном» буддизме тхеравады высший ступень, к-рой может достичь последователь Будды, принявший монашеские обряды. С целью достижения этого результата он изучает дисциплинарные правила и приступает к четырехчастному нравственному тренингу (*шила*): 1) отказ от причинения вреда (*ахимса*) непосредственно и даже опосредованно всем живым существам и культивирование сострадания (*каруна*) к ним; 2) избежание присвоения чужого имущества не только словом, но и мыслью, а также зависти; 3) верность истины целомудрия, включающему не только воздержание от совокупления, но и полный отказ от плотских желаний; 4) правдивость — избежание любой лжи и отсутствие лукавства. За нравственным тренингом следуют упражнения в концентрации под чувствами, в постоянном внимании к себе и в культивировании сорадости к живым существам (*майтри*). После этого рекомендуется уже приступить к уединенному созерцанию, затем к ступеням медитации (четыре дхьяны) и, наконец, к обретению сверхспособностей (типа видения прежних собственных и чужих воплощений), а также совершенства всеведения (*Лигха-никайя I.63–85*).

**авада** (санскр. *vijñānavāda*, букв. «учение о сознании», или «учение о различном знании») — так называли концепцию будд. школы **йогачара**, объясняющую работу сознания с психологич., эпистемологически-логической, медитативной и сoterиологич. т. зр., их оппоненты-реалисты (найяки, мимансаки и буддисты-саутрантики). Йогачары отрицали утверждение реалистов, что воспринимаемые и обозначаемые объекты (**вишая**) имеют соответствующие им самостоятельные сущности (**васту**) как их референты (*артиха*). Они теоретически обосновали, что референтами обозначаемых объектов восприятия всегда являются несущественные конструкции. Однако, когда поток сознания очищен от эмоциональных и когнитивных препятствий (*клеша-аварана* и *джнея-аварана*; см. **Аварана**), стоящая за ментальными конструкциями реальность (поток дхарм) может быть познана непосредственным образом в чистом восприятии (*нирвикальпака-васту*; см. **Нирвикальпака** — **савикальпака**), свободном от концептуализации (**прачанча**, **кальпана**, **парикальпита**). Сущность доктрины В. не просто в отрыве от реальности феноменального мира (онтологический идеализм), но в привнесении ее обусловленности деятельности сознания (эпистемологический идеализм).

Наиболее известными теоретиками йогачары были Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармандритара, Шантаракшита, Бхававивека и др. Основателем концепции считают исследователи (в частн., Накамура Хадзимэ) называют Майтреянатху, возможно, жил между 270–350. У Васубандху первые наметки В. заметны в его трактате «Панчаскандха-пракарана» («Разъяснение пяти скандх»), написанном с целью усовершенствования классификации пяти скандх, представленной в его «Абхидахарма-самуччаде» («Компендиум познания»).

Своим вкладом виджнянавадинов в будд. учение о сознании стала концепция «алая-сокровищницы» или «всесохранившего сознания» (алая-виджняна), разработанная Васубандху в соч. «Карма-сиддхи-пракарана» («Установление кармы») в поединке с вайбхашиками и ватсипутриями предложил дополнить их теорию шести сфер сознания. Алая-виджняна в данном тексте называется «семенами» (биджа) или «особых сил» будущих перерождений. При этом оно (сознание) не является существенно реальным, хотя эмпирич. субъектом воспринимается как реальное существующее и присваивается умом (манас) как «я». Это сознание также несет собой поток дхарм, волнение которых и обуславливает для индивида сознание всего мира.

В разделе школы (ок. VI в.) виджнянавадинов на сакара-виджнянавадинов (представителей Дигнаги) и ниракара-виджнянавадинов (последователей Стихира-Сакаравада — ниракаравада) концепция алая-виджняны видоизменяется. Виджнянавадины не только увеличивают число дхарм, составляющих сознание, до 100, но сама алая-виджняна становится новым элементом, содержащим «семена» будущих идей и следы всех прошлых действий. И этот элемент больше не является абсолютом, поскольку находится в феноменальном бытии и несет в себе семена кармы, скорее напоминая, по мнению Ф.И. Щербатского, первичную группу санкхьяиков, модификации которой и являются все вещи эмпирич. мира. Таким образом модификации алая-виджняны у виджнянавадинов понимаются как индивидуальные идеи, в форме которых существует физич. мир. Эти идеи не потому что им в действительности ничего не соответствует. Впоследствии алая-виджняну начинают квалифицировать как ступень в эволюции «такотхата», в которой она пробуждается.

Стремясь преодолеть разрыв между сотворенными и несотворенными дхармами (санскрита-дхармы — асанскрита-дхармы), между нирваной и сансарой, последователи В. пришли к выводу, что для перехода в нирвану йогинам-буддам нужно изменять строение вселенной, превращать элементы феномена мира в элементы нирваны, нужно лишь посредством медитации перестроить сознание, отбросить иллюзии природного мира и невечных дхарм.

См. лит. к ст. Йогачара.

Н.А.

**Виджняпти** (санскр. *vijñapti*, «сообщение», «куведомление», «информация»). 1. И **абхидахармы** — «проявление», «информирование». Выступает общим обозначением телесных (*кая-виджняпти*) и речевых (*вач-виджняпти*) проявлений на (четана), принадлежащих группе материально-телесного (*рупа*). В противоположность **авиджняпти** (непроявленному ментальному фактору), тоже принадлежащей данной группе, эти разновидности В. являются чисто материальными. С **Буддагхосе**, *кая-виджняпти* называется так, поскольку позволяет узнать о наличии через действия тела, тогда как *вач-виджняпти* позволяет узнать о нахождении через звуки речи (Висуддхимагга, разд. XIV). Кроме того, В. фигурирует в тивном определении **виджняны**: «*Виджняна* — это то, что позволяет узреть реальный объект».

2. В **Йогачаре** — одно из центральных понятий, перевод которого на европ. языки порывает споры. Именно последнее значение В. — «информирование об общении» — используется в *йогачаре*. **Васубандху** видит в В. восприятие об относящееся к уровню относительной истины (*самвритти-сам*) (Тримшик). Однако благодаря формуле: «Все это есть только В.» (*vijñaptimātram evedanam*) цитированной Васубандху в начале др. своего известного трактата «*Вимша*» (вместе с «Тримшикой» его называют «*Виджняптиматра-сиддхи*» — «Утверждение только-виджняпти»), В. становится одним из центральных понятий *йогачарьи*. Многие исследователи часто переводят данную и подобные ей формулы (*читта-маттра*) как «все это есть лишь сознание» и рассматривают как свидетельство в пользу тезиса об «идеализме» *йогачары*, это не вполне оправданно. Васу говорит не о том, что внешний мир есть продукт сознания и поэтому объекты сознания не существуют (онтологич. идеализм), а о том, что у нас нет иного доступа к миру, чем через собственную психику (объекты чувств не даются отдельно от чувственных способностей), и поэтому вещи познаются не как таковые в абсолютной конкретности, а только как обобщенные представления (ср. эпилогич., или трансцендентальный, идеализм Канта). Формулу *vijñaptimātram* в по мнению Д. Люстхауса, следует понимать так: «Раз вседается нам лишь качества сознания, все есть лишь сознание, *виджняпти-маттра*» (Lusthaus 2002, I, C т.3). Эпистемологии школы *йогачара* психика не пассивно отражает внешние объекты, а оперирует мысленными конструкциями, с помощью которых проецирует содержание в качестве «внешних объектов». В этом отношении термин В. несет свою «побудительную» функцию — вся информация о мире получена через психику, которая «представляет» нам его в своих категориях. Не случайно в последнее время все больше исследователей предпочитают переводить В. не как «сознание», а как «представление», «репрезентация» или «информация».

обязательно выражены словесными знаками, поскольку каждый человек знает, о чем он говорит про себя. В согласии с этим *вичарка* в *дхьяне* одновременно поставляет объект сознанию, а затем суть, содержание этого объекта разворачивается перед наблюдающим сознанием функцией *вичара*.

А.В. Панов

**Вишая** (санскр. *vिषया*) — в будд. терминологии «сфера или область деятельности» (синоним *гочара*), «объект» (синоним *артиха* и др.). Считается объектом пребывания и предметом познания. Виды вишая определяются по признаку: всего чувственных способностей (**индрий**), каждой из которых соответствует определенная предметная область: зрению — цвето-формы, слуху — звуки, вкусу — вкусы, обонянию — запахи, осязанию — тактус.

В.Г. Лысенко

**Восьмеричный путь** (санскр. *аштансика-марга* *aṣṭāṅgika-mārga*, пали *atthi magga*, кит. *ба чжэн дао*, яп. *хассёдо*) — в буддизме путь к освобождению от цикла перерождений (**сансара**) и от действия закона **кармы** — к **нирване**, составляющий восьмь ступеней. Каждый из восьми этапов пути содержит Четвертой благородной истины. Состоит из: 1) правильных воззрений (**дхарма**) — прежде всего постижение Четырех благородных истин; 2) правильных намерений (**санкхальпа**) — ориентация на нирвану и культивирование правильности ко всему живому — **майтри**; 3) правильной речи (*vac*) — избегание лжи, сквернословия, грубости, скабрезности и глупости; 4) правильных действий (**карма**) — воздержание от воровства, убийства, недоброжелательного поведения вообще; 5) правильного образа жизни (*аджива*) — выбор профессии, которая не причиняет вреда другим существам; 6) правильных усилий (*вайям*) — устранение дурных мыслей, мнений, намерений и культивирование позитивных ментальных состояний из группы семи факторов пробуждения: самоосознание, усилие, концентрация, различие дхарм, радость, спокойствие, умиротворение; 7) правильного осознавания собственного тела, ощущений, ума и ментальных состояний (**смрити**) и 8) правильного сосредоточения — развитие способности концентрации (**самадхи**) (см. также **Матрика**).

Слово «правильный» (*самъяк*) понимается в смысле соответствия Срединному пути между «крайностями», представленными взглядами и практиками других, такими как вера в вечный атман (*сасватавада*) и материалистич. воззрения на разрушении души после смерти тела (*уччхедавада*), скептицизм и догматизм, индийский аскетизм и гедонизм и т.п. Правильность В.п. лежит не в теории, а в практике, поскольку Будда прошел ее сам и, только убедившись в ее действенности, проповедовать другим.

Однако не следует понимать слово «путь» в смысле последовательного прохождения всех названных ступеней в порядке их перечисления. Относительно способа осуществления В.п. существуют разные мнения. Буддагхоса описывает в терминах трех категорий: «культивирование поведения» — *шила* (3, 4, 5), «культивирование психики» — *самадхи* (6, 7, 8) и «культивирование мудрости» — *праджня* (1 и 2). Эти три блока практик, как считают некоторые буддисты, должны осуществляться в следующем порядке: сначала *шила*, потом *самадхи* (соответствует *шаматхе*) и лишь после этого *праджня* (соответствует *випашьянне*). Буддисты нравственного поведения и психотренинга в общих чертах совпадают с нормами

религиозных традиций Индии. Собственно будд. видение мира сосредоточено на *привлечение*, отождествляемой с реализацией Четырех благородных истин. Поэтому многие будд. авторы подчеркивают, что для начала продвижения по пути необходимо предварительное знакомство с Четырьмя благородными истинами и предварительное принятие их на веру. Это соответствует т.зр., согласно к-рой «культурение поведения» и «культуривание психики» не могут существовать отдельно от «культуривания мудрости». Только В.п. в полном объеме при одновременном осуществлении всех восьми практик способен обеспечить достижение нирваны (погружения в нирвану).

См. также: **Духхха**; **Чатвари арья сатьяни**.

Лит.: Gethin R. The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiya Dhamma. Leiden, 1992; Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought / Eds R.E. Buswell Jr., R.M. Gimello. Honolulu, 1992; Bronkhorst J. The Two Traditions of Meditation in Ancient India. N.D., 1993; Gethin R. The Foundations of Buddhism. Oxf.-N.Y., 1998.

В.Г. Лысенко

**Вицари** (санскр. *vyavahāra*, «общепринятая практика», «конвенция») — в самом широком смысле обозначение норм и правил, к-рым подчиняются соц. отношения — от мирской практики, требующая соблюдения «правил игры» (будь то заключение торговой сделки, судебная тяжба), а также языковая коммуникация (речевой этикет). В узком смысле узус — практика словоупотребления, основывающаяся на лингвистич. соглашении (*самкета*) о значениях слов (*артиха*).

В филос. смысле В. см. ст. **Две истины**.

В.Г. Лысенко

**Матрика** — парамартика см. **Две истины**

**Вицари** (санскр. *vyāpti*, букв. «область, поле, арена, [к-ую занимает термин]») — это отношение «проникновения», или неизменного сопутствования терминов (*авинабхава*) умозаключения, в будд. логике — одно из обозначений неразрывной связи терминов вывода (*анумана*), лежащей в основании операции выведения. Индийские употребляли термин В. вслед за небуддистами, но предпочитали собственные обозначения неразрывной связи: *авинабхава*, *сахачарья*.

Отношение неразрывной связи является коррелятом, аналогом отношения логики в западной логике, потому что в инд. **праманаваде** она связывает не только исследования (как в западной логике), а термины. Относительно происхождения термина В. между исследователями существует полемика. Г. Якоби считал, что логическая концепция неразрывной связи (*сахачарья*, нем. *Konkordanz*) было привнесено в инд. теорию вывода вайшешиком Прашастападой. В истории формирования понятия неразрывной связи Г. Якоби различил три существовавшие интерпретации В.: вариант *ньяи*, представленный в «Ньяя-сутрах» Готамы-Акшапады и kommentatorами Ватсльяны (III-VI вв.), вариант интерпретации основателя *вайшешики* Канады (ок. I в.) и интерпретацию Прашастапады (ок. VI в.). Если для найяиков В. есть, по сути, отношение аналогии, то Канада старался показать ее основания в реальности

в четырех видах отношений между объектами: причинно-следственном, отношении связи вообще, противоположении и интеграции (Вайшешика-сутры IX.2.). Прашастапада, отмечает Г. Якоби, заменил реалистически истолкованную связь понятием чисто логич. неразрывной связи. Буддисты, по мнению Якоби, заимствовали свое учение от вайшешиков между I–VI вв. Так же как Канада, они старались «подпереть» логич. отношение неразрывной связи терминами отношениями между объектами в чувственной реальности: причинно-следственными, тождества и невосприятия. Однако сугубо чувственная реальность у буддистов школы йогачаров (в к-рой, собственно, и появилась на свет буд. логика) толковалась только как «подкладка» эмпирич. реальности, «подкладка», несомненно существующая, но в принципе непознаваемая. Отношение неразрывной связи, с т.зр. йогачаров, устанавливается между мыслями об объектах, выражаемыми в словах. Именно мысли находятся между собою в неразрывной связи, к-рая детерминирована априорными законами мышления.

Ф.И. Щербатской считал, что понятие неразрывной связи впервые было введено в логику буддистом Дигнагой, и находил доказательство тому в полемике с Дигнагой по проблеме неразрывной связи, к-рую вел найяик Уддийотакара в его «Найяик-вартике». Согласно С. Анакеру, одно из самых ранних определений В. как неизменного сопутствования (*агинабхава*) и требование включить ее выражение в структуру вывода в виде общей посылки содержатся в «Вадавидхи» **Васубандху** («неразрывная связь» означает, что один объект не может существовать без другого, а другой не может существовать без огня), и уже оттуда оно перекочевало к Дигнаге. Васубандху предлагал формулировать вывод с установлением существования неразрывной связи так: (Тезис) Звуки речи не вечны; (Основание) Поскольку они возникают сразу же за усилиями по их произнесению; (Установление неразрывной связи) Всюду, где имеет место возникновение сразу же за усилиями, нет вечности; (Итог) Как у горшка, но не так, как у пространства. Он писал, что основание выявляется демонстрацией неразрывной связи с выводимым. Если оно такой связи не демонстрирует, значит, не является и действительным основанием выведения.

Буд. понимание неразрывной связи было номиналистским и противостояло реалистическому ее пониманию во всех остальных школах логики. В. напоминает распределенность терминов в совр. западной логике, но в отличие от распределенности, к-рая устанавливается непосредственно между двумя терминами (по definitio), термин считается распределенным, если он полностью включается в обеих других термина или полностью исключается из него). В. требует третьего термина, обозначающего локус (место), в к-ром встречаются обозначаемые термины предметы. Этот третий термин называется *дхармин* (носитель качества), а термины, В. к-рых определяется, называются *дхарма* (здесь: качество). Говоря о В. для терминов как об их взаимопроникновении, инд. авторы определяют отношения между областями их распространения. Считается, что один объект проникает в другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или в большинстве случаев. Напр., выясняя В. огня и дыма, мы учтываем, что дым может существовать без огня, а огонь без дыма — может, поэтому мы говорим, что В. огня больше В. дыма. Если бы объемы терминов совпадали, то можно было бы сказать, что один проникает другой или проникаем им.

Проблема обоснования В. была центральной в инд. логике и часто высказывалась

определенным типом отношений в чувственной реальности признаков, обозначаемых средним и большим терминами. Отношения между признаками (являющимися в силлогизме основанием вывода и выводимым) демонстрируются в иллюстрирующих примерах, субъекты к-рых отличаются от субъекта заключения, что придает инд. выводу индуктивный характер.

Для реалистов залогом В. была пятычленная структура классического силлогизма найяиков (о ней подробнее см. Логика буддийская). Буддисты критиковали названную модель и ограничивали структуру вывода только «необходимыми доказывающими» членами (*аваява*): тремя (в «выводах для другого», *парарт-анумана*) или двумя (в «выводах для себя», *свартаха-анумана*). В «выводе для другого» они явно начинают использовать общие посылки и интуитивно стараются придать рассуждению дедуктивный характер, чего ранее в Индии никто не делал. На приздание В. дедуктивного характера работало также использовавшееся буддистами правило трехспектности (*трайрупья*) основания вывода, роль к-рого о существенным образом повысили. Среди гарантировавших В. отношений между терминами они выделяли причинно-следственные отношения (сокр. *карья*), отношения тождества (*тадатмья*) и одновременное невосприятие терминов (сокр. *анупалабдхи*).

Отношение проникновения подразделялось на две разновидности: *антар-вьяяти* (букв. «внутреннее проникновение», «внутренняя неразрывная связь среднего термина и выводимого») и *бахир-вьяяти* (букв. «внешнее проникновение») неразрывная связь среднего термина и выводимого). Основанием деления В. стало место установления связи. Согласно С.Ч. Видьябхушане, «внутренняя» связь есть связь между *хету* и *садхье*, к-рая гарантируется тем, что оба термина суть признаки субъекта вывода — *пакши*, т.е. вмещаемые, а *пакши* — иное место, т.е. вмещающее. *Антар-вьяяти* усматривается непосредственно в субъекте вывода. «Внешняя» связь *хету* и *садхье* усматривается в субъекте и иллюстрирующего примера по сходству. Ее «неразрывность» гарантируется тем, что оба термина обозначают признаки субъекта иллюстрирующего примера, т.е. устанавливаются «вне» *пакши*. Б.К. Матилал уточнил, что *антар-вьяяти* имеет место в тех выводах, в к-рых пример по сходству составляет часть *пакши* (это означает, что субъект примера по сходству есть элемент класса субъекта вывода), а *бахир-вьяяти* — в тех, в к-рых пример по сходству не является частью *пакши* (т.е. субъект примера по сходству не входит в качестве элемента в класс субъекта вывода и принадлежит другому классу). Примером силлогизма с *антар-вьяяти* Шантакришна называет силлогизм «Человек-лев». Во втором случае речь идет о силлогизме другого вида: «На холме огонь, т.к. там дым, как в очаге на кухне». Здесь «очаг на кухне» — субъект иллюстрирующего примера по сходству — не включается в класс «холмов».

Итогом происхождения классификации видов В. также нет единого мнения. К. Бхаттакарья приписывал ее создание джайнам, а будд. вариант теории *антар-вьяяти* назвал прямым продолжением концепции естеств. связи (*свабхавы*) *Мунинандхи* *Дхармакирти*. Э. Штайнкельнер и Б.К. Матилал считали, что *антар-вьяяти* был выработан *Дхармакирти*. Шантакришна в «Таттва-санграхе» и его комментатор *Кималашила* в «Паньдже» используют концепцию *антар-вьяяти* — *бахир-*

(XI в.) посвятил *антар-вьяпти* — *бахир-вьяпти* специальное соч. «Антар-вьяпти самартхана» («Обоснование внутреннего проникновения»).

Соч.: *Ratnākara Śānti. Antarvyāptisamarthana* / Ed. by H. Shastri // Buddhist Nyāya Tracts. Calc., 1910 (Bibliotheca Indica. Vol. 185). P. 114; *Sāntarakṣita. Tattvasamgraha*, with the Comment. Pañjikā by Kṛṣṇāmācārya with a Foreword by B. Bhattacharyya. 2 Baroda, 1926 (Gaekwad's Oriental Series. Vol. XXX–XXXI).

Лит.: *Vidyabhūṣana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Medieval and Modern Schools.* D. et al., 1978; *Pandeya R. Major Hetvābhāṣa. A Formal Analysis with Reference to Nyāya and Buddhism.* D., 1982; *Bhattacharya K. Marginal Notes on antaryāpti* // Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989 / Ed. by E. Steinkellner. Wien, 1991. P. 1–2; *Matilal B.K. The Character of Logic in India* / Ed. by J. Ganeri, H. Tiwari. Albany, 1998; Канаева Н.А., Заболотных Э. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идеальных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002; EIPh. Vol. 9. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Ed. by K.H. Potter. D., 2003, 2008.

Н.А. Канаева

«Вэймоцзе цзин» см. «Вималакирти-нирдеша-сутра»

**Вэйши-цзун** (кит. 唯識宗, «школа только-сознания»). Течение кит. буддизма, восходящее к одной из систем классич. будд. философии — йогачаре, родоначальниками к-кой являются мыслители буддизма махаяны — Асанга и Васубандху (IV–V вв.). В Китае их доктрины получили распространение в V–VI вв. в рамках школ дхармака и шэлунь-цзун, основывавших свое учение на трактатах «Дашабха-мика-сутра-шастра» («Ши ди цзин лунь» — «Шастра о сутре десяти земель») В. субандху и «Махаяна-санграха-шастра» («Шэ да шэн лунь» — «Сводные сведения о махаяне») Асанги. В VII в. школа шэлунь была реформирована Куй-цзи, учеником знаменитого будд. паломника и переводчика Сюань-цзана. Опираясь на комментарии инд. философа Дхармапалы (VI в.), Сюань-цзан и Куй-цзи создали наиболее значительную версию учения *вэй ши* («только-сознание», санскр. *читти* — *маттра*, *виджнянити-маттра*), ставшую теоретич. основой В., к-рая получила такое название *фасян-цзун* («школа свойств дхарм»).

Мыслители В. разработали филос. концепцию, основанную исключительно на анализе сознания и его содержания, что позволяет рассматривать ее в качестве св. образной будд. «феноменологии сознания». В кит. *виджнянаваде* резко усилилась идеалистич. тенденция, приведшая к трактовке всей сферы опыта как различных состояний сознания (санскр. *виджняна*). В. выделяет «восьмь [видов] сознания» (в. *ба ши*), восьмой из к-рых — *алая-виджняна* («сознание-сокровищница», «абс. сознание») — рассматривается в качестве субстрата и источника всех др. видов сознания. «Сознание-сокровищница» порождает комбинации дхарм, образующие «все и явления» (кит. *сян у*), в т.ч. эмпирические личности. В *алая-виджняну* заложены некие «отпечатки» опыта (санскр. *васана*, кит. *сюнь си*) — кармич. впечатления, «семена» (санскр. *биджа*, кит. *чжун цзы*), к-рые в надлежащий момент актуализируются через психику субъекта, что приводит к новой кармич. активности, в си-

(санскр. Guṇabhadra, кит. Цюнабатоло; 394—468) — инд. монах, сыгравший роль в распространении буддизма **махаяны** в Китае, где стал известен под именем Гун-дэ-сянь (букв. «Святой по заслугам»). Сведения о его частично мифологизированные, сохранили кит. хроники: «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов») Хуй-цзяо, «Сюй Гао сэн чжуань» («Жизнеописаний достойных монахов»), «Лэнцзя ши цзы цзи» («Об учителях и преемниках [школы] „Ланка[-аватара-сутры]“», 713—716). «Аватара-сутре» о нем говорится как о первом патриархе школы чань (см. тут), к-рому наследовал офиц. основоположник этой школы **Бодхидхарма**.

Центр. Индии, Г. был выходцем из брахманского сословия и получил традиц. образование. В том же источнике сказано, что он был сведущим вике, сочинительством, астрономии, медицине и в искусстве заклинаний. Увидев буд. «Самьюктибхидхарма-хридая-шастру» («Учебник сердцевидения привязанности»), он проникся ее идеями, бежал из дома и принял в буд. монахи, став сначала последователем тхеравады, затем перешел

прибыл в Китай, где сразу же снискал личное покровительство императора, что во многом способствовало успеху его проповеди и началу переводческой деятельности. Г. приписываются переводы на кит. язык более тысячи свитков самого различного содержания, виднейшее место среди них занимает «Аватара-сутра», первым переводчиком к-рой в 443 стал именно он. Запись на кит. язык осуществлял кит. монах, с к-рым Г. обсуждал возникавшие наилучшей передачи смысла индийских концепций. Умер и был погребен с почестями в Китае.

Лит.: Маслов А.А. Классические тексты дзэн. М., 2004.

Н.А. Канаева

公案, яп. коан, букв. «публичный отчет, обществ. акт») — парадоксальные, не имеющие рационального решения на уровне дискурсивно-логического мышления; один из осн. методов практики психотренинга в чань-буддизме (Чань-цзин; Дзэн-буддизм). Обычно представлены в виде текстов энигматического характера, содержащих высказывания, вопросы, диалоги или относящиеся к аспектам в качестве объекта для размышления и созерцания (медитации), вызвать у них интуитивное «просветление» или «озарение» при поиске скрытый смысл этих текстов. Чаще всего имеют форму парадокса: «Все вещи возвращаются к Единому, к чему тогда возвращается Единое?» и т.п.

Коаны как форма фиксации акта «просветления» одного из участников публичного диалога, в процессе к-рого адепт, постигая иллюзорность и ограниченность своего индивидуального «я», обнаруживал в поставленной перед ним абсолютное начало (Единое), пронизывающее все конкретное, частное и уникальное. Описывая публично зафиксированный прецедент «просветления», коаны помочь будущим поколениям адептов в достижении аналогичного состояния сознания. Вместе с тем каждый адепт должен выразить свое понимание истинной истины, заложенной в стандартных Г., индивидуальным образом

В школе тяньтай-цзун на основе учения о Д.и. Нагарджуны была выдвинута теория «гармонич. единства трех истин» (сань ди юань жун) — истины пустоты, относительной истины и срединной истины.

Соч.: Цзи-цзан. Да шэн сюань лунь (Суждения о сокровенном в махаяне) // Чжунго фо-цзяо сясян цзыляо сюаньбянь (Избранные материалы по идеологии китайского буддизма). Т. 2. Ч. 1. Пекин, 1983; он же. Сюань ди и (Смысл двух истин) // Там же.

Лит.: Streng F. The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy // Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1971. Vol. 1. № 1. Sprung M. (ed.). The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta. Boston, 1973; Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосиб., 1995; Лепехова Е.С. Проблема «двух истин» в школах санрон и дзёдзицу // Материалы науч. конф. «Цыбиковские чтения 7». Улан-Удэ, 1998; Анашина М.В. Учение о двойственной истине в школе саньлунь // Вестник философского общества. М., 2005. № 1 (33).

См. также лит. к ст. Саньлунь-цзун.

М.В. Анашина

«Джатакамала» (санскр. Jātakamālā — «Гирлянда джатак»), др. назв. «Бодхисаттвавадана-мала» (санскр. «Сказание о подвигах Бодхисаттвы») — сб. назидательных историй, «рассказов о пережитом» (джатака), в худ. форме передающих содержание будд. учения. Автором «Д.» считают будд. писателя и поэта Аря Шуру, жившего ок. VI в. Имя Аря Шуры упоминается в инд., тиб. и кит. источниках, но сведения о нем противоречивы и неполны, что дает основания предполагать, что это вымышленное лицо. Тиб. историк Таранатха в «Истории буддизма в Индии» (1608) сообщил, что Аря Шура хотел написать 100 джатак (по 10 о каждом из десяти будд. совершенств-парамит), но свой замысел так и не осуществил. Аря Шура принадлежал поэтич. школе последователей Ашвагхоши (I–II вв.). Ему также приписывают авторство «Субхашита-ратнакарандаки» и «Двавинштатьяданы».

«Д.» включает 34 истории о действиях Будды в разных реинкарнациях, совершенных с одной целью — помочь людям в избавлении от страданий. Известны несколько рукописей произведения, восходящие, очевидно, к одному источнику. Наиболее ранняя рукопись была открыта в 1828 Х. Ходжсоном, описана Р. Митчеллом в «Непальской буддийской литературе». Текст опубликован в 1891 Х. Керном на основе сличения трех рукописей. Неполный рус. перевод был сделан акад. А.П. Баранниковым и завершен О.Ф. Волковой.

«Д.» продолжает традицию будд. джатак, вошедших в собрание Кхуддака-ниги, второй из трех «корзин» Палийского канона Сутта-питака. Оттуда взяты почти все сюжеты Аря Шуры. Но, в отличие от палийских джатак, в к-рых поступки Будды направляются стремлением к личному освобождению, в «Д.» цель действий Бодхисаттвы трактуется в духе махаяны: все, что совершают Будда, он делает ради спасения мира, измученного страданиями, не имеющего ни защитника, ни покрова, ни руководителя; его ведет стремление «принести высшее благо и счастье для противникам своим и незнакомым людям» (Джатакамала XXXII). При этом Бодхисаттвой движут добродетели, ставшие приоритетными в махаяне: безгранич-

ных (джатака «О жертве»), именно они заставляют его забывать о собственной жизни перед лицом страданий других существ и приносить себя в жертву для избавления их от физических и душевных мук. Об этом говорят, в частности, три сюжета, отсутствующие в Палийском каноне и посвященные жертвованию собственного тела ради спасения других. С первого сюжета, о тигрице, начинается «Д.». Тигр Бодхисаттва отдает свое тело на съедение тигрице, спасая ее от голодной ящерицы и греха убийства собственных новорожденных детенышей. В сюжете о царе Миттирабале (джатака VIII), в теле к-рого воплотился Будда в очередном рождении, он обратил в буддизм пять злых «уносящих жизненную силу» божеств — якшей, утолив их голод своей кровью из вскрытых вен и собственноручно отсекаемыми когтями своего тела. При этом он испытывал только радость от сознания выполненного долга гостеприимства, сиял спокойствием и утешал, развеивая их сомнения, своих подданных и самих якшей. В третьем сюжете, о слоне — еще одной реинкарнацией Будды, он, бросившись со скалы, принес в жертву людям свое тело, чтобы информить и спасти от страданий 700 измученных изгнанников.

Джатаки написаны в основном на классич. санскрите прозой и стихами в стиле чанту и являются типичным произведением смешанного стиля чанту. Сложный и изысканный язык сборника, мастерство звуковой организации, разработанный определенный ряд говорят о высокой культуре и образованности автора. В «Д.» проявляется принадлежность автора к тхеравадинской школе сарвастивада. В ней выражены концепции причинно-следственной связи (пратитья самутпада), сводящие поле, дана критика учения о боже-творце Ишваре и теории уничтожения души ее смертью тела (уччхедавада).

Многие джатаки из «Д.» вошли в тиб. канон (см. Кангьюр), как и два комментария к нему: один из них приписывается Джармакирти, другой — Ваджрасинхе.

Соч.: Аряя Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. Предисл. и примеч. О.Ф. Волковой. 2-е изд. М., 2000 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. VII).

Н.А. Канасина

Джатаки (санскр. jātaka, «[рассказы] о [прошлых] существованиях») — жанр будд. литературы, первоначально устный. Рассказ обычно тематически связан с личной ситуацией адресата. Напр., некий монах затосковал по бывшей жене в миру, и Нутий рассказывает ему схожую историю, приключившуюся в прежнем рождении с ним или с др. людьми. Благодаря мастерству рассказчика и доверию к нему Муни осознает, что его мытарства вовсе не уникальны, и выходит из кризисного состояния. Т.о., Д. являются др.-инд. жанром «психотерапевтических» рассказов. Интересие Д. (рамочная ситуация, содержание рассказа, наконец, проведение параллели между адресатом и героем рассказа) следует др.-инд. схеме «составных частей аргументации» (ср. аваява). Впоследствии многие Д. прошли авторскую обработку, необходимость описывать ситуацию, требующую связать рассказ с прошлым, отпала, остались лишь сами рассказы, сделавшиеся излюбленным жанром духовственно-назидательной будд. лит-ры.

Лит.: Джатаки. Избранные рассказы о прошлых жизнях Будды / Пер.

поприще наиболее эффективной формой **медитации**, помогающей осознать собственную «природу будды». Многие представители Д. этого времени использовали практику «памятования будды [Амиды]», но в отличие от амидаистских школ делали акцент на достижении просветления путем опоры «на собственные силы» (дзирики). Они обращались к осмыслиению конф. максим с позиций буд. учения и нередко разделяли теорию единства синтоизма, буддизма и конфуцианства.

Во 2-й пол. XIX и в XX в. приверженцы Д. вели активный диалог с мыслителями Запада, прослеживали параллели между учениями своих школ и различными направлениями средневековой и совр. европ. философии.

Лит.: Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. М., 2003.

См. также лит. к ст. по отдельным школам дзэн и к ст. Дзэн-буддизм.

Д.Г. Главева, Л.Б. Карелова, Н.Н. Трубникова

«Дзюдзюсин-рон» 十住心論 («Трактат о десяти состояниях сердца», 830) — Кукая. Содержит подробные обзоры девяти «явных учений», а также «тайного учения» (миккё) на основе различения состояний «сердца-сознания» (кокоро) в «Сутре о Великом солнце» (санскр. «Махавайрочана-сутра»). Одну и ту же высшую истину, не выраженную словами, разные сознания воспринимают по-разному, сюда и многообразие людских мнений. Все они по-своему верны и все недостоверны. В «Д.» они выстроены в ряд, где на каждой следующей ступени преодолеваются заблуждения предыдущей. Каждое из состояний, кроме первого, найденного, приносит какой-то положительный «плод». Последнее состояние соответствует «тайному учению»; оно раскрывает истину как таковую, применяя для этого обрядовые средства, но не словесные наставления. Состояния сознания таковы:

1. Из-за неведения живые существа не различают хорошего и дурного, не созидают даже своих страданий, подобно «козлам и баранам». Они почитают богов-творцов или безличные первоначала мира, измышляют ложные учения о том, что после смерти живое существо растворяется во всеобъемлющем мировом первоначале или что судьба человека определена изначально и навсегда; они либо бесследно следуют своим желаниям, либо жестоко подавляют их, надеясь тем самым осуществить свое вечное, нерушимое «я».
2. Осознав связь между прежними злодеяньями и нынешними страданиями, человек начинает избегать злых дел, создавая основу своего будущего благоприятного перерождения. Это состояние «сердца» соответствует конфуцианству.
3. Люди не хотят более перерождаться на земле, а идут в небеса, где меньше страданий. Сюда относятся даос. предания о поисках бессмертия и наставления инд. учителей о небесных мирах, куда можно попасть путем подвижничества, йоги.
4. Человек чтит будду осознанно, именно будду, а не как к.-л. иное божество или мировое первоначало, осознает, что нет, следует буд. заповедям, **Восьмеричному пути**, предается покаянию и затишечеству. Таковы шраваки — «слушатели голоса Будды».
5. Человек понимает всеобщность мировых причинно-следственных связей. Таковы пратьекабудды — «постигшие связь причин». Они предвосхищают «тайное» понимание просветления как «внутреннего свидетельства». Но их отказ от помощи извне означает «отказ от приятия дара», неспособность усвоить «уловку» будды.
6. Человек становится **путь составляющего подвижника** — **бодхисаттвой** и **пассумпта** (заключающим в себе

иует из отрицания «я», но здесь еще не считается, что просветления могут достичь ее. Таковы **виджнянавада** и школа **хоссо-сю**.

7. Подвижник осознает «пустоту», выбирает **Срединный путь** между предельной и условной истинами, познаёт неизразимую «природу будды» в сердце каждого существа. Таковы **шуньявада** и школа **санрон-сю**.
8. Подвижник становится на «единый путь», понимает, что между «сердцем» и «телом» нет преград, но все еще почтает будду как «превращенное тело» — такова школа **тэндай-сю**.
9. Подвижник сознает тождество человеческого сердца, видимого мира и будды — и приходит к мысли, что они неподражаемы. Таково учение школы **кэгон-сю** — тупиковое, но и самое совершенное из «явных учений».
10. Человек на деле, путем «тайного» обряда выявляет тождество своего тела, речи и мысли с телом, речью и мыслию будды. Такова школа **шигон-сю**. Человек «рождается с сердцем, словно бы находящимся на всех ступенях», пребывает одновременно во всех десяти состояниях, а это возможно только в достижении последней, десятой ступени, «чудесного пути». Учителем в этом достижении оказывается само «просветленное сердце» человека, хранящее в себе возможности всех десяти состояний.

См. лит. к ст. Кукай.

Н.Н. Трубникова

**Дигнага** (санскр. Dignāga или Diśnāga, ок. 450 — 520) — основоположник буд. и пр. век. инд. логики. Идеи Д. были восприняты как буддийскими, так и брахманическими школами логики. И при жизни, и много веков спустя у него заимствовали идеи и с ним спорили наяяники Уддийотакара, Кумарила Бхатта, Джаянта Бхатта, Майтхай Маллавадин, вайшешик Прашастапада и мн. др. О творчестве Д. существует большая исследовательская литература на многих языках. Х.Р.Р. Айенгар сравнивает роль Д. в истории инд. логики с ролью Аристотеля — в истории западной.

Происходил из брахманской семьи. Сведения о его жизни довольно противоречивы. По свидетельству тиб. историка Таранатхи (XVII в.), Д. родился в Симхавакtre (ныне Канчи (совр. Конджендер), расположенном в Юж. Индии в р-не совр. штата Тамилнад, бывшем тогда столицей государства Паллавов и центром брахманской учености. Принявший буддизм кит. путешественник Сюань-цзан писал, что местом рождения Д. является Симхапура или Неллора. В буддизме Д. был обращен учителем тхеравадинской школы **ватсипутрия** («школа потомков Ватсы»). Позже, будучи не в состоянии принять противоречивое учение ватсипутриев об эмпирическом объекте (пудгала), к-рый ни тождествен группам (скандха) элементов (дхарма), ни не тождествен им, отправился на север, где, возможно, учился у саутрантика Нисубандху, однако с ним также разошелся по вопросам логики. Был обычным будд. монахом, связанную со странничеством с целью проповеди Учения. Его странность пришла на эпоху расцвета инд. буддизма. Тиб. источники сообщают, что Д. жил в осн. в пещере на горе Бхорашайла в княжестве Калинга в Андрхе (ныне Орисса, недалеко от Ченная) и бывал в известном образовательном монастыре Д. на холме в Андрхе около Ванги в р-не Западного Годавари. В Наланде преподавал и пропагандировал собственные логико-эпистемологич. концепции (нишчайавада). Согласно тиб. источникам, Д. основал 16 монастырей. Прославил-

сочинение — «Прамана-самуччая» («Собрание источников достоверного знания»), после чего еще странствовал по Ориссе и Махараштре. Его учеником Ишварасена, ставший учителем др. крупного теоретика *праманавады*, Дхикрити. Умер в одиночестве в лесу в Ориссе.

Нет определенности и относительно творчества Д. В Токийском каталоге канона (см. Кангьюр; Тенгьюр) ему приписываются 22 сочинения, не вполне соответствующие с теми, к-рые названы в тиб. каталоге канона А.К. Уордер полагает с наибольшей вероятностью Д. принадлежат 14 теоретич. сочинений. Семь из них не дошли до нашего времени, напр. комментарий к «Вадавидхане» («Правдебатов») Васубандху, «Хету-мухха» («Введение в теорию оснований вывода»), «Ньяя-парикша» («Рассмотрение правил»), «Саманья-лакшана-парикша» («Рассмотрение определения категории общего»), большинство из дошедших не сохранилось на языке оригинала и существуют только в тиб. и/или кит. переводах, с к-рыми дельные сочинения реконструированы на санскрите. Так, шесть филос. сочинений доступны в тиб. переводах, одно из них также в кит. переводе, три — только в переводах (в частности, критикующая доктрину универсалий вайшешиков «Саманья-парикша»). Реконструировать оригиналы на санскрите также позволяют сохранившиеся на санскрите в осн. в Тибете поздние (VII—VIII вв.) будд. сочинения (они посвященные учению Д., включающие множество подлинных цитат).

Известны два сочинения на санскрите, приписываемые Д., но вряд ли принадлежащие: посвященное категории «таковости» (татхата) «Йога-аватаропадеша» («Явление йоги»), чрезвычайно похожее на «Йога-аватаропадешу» («Разъяснение явления йоги») Дхармендры (годы жизни неизв.), и учебник по парамите «Граньяпарамита-пиндарта-санграха», предположительно написанный др. автором с же именем Д. Впрочем, в «Энциклопедии индийской философии» К. Поттера учебник фигурирует как аутентичное Д. произведение. Частично сохранились на санскрите «Прамана-самуччая» и «Аламбана-парикша» («Исследование [познания]»); реконструированы на санскрите «Аламбана-парикша», «Хетучакра-дамару» («Колесо среднего термина, повернутое правильно») и 1-я глава «Прамана-самуччая».

Все труды Д., за исключением двух ранних (сжатое изложение трактата «Абхидахмакоша» Васубандху под назв. «Абхидахмакоша-марма-прадипа») и «Прамана-парамита-пиндарта-санграха», посвящены эпистемологич. и логич. проблеме. Ключевыми в истории эволюции инд. логики и лингвофилософии являются «Прамана-самуччая», «Хетучакра-дамару», «Аламбана-парикша», «Ньяя-мухха» («Начало логики»), фигурирующая также под именем «Ньяя-двара» («Введение в теорию полемики»). Все они полностью или частично (как «Прамана-самуччая») переведены на европ. языки. Наиболее полно логико-эпистемологич. система изложена в «Прамана-самуччая».

Отправной точкой для изысканий Д. в «Прамана-самуччая» стали идеи Васубандху, содержащиеся в трактате «Вадавидхана». Реализуя номиналистическую буддистов в онтологии и эпистемологии, Д., с одной стороны, определяет (номиналистическую) парадигму эпистемологич. учения, с другой — проявляет логич. теорию в направлении превращения в формальную экстенсиональную систему, описывающую отношения между мыслями и не зависящую от онтологических предпосылок. До него образцом логико-эпистемологич. теории служило

теории полемики (*анвикшики, тарка-шастра*), из к-рой *праманавада* выросла благодаря Готаме. Нововведением Д. в логику стало разделение умозаключения (в качестве формы мысли — *анумана*) и аргументации (в качестве способа обоснования истинности мысли и ее опровержения — *садхана*). Оно зафиксировано в различении им вывода (*анумана*) на два вида: «для себя» (*свартха-анумана*) и «для другого» (*парартха-анумана*). *Свартха-анумана* должен содержать два члена: тезис, или выводимое (*пакша* — напр., «Здесь огонь»), и основание вывода, или средний термин (хету — «Так как там дым») с тремя характеристиками (*трай-рупья*); *парартха-анумана* — три члена: тезис («Звуки речи не вечны»), основание вывода («Так как они произведены кем-либо») и пример (*дриштанта* — «Как горшок»). Кроме того, Д. попытался повысить надежность вывода, вероятность получения истинного заключения, дав собственную интерпретацию правила трехфактическости среднего термина (*трай-рупья*). Его интерпретация *трай-рупьи* фактически ввела в инд. силлогизм (*анумана*) общую посылку и придала ему дедуктивный характер, в то время как классич. пятичленный силлогизм (*панча-аваява-никья*) найяков формально больше похож на умозаключение по аналогии, т.к. иudem нет общей посылки.

В гл. «Апохапарикиша» («Рассмотрение теории значений») «Прамана-самуччая» развивал учение о значении слов (*апохавада*), понимаемых им в качестве мыслительных конструкций (*кальпана*), а не извечных сущностей, какими они предполагали у мыслителей ортодоксальных религ.-филос. школ (*астика*). Для Д. всякое слово есть знак связанного с ним объекта в самом широком смысле термина «объект». Этот знак обозначает объект не непосредственно, но опосредованно, косвенным. Значение слова, связь его с обозначаемым устанавливается через то, чем объект не является (*анья-апоха*). По своим функциям слово (*шабда*) аналогично лингаку (*линга, хету*), используемому для выведения связанного с ним признания (*видхья*) субъекта вывода (*пакша*), поскольку слово есть знак связанной с ним информации об объекте, следовательно, при восприятии слова услышавший его умозаключает от знака-слова к связанной с ним мысли. Слово не дает никакого позитивного знания об обозначаемом, но выделяет обозначаемое из множества объектов, которые не входят во множество его значений.

Стартальные сочинения Д. рассматривают более узкий круг проблем. Так, названный коммент. «Абхидахмакоша-марма-прадипа» указывает на то, что его целью является «косвечение слабых мест разъяснений дхармы», т.е. критика разных толкований будд. учения. Комментарий сохранился только на тиб. языке. Тиб. традиционный лжайнский философ Симхасури усматривают в этой работе Д. факт его неизвестенного ученичества у Васубандху, поскольку в тексте пока не излагаются концепции Д. Совр. исследователь комментария М. Тац отмечает, что автор практически воспроизвел суть комментария самого Васубандху по обсуждаемой проблеме, и вплоть до последней главы, «Пудгала-пративеда» («Опровержение [концепций] эмпирического субъекта»), ничего не говорит о существовавших дискуссиях и их участниках — представителях школ дхармы, равно как не упоминает имен их представителей и названий самих школ. Структура комментария следует структуре комментируемого текста, и все это свидетельствует на то, что текст Д. служил учебником.

проса об опорах (*аламбана*) познания в процессе получения знания (*джняна*) через воспринимающие способности (*индрии*). Реалисты полагали, что в качестве таких опор выступают реально существующие объекты (*артиха*), и прежде всего атомы и молекулы (*самхата*), играющие роль «материи» воспринимающих способностей, поскольку у субъекта появляется знание о них — их репрезентации (*абхиджняна*). Аргументы, выдвигавшиеся Д. для опровержения этого тезиса включали, в частности, следующие.

1. Хотя атомы причинно обуславливают проявление сознания (*виджняпти*) через воспринимающие способности (*индрии*), они не суть объекты восприятия (*вивода*), поскольку знание об объектах не есть репрезентация атомов. Объектами же знания являются не состоящие из атомов воспринимающие способности или сущность, но сущностная природа (*сварупа*) объекта.

2. Агрегаты атомов также не суть объекты восприятия. В противном случае кувшин и блюдо в восприятии были бы одним и тем же, ибо состоят из совершенно одинаковых атомов и их агрегатов. Молекулы вообще нереальны, как видят луну, которую видят вследствие дефекта зрения. Словом, ни атомы, ни молекулы воспринимающих способностей не функционируют как часть воспринимаемого объекта, они — вне его и не могут считаться объектом восприятия. В проективном познании познается внутренняя форма объекта, именно она является опорой познания. Коммент. «Хаставала-нама-пракарана-вритти» («Разъяснение выражения „хвост и туловище“») сохранился в двух кит. и двух тиб. переводах. В кит. традиции текст приписывается Д., в тибетской — Арьядэве. Название указывает на известную притчу о слепцах, ощупывающих слона и делающих заключение о том, что есть слон, и указывает на главную тему работы: обоснование того, что конвенционально принимаемые за реально существующие эмпирические объекты суть не более чем концепты. Объекты познания не обязательно существуют в реальности, ведь мы можем получать ложные знания, напр., принять веревку за змею, в то время как реальной змеи в наблюдаемом месте нет. Когда мы видим части веревки, то вся веревка также реально не воспринимается, как целое онтологорна, аналогично принимаемой за нее змее. Все обусловленные вещи, реальность которых мы исследуем через серию последовательных познавательных шагов, зависят от чего-то другого и в этом смысле как таковые реально не существуют. Бытие всех вещей мы принимаем по конвенции.

В тексте содержится критика атомистич. теории, включающая аргумент, вырывающий в ней антиномию: а) если постулируемые атомы не имеют частей, они не могут объединяться; б) но если они имеют части, то их нельзя считать единицами (неделимыми). Выводом из обоснования нереальной природы познаваемых объектов становится буд. тезис: тот, кто ищет освобождения от страданий, должен стремиться к высшей реальности, за пределы эмпирической.

Небольшой по объему трактат «Хетучакра-дамару» посвящен исключительно решению проблемы определения основания (*хету*) вывода — важнейшей в индийской логике. В тексте эксплицируется дигнаговское определение, формулируемое как правило трехаспектности (*тройствия*) основания, и задается алгоритм построения классификаций возможных оснований вывода (9) и сyllogismов (27), в которых указываются правильные (гарантирующие истинность заключения вывода) и

мукхе» повторяются гл. положения «Хетучакры», представляет собой адаптированный учебник, построенный так же, как «Тарка-шастра» или «Вадавидхи» Васубандху: текст делится на две части, посвященные доказательству и опровержению. Учебник написан в традиционной форме сутр и комментариев к каждой. Здесь Д. формулирует новые определения двух источников достоверного знания (*прамана*) — восприятия (*пратьякша*) и вывода (*анумана*), знаменующие начало новой эпистемологии. Восприятие определяется как познание без мыслительного конструирования (*кальпана-аподха*), постигающее объекты как индивидуалии с их собств. характеристиками (*свалакшана*) вне сопоставления с др. объектами; вывод — как познание на основании логич. знака, постигающее в объектах их общие характеристики (*саманья-лакшана*; см. **Свалакшана — саманья-лакшана**). Как отмечал А.К. Уордер, для Д. посредством вывода объект познается как принадлежащий к классу объектов, обладающих признаком, к-рый выступает основанием вывода. Д. говорил, что нет др. объектов познания, кроме индивидуалий и классов. В «Ньяя-мукхе» он называет помимо восприятия объектов еще три вида восприятия: ментальное постижение (*манобхуми*), самопостижение/самосознание (*свасамведана*) и йогическое восприятие / сверхчувственное восприятие (*Йоги-пратьякша*); вывод подразделяется на два вида: происходящий из восприятия (когда на основании восприятия дым заключают о присутствии огня) и происходящий из вывода или памяти (когда, вспомнив достоверность предшествующего вывода, заключают о достоверности вывода, имеющего место в настоящее время). В трактате повторяется формулировка правила *тройства*, имеется классификация логич. ошибок (основания вывода, полемич. аргументов и выражений и т.п.), отвергается десятичленный силлогизм, о к-ром писал Ватсаяяна.

Соч. «Трайкалъя-парикша» («Рассмотрение трех времен»), сохранившееся на тиб. языке, подвергает деструкции изложенную одним из крупнейших инд. грамматистов V в. н.э. Бхартрихари в известном соч. «Вакъяпадия» («О предложении и слове») концепцию Брахмана, к-рый для Бхартрихари есть абсолютное слово (*анибда*), и времени Брахмана, к-рое Бхартрихари называет «силой, обусловливающей проявление всех качеств мира из речи-Брахмана». Д. доказывает нереальность времени, используя высказывания самого же Бхартрихари, но заменив в них буквально пару слов. Здесь также имеет место критика предложенной грамматической концепции связи слов и значений (*апохавада*). Д. согласен с тезисом, что понимание реальности достигается через слово, но отвергает реалистич. толкование языка. Он доказывает, что порождаемое словами понимание неправильно абсолютируется как порождаемое объектами. Это напоминает его точку зрения, артикулированную в «Прамана-самуччае», что слова не связаны с реальными объектами, поскольку являются мыслительными конструкциями (*кальпана*).

В коротком, в 13 стихов, трактате «Упадая-праджняпти-пракарана» («Разъяснение того, на чем основаны значения»), дождевшем до нашего времени только в кит. переводе, но сопровожденном автокомментарием, Д. дает оригинальную, принципиально отличную от приводимой им в «Прамана-самуччае», классификацию значений слов естественного языка. В ней различаются три вида значений: 1) соединительные (обозначающие ряд отделенных в пространстве элементов как целостность), — напр., тело, состоящее из рук, ног и т.п.; 2) длительности (обозначающие

Х. Китагавы, аспекты (*авастха*, значения, задаваемые в терминах пространства и времени), их пример — состояния, испытываемые в процессе жизни, сохраняющиеся и ослабевающие, или характеристики вроде «недолговечности», «востребованности» и «непроницаемости», являющиеся следствиями прошлых действий и аспектами материальных элементов. Про все три вида значений нельзя сказать, что они тождественны или не тождественны своим частям. Обратное утверждение влечет логич. противоречия. Лишь дхармы тождественны самим себе и отличаются от других. Значения суть только конструкты сознания, основанного на принципах (дхармах), к-рые единственно реальны.

Второй дискутируемой в «Пракаране» проблемой была тесно связанная с ней проблема нек-рых приемов проповеди, используемых Просветленным. Альберт утверждает, что с целью доходчивости проповеди Будда использовал такие пространенные термины, как «материя», но только для того, чтобы продемонстрировать, что односторонние определения их значений в терминах тождества, существенности и несуществования неадекватны. Вместе с тем они не просто определения, но детерминированы подлинной реальностью (дхармами).

Совр. западные исследователи, не умоляя всей значимости личности Д. в истории инд. философии, предлагают оценить ее более объективно. Так, Р. Хайес считает, что слава Д. незаслуженно затмила достижения его последователей в Индии (Дхармакирти, Дхармоттары, Шантаракшиты и Камалашилы) и Тибете (Джигме Чоки и Кедруп Джэ), также развивавших будд. эпистемологию и логику.

Соч.: *Ālambanaparīkṣā and Vṛtti Thereon* // Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes. 1930. № 37; *Nyāyamukha* // Materialien zur Geschichte des Buddhismus. 1930. № 15; *Hetucakraṭamaru* / Ed. in Tibeter Übersetzung. E. Frauwallner // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1959. № 3; *Pramāṇasamuccaya*. Ch. 1 // Hattori M. Dignāga. On the Interpretation of Signs. Camb. (Mass.), 1968; *Pramāṇasamuccaya*. Ch. 2, 5 // Hattori M. Dignāga on the Interpretation of Signs. Dordrecht, 1988; Дигнага о востоке как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование сознания») и «Вритти» (коммент.) / Предисл. и пер. с санскр. В.Г. Лысенко // ВФ. 2008. № 4. С. 138–150; Дигнага о востоке. Сост., вводная статья, пер. с санскр. и коммент. фрагмента из «Манасамуччая-вритти» В.Г. Лысенко // Историко-философский годник. 2008. М., 2009. С. 256–282.

Лит.: Mookerjee S. The Buddhist Philosophy of Universal Flux: A Reinterpretation of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the Indian Buddhist Logician Dignāga. D., 1935 (repr. 1975); Frauwallner E. Dignāga, sein Leben und seine Entwicklung // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1959. № 3. С. 83–164; Shastri D.N. Critique of Indian Logic: A Study of the Conflict between the Nyāya-vaiśeṣika and the Buddhist Logics of Dignāga School. Agra, 1964; Chi R. Buddhist Formal Logic / Written under the direction of Professor Karl Potter's Paper "Dignāga and the Development of Buddhist Formal Logic". Vol. 1. L., 1969 (repr. D., 1984); Vidyabhūṣana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. D., 1970; Warder A.K. Indian Buddhism. D., 1979 (repr. 2004); Horner I. Bhāskara and the Buddhists. Dordrecht, 1986; Matilal B.K. Indian Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Difference and Language. Dordrecht, 1986; Канаева Н.А., Заболотцева Е.А. Дигнага. СПб., 2008.

to 600 A.D / Ed. by K.H. Potter. D., 2003 (new ed.: 2008); Kumar P. A Critical Examination of Dīgnāga's Views on Sentence // East and West. December 2007. Vol. 57. No. 1–4. P. 391–394.

Н.А. Канаева

**Лиунь-цзун** (地論宗, школа «Шаstry [„Сутры десяти] земель») — школа кит. буддизма. Основатель — Хуй-гуан (V–VI вв.), считающийся также 1-м патриархом школы «сыфэнълюй» («[школа] устава-винаи в четырех частях»; см. Люй-цзун). Октринальным трактатом, на к-ром базировалось учение Д., являлась «Дашабхумика-сутра-шастра» (кит. «Ши ди цзин лунь» — «Суждения о Сутре десяти земель»; сокр. «Ди лунь») одного из крупнейших представителей йогачары — Вагубандху (IV в.). В тексте рассматриваются десять ступеней («земель», санскр. *क्षुमि*) на пути достижения нирваны. Позднее Д. влилась в школу хуаянь-цзун.

По материалам А.Н. Игнатовича

**Чонгту** (тиб. *čöpa*, *rtsod pa*) в тибетском буддизме. Ин-т в системе тиб. буддизма, социальные, культурологич. и логико-аргументативные аспекты к-рого сформировались в культуре древней и ср.-век. Индии. Его сохранение до наших дней, развитие в качестве гл. инструмента обучения в системе монастырского образования (см. Образования философия), а также систематизация и доведение до схематич. совершенства ряда аргументативных средств и приемов считаются осн. защищющей тиб. монашества.

Развитие ин-та Д. в Тибете в отличие от его прототипа в Индии шло исключительно внутри будд. конфессии. В нач. XIII в. тиб. ученый Сакья-пандита назвал множественные диспуты «традиц. практикой ученых прошлого» (*ngonggyi* или *ngonmuk* лук). Пройдя несколько периодов становления, ин-т Д. в Тибете стал неотъемлемой частью местной монастырской системы. В наст. время он наиб. развит в монастырях Дрепунг, Сера, Ганден.

Диспутальная практика лежит в основе монастырского образования тиб. буддизма (особенно в традиции гелук); это базовый метод обучения, приема экзамена, написания учебной лит-ры. Существует два вида монашеского Д.:

1) **цокланг** (букв. «коллективный рост»), в нем участвуют две группы монахов с самыми опытными диспутантами с каждой стороны. Он проводится между различными монастырями и факультетами два раза в год (зимой и летом);

2) **дамча** (букв. «тезис»), ежедневный учебный Д. Обычно это Д. двух соперников, но существуют дамча, где одного спрашивает целый класс учеников, и такая практика может длиться целую ночь.

Ежедневный Д. проводят два раза в день, утром и вечером по два часа, обычно в монастырском дворе *чойра*, где студенты, разбившись на пары, практически применяют технику общепринятых диалектико-мнемонических правил ведения Д. Помощью Д. участвуют защитник (*дамчава*, букв. «тот, кто [защищает] тезис») и ведущий (*риклампа*, букв. «[ведущий] путь рассуждения»). Соответственно первый отвечает на вопросы, а второй их задает. Д. начинает ведущий, к-рый стоящий хлопает в ладоши и произносит последний слог мантры **Манджуши**:

*Tom J.F. Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors.* Bost., 1999; *Dunne J.D. Foundations of Dharmakīrti's Philosophy.* Bost., 2004; *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference.* Vienna, August 23–27, 2005 / Ed. by H. Krasser, H. Lasic, E. Franco, B. Kellner. Wien, 2011; *Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов).* М., 2011.

В.Г. Лысенко

тара, Дхарматтара (санскр. Dharmottara, Dharmatrāta) — представитель школы йогачара в инд. буддизме. Даты жизни точно не известны: Э. Фраувальнер считает Д. к 750–810, С.Ч. Видьябхушана приближает его к нам на 60 лет. Сведения о его жизни, приводимые тиб. историком Таранатхой (XVII в.), скудны, сохранившись в составе тибетского будд. канона Тенгьюр, малоизучены. Таранатха сообщает, что Д. жил во времена Масуракшты и Ванапалы из дин. правивших в Бенгали и Центр. Индии после царя Дхармапалы, т.е. во II–IX в. Он был автором комментариев (*тика*) ко всем семи известным трактатам Дхармакирти. Сохранились шесть сочинений Д.: одно в санскр. оригинале «Ньяя-бинду-тика», коммент. к «Ньяя-бинду» (букв. «Капля логики», или «Ньюй учебник логики») Дхармакирти, самое известное, остальные — в тиб. языках: коммент. к «Прамана-вишища» («О достоверности познания») Дхармакирти, «Алоханама-пракарана» («Разъяснение концепции отрицательного значения языка»), «Кшанабханга-сиддхи» («Обоснование концепции моментарности»), «Праприкша» («Рассмотрение источников познания») и «Паралокасиддхи» («Обоснование возможности будущей жизни»).

«Ньяя-бинду-тика» сыграла чрезвычайно важную роль в сохранении аутентичного понимания учения Дхармакирти, оно же времени жизни Д. нек-рыми философами (в частности, Вачаспати Мишрой, к-рого Д. критиковал) уже толковалось неизвестно. Именно Д. на основе скрупулезного изучения трактатов Дхармакирти на истоки его эпистемологии в учении школы саутрантика. Саутрантики привели поток сознания как порождаемый воздействием на человека неподобных внешних реальностей, они полагали, что каждая такая реальность осознавалась после себя в сознании отпечаток (*васана*), из комбинации к-рых сознание получало представления. Получаемое на основе, с одной стороны, воздействия реальности, с другой — априорных форм сознания, знание приобретало, т.о., двойственный характер и оказывалось связующим звеном между эмпирической и высшей реальностями. Однако такое его понимание вступало в противоречие с декларированными йогачарами чисто идеалистич. позицией, проявлявшейся в признании опыта сознания единственной реальностью.

Интерпретируя «Ньяя-бинду», Д. не только восполняет имеющиеся там пробелы и необходимые для понимания всей эпистемологии Учителя определения, из др. сочинений Дхармакирти (напр., определение правильного познания). Он углубляет теорию познания йогачаров, детализируя ее за счет введения определений многих терминов и дополнений к уже имеющимся дефинициям. Так, он называл правильное познание причиной целесообразной деятельности, приводящей достижению цели («Ньяя-бинду-тика 2.2»); ложное познание весьма близко реалистам: как постигающее в объекте не те временные,

пространственные и иные свойства, к-рыми он обладает в действительности (Ньяя-бинду-тика 4.2).

Поясняя определение правильного восприятия как не содержащего мышления иллюзорности, данное Дхармакирти (Ньяя-бинду I.6), Д. классифицирует виды иллюзорного знания, подразделяя их на внутренние (находящиеся в сфере восприятия) и внешние (находящиеся в объекте восприятия) (Ньяя-бинду III.9.9–16). В отличие от Дхармакирти, Д. считал даже чистое восприятие не доказанием о подлинной реальности, поскольку чувственное восприятие лишь гистрирует наличие объекта, но для выражения чувственного представления необходима еще деятельность мышления, к-рая и следует за восприятием. Именно мышлению он придавал активную роль в получении знания, отмечая, что всякое знание неразрывно связано с объектом как реальным субстратом, от которого создает его наше мышление, а не объект.

В структуре процесса восприятия Д. различал восприятие как источник знания (*прат्यक्षा прамана*), функцию восприятия (*прат्यक्षा в्यापरा*) и воспринятое знание (*прат्यक्षा द्वयन्ति*); он делал акцент на том, что объект воспринимаемый (*ग्रह्यः*) и объект, усваиваемый сознанием (*अद्व्यावसायः*), не одно и то же. В силу того, что объектом чувственного восприятия является один абсолютно единичный момент (*धर्मा*), а усваивается сознанием цепь моментов (*संताना*), к-рых сознание конструирует ясное и раздельное представление (*नीचाचार्य*). Единичный момент — реальность, представление нереально, критерий их различия — способность быть объектом целесообразного действия, вызывать практические следствия: истинно-сущее есть то, что может стать объектом деятельности, ложные конструкции не есть истинно-сущее, они не способны стать объектом деятельности и привести к желаемой цели (Ньяя-бинду-тика 9.6–16). В разделе о выводе (*анумана*) Д. проиллюстрировал теоретич. положения примерами, приводившими и у Дхармакирти, и у Дигнаги, идеи к-рого Д. эксплицировал в своих логико-эпистемологич. сочинениях. Обосновывая использование Дхармакирти в «выводе для другого» (*पारपृथक्-ानुमान*) формулировок с общими болтовнями, посыпками, сближающими его с аристотелевским силлогизмом, на примере вывода, заданного большей посылкой «Все, что сотворено, то невечно» (Ньяя-бинду-тика III.11), он говорит (Ньяя-бинду-тика 47.3), что в ней выражается неразрывная связь (*अनुबन्धा*) среднего (*хेतु*) и большего (*सद्व्याप्ति*) терминов, к-рая установлена в данном выводе, а заранее, и что умозаключение представляет собой не что иное, как процедуру, выраженную словесно. Оно является сложной последовательностью мыслительных актов, на одном из этапов к-рой проверяется наличие в реальности связи между выводимым признаком и основанием вывода через идентификацию основания как принадлежащего одной из трех разновидностей *хेतु* (*карья*, *विकास* и *अनुपलाभ्य*), затем связь обобщается, а потом применяется к объекту заключения. Обоснование общего характера логич. связи среднего (*хेतु*) и большего (*सद्व्याप्ति*) терминов и позволило Дхармакирти сформулировать общие правила, в к-рых эта связь выражается. Д. также подчеркивает, что умозаключение — это сложное представление, к-рое возникает в нашем уме при известных условиях, что от представления, являющегося результатом восприятия, умозаключение отличает то, что оно происходит от логич. признака (*хेतु*) общего представления.

Д. принадлежит известное номинальное определение вывода как «последова-

тельности (*хेतु*) названному правилу гарантирует наличие неразрывной связи между основанием вывода и невоспринимаемым объектом (*सद्व्याप्ति*) (Ньяя-бинду-тика 19.3). Решая вопрос о природе логич. противоречий, к-рые обсуждался последовательными Дхармакирти и разделил их на две партии, Д. занимает промежуточное положение между теми, кто относил противоречия к реальным вещам (моментам бытия), и теми, кто относил их только к представлениям (цепочкам моментов). Дхармакирти (Ньяя-бинду III.74–77) писал о двух родах противоречий между объектами (*पादपृथक्*) слова (и, следовательно, между значениями языковых выражений): противоречии объектов, при к-ром исчезновение одного знаменует собой появление другого (таких как свет и тьма, тепло и холод), и противоречии соответствующих объектам признаков, когда один является исключением другого, т.е. противоречия положительных и отрицательных (как «бытие» и «не-бытие»). Д. доказывает, что противоречия существуют не на уровне высшей реальности между двумя реальными моментами бытия, но устанавливаются мышлением между цепочками моментов, в виде к-рых является нам эмпирич. реальность. В этом смысле противоречие первого рода есть противоречие между реальными фактами, но эмпирически реальными. Значит, источник противоречий — эмпирич. реальность, но не мышление. Второй вид противоречия, о к-ром писал Дхармакирти, — противоречие между положительными и отрицательными признаками касается эмпирической, именной реальности. Согласно будд. теории значений (*апохавада*), в каждом выражении присутствуют и утверждение, и отрицание, а все познаваемые объекты являются противоположны постольку, поскольку они являются взаимоотрицаниями. «Синее» есть отрицание всего «не-синего» и т. д. Т.о., два вида противоположностей имеют различные функции и разные области применения: благодаря первому роду невозможно сосуществование двух противоположных фактов эмпирической реальности в одном месте, благодаря второму — невозможно их мысленное отождествление (Ньяя-бинду-тика 70.20).

Соч.: Pandita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabindūṭika, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindū] / Deciphered and ed. by D. Malavania. Patna, 1955.

Лит.: Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2 / Санскр. параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб., 1995.

Н.А. Канаева

мы (мн.ч., санскр. *dharma*, пали *धर्मा*, *dhamma*, кит. *法*, яп. *ホ*) — в буддизме минимализированные атомарные события, составляющие опыт живых существ и инициирующие процесс существования. Учение о Д. подводило онтологич. основы будд. принципы изменчивости (*анатма*), отсутствия неизменной единицы (*анитья*) и неудовлетворенности (*духхха*). Связь между Дхармой (Учением Будды) и Д. толкуется совр. учеными по-разному: одни видят ее в том, что под Д. первоначально понимались элементы будд. доктрины (Дхармы) (И. Н. Бронхорст); другие делают упор на общей этимологии термина «дхарма» (поддерживая всего в разделенном состоянии (В. Хальфасс), для третьих — в сегменты причинно-следственной цепочки в известной формуле Будды:

ой практикой является «Служение», направленное на добровольное участия в общественных проектах. Этот пункт подразумевает участие в волонтерском труде во всех без исключения последователей *тэндай-сю*, как монахов, так и мирян. «Служение» имеет два направления: международное и внутреннее. Международное направление выражается прежде всего в сотрудничестве школы *тэндай* СЕФ (Детский фонд ООН), а также в создании фондов для помощи нуждающимся в странах «третьего мира». Внутреннее направление — это привлечение добровольцев в Японии для реализации социальных проектов и благотворительности.

Вторая практика — «Жизнь». Смысл ее заключается в осознании счастья рожденного в человеческом теле, т.к. по будд. классификации из всех десяти видов жизней только люди могут постигнуть учение Будды. Поскольку люди обязаны жизнью родителям и предкам, то должны относиться к ним с особым почтением. Для этого, как полагают представители И., следует возродить традицию семьи, почитающей своих предков и тем самым тесно связанной с буддизмом. Возрождение в Японии традиции культа предков в каждой отдельно взятой семье должно привести к возрождению не только моральных и духовных ценностей в целом, но и традиц. буддизма в частности.

Лит.: Гэндай букиё-сиру дайдзитэн (Большой словарь современного буддизма). Токио, 1980; Groner P. Saicho: The Establishment of the Japanese Tendai School. Berk., 1984; Касивара Юсэн. Нихон букиё синкандай (Современная история японского буддизма). Токио, 1990; Хикита Сэйдзин. Букиё сякайгаку кэнкю (Исследование социологии буддизма). Токио, 1991; Davis W. Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change. Albany, 1992; Буддизм в Японии. М., 1993; Итигу-о тэрасу ундо сандзю сюнэн кинэнси (Празднование 30-летней годовщины движения «Итигу-о тэрасу»). Токио, 1999; Окубо Рёсин. Тэндай // Нихон букиё-но кэнкю хо: рэкиси то тэмбоби (Способы исследования японского буддизма: история и перспективы). Киото, 2000; Covell S.G. Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation. Honolulu, 2005.

Е.С. Лепехова

(санскр. *icchantika*, «привязанные к мирским желаниям», кит. *ичаньтицзя*, «дай») — класс живых существ, надолго или даже навсегда лишенных возможности искупления и достижения *нирваны*. В инд. текстах их называли «проклятыми» и «сосужденными на вечные муки». «Махапариниббана-сутта» (см. «Махапариниббана-сутра») поясняет, что их состояние обусловлено их неверием в занятии (пратитья самутпада), карму, бесстыдством, равнодушием к настущему и будущему, недружбой с хорошими людьми (в смысле: с буддистами) и тому подобным. Они не следовали учению Будды. Концепт И. появляется в контексте дискуссии о том, что же такое общем освобождении, разделивших позиции *тхеравады* и *махаяны*. Адвокаты отвергали возможность существования тех, кто заведомо не достигнет *нирваны*. Т.к. «возможность существования недостигающих *нирваны*» противоречит *татхагата-гарбха* («зародыш Будды») в каждом индивидуальном сознании. «Махапариниббана-сутте», начиная с 9-й главы, настойчиво проводит мысль о присущности всем «буддостности» (*буддхатва*, *буддхата*). Одним из аргументов против возможности существования И. махаянские тексты приводили соображение, что к таковым должны быть причислены и *бодхи-*

саттвы, отказавшиеся от личного освобождения до полного освобождения всех живых существ. Если принять возможность существования И., то получится, что бодхисаттвы должны остаться без нирваны и полное освобождение мира недостижимо. Но это невозможно, ибо, согласно махаянскому учению, все когда-нибудь достигнут нирваны.

Проблема И. широко обсуждалась также в кит. и яп. буддизме, где термин И. получил новое теоретич. наполнение в кит. и яп. переводах «Махапариниббан-сутты» и «Саддхармапундарика-сутры», а также в автохтонных текстах.

Н.А. Канаков

**Ишварасена** (санскр. Іśvarasena, ок. 520 — 600) — философ и логик, на к-рого не распространялись **Дхармакирти** и **Дхармоттара**; был учеником **Дигнаги** и учитель **Дхармакирти**. Ему приписывают попытку введения в будд. эпистемологию третье, после восприятия (пратьякша) и вывода (анумана) инструмента познания (*प्रमान*) — невосприятия (анупалабдхи). Введение невосприятия заставило его пересмотреть дигнаговское правило для основания вывода — правило «трехаспектности» (трайрупья) и предложить концепцию «шестиаспектного хету» (шадлакана-хету; см. **Хету**), раскритикованную **Дхармакирти**.

Лит.: Steinkellner E. Bemerkungen zu Іśvarasena's Lehre vom Grund der Wahrheit. Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. 1966. № 10.

Н.А. Канаков

**Й**огачара (санскр. *yogacāra*, букв. «практикующий йогу») — наряду с **хъямакой** одно из двух важнейших направлений буддизма **махаяны**. Название Й., подчеркивающее важность йогической работы с сознанием, восходит к трактату «**Йогачарабхуми-шастра**» («Учение об уровне йогической практики»). Однако за этим направлением закрепилось одно название — **виджнянавада** («учение о распознающем сознании»), к-рое предполагает др. аспект доктрины Й.: поскольку гл. препятствие к достижению духовного «пробуждения» (бодхи) состоит в неведении (авидья), осн. внимание уделяется познанию (виджняна) и его механизмам. Еще одно распространенное обозначение Й. — **читта-маттра** («только-сознание») — опирается на идеи, высказанные в «Дашабхумика-сутре» («Эта [вселенная], к-рая образуема тремя мирами, — только-сознание») и «Ланкаватара-сутре» («Человек, непрерывность, склонность к причинности, атомы, первичная материя, создатель Ишвара — я утверждаю, все это только-сознание»).

В контексте будд. филос. мысли философию Й. можно представить как решение ряда проблем, возникших в результате развития доктрин ранее существовавших будд. школ. Во-первых, как решение следующей проблемы, с к-рой столкнулся абхидхармический анализ традиц. школ буддизма (см. **Абхидхарма**): как обуздать влияние на сознание потенций, созданных прошлой **кармой**, если реальными существующими считаются лишь моменты актуальных психич. процессов **дхармы**, поддающиеся наблюдению в ходе **медитации**? Для онтологической гитимизации потенций кармического опыта Й. подводит под актуально функционирующее эмпирич. сознание (*правритти-виджняна*) субстратное сознание **виджняна** («сокровищница сознания»), аккумулирующее все потенции, содер-

потребиться не менее трех «неисчислимых» К., для «медленных» adeptов требуется около 100 К., а лучший ученик может достичь высшего результата в течение 60 К. (V.3; I.1.3; I.3.2). О значительности этого «инкубационного периода» свидетельствует тот факт, что, согласно «Абхидхарма-хридае» Дхармапри, за худший злодеяний — подрыв дхармы в мире — грозит наказание в страшном аду Аи, к-рое будет длиться всего только одну К. (IV.62–63).

По стандартным будд. исчислениям К. распределяются на три вида: 1) малые или промежуточные; 2) средние, или К. «великих брахманов»; 3) великие К., состоящие из 80 малых или двух средних и исчисляемые как треть времени, необходимого бодхисаттве для накопления «заслуги» (пунья), достаточной для помощи всем живым существам.

Можно предположить, что длительность предлагаемых сроков достижения нечного результата в традиц. буддизме стала немаловажным стимулом для концепций ускорения нирваны в буддизме *ваджраяны*. Высший результат, согласно будд. тантризму, должен быть достигнут «здесь и сейчас»: для этого требуется лишь узнавание в себе истинной природы Будды-Абсолюта (в виде, скажем, «родыша Будды», татхагата-гарбхи) и «реализация» единства сансары и нирваны, посредством медитативной техники, «снимающей» все оппозиции. Действенность медитации усиливается благодаря помощи будд и бодхисаттв, к-рую адепт свободен использовать, и/или магически действенной манты.

Будд. представление о К. было в неизменном виде воспринято в культурах Индии, Китая, Дальнего Востока и Юго-Вост. Азии, в модифицированном виде — в мифологии некоторых центр.-азиатских народов.

См. также ст. Кала.

Соч.: Львиный рык миродержца (Чакраваттиханадасутта) / А.В. Парибка // История и культура древней Индии: Тексты / С. А. Вигасин. МГУ, 1990; *Васубандху. Абхидхармакоша* (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. III. Учение о мире / Пер. с санскр., в коммент. и историко-филос. исслед. Е.П. Островской и В.И. Руденко. СПб., 1994.

Лит.: Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977; Шохин Г. Индийская философия. Шраманский период. М., 2007.

В.К. Шохин

Кальпана (санскр. *kalpanā*, «сконструированное»; от глагола *kṛp*, «формировать, устанавливать») — в буддизме ментальное конструирование, лежащее в основе любого концептуального, вербального или образного содержания опыта. К. может начинать и процесс, и его результат: творческое воображение, образы, спекулятивное мышление, все формы и операции мышления, а также их результат — знания, полученные с помощью мышления, гипотезы и теории. В качестве главных форм мышления в будд. традиции выступают *пратити* (образ), к-рый является коррелятом зап. форм понятия и суждения (поскольку особенностью санскрита является отсутствие определенных границ между сложным словом и предложением и *анумана* ( вывод), являющийся коррелятом суждения, умозаключения и доказательства. Ф.И. Щербатской отмечал, что К. есть также собирательное имя двух законов: противоречия, тождества и причинности (два первых являются законами логики, третий — физич. законом).

В ряду К. буддисты относят мысленное конструирование представлений (птичий; см. Анатмавада) и любые представления и соответствующие словесные обозначения (праджняпти) длительности, целостности, субстанциальности, деления на субъект и объект, субстанцию и качество. Реальность, к-рая, впр., представляет собой поток (сантана) мгновенных состояний (дхарм), не может быть «схвачена» никакими понятиями. Полезная и даже необходимая на интиллич. уровне (*самеритти-сат*), т.е. в практической жизни, К. должна быть отброшена при попытке понять реальную природу вещей (*paramarthha-sat*; см. Дхармаптины).

В эпистемологии школы йогачара К. противопоставляется восприятие, лишенное мысленных конструкций (*кальпана-аподха*). Знание, полученное в результате деятельности мышления, отлично от восприятия как чистой чувственности, простая кажимость, ибо мышление конструирует образ данных в опыте по своим собственным законам, и эти образы не соответствуют ничему реальному (*paramarthha-sat*), но получают словесное выражение. Дхармакирти и «Ньяя-бинду» (I.5) определил К. как способность «мыслить [такие] образы, которые могут войти в тесную связь со словом». В *мадхьямаке* же непосредственное восприятие считается уже «сконструированным» в свете идеи иллюзорного «я», поэтому на первый план выдвигается внеконцептуальное знание — *нирвикальпака*, обретаемое в результате медитации и «совершенства мудрости» (праджняпрамита).

Дигнага в автокоммент. «Вритти» к трактату «Прамана-самуччая» (13d) перечисляет типов К. (*панча-видхा-кальпана*), под к-рыми имел в виду пять разновидностей терминов, выражающих ментальные конструкты-образы: «случайные» слова (*идричха-шабда*) — имена собственные, напр. «Диттха»; обозначения рода (*тигити-шабда*), напр. рода коров (в отличие от рода лошадей, людей); обозначения качества (*гуна-шабда*), напр. «белый»; обозначения действия (*крия-шабда*), напр. «приготовление пищи»; обозначения носителя качества (*дравья-шабда*), напр. «посохonoсец».

Согласно Дигнаге и Дхармакирти, посредующим звеном между чистым восприятием (постигающим реальные объекты, партикулярии — *свалакшана, грахья*) и концептуальным конструированием (дающим знание о не имеющих реальности материальных объектах, обозначаемых универсалиями — *саманья-лакшана, адхьява* (см. *Свалакшана* — *саманья-лакшана*) являются *манаса-пратьякша* (концептуализирующее восприятие, «сумное» восприятие) — одна из шести разновидностей восприятий в будд. классификации и *мано-виджняна* (концептуализирующее сознание) — одна из восьми разновидностей сознания.

Др. термины, близкие К., — *викальпа* (дифференцирующая мысленная конструкция), *парикальпа* (синтезирующая мысленная конструкция), *буддхи* (интеллект), *ниничая* (воздрение, суждение).

Лит.: *Dignāga. Pramāna Samuccaya* / Ed. and restored in Sanskr. with Vṛtti, Tīka and Notes by H.R. Rangaswamy Iyengar. Mysore, 1930; Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. / Санскр. параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб., 1995; Дигнага. Прамана-самуччая-вритти / Пер. с санскр. В.Г. Лысенко // Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами. М., 2011. С. 115–129.

В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева

лянды»). Гл. «О вхождении в дхармадхату» этой сутры гласит, что мир под властью бодхисаттвы из драгоценных камней, каждый из которых отражает в себе прочие камни и сам бесконечно отражается в них. Доктрины «беспрепятственного [взаимопроникновения]» определяют специфику философии школы хуаянь, выливающей духовное единство мира как упорядоченного множества, каждый элемент которого включает в себя мир в целом.

Учение о Л., содержащее элементы идеалистически понятой диалектики и целого, единого и многого, является примером осмыслиения доктрин индуизма в категориях традиц. кит. философии.

См. лит. к ст. **Хуаянь-цзяо**.

*E.A. Торкунова*

**Ло Цин** 罗清, Ло Хуй, Ло-цзу (Патриарх Ло). 1443–1527. Религ. мыслитель, основоположник синкретич. секты ло-цзяо («учение Ло»), или уэй-цзяо («учение о пути»). Основное соч. — «Пятичастный канон Ло Цина» («Ло Цин у бу цзи») представляет собой переход от традиции передачи ортодоксальных будд. текстов на народном языке к синкретич. лит.-ре народных сект. Учение Л. нацелено на сведение идей будд. школ цзинту-цзун и чань-цзун (см. также Чань-сюэ), концепций оперативов, религ. космологии даос. типа, а также неоконф. форм филос. синтеза. Свои построения он посвящает задаче спасения в чань-буддийской трактовке возвращения к состоянию изначальной нерасчлененности сознания на субъекта, на объект, к его первородной целостности и избавления т.о. от мирских заблуждений. Чистая земля (цзин ту) и завет будды Амитабхи для высших степеней посвящений, по учению Л., обретают значение символа, который следует наполнить чистым эмоциональным содержанием, обеспечивающим прорыв в собственное «первозданное сознание» — обетованную Чистую землю. В духе чаньского парадокса Гун-ань Л. отрицал абс. значение религ. благочестия и религ. практики, в т.ч. митикации. Основополагающая категория в построениях Л. — «беспредел» (у цзи), первоисточник сущего, в т.ч. людей, и будд. упорядочивающее начало, определяемое апофатически (*«не то и не это»*). Л. отождествляет у цзи либо одним из «трех тел» Будды (трикайя) — дхарма-кая, либо с шуньятой, иногда давая этому понятию оттенок персонификации — У цзи шэн-цзу (Святой либо беспредельного); атрибутика у цзи напоминает чань-буддийские характеристики идеального состояния сознания. В русле предшествующей кит. буддийской философии Л. отождествлял пять будд. заповедей с пятью конф. добродетелями: «убийца» — с «гуманностью» (жэнь), «не прелюбодеяющий» — с «благородностью» (ли) и т.д.; «сыновняя почтительность» (сяо) трактовалась как долг благодарности к родителям, а одухотворяющее прочие добродетели начало видеть в стремлении освободить от сансары все живые существа. Путь к спасению провождается упразднением различий и противопоставлений, в т.ч. между «учениями» (сань цзяо). Вместе с тем сам Л. считал свою доктрину буддийской, нося, например, секту байлянь-цзяо к «еретическим учениям» (се-цзяо).

Учение Л. вошло в осн. комплекс представлений народных сект преимущественно будд. толка, в т.ч. байлянь-цзяо. Особое значение для сектантства имело утверждение им равенства социальных категорий, монахов и мирян.

См.: Чжан Синь-чи и др. История китайской буддийской философии / Бакалаврская

Лит.: Overmyer D. Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China. Camb. (Mass.). — L., 1976; Абаев Н.В., Поршинева Е.Б. О влиянии чань-буддизма на учение Ло Цина (XVI в.) // Философские вопросы буддизма. Новосиб., 1984. С. 81–89; Поршинева Е.Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая: Проблемы идеологии. М., 1991. С. 61–68.

По материалам Н.В. Абаева и Е.Б. Поршиневой

**Логика буддийская** — совокупность формализованных концепций в рамках «науки об источниках достоверного знания» (санскр. *праманавада*, *прамана-шастра*, *прамана-видья*; в ортодоксальных школах — *ньяя-шастра*, *ньяя-видья*), решавших проблемы создания средств контроля за рассуждениями. Собственного инд. обобщения (как вся индийская) логика не имела, т.к. в Индии она не обрела статуса самостоятельной науки, оставаясь, по выражению Ф.И. Щербатского, «эпистемологической логикой». Наибольший вклад в развитие логич. теории внесли школы *Миндхьямака* (основанная *Нагарджуной*) и *Йогачара* (основанная *Асангой* и *Вагубандху*). К будд. логике относят учение о выводе (*анумана*), концепцию сущности и суждений (*викальпа*), учение о логич. ошибках (*абхаса*, *доша*), излагаемое обычно в форме классификации, содержащей и ошибки умозаключения, и полемич. ошибки, теорию значений (*апоха*), а также теорию аргументации, или диалектику в сократовском смысле (*хету-видья*, *вада-ньяя*, *тарка-ньяя*), развивавшиеся в соответствии с осн. принципами инд. логической традиции. Последний структурный элемент, теория аргументации, был оформлен до появления *праманавады* и паряду с грамматикой (*вьякарана*) послужил одним из теоретич. истоков учения о выводе (*ануманавада*). Инкорпорированность логич. концепций в эпистемологии, разделами к-рой помимо названных являются теория чувственного восприятия (*пратыякишавада*), решающая проблему чистого восприятия (*нирвикальпака-нит्यакша*), теория достоверности знания (*праманьявада*) и теория познаваемости мироздания (*бахья-арта-анумеята-вада*), детерминировала автохтонный набор логич. проблем и методов их решения будд. логиками, особый язык, плохо поддающийся переводу на языки зап. логики. Несоизмеримость терминологий двух логич. традиций обусловлена также в немалой степени различиями культурных парадигм, которые являются ограничителями применимости терминов, и в первую очередь различиями в онтологич. предпосылках. Если зап. логика изначально развивалась на основе одной, аристотелевской, онтологии, то индийская — в условиях наличия конкурирующих систем филос. мировоззрения (*даршиана*) и, соответственно, плюрализма онтологич. предпосылок, к-рый приходилось учитывать и основоположникам будд. логики. Названный плюрализм избавил инд. логику от ограничений, к-рые связаны с единственностью мира и принятием трудно определимого понятия «истинности» в качестве основания логич. систем, и за к-рые совр. логики критикуют силлогистику Аристотеля. Но он же воспрепятствовал созданию единой логич. терминологии и превращению инд. логики в формальную теорию об общезначимых правилах, позволяющих на основании знания об отношении языковых выражений к реальности и внеположенной им реальности (их значения) автоматически переходить от утверждению о соотношении нового высказывания-заключения и его значения.

**Нетория.** Учение о познании, включающее логику, начинает разрабатываться начиная с V–VII вв. для ведения полемики с оппонентами

нем буддизме, знание рассматривалось не как результат познавательной деятельности, а как средство достижения освобождения от страданий; не как рациональное знание, а как мистич. просветленность (*праджня*), напоминающая прославленность (*бодхи*) Будды. В Палийском каноне Типитака можно проследить развитие логич. терминологии и концепций, получивших дальнейшую разработку в школах махаянского буддизма у Нагарджуны (II–III вв.), Асанги (III–IV вв.) и брата Васубандху. Так, в Маджджхима-никае из Сутта-питаки есть «Ануматы сутта», в к-рой термин *анумана* (вывод) употребляется в смысле «догадка», «положение», близком логич. «выводу»; в «Упаливада-сутте» из той же, пр. «корзины» употребляется термин *vada* в значении «дискуссия», и очень часто входящих в Сутта-питаку текстах упоминаются «спорщики» (*таккикас*), необходимость полемики с к-рыми и заставила буддистов разработать теорию аргументации (*хету-видья*). Во второй «корзине», Виная-питаке, в «Паривара-сутте» навливаются семь правил (или *адхикарана-самата-дхамма*) для решения споров внутри монашеской буд. общины (*сангхи*). В Абхидхамма-питаке в сочинении Тисы Моггалипутты (I в. н.э.) «Катхаватху-пракарана» («Учебник пр. спора») зафиксированы такие структурные элементы дискуссии, как «введение» или «расследование» (*ануйога*), «иллюстрация», «пример» (*ахарана*), «тезис», «применение» (*упаная*) и «поражение в споре» (*ниггаха*). В около 100 учебнике по полемике «Милинда-паньхя» («Вопросы [царя] Милинды») аргументации присутствует в более определенном виде: она под именами *ньяя* называется в числе 19 наук, к-рыми овладел Милинда, и полемика с монахом Нагасеной ведется по структуре пятичленного силлогизма на *анумана*, содержащей, согласно «Ньяя-сутрам» (I.1.32–39) Готамы, следующие члены (*аваява*): 1) тезис (*пратиджня*) — «Звук невечен»; 2) основание (*ападеша*) — «Потому что он сотворен»; 3) пример (*удахарана*), к-рый может либо положительным (*садхармья*) — «Как горшок», либо отрицательным (*адхармья*) — «Как душа»; 4) применение (*упаная*), положительное (при положительном примере) — «Так и здесь» или отрицательное (при отрицательном примере) — «Здесь не так»; 5) заключение (*нигамана*) — «Поэтому звук не». Использование иллюстрирующих примеров говорит и о том, что в инд. логизме наличие логич. связей терминов не задано заранее, оно должно быть установлено в каждом конкретном выводе. Заключение здесь не дедуцируется из предложений, но (как во всяком индуктивном умозаключении) поддерживается посылками, подтверждается ими, а посылки, в свою очередь, «наводят» на заключение. В зап. индуктивной логике считается не истинным, но только правдоподобным. Отличия пятичленного силлогизма от аристотелевского детерминировали квалификации зап. исследователями и как умозаключения по аналогии, и как индукции и дедукции. Он всегда оставлял долю сомнения в истинности заключения, что не могло удовлетворить инд. логиков и, в конце концов, стало причиной реформирования логич. учения няяников буддистом Дигнагой.

Используя зап. дефиниции терминов силлогистики и их буквенные обозначения (*p* (от *пакша*) — субъект заключения, меньший термин (в данном примере — «звук»); *p<sub>1</sub>* — субъект примера (здесь — «горшок»); *s* (от *садхья*) — предикат заключения, больший термин (в примере — «невечный»); *h* (от *хету*) — термин (здесь — «сотворенный»); знаки  $\vdash$  — для отношения выводимости и  $\approx$  — для отношения сходства субъекта заключения с субъектом примера).

общеотрицательных), можно структуру пятичленных силлогизмов с утвердительным и отрицательным примерами записать в сравнении с силлогизмом Аристотеля следующим образом:

*Силлогизм няя с утвердительным примером*

Доказать: *ps*

Доказательство: *ph, p<sub>1</sub>h, p<sub>1</sub>s, p≈p<sub>1</sub> ⊢ ps*

*Силлогизм няя с отрицательным примером*

Доказать: *ps*

Доказательство: *ph, p<sub>1</sub>¬h, p<sub>1</sub>¬s, ¬(p≈p<sub>1</sub>) ⊢ ps*

*Силлогизм Аристотеля*

*1-й фигуры в модусе Barbara*

*Amp, Asm ⊢ Asp*

*Силлогизм Аристотеля*

*1-й фигуры в модусе Celarent*

*Emp, Asm ⊢ Esp*

В силлогизме няяников нет ни одной общей посылки, по смыслу все они — частные: в них речь идет о том, что у нек-рых объектов, образующих класс, вместе несут или вместе отсутствуют качества *h* и *s*, а у нек-рых других объектов, находящихся в другой класс, есть только одно из этих качеств — *h* или его нет. Такое суждение чрезвычайно напоминает индуктивное, тем более что в применении к нему указание на принадлежность субъекта вывода (*p*) и субъекта примера (*p<sub>1</sub>*) одному классу. Выявление в *анумане* няяников основано на неразрывной связи (*аваява*, *вьянти*) между основанием вывода (*h*) и выводимым (*s*), понимаемым как свойство (предикат), и как тезис (высказывание).

Нагарджуна сократил пятичленный силлогизм няяников до трехчленного, доказав, что необходимыми членами являются только тезис, основание и пример. Тезис может быть «усмотрен» через основание и пример, следовательно, применение включает повторяющие тезис, излишни. Это критич. замечание Нагарджуны начало не утихшим в течение нескольких сот лет спорам о количестве членов силлогизма (*аваява*), результатом к-рых стало разделение Дигнагой умозаключений на два вида с разным количеством членов. Другим вкладом Нагарджуны (см. его сочинения «Муламадхьямака-карика», «Виграха-вьявартаны» и др.) явился теоретич. разработка трех видов опровержения, самым тесным образом связанных с его *шуньявадой* — учением о пустотности, или относительности, существующего: «четырехчастного отрицания» (*чатушкоти*), доказательства ложности положений оппонента (*витанда*) и сведения их к абсурду (*прасанга*). Форма *чатушкоти* представляет собой матрицу для рассмотрения любого метафизич. тезиса, к-рому придается последовательно одно из значений: «истина», «ложь», «истина и ложь», «истина или ложь», и к-рый принимает вид высказываний: «Это есть», «Этого нет», «Это есть и этого нет», «Это или есть, или нет». Указанное местоимение «это» является символом субъекта высказывания, глагол «есть» и его отрицание — символом предиката и его отрицания. Подставляя в наименование формулировки вместо символов различные метафизич. категории и понятия, Нагарджуна доказывал ложность всех возможных суждений и тем самым — возможность вообще что-либо предицировать какому-либо объекту.

Метод *витанда* по сути есть косвенное опровержение через выдвижение противоречий и установление их ложности, проводимое по формуле *modus tollens* (*C ⊢ T*: «Если... / Этот огонь освещает самого себя / Так же, как и другие... / Тогда [он] будет сжигать самого себя. [Автокомментарий.] Но это не так. Таким образом, высказывание „Огонь освещает и самого себя, и других“ — недостоверно» (Виграха-вьявартаны 35). Метод сведения к абсурду по форме представления отрицания и  $\approx$  — для отношения сходства субъекта заключения с субъектом примера).

средств достоверного познания, а именно: восприятия, вывода, сравнения и щенного писания, или с помощью одного из этих средств ( $A$ ), то я его либо прибы ( $B$ ), либо отверг ( $\neg B$ ). Поскольку же я не признаю никакого объекта ( $\neg A$ ), поскольку я его не принимаю ( $\neg B$ ) и не отвергаю ( $\neg\neg B$ )» (Виграха-вьявартийский токомментарий к 30). Структура рассуждения: ( $A \supset (B \vee \neg B)$ ),  $\neg A \vdash \neg B \wedge \neg\neg B$ , где знак  $\vee$  — строгая дизъюнкция. В finale дискуссии Нагарджуна не предложил никаких других положений взамен отвергнутых.

Систематическую разработку будд. теорий познания и логики начал Дигнага. В трактатах «Прамана-самуччая», «Хетувакра-дамару», «Ньяя-мукха» и др. он предложил две модели вывода (*сварта-анумана* — «вывод для себя» и *парата-анумана* — «вывод для другого»), отличающиеся от пятычленной модели наименее только количеством членов силлогизма, но и благодаря введенному Дигнагой правилу трехаспектности для основания вывода новым пониманием неразрывной связи, лежащей в основе выведения. Эти концепции Дигнаги отстаивались и развивались его последователями Дхармакирти и Дхармоттарой (ок. 750 — 800 гг.). Наиболее значимыми для развития будд. логики были сочинения Дхармакирти: «Прамана-вартика», «Прамана-внишчая», «Ньяя-бинду», «Хету-бинду», «Санкх-бандха-парикша», «Чодана-пракарана», «Сантана-антара-сиддхи». Эти трактаты стали программными для изучения логики не только индийскими, но и тиб. буддистами, и даже более авторитетными, чем работы самого Дигнаги, хотя задумывались как комментарии к ним. «Прамана-вартика» содержит изложение всей системы и является основным; остальные названы «шестью опорами» системы. Следнее сочинение Дхармакирти — «Ваданьяя» — представляет собой пособие по приложению новой системы будд. логики для защиты будд. доктрины, в частности *шашникавады*. Из работ Дхармоттары важнейшими для развития будд. логической теории являются комментарии к трактатам Дхармакирти «Прамана-внишчая» и «Ньяя-бинду», а также самостоятельное произведение «Апоханама-пракарана».

Логика Дигнаги проникла в Китай, хотя и не нашла там широкого применения из-за сильного влияния традиций философии и будд. логики. Как отметил Р. Г. Симонов, она использовалась кит. мудрецами только в диспутах по проблемам инд. течения, но не в актуальной практике дебатов по автохтонным проблемам кит. философии. Большую роль в распространении логич. сочинений Дигнаги сыграл Шанкарасвами I (сер. VI в.), передавший их настоятелю университета-монастыря Наджо Шилабхадре, через к-рого будд. логика в 635 стала известна кит. паломнику Сюаньцзану — основоположнику школы кит. буддизма фасиян-цзун. Кит. традиция считает Шанкарасвами причислять к логикам, а кит. Трипитака приписывает ему трактат «Хетувидья-ньяяправеша-шастра» («Учебник по применению правил логики»), или «Ньяяправеша-таркашастра» («Изложение логической доктрины»). Было бы интересно узнать, как будто бы переведенный на кит. язык Сюаньцзаном в 647.

Заметную роль в развитии будд. логики почти на закате инд. буддизма сыграл Шантаракшита и его ученик Камалашила (VIII в.). В «Таттва-сангархе» Шантаракшита с комментарием «Паньджика» Камалашилы, написанных с позиций тиб. школы сватантрика-йогачара-мадхьямака, они инкорпорировали в будд. логику понятия джайнов и вслед за ними четко различили меньший и больший термины вывода (хотя и не дали их дефиниций), а также под влиянием джайнской концепции постоянного сопутствования (*аньятха-анупапатти*) истолковали силлогизмы, основанные на причинно-следственной связи (*илюзия*).

Другой ключевой фигурой поздней будд. логики был Ратнакирти (X или XI в.), сыгравший заметную роль не только в индийском, но и в тиб. буддизме. В его соч. «Апоха-сиддхи» («Доказательство [теории] обозначений») обосновывается положение об одновременном обладании словом двумя значениями: позитивным и негативным, поскольку, позитивно обозначая вещь, слово одновременно исключает ее из множества других вещей, отличных от нее, а значит, отрицает их ( $A \wedge \neg A$ ).

**Содержание основных концепций.** Существовавшее в буддизме синкретич. понимание истины (*сатья*) отличалось как от западноевропейского ее понимания, так и от толкований брахманистских и джайнских школ. Притом что все буддисты базировали теорию познания на принятом ранее в брахманистских школах онтологич. разделении двух областей реальности: низшей (*самврити-сат*), эмпирической и транспонентальной, и высшей (*парамартха-сат*), транспонентной, рассматривая их как две независимые области познания, каждой из к-рых соответствует своя истина: низшая (*самврити-сатья*) и высшая (*парамартха-сатья*; см. Две истины), у будд. школ существовали значительные расхождения в детализации отношений между двумя истинами. Для буддистов высшая истина — *Дхарма* (во всех придаваемых ей в то время смыслах — психологическом, онтологическом, эпистемологическом, этическом). В психологич. смысле она отождествляется с *нирваной* как предельным состоянием индивидуального сознания; в онтологич. смысле истина есть высшая реальность, поток *дхарм*, «волнение» к-рых успокаивается в нирване, в эпистемологич. смысле она интерпретируется как транспонентная и сверхпсихумная, в этич. смысле она есть практики йоги, изменяющие состояния сознания и тела, субъекта, по сути разрушающие его. Хотя в принципе не существует рациональных критериев ее проверки, допускаются рациональные способы ее косвенного обоснования (рациональная аргументация) и различные формы ее изложения (в зависимости от уровня интеллектуальных способностей ее адресата). Низшая истина «работает» на уровне феноменального мира. Она приводит эмпирич. сознание в необходимый транспонентальный «порядок», делающий достижимым состояние высшей истины. Низшая истина есть результат познания эмпирич. мира в ходе специальных познавательных процедур, называемых также инструментами достоверного знания (*прамана*): чувственного восприятия (*пратьякша*) и выведения (*анумана*), толкуемого буддистами и как логич. операция, и как мышление вообще. В соответствии с таким разделением истин, логич. истина, являющаяся выводной истиной, относится к транспонентальной реальности, т.е. является низшей. Выходное знание согласно этимологии термина (*анумана* — санскр., букв. «последующее измерение», «последующее мнение») понималось буддистами как результат интеллектуальной обработки информации, полученной в восприятии: оно следует за восприятием логич. признака объекта (*линга*, *хету*, *ападеса*) и обоснованием неразрывной связи (*авинабхава*, *вьяпти*) между объектом — носителем знака (*лингин*) и его логич. признаком (напр., по восприятию в нек-ром месте дыма, являющегося логич. признаком не воспринимаемого в данный момент дыма, вспоминая о неразрывной связи дыма с огнем, умозаключают о наличии и том же месте огня). Будучи номиналистами, основоположники будд. логики — Нагарджура и Шантаракшита отмечали, что полученное с помощью вывода знание не имеет никакого отношения к реальности, являющейся вспышками *дхарм*; все, что сообщает нам мимолетное о феноменальном мире, иллюзорно, «сконструировано» по особым

Логическая истина (*сатья*) для буддистов, так же как для логиков др. школ, не только «низшая» по сравнению с трансцендентной, но и конвенциональная. Критерием ее достоверности считалась конвенциональная «правильность» идеал к-рой сформировался под влиянием грамматики (*вьякарана*) и диалектики (*анвикшики, хету-шастра, тарка-шастра*), предшествовавших появлению логических концепций и оказавших огромное влияние на их формирование. Из грамматики было заимствовано стремление опереться на правила, из диалектики — конвенциональность. В дебатах истинным считалось то, что доказано по правилам и сейчас, то, относительно чего согласились спорящие стороны. Принимаемую истину сегодня может быть опровергнуто в др. время и при др. обстоятельствах, если кому-то удастся доказать противоположное. Никакой «объективной» или «сoltютной» истины (в смысле ее общезначимости и неизменности) инд. теории не признавали. Конвенциональность логич. истин имела следствием положение о множественности формулировок истины, являвшееся в Индии аксиомой, но не всегда декларируемой. Преодолеть разрыв между чувственным и рациональным знанием, равно как и субъективность всякого знания, позволял выдвинутый Дхармакирти и Дхармоттарой критерий его достоверности — эффективная практическая полезность: истинное выводное знание есть знание, позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного.

Ядро будд. логики — концепция вывода (*ануманавада*) имеет эпистемологическую и логическую составляющие: с одной стороны, она дает филос. объяснение процессов, имеющих место во время получения выводного знания, с другой — вооружает средствами формально-логич. анализа рассуждений, применяемыми не только в процессе познания, но и в религ.-филос. полемике. Центральной темой *ануманавады* является обоснование неразрывной связи (*авинабхава*, отсутствие) между выводимым (*s*) и основанием вывода (*h*) — аналога отношения логического доказывания в западноевропейской логике. Ф.И. Щербатской, проанализированную найденную Уддьотакары с буддистами, пришел к выводу, что эта проблема поставлена именно буддистами. Для ее решения они использовали три категории: существования двух структурных разновидностей вывода, трехаспектную основания вывода и классификацию выводов по их основаниям. Первая, высказанная Дигнагой, делит *ануману* на «вывод для себя» (*свартха-анумана*) и «вывод для другого» (*парартха-анумана*) в зависимости от его назначения и структуры. Классификации определения дал последователь дигнаговской школы Дхармоттара. «Вывод для себя» определялся им как «умозаключение, посредством к-рого сам мышляющий познает что-либо» (Ньяя-бинду-тика 17.11). Дхармакирти же обращал внимание на другую сторону первой разновидности вывода: он есть путь от незнания к знанию «на основании логич. признака», удовлетворяющего определенным условиям (Ньяя-бинду II.3). Он содержит два члена (*аваява*) и три термина: 1) выводимое, или доказываемое (*садхья, аnumея* — *s* или *ps*): «На горе дым»; 2) основание, или логич. признак (*хету* — *h*): «Так как там дым». Важно, что можно выделить задействованные термины: больший термин, *садхья, аnumея* (*s* («огонь»)); меньший термин, *пакша* — *p* (*гора*); средний термин, *хету* — *h* (*«дым»*). Его структура: *Aph* | — *Aps*.

Три условия, к-рым должен удовлетворять средний термин, называются «троякими аспектами» (трайруптья) среднего термина. Проблема свойств оснований

и/или субъекта вывода и быть распределенным в *h*: 1) соответствовать в случаях, «подобных выводимому» (*как есть больший*; 3) отсутствовать в случаях (*нишадвья-вритти*), — не иметь места там, где есть меньший).

Правила 2 и 3 зап. исследователи называют «принципами», поскольку в них идет речь о связи среднего термина с *s*.

«Вывод для другого» представляет собой «выражение признака в словах» (Ньяя-бинду III.1), или доказательство связи между основанием вывода и выводимым. Он формулируется как «силлогизм сходства» и как «силлогизм различия». Факт, что «силлогизм сходства» отличается от формы посылок «вывода для себя». Согласно Дигнаге, силлогизм сходства состоит из трех элементов: 1) большая посылка: «Как горошко (h) невечено» (*s*) — *Ahs*; 2) пример по сходству: «Как горошко (h) невечено» (*s*) — *Ap<sub>s</sub>*, *Ap<sub>h</sub>*, *Ap<sub>ps</sub>*; 3) меньшая посылка: «Слово (p) также производно от горошка» (*s*) — *Eps*. Выводимое (или заключение) приведенного силлогизма формулировать не предполагалось. По мнению буддистов, было очевидно: «Следовательно, слово невечно» (Ньяя-бинду III.11). С использованием знаков логич. выводимости | и отрицания | — *Aps*. Заключение и знак выводимости взяты в квадратные скобки, потому что они реконструированы. Здесь общая большая посылка, выражющая связь *h* и *s*, формулируется явно, затем она обосновывается иллюстрирующим примером. В этом модусе устанавливается наличие у субъекта вывода предиката на основе обладания им признаком — основанием вывода и неразрывной связи с ним предиката.

«Иллогизм различия» также состоит из трех элементов: 1) большая посылка: «[Все], что существует в условиях воспринимаемости (*s*), обязательно воспринимаются» (*h*) — *Ash*; 2) пример по несходству: «Как синий цвет (*p<sub>v</sub>*), [к-рый всегда воспринимается, когда находится в пределах видимости]» — *Ap<sub>v</sub>h*, *Ap<sub>v</sub>s*; 3) меньшая посылка: «Но на данном месте (*p*) не последовало восприятия горшка (*—h*), [к-то] имеются для того все необходимые условия» — *Eph*. «Следовательно, его не было» — *Eps* (Ньяя-бинду III.25). Его структура: *Ash*, (*Epp<sub>v</sub>*, *Ap<sub>v</sub>h*, *Ap<sub>v</sub>s*), *Eph* [ | — *Eps*]. Имеется также большая посылка формулируется явно и обосновывается примером по несходству, меньшая посылка и заключение — общеотрицательные. В модусе принципия устанавливается отсутствие у субъекта вывода предиката на основе отрицания у субъекта признака — основания и неразрывной связи с ним предиката.

Дхармоттара объяснял правомерность существования двух разновидностей вывода тем, что они «принципиально отличаются друг от друга и не могут подойти под одно определение» (Ньяя-бинду-тика 17.3). Их принципиальное отличие обусловлено их функциями: функцией «вывода для себя» является получение нового знания, а «вывода для другого» — убеждение слушающего в истинности полученного знания. Говоря современным языком, «вывод для себя» — это когнитивный аспект, а «вывод для другого» — формальный аспект к-рого представляет собой энтизму (умозаключение с помощью посылкой), а «вывод для другого» — логич. аргументация, проводимая в форме умозаключения с экспликацией всех посылок.

Исследование двух разновидностей вывода потребовалось буддистам не только для того, чтобы различить вывод как форму умозаключения и как форму аргументации, но и для того, чтобы начинать использовать общие посылки для каждого из них.

Логика буддийской традиции толкованием  
Вводя деяния разногласий  
и более Дигнагой. М.,  
матрицы Chi R.S.Y.  
ровати, Logic  
ной ed. Oxf.,  
Mari. Al-  
M. Study  
Phi-  
S.C.  
с.,  
ап

Вводя дедуктивное следование, они усиливают т.о. «неразрывность» связи среднего и большего терминов.

Дигнага в «Хетучакра-дамару» эксплицировал правило трехаспектности и построил матрицу-классификацию оснований, позволяющую буддистам правильно конструировать выводы. Его классификация содержит 27 видов выводов с различной общей субординацией терминов, только два из к-рых признаются правильными.

Дхармакирти предложил новую формулировку правила *трайрутъя*, усилив формулировку Дигнаги добавлением к каждому правилу усиительной частицы «если» и превратив их, т.о., в общие высказывания. Благодаря этой частице правило *трайрутъя* в формулировке Дхармакирти начинает звучать так: 1) основание должно содержаться именно в субъекте заключения; 2) основание должно содержаться именно в классе объектов, однородных субъекту заключения; 3) основание не должно содержаться именно в классе объектов, не однородных субъекту заключения. По мнению Й. Боченского, новая формулировка означает, что: 1) h содержится в р всегда; 2) h содержится в классе объектов, однородных с р, всегда; 3) h не содержится в классе объектов, неоднородных с р, никогда.

Третьей составляющей *ануманавады* буддистов является классификация выводов, проводимая на основании разновидностей среднего термина. Эти разновидности учитывают связи между эмпирич. объектами и называются знаками: 1) «основанными на причинно-следственной связи» (*карья-хету*), 2) «основанными на тождестве» (*свабхава-хету*) и 3) «основанными на невосприятии» (*анупалабхи-хету*). Соответственно классификация выводов включает три их разновидности: причинные (*карья-анумана*), умозаключения по тождеству (*свабхава-анумана*) и негативные силлогизмы (*анупалабхи-анумана*), для к-рых буддисты насчитывали 11 видов. Если в *карья-* и *свабхава-ануманах* присущность выводимого (*садхья* — субъекту вывода (*пакша* — р) устанавливается на основе включения класса s в класс r, то в *анупалабхи-ануманах* устанавливается невключение класса s в класс r на основе невключения класса h в класс r. Буд. концепция *анупалабхи-ануманы* отражает позицию буддистов в дискуссии по проблеме признания невосприятия (*анупалабхи*) статусом самостоятельного инструмента познания (*праманы*) для небытия (*абхава*). Позиции с мимансаками, обосновывавшими автономный статус *анупалабхи* на основе ее специфического объекта — небытия, Дхармакирти в «Ньяя-бинду» и Дхармоттара в «Ньяя-бинду-тике» убеждали, что отрицательные выводы дают включения не о «небытии» (онтологич. статуса к-рого буддисты не признавали), а о бытии, потенциально воспринимаемом, но для к-рого в настоящий момент не существуют условия восприятия: напр., если объект, потенциально воспринимаемый, отделен от нас в пространстве, времени или он лежит вне сферы деятельности воспринимающих способностей, то мы можем получить знание о его отсутствии посредством *анупалабхи-ануманы*.

Именно в части буд. логики, посвященной классификации выводов по основаниям (*хету*), в наибольшей степени проявилось ограничение, налагаемое на логич. теорию ее включенностью в эпистемологию и зависимостью от метафизики, поскольку индийцам приходилось всегда принимать во внимание материю. Силлогистике материю умозаключение не учитывается, она остается за рамками формально-логич. анализа.

Соч.: Дхармакирти. Краткий учебник логики, с комментарием доктора

А.В. Парибка. Ч. I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб., 1995; Нагарджуна. Рассмотрение разногласий (Виграха-вывартани) // Андрюсов В.П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000.

Лит.: Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1–2. N.Y., 1962; Chi R.S.Y. Buddhist Formal Logic. Vol. 1. L., 1969; Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Mouton, 1971 (new ed. Oxf., 2005); id. The Character of Logic in India / Ed. by J. Ganeri, H. Tiwari. Albany, 1998; id. The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. Oxf., 2001; Solomon E.A. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols. Ahmedabad, 1976–1978; Vidyabhushana S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. D. etc., 1978; Mohanty J.N. Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. N.Y., 1992; Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1995 (1-е изд. 1903–1909); Шохин В.К. Первые философы Индии М., 1997; Ньяя-сутры. Ньяя-бхаша / Историко-философское исслед., пер. с санскр. и comment. В.К. Шохина. М., 2001; Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева; Логико-эпистемологические взгляды Дигнаги и его идеальных преемников / Э.Л. Заболотных. М., 2002.

Н.А. Канаева

**Лоджонг** (тиб. blo sbyong — «воспитание/тренировка ума»). Система тиб. религ. практик, базирующаяся на персонологических взорваниях буддизма. Виды практик Л. различаются по типам личности (низшей, средней и высшей), для к-рых они предназначены. К практикам для высшей личности относятся «семичленная» и «замена себя другими» (или «перемены места»). Их основной задачей является последовательное развитие мысли о просветлении (санскр. *бодхичитта*) посредством радикального изменения обыденной установки сознания, направленной на замыту о себе (*ранче дзин*).

«Семичленная практика» основана на учении *праджняпарамиты* сутр. Перецептировалась по линии преемственности от Нагарджуны к его ближайшему ученику Ариядэве, от него к Чандракирти и т.д. Практика «замены себя другими» основана на «*Аватамсака-сутре*», в истоке традиции стоял Шантидэва. В XI в. Атиша объединил обе эти традиции.

До начала практики Л. темами размышлений должны быть: уникальность человека, рождение; трудность обретения человеч. рождения (оптимального для духовной практики); пороки сансары; непостоянство и смерть. На этом этапе порождается мысль об отречении от сансары (без чего невозможно порождение *бодхичитты*). Затем обдумывается необходимость зарождения *бодхичитты*, т.е. начинается общественно практика Л.

«Семичленная практика» состоит из семи этапов. 1. Вначале предписывается познать, что каждое живое существо в бесконечной цепи предыдущих рождений когда-л. было «нашей матерью» (*марше*), поэтому к каждому существу необходимо относиться так же, как к собств. матери. На такой основе возможна генерализация чувств любви и сострадания (санскр. *каруна*), каждым человеком естественным образом испытываемых к матери.

**Маудгальяяна и Шарипутра** (санскр. Maudgalyāyana, Mahāmaudgalyāyana, пали Moggallāna, Mahāmoggallāna, кит. Мулянь; санскр. Śāriputra, пали Sāriputta, кит. Шэли-цзы) — два главных ученика Будды. М. и Ш. дружили с детства. Шарипутра уговорил Маудгальяяну перейти в буддизм из группы скептика Санжаканонич. тексты сообщают, что Маудгальяяна достиг архатства (см. Архат), посредством медитации приобрел магич. способности, позволившие ему перемещаться в др. области универсума, где он наблюдал кармич. страдания живых существ; умер раньше Будды мученической смертью от рук еретиков, что тексты объясняют его плохой кармой (в прежней жизни он якобы убил собственных родителей).

Шарипутра участвовал в разработке доктрин, составляющих абхидхарму, и в частности нумерологич. списков — матрик, каталогизирующих характеристики «объектов», а по сути содержащих систематизации категориального аппарата буддизма. Эти матрики образовали основу первой книги палийской Абхидхарма-питаки — «Дхаммасангани». Кит. традиция приписывает ему авторство «Дхармасканхи» — одного из семи собраний сутр Абхидхарма-питаки сарвастивидинов, сохранившегося в кит. переводе Сюань-цзана (выполнен в 659). Инд. буддист Яшомитра (ок. 850) тоже называет автором «Дхармасканхи» Шарипутру, а Маудгальяяну вслед за Бутоном считает творцом еще одного сочинения Абхидхарма-питаки сарвастивидинов — «Праджняпти-бхашши» (сохранился в различающихся по содержанию кит. и тиб. переводах), излагающего буддологию.

H.A. Канаев

В Китае распространилась легенда о Маудгальяяне, зафиксированная впервые в IX в. и потом ставшая основой многих лит. произведений. Источником легенды служит «Сутра об Улламбане» (кит. «Юйлань цзин», сохранилась только в кит. переводе). По легенде, Маудгальяяна был сыном родителей, принявших обет не убивать ничего живого. Отец после смерти переродился в небожителя, а мать ела мясо и, нарушив этим обет, стала обитательницей преисподней, где подвергалась различным казням. Когда Маудгальяяна, став учеником Будды, погрузился в медитацию, он узнал, что среди праведников на небесах есть только его отец. В поисках матери Маудгальяяна проходит по небесам, а потом по преисподней, где и обнаживает ее. За ее грехи пища и питье превращаются у нее в огонь. Маудгальяяна обращается с молением к Будде, и тот советует сделать необходимые приношения, после чего мать Маудгальяяны, избавившись от части грехов, выходит из преисподней и превращается в собаку в столице Магадхи — Раджагрихе. Потом Маудгальяяна усердным чтением сутр добивается снятия с матери и остальных грехов, и она снова принимает облик женщины.

Кроме Китая, где были созданы «Бянь-вэнь о Муляне» (см. Бянь-вэнь) и пьеса «Мулянь спасает мать», легенда о Маудгальяяне нашла распространение в Монголии, где он под именем Молон-тойна стал героем сказаний. Публичное чтение сказаний о Маудгальяяне приурочивалось к 15-му дню 7-й луны по кит. лунному календарю, к-рый посвящался молениям об освобождении от грехов усопших предков. В пантеоне ваджраяны Маудгальяяна располагался в верхнем ряду по правую руку от Будды четвертым, восседающим на красном лотосе в облике ширманы, левая рука к-рого сжимает угол монашеского одеяния. В кит. предании о Маудгальяяне включены нек-рые факты из биографии реального историч. деятеля кит. буддизма VII в. Фу Ло-бу, монашеское имя к-рого было Мулянь.

его рода «печатью» (букв. значение слова М.) божества. М. делятся на отдельные, связанные с подготовкой к ритуалу и М., с помощью к-рых божество спускается, чтобы принять участие в ритуале. В **ваджраине** утверждается, что через подражание характерным М. того или иного божества адепт сам становится этим божеством. Он приносит себя в жертву божеству, а взамен получает бессмертную личность.

2) В тантристской практике *панча-макара* М. называются жареные зерна, используемые как афродизиаки.

3) В тантризме — женщина-партнерша по *митхуне*, любовному слиянию.

В.Г. Лебедев

**Мулянь** см. **Маудгальяяна и Шарипутра**

**Мусо Сосэки** 夢窓疎石 (1275, пров. Исе, совр. преф. Миэ, — 1351, г. Хэйан-Киото) — яп. буддийский мыслитель традиции дзэн-буддизма, знаменит как каллиграф и художник, считается основателем яп. искусства обустройства садов. Учился в школах **тэндай-сю** и **сингон-сю**, также у И-шань И-нина (1247–1317, кит. И-шиань И-нин), жил в Японии, Кохо Кэннити (1241–1316) и др. наставников дзэн-буддизма. Был настоятелем нескольких храмов и личным учителем нескольких государей и военных правителей — сёгунов. Заложил основу общегос. сети храмов во всех храмами школы **риндзай-сю** («система пяти монастырей», *годзан*). В отличие от многих приверженцев дзэн-буддизма М.С. не отказывался от изучения и толкования канонич. текстов, сравнивая книжников с добрыми людьми, на перекрестьях предлагающими чай прохожим. Поддерживая установку школы *риндзай* на чтение с помощью коанов (кит. *гун-ань*), указывал, что любой текст можно читать как коан, т.е. размышлять над ним и благодаря этому прийти к озарению. М.С. писал стихи и прозу в жанре «бесед» (*мондо*). В «Собрании бесед» («Мутю мондо», 1319–1351) обсуждаются богатство и бедность, допустимость ложных слов и обрядов ради обретения «пользы и выгоды в этом мире» (гэндзэ *рикун*). Благая и дурная карма, влияние злых «демонов» и способы избежать «зла». Единство тела и сознающего сердца, различие истинных и ложных учений, а также дается краткий обзор истории дзэн-буддизма в Японии. М.С. исходил из «естественного взгляда» (*сидзэнкан*) на мир и человека, согласно к-рому человек в любых своих занятиях проявляет свою природу, а она тождественна «природе Будды», и, следовательно, достичь озарения можно, занимаясь любой деятельностью: обрядовой, хозяйственной, художественной и пр. «Беседы» содержат множество отрывков из будд. преданий, рассказов о кит. наставниках *чань* и др., которые соединяются светский и монашеский подходы ко всевозможным предметам дзэн-буддизма. «Ночные беседы на западной горе» («Сэйдзан ява», 1340-е) — один из учеников М.С. на основе разговоров последнего с монахами и учениками. Рассказывая понятие «коан», М.С. на примерах из сутр и рассуждений кит. наставников показывает: между словесным и неверbalным способами обучения существует четкой грани. «Предварительное условие состоит в том, чтобы между словами и мыслями не было никакой связи. Но и в этом случае в качестве временного, временемогательного средства используются слова и мысли».

Соч.: ТСП. Т. 80. № 2555. Мусо Сосэки. Беседы на западной горе. — Париж, 1996.

А.М. Кабанова // Буддизм в Японии. М., 1993. С. 627–645; Годзан бунгаку (Поэзия дзэнских монастырей) / Пер. А.М. Кабанова. СПб., 1999; *Muso Soseki. Gespräche im Traum / Deutsch von Taro Yamada und Guido Keller*. Frankfurt a.M., 2005.

Н.Н. Трубникова

«*Фа лянь хуа цзин*» см. «Саддхармапундарика-сутра»

**Навадхармапарьяя** (санскр. navadharma-parayaya — «девять провозглашенний дхармы») — в буддизме махаяны девять сутр, в к-рых с т.зр. этого направления выражена «суть буддийского учения»: 1) «Аштасахасрика-праджняпарамита-сугтра» («Сутра о запредельной мудрости в восемь тысяч строк»); 2) «Гандавьюха-сугтра» (входит в качестве последней главы в «Аватамасака-сугту»); 3) «Даша-бхумишвара-сугтра» («Сутра о десяти ступенях совершенствования бодхисаттвы»); 4) «Самадхи-раджа-сугтра»; 5) «Ланкаватара-сугтра»; 6) «Саддхармапундарика-сугтра»; 7) «Татхагата-гухьяка-сугтра» («Сутра таинства Татхагаты»); 8) «Суварнапрabhаса-сугтра» («Сутра золотого блеска»); 9) «Лалитавистара» («Пространное повествование о прекрасных свойствах жизни и проповеди Будды»). Особое значение Н. имеет в неварском (Непал) буддизме.

С.Ю. Лепехов

**Нирджуна** (санскр. Nāga-arjuna, букв. «Змей-древо») — буддийский мыслитель II — нач. III в., предположительный мадхьямаки (первой религ.-филос. школы махаяны); отнесен к разряду святых (просветленных существ, или бодхисаттв, в традиции махаяны и совершенных магов, или махасиддхов, в традиции ваджраины), канонизирован в тиб.-монгольской иконографии. Был первым известным провозвестником «великой колесницы», поэтому величия и славы в махаяне ему было отмерено несравнимо больше, чем всем остальным махаянским мудрецам Индии. Сопоставить его можно только с Буддой Шакьямуни, поэтому его называют Вторым Буддой. О нем известно только из агиографич. источников, описывающих Н. скорее как сверхъестественное существо, жизнь к-рого длилась от 300 до 600 лет и проходила в подиумах во славу махаяны. Возможно, он происходил из брахманского рода из Юж. Индии и совершенно определенно был мастером филос. полемики и медитации, автором десятков религ.-идеологич. и логико-диалектич. произведений, хотя в кит. и тиб. переводах сохранилось ок. 200 приписываемых ему трудов: от комментариев к будд. сутрам до руководств по алхимии, врачеванию, металлургии и т.д.

Колоссальный объем письм. наследия Н. отчасти объясняется тем, что его сподвижники в течение неск. веков продолжали творить в стиле первоучителя и «подчиняли» свои произведения его именем. Такая ситуация с авторством вполне естественна для Индии древности и средневековья. Тогда создаваемые тексты считались либо «услышанными свыше» (*шрути*), либо «запомненными» (*смрити*) сочинениями древних мудрецов, либо сохраняемыми в качестве провозвестия (*агама*) великих духовидцев, напр. Будды или Махавиры, либо традиционно передаваемыми

ние первообразу, что не препятствовало использованию в произведениях новых данных и дописыванию старых текстов.

В науч. буддологии принято считать, что Н. является автором трактата «Мадхьямака-карика» («Коренные строфы о Срединности») и доктринальных трактатов, в к-рых комментировались и защищались в полемике идеи махаяны. Трактаты Н., сохранившиеся на санскр., тиб., кит. и некоторых языках, свидетельствуют о разработанной религ.-филос. доктринах и сравниваемой логико-полемич. аргументации, к-рая активно применялась в спорах о онтологии, эпистемологии и сoteriology. Филос.-полемич. труды многом определили высокое место логики, выводного знания, диалектич. иска в махаянском буддизме. Кроме того, труды Н. указывают на причины как будд. споров между религ.-филос. школами, так и межконфессиональной мики. Надо помнить, что создание полемич. сочинений рассматривается в будд. как особый вид религ. деятельности, требующей особых установок, ибо монаха участие в любых спорах есть препятствие, преграда духовному совершенствованию. В тхераваде, напр., дискуссионная сторона религ. жизни не развила пор. «Великая колесница» в лице Н. нашла ответ на вопрос, как вести в соперничающем полирелиг. об-ве. Активная полемич. позиция — будь то участие в публичных дебатах или написание руководств к ним и монастырская школа «спорщиков» — означает проявление великого сострадания к оппонентам, умы к-рых запутались в сетях концепций и догм. Если полемист (из махаяны) ставит не ради личной корысти, тщеславия, гордыни и т.д., а с любовью, смиренiem и без желаний, то для него дискуссия становится «искусственным средством» («каушаль») роста духовных накоплений, разновидностью религиозной практики срединности (мадхьяма пратипад).

От полемич. мастерства представителей различных конфессий зависела не только материальная сторона быта религ. общин и монастырей того времени. Само существование требовало владения методами отстаивания своей позиции и в публичных дискуссиях. По этой причине проблемы аргументации и подобрано становятся в Индии предметом теоретич. осмысления, в т.ч. и для Н. Езды, содержащие дискуссии практически по всем осн. религ.-филос. проблемам и до сих пор являются логико-диалектич. учебниками для монахов. Ярчайшим примером такого учебника является трактат «Муламадхьямака-карика», созданный в кон. II в. н.э. и входящий в канонич. будд. собрания на кит. (Типитака), (Тенгьюр) языках. Санскр. текст сохранился только в составе «Прасаницы» («Ясные строфы») Чандракирти (VII в.), являющейся комментарием к двуми строфам и 447 строфам осн. текста (в 27 гл.) произведения Н. «Муламадхьямака-карика», с одной стороны, вооружает монаха-мадхьямика теоретич. оружием деструкции позиций идеальных противников, с другой — строит «великую лесницу» махаяны, закладывает ее концептуальные основания. Суть этих основ можно свести к двум тезисам: 1) во взаимообусловленном мире нет ни самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни др. первоначала), на к-рую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (*шунья*), но и тот пуст; 2) все теоретико-познавательные средства (*прамана*) недостоверны, абсолютная истина (*paramartha-satya*) ими непостижима и невыразима.

В качестве исходного материала учения мадхьямаки мыслитель использовал сутры праджняпарамиты и ранние махаянские сутры, к-рые он собрал, соединив

По-видимому, исходным намерением Н. было очищение первоначального учения Будды о Срединном пути, искаженного стхавиро-сарвастивидинскими и др. чинайскими спекуляциями, что обусловило полемич. форму сочинений. Хорошо известно Палийский канон Типитаку, Н. успешно уличал в первую очередь философов-ибхашников в превратном толковании «слов Будды» (буддха-вачана). Он указал то, что Шакьямуни избегал в своих речах категоричных утверждений или отрицаний и никогда не говорил, что «это существует», а «это не существует». Стараясь этого следовать основателю буддизма, Н. и сам предпочитал не позитивное изложение своей т.з., а апофатическое и прямому доказательству ее истинности — косвенное через обоснование ложности (т.е. опровержение) тезисов оппонентов.

Главными темами дискуссий (каждая из к-рых рассматривается в особой главе) и «Муламадхьямака-карике» стали как общефилос. категории (причина и условия, имущество, время, соединение и т.д.), так и собственно буддийские (страдание, будда-Татхагата, татхата, 12 звеньев цепи взаимозависимого происхождения и т.д.), а главным методологическим средством — доктрина «пустотности» (*шуньявада*), почерпнутая из праджняпарамиты сутр. Она позволила философам махаяны модифицировать будд. отождествление существования и страдания. Н. отмечал крупнейший рус. востоковед XIX в. акад. В.П. Васильев, для махаяны мир плох не потому, что мучителен, «но потому, что он пуст, следовательно, иudem нет ни одной точки, на к-рую ум мог бы достойно обратить свое внимание». Н. широко применял понятие «пустоты» (*шунья*): и для демонстрации того, что некое понятие, «окрашающее» сознание человека, пусто, и для демонстрации бесмысличины любых филос. категорий (в т.ч. и буддийских), любых теоретических концептов, всякий «умствований»: «Все одарено смыслом у того, у кого пустотность имеет смысл; все лишено смысла у того, у кого пустотность не имеет смысла» (Муламадхьямака-карика XXIV.14). Н. использовал понятие *шунья* также для индикации будд. доктрины дхармо-частиц (говоря, что их следует рассматривать какими-то, а не реальными, как то делали стхавиро-сарвастивидины) и деструкции индивидов о сансаре и нирване. Религ.-апологетич. ориентация такой позиции очевидна: она нацелена не на создание позитивной картины мира, но на деструкцию всякой воображаемой его картины (как профанической, так и теоретической), не согласующейся с Четырьмя благородными истинами буддизма; и не передачу рационального знания о мире, а на разрушение «опор сознания» (*алимбана*), отказ от рационального.

Но один смысл приобрело слово *шунья*, когда Н. провозгласил ее «плодом отождествления в индивидуальном сознании ложных доктрин, понятий, категорий и буддийских тоже», приобретаемым лишь тогда, когда эпистемологич. занятия закрепляются йогическими, задача к-рых показать тождество истинносущего (*Tathagata*) и мира, нирваны и сансары. В качестве «плода» духовных практик мадхьямаковская пустота «наполнялась»: отождествлялась с *tathata* и «истинным телом Будды» (*dharma-kaya*).

*Tathata* — одна из новых категорий, введенная в махаяне. Н. предлагал для отождествления высшей и единственной реальной природы Татхагаты воспринимать мир иссуществующим, иллюзорным (*maya*), пустым, никак не связанным с неявленной, но повсюду присутствующей сутью — космич. плотью Будды. Тождество сущности и сансары он аргументировал тем, что, «шествуя Срединным путем освобождения», нельзя противопоставлять нирвану чему бы то ни было, нельзя усматривать

Буддийский Путь спасения получил в «Муламадхьямака-карике» парадоксальную интерпретацию. В одной *карике* Н. говорил, что нельзя утверждать даже что есть «спасение» или «Путь», поскольку эти слова с неизбежностью повлекут за собой представления о сансаре, заблуждении и т.д., т.е. псевдопредставление о псевдореальности. Однако в др. месте (Муламадхьямака-карика XVIII.5) единственный путь квалифицируется как пустотность, а его целью объявляется устранение посредством названной пустотности последствий *кармы*, созданных мышлением. Вытекающие из привязанности к парадоксальным формулировкам противоречия в своих утверждениях Н. разъяснял вполне рационально: они демонстрируют неадекватность всякого вербализуемого знания высшей истине (*paramartha-satya*) и препятствуют возникновению омрачений, привязывающих человека к сансаре (XXIV.8–10). Согласно Н., высшее знание нельзя называть пустым или пустым либо пустым и непустым одновременно или порознь, но в качестве наименее подходящего термина для него предпочтительнее избрать *шуньяту*.

«Муламадхьямака-карика» имеет богатую традицию комментирования, которая началась с автокомментария (две версии его сохранились на кит. и тиб. языках) и продолжается до сих пор, в т.ч. на европ. языках.

Другим не менее важным сочинением Н. является трактат «Виграха-вьявартани» («Рассмотрение разногласий»), главной целью к-рого является опровержение средствами теории дебатов критич. нападок на концепцию «пустотности» (иначе — пустоты) всех существований (*bhava*), лишенных сущности (*nihsvabhaava*), и обоснование таким косвенным способом самой концепции пустотности. Позиция Н. в трактате артикулируется как «ничего не утверждающая» (*карика* 29) и «ничего не отрицающая» (*карика* 63) по причине несуществования того, что можно утверждать или отрицать с т.зр. высшей реальности.

Этот санскр. труд из 70 стихов (*карик*) дошел до нас в метрич. форме (*ариа*), но каждая строфа имеет прозаич. коммент., нередко представляющий собой пересказ строфы теми же терминами, дополненный союзами и служебными словами. Традиционно прозаич. часть считается автокомментарием (*сваргитта*) — текстом самого Н., хотя отдельные места, по-видимому, являются более поздними вставками. Так, к примеру, в строфе 28 цитируется строфа Н. из «Муламадхьямаки» (XXIV.10), к-рая подается как авторитетное свидетельство, как цитата «слов Будды». В 541 Вимокшапраджня и Праджняручи перевели «Виграха-вьявартани» на кит. яз., а в 874 инд. учитель Джнянагарбха и тиб. ученый Шантаракшита перевели строфы на тиб. яз. Позднее строфы редактировались инд. памятником Джаянандой и тибетцем Дорджепелом. Текст автокомментария был переведен Джнянагарбхой совместно с Девендраракшитой. Санскр. манускрипт, переведенный Шилакарой (1106–1190), был найден инд. ученым Рахулом Санкритом в 1936 в монастыре Шалу и опубликован. Существуют также европейские и японские переводы.

Поэтич. размер *ария* был свойственен до Н. песенному фольклору и любому *карике*. Применение этого размера в филос.-полемич. произведении, посвященном метафизич. проблемам и сoteriологии, выглядит нелепо, по крайней мере с т.зр. Поскольку этот трактат являлся своего рода учебным пособием для махаянистских монахов, готовившихся к публичным диспутам с идеиними противниками, основания считать выбор метра преднамеренным. Объяснить это можно по-разному. Прежде всего, популярность песенного метра могла обеспечить расположение

оппонентов, то такое простонародное изложение предмета спора, к тому же во фривольно-поэтич. стиле, изначально принижало, приземляло филос. диспут. Тем самым автор дополнительно подчеркивал, что смешно придавать большое значение такой проблематике и абсурдна затея привлекать к ней внимание публики.

«Виграха-вьявартани» — одно из первых произведений Н., в к-ром вводится новый композиционный прием: вначале сообщаются все возражения оппонентов (стrophы 1–20), а затем они последовательно опровергаются (стrophы 21–70). Применимые способы логич. деструкции доводов идеиных противников не повторяются, лишь указывается, какой из ранее продемонстрированных был применен в конкретном случае (56, 66 и др.). Позже этот композиционный прием стал очень распространенным в диалектико-полемич. жанре инд. филос. литературы. Первая часть была названа *пурва-пакшай*, а вторая — *уттара-пакшай*. Этот прием, напр., использовал Шантаракшита (VIII в.) при создании своей «Таттва-санграхи». Многих индуистских школ *њяи* и *мимансы* композиция аналогичная, но, по мнению К. Джаясвала и Р. Санкритьяяны, первенство здесь принадлежит «Виграха-вьявартани», а названные сутры окончательно редактировались позже.

Первоначально этот прием Н. опробовал в 24-й гл. «Муламадхьямака-карики». Такая композиционная особенность появилась не случайно, тем более что она создавала дополнительные трудности при чтении текста, пространственно разделяя доминантного оппонента и его опровержение. Ее истоки — в инд. традиции публичных диспутов, а использование названного приема актуализировало дискутируемую проблему через помещение ее в привычный контекст диспута, где она выглядела как интересующий вопрос (или комплекс вопросов), на к-рый даются ответы с различными позициями. Ответы оппонентов — неправильные. Установление их ложности подтверждает истинность собственных позиций, даже если они не выражаются в форме тезиса. Чем больше опровергнутых оппонентов, тем более обоснованной становится позиция опровергающей их школы.

Хотя в «Виграха-вьявартани» оппоненты не названы, судя по содержанию диспутов, ими были не только найяики (весьма вероятной его мишенью стали неподменно «Ньяя-сутры»), но и буддисты-реалисты, придававшие статус «самоцнностей» элементам потока психич. жизни — *дхармам*.

В тексте речь идет о четырех «разногласиях» по следующим проблемам: «наличие самосущего» (т.е. истинности метафизич. утверждений главных *даршан*, рассматривающих метафизич. категории как реально существующие и присутствующие в эмпирич. мире), обоснования надежности инструментов достоверного познания (*праман*), «наличия самосущего» у трех видов *дхарм* (благоприятствующих достижению нирваны, неблагоприятствующих и нейтральных по отношению к ней). Кушала; Акушала; Авьяякрита) и онтологич. статуса имен, к-рые становятся бессмысленными (пустыми), если верно утверждение мадхьямиков о пустоте всех существований.

Оппонентами Н. термин *шунья* используется здесь в неск. смыслах: 1) как взаимосвязанное бытие (*пратитя-самутпада*) (*карика* 22); 2) как то, что не способно к бытию, т.е. производству следствия (автокоммент. к *карике* 2); 3) как характеристика высказывания, не соответствующего положению дел в реальности (*карика* 14); 4) как характеристика инструментов достоверного знания (*праман*) — восприятия, вывода, авторитетного свидетельства и сравнения; 5) как характеристика групп *дхарм* благоприятных, неблагоприятных и нейтральных.

Первое онтологич. разногласие с оппонентом-реалистом (к-рый пытается отвергнуть учение Н., отметив противоречие между тезисом *мадхьямаки* о нереальности «всех сущностей» и допущением реальности высказывания, отрицающей все сущности) мыслитель устраниет, частично согласившись с ним. Действительно, с т.зр. высшей реальности его критическое высказывание пусто, но на уровне низшей реальности — практики словоупотребления (*самьявахара*) оно осмысливается, истинно (*карика* 28). Второе разногласие, по поводу источников достоверного знания, снимается разрушением реалистич. концепции *праман* через демонстрацию их логич. необоснованности. Н. находит у оппонентов многочисленные логич. ошибки в процедурах установления *праман*: если бытие чего-то источником достоверного знания устанавливается посредством др. источника знания, то установления второго также необходим некий источник познания, т.о., этот же обоснования уводит в дурную бесконечность (*карика* 32); если же *праманы* устанавливаются сами через себя и вместе с ними устанавливают и объекты познания, то возникает противоречие следствий тезису — не все объекты познаются посредством *праман*, *праманы* как объекты познания им не познаются (*карики* 33, 34 и др.); если же *праманы* устанавливаются своими объектами, то получается фиксация круга в доказательстве (*карики* 45–50).

Попытки буддистов-немадхьямиков найти некие субстанции, благоприятные неблагоприятные и нейтральные для достижения освобождения, стоящие за тремя видами *дхарм*, ставшие поводом третьего разногласия, фигурирующего в «Вадх-ва-вьявартани», Н. разбивает, указав на их несовместимость с религ. практикой (*брахмачарья*; *карика* 54), концепцией взаимозависимого происхождения (*пратья самутпада*; *карика* 55), принятыми классификациями *дхарм* («все обусловленное становится необусловленным»; *карика* 56).

Четвертое разногласие возникает ввиду различных интерпретаций онтологического статуса имен (слов) реалистами-найяками и номиналистами-буддистами. Реалисты приписали мадхьямикам утверждение, полученное в результате доведенного до изощренного рассуждения: в случае отсутствия такой реальности, как «сущность», нельзя было бы говорить о «бессущностных» *дхармах*, поскольку «нет называния без объекта» (*карика* 9). Раз есть слово, то есть и реальный объект, а значит, что мадхьямиков «Все существования пусты» ложен. На что Н. замечает, что критика оппонентов обращена не по адресу (*карика* 57), ибо мадхьямики никогда не писали именам реальности.

Оправдание Н. строит по форме пятичленного силлогизма и использует в качестве главных приемов метод сведения к абсурду (*прасанга*, лат. *reductio ad absurdum*) и демонстрацию «регресса в бесконечность» (лат. *regressus ad infinitum*), в к-рую уводят следствия из тезиса оппонента. Основоположник *мадхьямаки* пропагандирует бестезисную форму доказательства через опровержение антитезиса, утверждая, что, если за всеми выражениями языка не стоит никакой сущности и все высказывания бессмысленны, зачем же их формулировать (*карика* 29 и коммент. к ней). Указывать на противоречивость и абсурдность на первый взгляд непротиворечивых теорий оппонентов было очень существенным приемом в теории *мадхьямаки* и в махаяне. Средства логич. деструкции Н. искусно использовал, во-первых, для победы в полемич. состязании с представителями др. философии, что имело и социально-культурное, и даже материальное значение, во-вторых, для наглядного показа махаянской идеи пустотности (*шуньявада*). Интона-

феноменах культуры вследствие их взаимообусловленности. Это действие Н. получило название «учение об отсутствии самосущего» — *нихсвабхававада*, к-рое стало эпитетом *мадхьямаки*, как и *шуньявада*. Средства логич. деструкции подчеркивали также относительность теоретико-понятийного знания.

Кроме того, умение пользоваться разрушительными методами филос. полемики прислежалось мадхьямиками к религ. усилиям на Пути срединности (*мадхьям pratipad*). Ниспровержение категорий инакомыслящих и догм инаковерующих освобождало умы от мыслительных конструкций, мешающих, согласно Н., привильному восприятию различных махаянских истин интуитивного уровня знания как то: взаимозависимость, недвойственность, несубстанциальность и т.д. Труд заслуживается словами: «Я преклоняюсь перед несравненным Просветленным (Буддой) к-рый учил, что пустотность, взаимозависимое происхождение и Срединный путь равнозначны (*эка-арта*)».

«Ратнавали» («Драгоценные строфы») — произведение Н., относящееся к жанру «наставление царю». Две трети текста дошли на санскрите, полностью трактата сохранился в кит. и тиб. переводах. Он не только отражает социально-идеологическую учения махаяны, но и содержит филос., доктринальные, сoteriологич. материалы. В гл. 2 «Ратнавали» подробно рассмотрено учение о 32 знаках-отметинах (см. Тридцать два знака) Великого человека (*махатуруша*), в гл. 5 — о шести способах совершенствования (*парамита*), в гл. 4 — о 10 стадиях духовного роста (*даша-бхуми*). Трактат предназначался Н. для обравленных светских слоев др.-инд. общ-ва, знакомых с доктринальными азами буддизма и его религ. ролью. Соч. посвящено изложению осн. учений ранней махаяны, к-рая, как можно заключить из содержания, в то время еще не была широко признана. Н. подчеркивает родство принципов махаяны и Закона Будды и, опираясь на фрагменты полемики по религ. и филос. вопросам с хинянистами, указывает на духовные преимущества «великой колесницы» и ее последователей, бодхисаттв, над «малой колесницей» (I.12, 42–62, 63–73; IV.46–66, 67–70, 78–99 и др.).

«Ратнавали» стал не только зачином нового жанра будд. словесности — наставлений, но и лег в основу социально-идеологич. текстовой деятельности махаяны и ее свойственным ей активным стремлением к участию в общественной и личной жизни граждан. При изложении достоинств махаянского Пути осн. упор Н. сделал на его социальную роль, вытекающую естественным образом из новых трактовок учений о великой любви, *махамайтри* (III.57, 67, 85; IV.75 и т.д.; см. Майтри) и великому состраданию, *махакаруна* (III.52, 87; IV.4, 66, 69–70, 78, 80–82, 99 и т.д. см. Каруна). «Ратнавали» предлагает расширительное понимание этих терминов ибо великкая любовь — это и великое наслаждение (*махасукха*) от обретения духовных высот, а великое сострадание — это не только готовность к сочувствию и помощи др. существу, но и накопление добродетели (*пунья*), а также знания (*нижняна*). Последнее необходимо прежде всего для того, чтобы увеличить собственные возможности сострадать каждому здесь, сейчас, в миру. Только во вторую очередь это несет смысл и пользу для будущих рождений совершенствующегося индивида.

Позиция последователей Н. в полемике состояла в их отказе выдвигать собственный тезис, т.е. они не считали необходимым доказывать (и соответственно приходить) какое бы то ни было теоретич. обоснование своих положений. Вполне очевидно, что это несет смысл и пользу для будущих рождений совершенствующегося индивида.

мич. методологии привела к разногласиям среди мадхьямиков и выделению из школы йогачаров, к-рые помимо деструкции др. доктрин готовы были публично утверждать и свои собственные.

Труды Н. стали теоретич. фундаментом религ.-филос. школы, они изучались и комментировались в течение всего периода существования в Индии буддизма. эта традиция продолжается до сих пор тиб.-монгольским (в т.ч. российским) в определенном смысле, кит.-японским буддизмом.

Соч.: *Nāgārjuna. Vigrahavyāvartanī* / Ed. by K.P. Jayaswal and R. S. Tyayana // App. to Journal of the Bihar and Orissa Research Society, 1937. Vol. 23. Pt 3; *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with Aut. Comment* / Ed. by E.H. Johnston and A. Kunst // *Mélanges chinois bouddhiques* [Brux.]. 1948–1951. Vol. 9; *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakārikā* / Ed. by J.W. de Jong. Madras, 1977; *Bhattacharya K. The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigraha-vyāvartani)*. D., 1978; *Hahn M. Nāgārjuna's Ratnāvalī*. Vol. 1. *The Basic Texts* (Sanskrit, Tibetan, Chinese). Bonn, 1982; *Die Ratnāvalīśikā des Ajitamitra* / Hrsg. und erl. von Yuji Okada. Bonn, 1990; *Ratnāvalī of Acarya Nāgārjuna with the Commentary by Ajitamitra*. Vol. I. *Tibetan Version* / Ed. by Acarya Ngawang Sonam. Varanasi, 1991; *Андрюсов В.П.* О «Рассмотрении разногласий» («Виграха-vyāvartanī») // Историко-философский ежегодник. 1990. М., 1990; он же. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. 2000; он же. Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и перевод с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, выражаемого» Бессстрашным [опровергением] догматических воззрений («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М., 2006.

Лит.: *Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. СПб., 1857; *Lamotte É. Le Traité de la vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. T. 1–5. Paris, 1944–1980; *Ramanan K.V. Nāgārjuna's Philosophy*. D., 1978; *Wülfing Ch. Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. Copenhagen, 1982; *Андрюсов В.П.* Нагарджуна и его ученики. 1990; он же. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000; *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. D., 1995; *Inagaki H. Nāgārjuna's Discourse on the Ten Perfections (Daśabhūmika-vibhāṣā). A Study and Translation from Chinese Verses and Chapter 9*. Ryukoku Yakkai, 1998.

*В.П. Андрюсов, Н.А. Канаева* («Виграха-выварта»)

**Накамура Хадзимэ** 中村元 (1912, г. Мацуэ, преф. Симанэ, — 1999, Токио) — буддолог, компаративист, культуролог и историк философии. В 1936 окончил Токийский ун-т, в 1943 получил степень д-ра гуманитар. наук. С 1957 профессор будд. философии в Токийском ун-те. Основал Восточный институт в Токио и Восточную академию в 1973. Автор более 1000 научных трудов на яп. и зарубежн. языках. Н.Х. принадлежат выдающиеся достижения в области сравнительных исследований особенностей мышления четырех азиат. культур — Индии, Тибета и Японии, в основу к-рых положен анализ путей восприятия и фиксации буддизма и инд. логики в разных азиат. культурах. Значительное внимание он уделял проблеме взаимозависимости языка и мышления в компаративном

поставление сходных идей и проблем в различных культурных ареалах. Одним из результатов этих исследований была демонстрация ограниченности устоявшейся дихотомии «Восток — Запад». Н.Х. является автором многотомной истории инд. буддизма, а также автором-составителем целого ряда энциклопедич. изданий по буддизму, в т.ч. «Энциклопедии буддийских терминов».

Соч.: *Nakamura Hajime. Ways of Thinking of Eastern Peoples. India. China. Tibet. Japan. Honolulu*, 1961; *id. A History of the Development of Japanese Thought from 952 to 1868. Vol. 1–2*. Tokyo, 1967; *Накамура Хадзимэ*. Буккё ёго дайдзитэн (Энциклопедия буддийских терминов). Т. 1–3. Токио, 1975; *Nakamura Hajime. A Comparative History of Ideas*. D., 1992; *id. Indian Buddhism*. D., 2007.

Л.Б. Карелова

**Наланда** (санскр. Nālanda; др. назв. Наландара, Налендра) — будд. монастырский комплекс в Сев.-Вост. Индии (Бихар). Основан царем из династии Гуптов — Кумрагуптой I (413–455), известным также под именами Шакрадитья, Махендрадитья. В строительстве монастыря принимали участие и др. представители династии Гуптов (Буддхагупта, Татхагатагупта, Баладитья). Н. фактически был первым международным университетским центром, в к-ром велось систематич. обучение по программе «великих книг пяти наук»: 1) грамматике и лексикографии; 2) искусствам и ремеслам; 3) медицине; 4) логике; 5) философии. Во времена паломничества Чань-цзана (600–664), посетившего Н. в 1-й пол. VII в. и проведшего там два года, в Н. проживало 10 тыс. человек, из них 3 тыс. студентов и 1500 преподавателей. В период наивысшего расцвета ун-та (кон. XII в.) в нем насчитывалось 10 тыс. студентов и 2 тыс. преподавателей из разных стран, в частности из Китая, Персии и Греции. На 14 гектарах располагались 11 монастырей и пять храмов. Университетская библиотека помещалась в трех больших зданиях: «Ратнасагара», «Ратнолукхи» и «Ратнаранджака». В «Ратнасагаре», насчитывавшей девять этажей, хранились редкие и священные книги, в т.ч. праджняпарамитические тексты (см. Праджняпарамиты сутры) и тантры. Ун-т находился под патронатом Харшавардхана (606–647) из Канауджа, а также царей из дин. Пала.

Город Н. еще до основания ун-та являлся центром будд. учености. Согласно преданию, Будда Шакьямуни в разные периоды своей жизни посещал это место. Он останавливался в манговой роще в Н. во время последнего путешествия из Рамагрихи в Кушинагару перед вступлением в паринирвану (см. Нирвана). Именно в Н. Будда впервые встретил двух своих любимых учеников — Маудгальяяну и Шарипутру, к-рые были родом из этих мест. Здесь же Шарипутра окончил свои дни, и его прах был погребен в ступе, воздвигнутой в его честь.

Н. была местом, где вели свою проповедническую деятельность и др. религиозные учителя: Макхали Госала, Махавира, Викрама Самват. В Н. преподавали также выдающиеся будд. мыслители, как Нагарджуна, Ариядэва, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Чандракирти, Шилабхадра, Падмасамбхава, Шантаракшита. Именно усилиями Падмасамбхавы и Шантаракшиты буддизм стал распространяться в Тибете. Впоследствии значительное количество тиб. монахов изучали образование в Н., в т.ч. Таранатха.

Наиболее известные из числа будд. паломников, побывавших в Н., — Фа-синь (117–122), Сюань-лонг (635–713) оставили весьма ценные с историч. т.з.

## Нихсвабхававада см. Шуньята

**Ньингма** (тиб. *nying ma* — «старая/древняя [школа]»). Самая ранняя из главных школ (в т.ч. **гелук**, **кагью**, **сакья**) тиб. буддизма, к-рая берет начало в период «раннего распространения» (тиб. *ngadar*) буддизма в Тибете в VIII—IX вв. Это во многом обусловило отличие школы Н., к-рую также называют «[ши] старых/древних [переводов]», от др. школ периода «нового перевода» (тиб. *ma*), формирование к-рых происходило уже после того, как тиб. переводчики под руководством Ринчен Санпо (нач. XI в.) предприняли новый перевод. Основоположником Н. считают **Падмасамбхаву** (VIII в.). Одна из особенностей школы Н. — выдвижение на первый план духовного авторитета именно Падмасамбхавы, фигура же Будды **Шакьямуни** оказывается лишь фоновой. Особенность этой традиции приходится на значительно более позднее время, XII—XIV вв., когда начинается письм. закрепление собств. текстов Н. и создается систематизированное образование.

Последователи Н. выделяют в истории своей традиции два периода. Первое — раннее распространение, когда Падмасамбхава, **Шантаракшита**, Вималесвара, Манджушримитра, Вайрочана и др. заложили основы учений Н. Второй период начался с деятельности тиб. мыслителя **Лонченпа** (1308–1364) и продолжался до конца XIX в. Лонченпа собрал различные тексты Н., систематизировал их, составил канонич. корпус текстов, упорядочил филос. положения учения дзогчен — «единого класса буд. тантр». В каноне, составленном Лонченпой, все буд. учение разбито на «девять колесниц» (тиб. *tekpa rimpa gyu*), тогда как Бугон (1290–1364), основатель канона, принятого школами «новой традиции», разделяет учение на «девять колесницы» (см. Трияна). Различия касаются и классификации тантр. Если в Н. «новой традиции» подразделяли тантрич. учения на четыре класса, то в Н. Лонченпа — шесть классов: три «внешние» тантры (*крия-, упайога-, йога-тантры*) и три «внутренние» (*махайога-, ануйога-, атийога-тантры*, или дзогчен). Махайога-тантры почти полностью соответствуют *ануттара-тантрам* «новой традиции» (многие из них, напр. «Гухъясамаджа-тантра» и «Дасант тикле», включены в число 18 главных тантр *махайоги*); тантры *ануйоги* и *атийоги* присущи Н., в др. традициях отсутствуют. Именно учения «внутренних» тантр чрезвычайно вергались критике вплоть до запрета со стороны последователей «новой традиции», но это парадоксальным образом послужило стимулом для оформления Н. как самостоятельной традиции. В начале XV в., в ответ на исключение из канона «старых» тантр из ортодоксального тиб. буд. канона (**Кангьюр** и **Тенгьюр**), Лонченпа и его последователи создали свой канон «Ньингма гьюбум» («[Собрание] ста тысяч тантр ньингма») — собрание текстов дзогчен и всех «старых» тантр.

Все четыре школы тиб. буддизма в основном используют одну и ту же философию, вкладывая в одни и те же понятия различные, а иногда и противоречивые значения (чаще всего различия между школами сводятся к герменевтическому подходу). Н. особенно подчеркивает нераздельность двух истин, соединения пустоты и феноменального мира, то именно с этой позиции объясняются ее основные философские положения. Так, по учению Н., осознание имеет «точечную» природу, каждое мгновение появляется совершенно новый субъект со своим объектом восприятия (каждый момент представляет собой нераздельную пару «субъект-объект»), сама сущность моментов создает иллюзию существования «я».

К к-рой относятся практики обретения «чистого видения». Многочисл. практики, связанные с текстами традиции *терма*, обусловили многообразие субтрадиций внутри школы Н. и ее децентрализованность, а также наличие немонашеской общины мирян-практикующих. Обретения «чистого видения» происходят в трех видах: через переживания в медитации; благодаря творч. способности ума; возникая непосредственно в потоке чувств. восприятия сознания практикующего.

В отличие от др. школ в Н. есть два вида *сангхи*, или духовной общины: *гендун карпо* («красная община») — община монахов и монахинь и *гендун карпо* («белая община»), в к-рую входят те, кто занимается тайными аскетическими практиками и не принимает обеты безбрачия. Типичными представителями немонашеской общины в Н. являлись практикующие учения «сокровенных книг» *терма* — *тергаги* или *чойгары*, собирающиеся вокруг учителя-*тертхона* (букв. «открыватель сокровенных [учений]-кладов»). *Гар* — это потенциально мобильная группа, часто путешествующая вслед за странствующим *тертхоном*. В историч. плане немонашеские общины оказались более жизнестойкими по сравнению с монастырями.

Ядро монастырской традиции Н. составляли шесть «материнских» монастырей (Киток, Миндролинг, Дорджедрак, Дзогчен, Шечен и Пельюл), от к-рых, в свою очередь, расходилась сеть «дочерних». Монастыри Н. по своим размерам были неизменно крупными в сравнении с монастырями др. школ. В XIX в. на базе Н. возникло новое «внешкольное» движение тиб. буддизма *риме*. Важную роль в нем сыграл крупнейший мыслитель школы Н. **Мипам Ринпоче** (1846–1912), автор трудов по философии *мадхьямаки*. Вплоть до 1960-х Н. преобладала на востоке Тибета. В последние десятилетия учение школы получило распространение в Непале, Зап. Китае и Сев. Америке.

Лит.: *Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Bost., 1991; Далай-лама о Дзогчене. М., 2002; *Островская Е.А. Тибетский буддизм*. СПб., 2002; *Намкай Норбу Ринпоче. Драгоценный сосуд*. М., 2004; *Туччи Дж. Религии Тибета*. СПб., 2005; *Geshe D.A. History and Nature of the Collected Tantras of the Ancients // http://www.thdl.org/collections/resources; Ngakpa Ga'wang. An Introduction to the White Sangha of Ngakpas and Ngakmos // http://nyingma.com; Gyurme Dorje. Guhyagarbha Tantra: An Introduction // http://www.wisdom-books.com*.

В.А. Иванова

Нянатилока (пали *Nyanatiloka*, Астон Уолтер Флорус Гес). 19.02.1878, Висбаден (Германия), — 28.05.1957, Коломбо (Шри-Ланка). Первый европеец, ставший буддистом, один из наиболее известных проповедников буддизма на Западе; автор первого англ. словаря буд. терминов, используемых в Палийском каноне и его комментариях. Особую ценность словарю придают выдержки из канонич. сочинений, иллюстрирующие толкования терминов.

На жизнь Н. пришло много испытаний, связанных с двумя мировыми войнами. Он увлекся буддизмом еще в ранние годы, когда был принят в Высшую школу Висбадена, где изучал музыку. Его интерес пробудился под влиянием преподавателя музыки, как-то сравнившего удовольствие от безупречного исполнения музыкального произведения с просветлением (нирвана) Будды, и заставил Астона буквально «проглотить» множество книг по буддизму, в к-рых в Германии тогда не было недостатка. В возрасте 25 лет он впервые приехал на Шри-Ланку (в 1903), оказался в своем «духовном отечестве», начал учить

пали — язык будд. канона — и в том же году в Мьянме (Бирма) принял посвящение в монахи — послушники (*бхиккху*) течения тхеравада. Его приверженность буддизму была столь велика, что уже в следующем году он получил окончательное посвящение (*упасампада*) и будд. имя Преподобного Ньянатилоки.

В 1906 вышла его первая публикация по буддизму на нем. яз. (на нем написано большинство его работ) — «Слово Будды» (*Das Wort des Buddha*), к-рой было суждено войти в классику буддизма. Англ. перевод книги, выполненный Бхикху Силачарой, вышел в Рангуне в 1907.

В 1911 Н. в очень красивом месте посреди лагуны Ратгама основал монастырь Додандува («Островная обитель»), где развернул свою проповедническую деятельность для таких же, как он, выходцев из Европы. Ее прервала 1-я мировая война и разразившееся на Шри-Ланке восстание. Колониальные британские власти прослышили о скрывающемся под личиной будд. монаха «немецком шпионе», к-рый ранее участвовал в восстании против них. Они выслали Н. и его учеников в Австралию. Получив разрешение властей, в 1916 он переехал в Китай, но вскоре был выслан и оттуда, потому что Китай вступил в войну против Германии. В 1920 он вернулся в родину.

Предпринятые в 1920 попытки Н. вернуться на Шри-Ланку оказались неудачными. Тогда он поехал в Японию, где в течение пяти лет преподавал в университетах (в частности, в Токио в Университете Комадзава) и др. образовательных учреждениях. В 1926 ему разрешили вернуться в «Островную обитель», к-рая пришлось восстанавливать, т.к. за время его отсутствия она превратилась в руины. И снова монастырь заполнился его учениками из разных стран.

С началом 2-й мировой войны история с высылкой повторилась: на этот раз и его ученики-иностранцы сначала были отправлены в Дигиталаву (здесь же на Шри-Ланке), а когда через два года японцы вошли в Сингапур, их депортировали в Дехрадун в Сев. Индии. В обитель Н. смог вернуться только в 1948 и прожил здесь до конца своих дней.

Н. сделал чрезвычайно много для распространения и адекватного понимания буддизма, его теории и практик на Западе: он переводил с пали будд. канон и санскритом, ликовал пятитомный перевод Ангуттара-никай и части «Висуддхимагти» («Объяснений»), учебник по полемике для монахов «Милинда-шаньха» («Вопросы Милинды»); у него было много учеников (самыми известными из них стали Ньянапоника и Ньянамоли). Он был будд. монахом 53 года, даже в самое трудное время не изменяя своему призванию. Будд. мир оценил вклад мыслителя в дело проповеди. Учения и избрал его своим представителем на 6-м буддийском соборе, состоявшемся в 1954 в Бирме, где только Н. и его ученик Ньянапоника были выходцами из Запада. Н. был руководителем Ланкийско-германского общества Дхармадхары, организовавшего первое будд. представительство на территории Германии. Н. ушел из жизни в резиденции общества в Коломбо, до конца оставаясь на службе будд. службы.

Соч.: *Nyanatiloka. Word of the Buddha: An Outline of the Ethico-Sexist System of the Buddha in the Words of the Pali Canon. Lpdr. (1. Auflage); 1967 (14th ed.); 2001; id. Guide through the Abhidharma Pitaka. Colombo, 1938 (1st ed.); 1957; 1971; 1983; 2009; id. Pali-Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines. Colombo, 1959 (1st ed.); 2004; id. Buddha's Path to Deliverance: A Systematic*

Access to Insight. June 7, 2010 [<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nyanatiloka/wheel394.html>].

Лит.: *Nyanatusita, Bhikkhu, Hecker H. Life of Nyanatiloka: The Biography of a Western Buddhist Pioneer. Kandy, 2009.*

Н.А. Канаева

«Ньяя-бинду» (санскр. *Nyāyabindu*), «Ньяя-бинду-пракарана» (*Nyāyabinduprakaraṇa*) — букв. «Капля логики», или «Краткий учебник логики» Дхармакирти (600–660). Одно из фундаментальных сочинений по будд. эпистемологии и логике школы йогачара, излагающее и развивающее учение основоположника будд. *праманавады* Дигнаги (ок. 450 — 520). На рус. яз. впервые переведено и опубликовано Ф.И. Щербатским (1903).

Текст делится на три раздела (*паричхеда*): «О чувственном восприятии» (*Прат्यक्षа-паричхеда*), «Выход для себя» (*Свартха-анумана-паричхеда*) и «Выход для другого» (*Парартха-анумана-паричхеда*). Короткий в сравнении с двумя другими первый раздел начинается с традиционного обоснования актуальности сочинения через указание причины его написания (использование достоверного знания в целесообразной деятельности) и краткого изложения осн. положений будд. эпистемологии: правильное познание двояко и делится на восприятие (*прат्यक्षа*) и вывод (*анумана*); восприятие генетически отлично от вывода, и в нем отсутствует иллюзия; вывод тождествен мышлению (*кальпана*), к-рое есть способность мыслить вербализуемые образы. Далее приводятся классификация видов восприятия (*савикальпака* — *нирвикальпака*), определение объекта восприятия (единичной сущности — *свалакшана*; см. *Свалакшана* — *саманьи-кшана*) и результата названного когнитивного акта (*пратिभासа* — воспринятое представление), в создании к-рого принимает участие и мышление (*кальпана*).

Во втором разделе, посвященном «выводу для себя» (*свартха-анумана*), Дхармакирти отмечает введенное Дигнагой деление вывода на «для себя» и «для другого» (*парартха-анумана*), дает дефиницию первой разновидности как «познания объекта вывода на основании логич. признака, удовлетворяющего трем условиям». Он определяет и сами условия (*трайруп्त्य*), объект вывода (по сути, субъект умозаключения — *пакша*), субъекты примеров по сходству (как обладающие предикатом заключения) и по несходству (как такие, к-рые не могут быть субъектами примеров по сходству). Далее, приводя определения трех разновидностей оснований вывода — связанных с выводимым причинно-следственным отношением (*нир्य-хेतु*), отношением тождества (*свалабха-хेतु*) и отношением [совместного] восприятия (*анупालабхи-хेतु*), — Дхармакирти говорит, что только приведенные основания обеспечивают неразрывную связь между ними и выводимым качеством. Много места он отводит рассмотрению 11 разновидностей отрицательных выводов, в к-рых используется *анупालабхи-хेतु*, сопровождая теоретич. положение множеством примеров силлогизмов.

Третий раздел начинается с дефиниции «вывода для другого» как явного, сложного выражения трех признаков среднего термина. Затем Дхармакирти проводит различие между двумя формулировками *парартха-ануманы*, говорит, что этот вывод можно сформулировать как вывод по сходству (*सद्धर्म्यवात्*) и как вывод по несходству (*वैद्यधर्म्यवात्*), и рассматривает примеры выводов обоих видов (*प्रतिवादा* и *प्रतिवादोन्नति*).

(*пратиджнья*), т.к. формулировка других членов (*аваява*) делает его самоочевидным. За всяkim формулируемым рассуждением стоит умозаключение как неизвестной формы, а в понимании буддистов — неразрывная связь (*авинабхава*) основы вывода и выводимого. Если она есть, то заключение следует с логич. необходимостью и его нет нужды высказывать. Если же неразрывной связи нет, то формулировка тезиса не превращает заключение в истинное высказывание. Рассуждения о ложных тезисах позволяют Дхармакирти перейти к изложению его классификации логич. ошибок (*абхаса*). Завершает «Каплю логики» краткое разъяснение концепции ошибок опровержения (*душана-абхаса*).

**Изд.:** Dharmakīrti. Nyāyabindu / Ed. in Tibetan, with Vinitadeva's commentary / by L. de la Vallée Poussin. With a Tibetan-Sanskrit Index Prepared by S. Vidyabhūṣaṇa. Calcutta, 1908–1913, 1917 (Bibliotheca Indica. 171, pt. 1); id. / Ed. in Sanskrit, with Dharmottara's Nyāyabindūṭka, by Th. Stcherbatov. St. Petersburg, 1918 (Bibliotheca Buddhica. 7); Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. Учение логики Дхармакирти с толкованием на него Дхармоттары. СПб., 1903; то же / Санскр. параллели, ред. и примеч. А.В. Парибка. СПб., 1995; Дхармакирти. «Ньяя-бинду» с комментарием Дхармоттары // Тикта. Глава «Пратьякша» (Восприятие) / Пер. ссанскр. В.Г. Сенченко // Лысенко В.Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М., 2011. С. 130–163.

**Лит.:** Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1903–1909; Stcherbatov Th. Buddhist Logic. In 2 vol. Leningrad, 1930–1932. Vol. 1; Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева, Е.Л. Заболотных / Э.Л. Заболотных. М., 2002.

Н.А. Канаева

**О**баку-сю 黄檗宗 («школа горы Хуанбо») — одна из трех осн. школ буддизма в Японии. Основана кит. монахом Инь-юанем Лун-ци (яп. Ингэн Рюки, 1592–1673), прибывшим в Японию в 1654. О. ведет линию преемственности от 3-го патриарха кит. школы чань-цзун — Линь-ци. Инь-юань основал в 1661 храм Мампукудзи в Удзи, на юге Киото. Познание О. как независимой школы состоялось лишь в 1876, однако фактически О. существовала гораздо раньше, формально считаясь ветвью риндзай-сю. Инь-юань привнес в Японию традиции кит. буддизма эпохи Мин, возникшего на базе монстыря на горе Хуанбо (яп. Обаку) в пров. Фузэнь на юге Китая. Последователи Инь-юаня объявили свою школу истинной, поддерживающей традиции Линь-ци. 13 первых настоятелей школы О. были этнич. китайцами. Среди последователей японцев наиб. известными были Тэцугэн Доко (1630–1682), Тёон Докай (1628–1695), Эгоку Домё (1632–1721), Тэцугю Доки (1628–1712). Тэцугэн Доко принадлежит заслуга первого яп. издания «Да цзан цзина» в 1669.

О. придавала большое значение строгому соблюдению монашеских заповедей в противоположность ослаблению дисциплины в школе риндзай. Особое место в практике О. занимали физич. труд и разного рода деятельность монахов, прежде всего просветит. и благотворительной.

Уча медитации и изучения письменного наследия» (дзэнкё имти). В число канонич. текстов О. входили «Сутра о существии [будды с небес] на Ланку» (санскр. «Ланкаватара-сутра»), сутры праджняпарамиты, эзотерич. сутры, а также «Записи бесед Линь-ци» (кит. «Линь-ци лу»), собрания коанов (кит. гун ань) «Записи изурной скалы» (кит. «Би янь лу») и «Застава без ворот» (кит. «У мэнь гуань»).

О. отстаивала принцип единства дзэн-буддизма и др. учений. В О. широко использовались дзэнские практики в стиле Линь-ци — коаны, мондо, хлопки и удары, к-рые комбинировались с методами, заимствованными у амидаизма (нэмбуцу) и эзотерич. буддизма (произнесение мантр и дхарани).

В частности, применялась практика нэмбуцу-коан, при к-рой повторение имени Будды Амиды (санскр. Амитабха) сочеталось с погружением в собственное сознание с вопросом: «Кто повторяет имя Амиды?» Результатом становилось осознание своего единства с Амидой и присутствия Чистой земли в своем сердце. Суть социологии О., как и у др. школ дзэн-буддизма, выражалась в формуле «становление буддой через постижение истинной природы» (кэнсё дзёбуцу). Тэцугэн разрабатывал учение о постижении «пустоты» пяти скандх, к-рые он сводил к двум категориям — тела и сознания. Всех людей, вступивших на путь просветления, Тэцугэн разделял на избавившихся от иллюзий привязанности к телу, к к-рым он относил обычных людей, шраваков и пратьекабудд, следующих учению хинаяны, и избавившихся от иллюзий сознания — бодхисаттв, приверженцев махаяны, постигших истину «пустоты». Он предостерегал от привязанности к именам «будда» и «нирвана», рассматривая их лишь как временные обозначения. Тэцугэну принадлежат комментарии к «Сутре о самадхи Сурамгамы» (санскр. «Сурамгама-самадхи-сутра»), в к-рых он выдвигал положение о том, что любые мысли о просветлении на самом деле отдаляют от него.

**Лит.:** Baroni H.J. Obaku Zen: The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan. Honolulu, 2000; id. Iron Eyes: The Life and Teaching of Obaku Zen Master Tetsugen Doko. Albany, 2006.

Л.Б. Карелова

**Образования философия** в буддизме. Из раннебуддийской традиции известно, что Будда отличал свое учение от учения других религий, трактуя его скорее как обование (Дигха-никая 11, Кеватта-сutta): он противопоставлял «чудо наставления-обучения» собственно религ. чудесам. В соответствии с будд. традицией, Будда трактовался как Учитель, его последователи — как ученики, а сама Дхарма (буддизм) — как учение, тренировка. Учение (Дхарма) связано с определением универсальных законов человеческого бытия, процесс же обучения описывается как «открытие видения» реальности благодаря тренировке ума и обретенному над ним контролю. В общем виде цели и задачи Учения — это приведение «к умиротворению, к постижению, к пробуждению, к успокоению». В двух традициях — традиц. буддизма и махаяны — цели различаются масштабами: в первом они охватывают сферу интересов одного индивида (ученика), во второй — не только это, но и сферу всех др. живых существ. Соответственно в рамках традиционной модели обование понимается как система закрытого типа, не имеющая выхода в среду: альянсы и уче не возникает в соприкосновении. В рамках махаянской модели обование

систему жизненных принципов. Пропагандировал путь буддиста в миру, нащества. Среди многочисл. его учеников были видные деятели буддизма, иные философы. Основное его соч. — «Цзин-у нэй вай сюэ» («Цзин-у о внеш. учениях»).

Лит.: Сахирова Е.Ф. Обновленческое движение буддистов Китая рубеже XIX–XX веков // XIV НК ОГК. Ч. 3. М., 1983.

А.Г. Юрьев

**Падмасамбхава** (санскр. Padmasambhava, букв. «Саморожденный в лотусе»), Падмакара, тиб. Пема Джуне, Гуру Ринпоче (букв. «Драгоценный учитель»). Инд. буд. йогин VIII в., сыгравший решающую роль в утверждении буддизма в Тибете. Хотя сведения о нем носят легендарный характер, он считается историч. личностью. Как правило, различные версии неописания П. открываются словами пророчества Будды Шакьямуни, к-рый, согласно этим сочинениям, непосредственно перед уходом в паринирвану предсказал появление П. как эманации Амитабхи. Далее следует описание его необычного рождения из цветка лотоса в стране Уддияна, жизнь во дворце царя Индрабху, странствий, получения наставлений от различных учителей по буд. тантре и открытие им сверхъестеств. способностей. Был приглашен 37-м царем Тибета Три Деченом (742–798) по совету Шантаракшиты для содействия распространению буддизма в стране. Классич. махаяна, представителем к-рой был Шантаракшита, с трудом воспринималась неискушенными в филос. тонкостях тибетцами. К тому же бонские жрецы (см. Бон) чинили распространению буддизма препятствия, опираясь на волю богов и демонов Тибета. В сложившейся ситуации Шантаракшита поняв, что тиб. аудитории для первоначальной инициации в буддизм нужен знаток канонич. текстов, а компетентный буд. йогин, посоветовал Трисон Дене пригласить П., к-рый представлял традицию махасиддх, эзотерическое тантрич. направление. В тиб.-буд. хрониках говорится, что П. превзошел бонских жрецов в магическом иск-ве и подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав дхармапалами — божествами-защитниками Дхармы. Согласно мифам, совершаемые им чудеса производили неизгладимое впечатление на тибетцев. Привнося учение ваджраяны в Тибет, П. не отказался от ритуальных практик, использовавшихся древней традицией бон, а умело использовал их, включая в практики буд. тантры. В первое время доверие тиб. общества к буддизму было завоевано исключительно средствами тантрич. мастерства и искусством йоги. В результате совместных усилий П. и Шантаракшиты в Тибете был воздвигнут первый буд. храм Самье, в к-ром первые семь тибетцев приняли монашеские обеты.

П. признан родоначальником самой древней в Тибете буд. школы ньингма, последователи к-рой называют его Гуру Ринпоче и считают вторым Буддой наравне с Буддой Шакьямуни. В ньингма начало истории связывается с рождением П. а ранние ее события — с жизнью и деятельностью его 25 тиб. учеников. П. передавал в Тибете учения махайоги и атийоги (см. Тантры); учение же ануйоги в Тибете было привнесено одним из его учеников Нупченом Санье Еще (832–943).

П. считается основателем традиции терма. Согласно жизнеописаниям П., путешествуя по Тибету и соседним гималайским регионам (Сикким, Бутан, Непал и др.) он с помощью своей тиб. супруги и ученицы Еще Цогьял спрятал в пещерах, лесах, озерах, храмах (см. Скрытые земли) множество «сокровищ-текстов» (терма) содержащих тайные учения, для будущих поколений.

Есть разные сведения о длительности пребывания П. в Тибете. Большинство ученых школы ньингма сходятся во мнении, что он пробыл там 55 лет и 6 мес. и покинул страну не менее чудесным образом, чем появился на свет: в 864 во времена правления царя Мутри Ценпо П. улетел по воздуху верхом на коне в присутствии царя, советников и тысячи людей, собравшихся его проводить.

Лит.: Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Bost., 1991; Tulku Thondup. Masters of Meditation and Miracles. Bost.–L., 1999; Островская Е.А. Тибетский буддизм. СПб., 2002; Рожденный из Лотоса: жизнеописание Падмасамбхавы. СПб., 2003; Тулку Тхондуп Ринпоче. Тайные учения Тибета. СПб., 2006.

В.А. Иванова

**Пакши** (санскр. pakṣa, «крыло», «сторона в споре», «предмет обсуждения»). 1) Термин инд. логики, обозначающий один из членов, или частей (аваява), логич. вывода (анумана) — локус, или предмет вывода (синоним — дхармин). Напр., в классич. выводе о наличии огня на холме («На холме огонь, потому что там дым...») П. — это холм. П. является общим локусом садхьи, или выводимого свойства (объяснение огнем), и хету, или основания вывода (синоним линги, выводного знания, — обладание дымом). П. содержится в 1-м высказывании как «вывода для другого» (парартха-анумана), так и «вывода для себя» (свартха-анумана), называемом «тезисом» (пратиджня). П. часто уподобляют «малому термину» аристотелевского силлогизма. Согласно Дж.Ф. Сталю, такое уподобление не оправдано структурой инд. логич. вывода. Во-первых, в инд. логике все сущности всегда имеют свое место — локус, «а не парят в воздухе», поэтому вывод основан на отношении только между сущностями, имеющими один локус. П. не играет никакой роли в самом выводе, но оба члена собственно вывода от него неотделимы. Во-вторых, в отличие от аристотелевской логики, где существуют две посылки и одно заключение, в индийской присутствует лишь одна посылка (П. обладает садхьей). В-третьих, в аристотелевской логике все три термина принадлежат к одному типу, в индийской — П. нечто принципиально иное, чем хету и садхья. Кроме того, в аристотелевском силлогизме три термина связаны друг с другом отношением «Х принадлежит Y», в инд. доказательстве хету и садхья связаны отношением проникновения (вьяпти) и общим локусом.

2) В теории диспута используется термин пурва-пакша, означающий первый выдвинутый тезис, к-рый, как правило, опровергается в последующих рассуждениях (уттара-пакша). Очень часто пурва-пакша отождествляется с позицией оппонента, опровержение к-рой ради утверждения окончательного вывода или доктрины (сиддханта) пропонента обозначается терминами ниракара, душана и т.п.

Лит.: Staal J.F. The Concept of Paksa in Indian Logic // JPh. 1973. Vol. 2. P. 156–166.

В.Г. Лысенко

**Пакша-абхаса, пратиджня-доша** (санскр. pakṣabhāsa, pratijñādoṣa) — ошибки тезиса. Согласно этимологии названия, представляет собой группу логич. ошибок в аргументации, выделенных в школе йогачара. Двойная роль вывода (анумана) — формы умозаключения, с одной стороны, и формы демонстрации доказательства — с другой, позволяет интерпретировать П. также как совокупность экзистенциальных и доктринальных ограничений, налагаемых на термины умозаключения. П. отмеча-

ется в «Хетучакра-дамару» Дигнаги, подробно описывается в «Нья-Дхармакирти (где четыре вида данной ошибки присутствуют непосредственно в списке П. и пять ошибок — в особом списке ограничений для тезиса). В правеше Шанкарасвамина, приписываемой ранее Дигнаге, названы девять видностей ошибок тезиса (*пратиджня-доша*): 1) противоречие восприятия (*пратьякша-вируддха*) — напр., «Звук неслышим»; 2) противоречие вывода (*мана-вируддха*) — в частности, «Горшок вечен»; 3) противоречие принятий (*агама-вируддха*) — напр., если бы вайшешик доказывал тезис о вечности звука, выражая тем самым сомнение в истинности догмата о вечности слова; 4) противоречие обыденному знанию (*лока-вируддха*) — как, напр., в выводе ловеческий череп — чистый, т.к. он является частью живого существа, алюск или устрица; 5) противоречие собственным словам (*севачана-вируддха*) — как тезис «Моя мать бесплодна»; 6) использование недопустимых квалификаций (*апрасиддха-вишешана*) — как в случае попытки со стороны буддистов и санкхьяикам, что звук преходящ; 7) использование недопустимых субъектов доказательства (*апрасиддха-вишеша*) — как если бы санкхьяик пытался доказать буддисту, что личность наделена сознанием; 8) использование недопустимых субъектов доказательства и их предикатов (*апрасиддхобхая*) — напр., если бы санкхьяик пытался доказать буддисту, что личность является неотъемлемой причиной счастья; 9) использование субъекта и предиката, связь между которыми несомненна и не нужна в доказательстве (*прасиддха-самбандха*), — как в тезисе «Звук слышим».

См. также Абхаса.

H.A. K.

**Панча-аваява-вакья** (санскр. *pañcāvayavavākya*, «высказывание о пяти частях», «высказывание в пяти частях») — в инд. логике пятичастное высказывание, высказывание о пяти членах, с помощью которых осуществляется логич. вывод (*мана*), известный как «вывод для другого» (*парартха-анумана*), в отличие от «вывода для себя» (*свартха-анумана*), состоящего из трех частей. Интерпретация П. — предмет споров между исследователями. Наиболее распространенный и претикующий перевод П. как «пятичленного силлогизма», в оправдание к-ром следователи ссылаются на сходство нескольких членов П. и силлогизма Аристотеля, вызывает ряд принципиальных соображений: во-первых, у Аристотеля, а не в формальной логике под «силлогизмом» имеется в виду гл. обр. дедуктивный вывод, тогда как П. — вывод либо чисто индуктивный, либо индуктивно-дедуктивный (по замечанию Ю. Бехеньского, зап. силлогизм — за исключением силлогизма Оккама — обычно завершается там, где начинается индийский, т.е. частный факт). Во-вторых, П. относится не к понятиям и концепциям, как зап. силлогизм, а к реальным вещам. Поэтому для правильно сформированного П. недостаточно просто непротиворечивых высказываний, важно, чтобы они имели реальные существующие референты (слова, не имеющие референтов, полностью искались из сферы логич. вывода). В-третьих, П. основывается на реальной связи членов, тогда как зап. силлогизм — на связи высказываний.

Др. распространенный перевод П. — «умозаключение» — больше подходит для «вывода для себя», ибо представляет собой по преимуществу акт «внутренней мысли», не обращенной к внешнему собеседнику. Перевод же «доказательство» не учитывает риторич. элементов П. В то же время букв. перевод П. как «пятичастное высказывания» лишится свойственной ему терминологичности. Некоторые уч-

отрывались от опыта, т.е. обладали эмпирич. и прагматич. достоверностью. Однажды по тому, как много внимания уделяли они перцептивным иллюзиям и ошибкам, их «эмпиризм» был далеко не наивным.

Число, иерархия и характер *праман* той или иной филос. школы находятся в прямой зависимости и от ее собственной сoteriologич. прагматики, и от практическим обоснованных онтологич. представлений. Напр., школа *чарвака*, рассматривавшая мир только как совокупность материальных элементов, воспринимаемых органами чувств, считала *пратьякшу* единственной *праманой*, в то время как школы «ортодоксального» (*астика*) направления, признававшие реальность души, ставили, как минимум две *праманы* — *пратьякшу* и *ануману*. Нек-рые из школ, напр. *миманса* и *веданта*, возводящие свои истоки непосредственно к Ведам, видели *праману* *шабды* (авторитетного словесного свидетельства) выше других *праман*. Причем *миманса*, стремившейся доказать абсолютную непогрешимость *праман*, целесообразность к-рых оспаривалась др. школами, — напр., *артихата* (предположение) и *анупалабхи* (невосприятие).

Однако в «дискуссионном клубе» праманавадинов главными оппонентами в спорах по разным проблемам были буддисты школы Дигнаги и Дхармакирти с одной стороны, и брахманистские философы разных направлений, разделенных устоем эпистемологич. реализма (найяки, мимансаки и вайшешики), — с другой. Их принципиальные расхождения касались нескольких важных моментов.

Во-первых, хотя принцип «одна *прамана* — один объект» признавали и брахманисты и буддисты, первые считали, что в познании объекта *праманы* могут «сотрудничать» (*прамана-самплава*), вторые же отрицают взаимодействие *праман* в процессе познания объекта, ссылаясь на то, что объекты *праман* абсолютно различны (*прамана-вьявастха*). Во-вторых, если брахманисты считали деление *праману* — *прамату* и *прамити* вполне реальным, то буддисты, отрицавшие реальность субъекта, не признавали *прамату*. Более того, с т.зр. будд. кишавады познание носит мгновенный характер: событие, возникшее в один момент, не может принести свой результат в др. момент, и поэтому деление познательного процесса на инструмент и результат применения этого инструмента (*прамана-пхала*) несостоит и может рассматриваться лишь как чисто умное. *Прама* не может возникнуть с помощью инструмента, к-рый сам не является когнитивным событием (это значит, что несознавающий орган чувств или кора органов чувств и объектов исключаются). Фактически одно и то же когнитивное событие может с одной т.зр. быть *праманой*, а с другой — *прамана-пхалой*. В этом случае, когда *прамана-пхалой* является определенное познание синего цвета, *праманой* может быть конгруэнтность (*сарупья*) формы (*акара*) объекта и физического познавательного образа — такова позиция школы *саутрантика*. В *йогачаре* самоосознавание (*свасамведана*) считается *прамана-пхалой*, явление, созданное самому себе (*сва-абхаса*) выступает как *прамана*. В-третьих, хотя и буддисты и брахманисты видели в *пратьякше* важнейшую *праману*, буддисты признали в ней лишь предикативное, непосредственное восприятие (*нирвикальпа*), а брахманисты еще и перцептивное суждение (*савикальпака*) (см. *Нирвикальпа* — *савикальпака*).

Одним из пионеров изучения П. был рос. исследователь Ф.И. Щербаков (1866–1942). В совр. исследованиях термин П. часто используют как санскритский европ. терминов «эпистемология».

Théorie de la connaissance et la philosophie de la parole dans la brahma-nisme classique. P., 1964; Mohanty J.N. Gaṅgeśa's Theory of Truth. D., 1966; Potter K.H. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? // JPh. 1984. Vol. 12. P. 307–328; Matilal B.K., Evans R.D. (eds). Buddhist Logic and Epistemology. Dordrecht, 1986; Bhattacharyya S. Doubt, Belief and Knowledge. N.D., 1987; Hayes R.P. Dignāga on the Interpretation of Signs. Dordrecht, 1988; Indian Philosophy. A Collection of Readings. Vol. 1. Epistemology / Ed. by R.W. Perrett. N.Y., 2001; Dunne J.D. Foundations of Dharmakīrti's Philosophy. Bost., 2004; Arnold D. Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion. Columbia University Press, 2005.

В.Г. Лысенко

«Прамана-самуччая» (санскр. «*Pramāṇasamuccaya*» — «Компендиум источников достоверного познания») — самая важная работа Дигнаги (ок. 450 — 520), синтезирующая отдельные эпистемологич. и логич. концепции как его предшественников, Асанги и Васубандху, так и собственные, излагавшиеся в разных сочинениях. «П.» имеет большое значение для изучения истории инд. логики, поскольку в ней предъявлены полемика со многими мыслителями. Благодаря этому сочинению можно судить о вкладе в логич. теорию вайшешика Прашастапады, из него были почерпнуты южные сведения о санскриях Варшагане и Мадхаве и о вайшешиках, тексты к-рых не сохранились. Состоит из 200 стихов — *карик*, написанных метром *ануштубх*, и комментария в прозе. Содержит шесть глав (*паричхеда*): 1) о восприятии (*пратьякша*), 2) о «выходе для себя» (*сварта-анумана*), 3) о «выходе для другого» (*парвртха-анумана*), 4) анализ подходящих и неподходящих примеров сyllogismов (*дриштанта*), 5) о значении слов (*апоха*), 6) ошибки опровержения (*джати*).

Большая часть текста посвящена критике невиджнянавадинов. Дигнага различает в первой главе чистое восприятие (как познание единичного) и вывод (как познание общего через ментальное конструирование), защищает тождество источника познания и полученного с его помощью результата — знания, за что его неоднократно критиковали небуддисты. В «П.» вводится разделение вывода на «для себя» (как познания объекта по его логич. знаку) и «для другого» (как доказательство, содержащего тезис — *пакша*, основание — *хету* и пример — *дриштанта*). Как отметил С. Кацура, впервые в истории инд. логики Дигнага назвал доказательство (*садхана*) «выводом для себя». Названное разделение вывода впоследствии будет подхвачено не только в будд. школах логики, но и их оппонентами. В первой главе излагается концепция *праман* и учение о восприятии, во второй — исследуется природа выводимого, вводится правило трехаспектности основания вывода (*трайрупья*), в третьей — защищается трехчленная структура «вывода для другого», приводится таблица оснований вывода, в четвертой главе даются определения примеров по сходству и по несходству, исследуются ошибки примеров. В пятой главе, посвященной теории значений (*апохавада*), Дигнага доказывает, что слово ничего не сообщает нам о сущности вещей, оно только отличает обозначенный им предмет от др. предметов. Напр., слово «корова» обозначает просто телесные объекты, к-рые не являются не-коровой, и ничего не говорит нам об индивидуальном или к.-л. общих реально существующих качествах коровы.

Дигнага усматривал доказательства того, что общие термины не выражают уни-

чай невозможно осмыслить без противоречия. В шестой главе характеризуются 15 видов ошибок опровержения (*дхасти*).

«П.» сохранилась в двух тиб. переводах (XI и XV вв.) с комментариями линейных буддхи и частично — на санскрите, в санскр. первоисточниках, где цитируется в процессе полемики. Отдельные главы «П.» переведены на нем., япон. и русский (В.Г. Лысенко) языки. Текст сложен для понимания, предназначен монахам, получившим специальную теоретическую подготовку.

См. лит. к ст. Дигнага.

Н.А. Ка

**Прапанча** (санскр. *prapañca*, «распространение», «проявление», пали *raṇa*)  
 1) множество, многообразие; 2) обманчивое проявление многообразных явлений мира; 3) пролиферация псевдореальности; 4) многообразные проявления сознания; 5) мыслительные проявления рассудка.

В ранний период становления инд. философии это понятие использовалось для обозначения идеи непостоянства мира, бесконечной смены череды перерождений. Синонимом для него служили такие термины, как: *дхагад-вьяпана*, *сансара*, *вахара*. Тесно связанным с этим понятием было понятие *кармы*, вносящее уточненность в бесконечный круговорот рождений и смертей. В «Мандукья-Упанишаде» П. определяется как «проявленный мир»: «Не имеет частей *турья* — неисследованное, растворение проявленного мира П., приносящее счастье, недвойственное». У Нагарджуны в «Муламадхьямака-карике» (XVII, 5, 9) П. является причиной возникновения «различающих мыслей» (*викальпа*) и вообще понятия мышления. В автокоммент. Нагарджуна поясняет: «Те, кто представляют Проявленного как превзошедшего П. либо как непревзошедшего, думают, что он есть или что его нет, что он вечен или невечен, что он *рупа-кая*, или *дхарма-кая*, *правачана-кая*; что он обозначение или обозначаемое, причина или следствие или то, что познается, пустое или непустое и т.д., — так они превратно мысли обладая умом, захваченным многообразными проявлениями. Как слепой никогда не увидит Солнца, так и они не увидят Татхагаты, победившего многообразия проявления, всегда пребывающего в *дхарма-кае*».

Чандракирти понимает П. как «сферу вербального обозначения», тождественную ментальному конструированию (*викальпа*). В дальнейшем прасангики подразделяли П. на: 1) *дваја-дришта* — «проявленность сущего в двойственности воспринимаемого и воспринимающего», т.е. в субъектно-объектной оппозиции, и 2) *са-дришта* — «проявленность истинносущего». В *ниродхе* обе эти «проявленности» прекращаются.

Лит.: *Buddhapālita. Mūlamādhyamakavṛtti / Tibetische Übersetzung von Max Walleser. Fasc. I-II. SPb., 1913–1914; Brahmasiddhi by A. Mañjanamiśra / Comment. by Td.S. Kuppuswamy Sastry. Madras, Nāgārjuna's Mādhyamikāśatra / Ed. with Chandrakīrti's "Prasannāvṛtti" by P.L. Vaidya. Mithila, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts Series. 10); rakīrti. Analysis of Going and Coming, the Second Chapter of "Words" / Transl. by J. Hopkins. Dharamsala, 1974; Nāgārjuna. Mādhyamakakārikāḥ / Ed. by J.W. de Jong. Madras, 1977.*

С.Ю. Ле

В буддизме П. — внутренняя способность к «расширению», «распространению», «дифференциации», «умножению сущностей», присущая «омрачен-

деленной от сознания» (читта-випраокта). Сознание будд. адепта (арья-П.) отличается от сознания обычного человека (притхаг-джана) тем, что в П. — обладания аффективными дхармами. Через концепцию П. сарва включила в дхармический анализ актуального опыта важнейшие будд. сотр. гич. доктрины, требующие допущения континуума, — доктрину кармы реального воздействия и доктрину клеш как осн. препятствия на пути духовного совершенствования и освобождения (нирвана).

См. лит. к ст.: Абхидхарма; Дхармы; Санскрита-дхармы; скрипта-дхармы.

В.Г.Л.

**Прасанга** (санскр. *prasaṅga*) — сведение к абсурду аргументов оппонента; фогументации, применявшаяся как в канонич. буддизме (напр., в «Сурангама» используется Анандой в дискуссии по проблеме локализации сознания) в постканоническом. П. вошла в теорию диалектики школы мадхьямака,ной Нагарджуной. В частности, в «Виграха-вывартани» методом П. Нагара доказывает абсурдность тезиса о существовании источников достоверногония (*pramana*) реальности, рассуждая, что если достоверность объектов уливается *pramanami*, то для установления надежности *praman* также нужны инструменты (*pramanы*), а для последних — свои *pramanы*. И так до бесконечности.

Лит.: Solomon E.A. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Argumentation. 2 vols. Ahmedabad, 1976–1978; *Vidyabhusāna S.C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. D. et al. Нагарджуна. Рассмотрение разногласий (Виграха-вывартани). Андреев В.П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000. С. 297–338.

Н.А.К.

**Прасангика-мадхьямака** (санскр. *prāsaṅgīka-mādhyamaka* — [школа] «срединные [учащих] взаимозависимости, или всё пронизывающей обусловленности; драматизация — [школа] тех, кто находят Срединный путь в умозаключениях») — школа будд. религ. философии мадхьямака, заявившая о себе благодаря Чандракирти в VII в. Он считал себя прямым преемником линии учителей хаяны от Нагарджуны, Арьяядэвы и Буддхапалиты, но фактически подшкольнована в противовес сватантрика-мадхьямаке и филос.-полемич. методам ложенным Бхававивекой. Главные различия между двумя ветвями мадхьямаки заключались в трактовке позиции школы в филос. диспутах того времени, а в отношении к логико-диалектич. мастерству и задачам эпистемологии. П. эту называют школой «сведения к логич. абсурду» (prasangha) доводов оппонентов. Собственно метод *prasanghi* был впервые применен Нагарджуной в ее и последующих главах «Муламадхьямака-карики», где он применил его как собственные сведения доводов оппонентов к regressus ad infinitum — к бесконечному движению назад, к регрессу в бесконечность как одному из логич. приемов опровергания, приводящих к нелепости, абсурду (*reductio ad absurdum*) любые теории. Показать абсурдность рассудочных построений — значит напомнить о поиску абсолютной истины, к-рая существует вне языка и др. систематических знаковых систем, т.е. направить его по Путям духовного совершенствования, Великому пути (махаяне) учителей-prasangиков.

**Сатья** (санскр. *satya*, пали *sacca*, от *sant* — существующий, реальный, хороший, бытие, святость) — истина, правда, реальность; одна из главных категорий разделов будд. доктрины. Универсальное применение этой категории обусловливает разработку нескольких концепций истины. Из них две имеют экзистенциальный характер, поскольку касаются всех областей человеческой жизнедеятельности: 1) концепция двух истин (высшей — *paramartha/paramattha* и низшей — *vaya/voxara*) и 2) концепция Четырех благородных истин (*chatvarti arya-satyani / chatvarti arya-saccha*), а две другие относятся к сфере познания: 3) эпистемологическая и 4) логическая. При этом две первые концепции в силу своей универсальности имеют также применение в эпистемологии и логике, излагаются слишком систематически, и их можно найти во всем корпусе будд. литературы, в то время как двум последним посвящены специальные исследования.

Низшая истина в концепции двух истин называется также конвенциональной (*samvriti/sammuti*). Ее право на существование объясняется тем, что Будда, проповедуя, прибегал к ней, чтобы донести смысл Учения до непросвещенных мирян. Объяснения расхождения в концепциях школ буддизма тхеравады и хаяны, буддисты также используют названную доктрину, говоря, что Сутта в основном оперирует конвенциональными истинами, а Абхидхамма — высшими.

Концепция двух истин коррелировала с онтологич. концепцией стратификации реальности на два уровня: высшей, трансцендентной (*paramartha-sat*) и низшей, эмпирической и трансцендентальной (*vaya/voxara-sat*). Но начав разрабатывать свою эпистемологию, буддисты в лице школы йогачара (иначе — *svatam-vidjñanavada*) фактически ввели в свою онтологию помимо двух известных времен Будды реальностей — высшей, метафизической, и низшей, познаваемой. В к-рой сосуществуют материя и идеи, — третью, идеальную реальность мышления, где, как писал Ф.И. Щербатской, «нет материи, но только идеи». Собив сферу мышления, сватантра-виджñанавадины создали теоретич. предпосылки и возможность появления специальной науки об этой «третьей реальности» своего рода «органона» всякого познания, не зависящего от статуса мышления в картине мира познающего субъекта, какой, в сущности, была формальная логика на Западе. Похоже даже, что основоположник будд. логики Дигнага осознал возможность, когда адресовал свой итоговый труд «Прамана-самуччайя» не только идеалистам (считавшим мир иллюзорным), но и тем, кто принимает реалистич. мира, что было отмечено М. Хаттори, — не только номиналистам, но и реалистам. Однако предложенная буддистами возможность превращения логики в формальную теорию осталась нереализованной, очевидно, вследствие устремления буддизма из Индии.

Учение о Четырех благородных истинах излагает не только смысл самих истин, но и представляет различные способы их постижения. В первой проповеди (в «Дхаммачаккапаваттана-сутте») сказано, что первая истина (о страдании) должна быть полностью понята, вторая (о жажде) должна помочь отказаться от нее, третья (о нирване) должна быть достигнута, а четвертую (о Пути) следует практиковать. В Самьютта-никае (LVI.30) и «Висуддхимагге» (XVI.84) способы постижения четырех истин выглядят несколько иначе. Там говорится о двух способах постижения (*saccha-nanya*). Четырех благородных истин: понимании (*akubodha-*

нию страдания и проникновению единовременно во все Четыре благородные истины.

Эпистемологич. и логич. концепции истины разрабатывались в контексте учения об инструментах (*pramana*) достоверного познания (*pramanavada*), при этом эпистемологич. учение идентифицируется как «концепция познаваемости» (*pramanya*), а логическое соотносится с двумя концепциями: концепцией значений (*apoha/vada*) и концепцией выводимости, к-рая во входящем в *pramanavada* учении о выводе (*anumana/vada*) ставится в инд. традиции в форме вопроса о неразрывной связи (*vyaapti, anyattha-anupatiti*). Концепция значений решает проблему истинности высказываний, а концепция неразрывной связи — проблему достоверности выводного знания, получения истинных заключений посредством умозаключения. В номиналистич. эпистемологии школы йогачаров проблема истинности высказываний решалась с учетом концепции двух реальностей и двух истин. Ее решения, данные Дигнагой, Дхармакирти и Дхармоттарой, объясняли, что существующую между внеэмпирич. и эмпирич. реальностями разделенность преодолевает сознание, к-рое обуславливает возможность эмпирич. суждений, считающихся истинными. Критерий их истинности есть отнюдь не соответствие подлинной реальности, а их эффективность: пригодность для организации на их основе практической деятельности на уровне конвенциональной истины.

Джнянашримитра (XI в.) и Ратнакирти (X или XI в.) поясняли эту мысль таким образом: объекты наших высказываний существуют в эмпирич. реальности, по отношению к мышлению они являются внешними. В мышлении же существуют ментальные образы или идеи (*budhavyaka*), к-рые не являются субъектами суждений ни в высшем смысле (*tattvatah*), ни с т.зр. эмпирии (*sameritva*), потому что невыразимы. Субъектами суждений (*adhyavasaya*), как писал Дж. Моханти, являются корреляты ментальных образов, полученные в результате синтеза реального, чувственно воспринятого (*pratibhasa*) и концептуального (*avasaya*). Этот синтез, хотя он и иллюзорен с позиций высшей реальности, эмпирически достоверен, т.к. ведет к эффективной практической деятельности. Идеи об объектах (соотносимые с понятиями в зап. логике) создаются особыми способностями сознания — имеющими особую форму (*nijatagarita*) и особые возможности (*nijatashakti*), — направляющими нас к их специфич. объектам. Функции понятий аналогичны функциям основания (*hetu*) вывода: они — только знаки объектов, к-рые не воспринимаются в настоящий момент. Суждение есть не что иное, как указание на объект посредством его понятий, причем не непосредственное позитивное указание, позволяющее сказать, что объект сам по себе представляет, но опосредованное указание, через противопоставление объекта тому, чем он не является (*apoha*). Познание этой *apohi* и детерминирует нашу эмпирич. деятельность.

Вместе с тем буддисты отмечали и еще один критерий истинности суждений восприятия — соответствие положению дел в эмпирич. реальности. Суждение считается истинным, если в нем указывается на такое положение дел, к-рое действительно имеет место в эмпирич. реальности, а не вызвано заблуждениями разного происхождения, напр. болезнью глаз. Высказывание, в к-ром говорится о желтой раковине, не будет истинным, если раковина в действительности белая; высказывание о наличии драгоценного камня не будет истинным, если воспринимается только блеск, похожий на блеск драгоценного камня, и т.п.

Важным обстоятельством, оказавшим влияние на логико-эпистемологич. концепцию

(как в Древней Греции), а истины человеч. бытия, и что эта истина не считалась практически бесполезной. В Индии эпистемология разрабатывалась как практическая полезная дисциплина, правда, «практика» понималась широко: не только материальное, но прежде всего как духовное производство своей жизни. И эпистемология понималась как дисциплина о важнейшем средстве (*садхана*) достижения освобождения (*мокша*) от перерождений в мире — о знании. От экзистенциальных концепций истины, ориентированных на «прорыв» сансарного бытия, выход на уровень «высшего бытия», эпистемологические и логич. концепции отличают их сознательное ограничение уровнем низшей реальности, познаваемой восприятием и выводом — т.е. эмпирической и трансцендентальной.

Практич. ориентированность *праманавады* определила и требования к истине как идеалу и цели всякого познания, к-рые нигде не были записаны, но всегда и плюситно присутствовали в рассуждениях эпистемологов: 1) истинное знание должно быть практически надежным и не оставлять ни малейшего сомнения (*нирияя, нишчая, адхъявасая*), а для этого должно удостоверяться на практике; 2) истинное знание должно быть «правильным» — полученным по правилам, или иной степенью подробности зафиксированным в авторитетных текстах; 3) истинное знание должно открывать всю истину, а не какую-то ее часть относительно какого-то уровня бытия. Последнему требованию эпистемологи и логич. истины не удовлетворяли. Произведенные сознанием, будучи «составной частью сознания», эти истины буддистами, так же как и всеми инд. мыслителями, считались необходимыми, но (в отличие от их квалификации в зап. философии) не главными и не высшими истинами. Высшей считалась невыразимая истина постижения трансцендентной реальности сверхразумными способностями, вроде сверхчувственного восприятия йогинов (*йоги-пратьякша*) и медитативных практик. Правда, не буд. эпистемологи их признавали. Так, Э. Соломон на основе исследования «Индийские бинду-тики» высказалась гипотезу, что *Дхармоттара йоги-пратьякшу* в качестве источника истины не признавал.

См. также ст.: Апохавада; Две истины; Логика буддийская.

Лит.: Stcherbatovsky Th. Buddhist Logic. Vol. 1–2. N.Y., 1962; Dignāga and Nāgaśāstra / Ed. in Tibetan and transl. in Engl. by M. Hattori. Camb., 1970; (Harvard Oriental Series. Vol. 47); Solomon E.A. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols. Ahmedabad, 1976–1978; Bhāskarāchārya J.N. Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. N.Y., 1992; Канаева Н.А. Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии / Н.А. Канаева, Э.Л. Заболотных. М., 2002; Nyānatiloka. Pali Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines. Colombo, 2004.

Н.А. Канаева

«Сатьясиддхи-шастра» (санскр. Satyasiddhi-śāstra, кит. «Чэн ши лунь», яп. «Сэттсу-рон») — «Шастра совершенной подлинности», «Шастра о постижении истины», «Суждения о достижении истинного». В 16 цз. Трактат написан Харинаном (сер. III — сер. IV в.) и переведен на кит. яз. Кумарадживой в 411—412 гг. В соч. «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов») Хуй-цяо от-

«С.» открывается 12 гатхами, в двух из к-рых прославляются «три драгоценности» (триратна) буддизма — Будда, его учение — Дхарма и монашеская община — сангха, а 10 посвящены краткому изложению осн. тем. Состоит из 202 глав, в кит. переводе распределенных по пяти «собраниям» (частям).

Часть 1 — «Введение» (гл. 1–35) — посвящена «трём драгоценностям», Четырём благородным истинам и «десяти особенностям» учения школы чэнши-цзун. Часть 2 — «Истина о страдании» (гл. 36–94) — посвящена пяти скандхам. Часть 3 — «Истина о собрании [причине страдания]» (гл. 95–140) — посвящена карме, создаваемой телом, речью, умом (26 глав), и 98 клешам как причинам, формирующими последующую жизнь (20 глав). Часть 4 — «Истина об уничтожении [страдания]» (гл. 141–154) — посвящена нирване и двум видам пустоты (шуньята). Часть 5 — «Истина о пути» (гл. 155–202) — посвящена Восьмеричному пути.

Согласно «С.», абсолютная истина тождественна нирване и *рупа-дхармам* (кит. *рупа-фа*, т.е. дхармам, благодаря к-рым возникает то, что воспринимается как «чувственное»). Она достигается путем совершения «27 деяний», гл. обр. посредством медитации и соблюдения обетов. *Праджня* (см. также Божэ-сюэ) лишь средство для овладения абсолютной истиной. Шуньята рассматривается как отсутствие реального существования, относится к области феноменального, к миру относительной истины. Т.о., учение «С.» — своеобразный компромисс между сарвастивадой и праджняпарамитой, некое переходное звено между двумя направлениями, пытающееся соединить хинаяну и махаяну. В Японии «С.» изучали в школе дзёдзицу-сан, гл. обр. адепты санрон-сю, по-видимому с пропедевтич. целями, т.е. для того, чтобы впоследствии опровергнуть это учение.

Лит.: Хуан Чань-хуа. Фо-цяо гэцзун даи (Догматика всех буддийских школ). Тайбэй, 1973; Чжунго фо-цяо тай гуань (Исследование по китайскому буддизму). Пекин, 1996; Хабдаева А.К. «Сатьясиддхи-шастра» в истории распространения буддизма в Центральной и Восточной Азии // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей / Ред. Л.Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2008. С. 56–67.

С.Ю. Лепехов

Саутрантика (санскр. sautrāntika, «последователи сутр»), дарштантика (санскр. दर्शतान्तिका, «опирающиеся на наглядные примеры») — школа буддизма тхеравады, образовавшаяся в результате раскола школы сарвастивада ок. II — III вв. на две: С. и вайбхашика. Первое название отразило факт признания ее последователями авторитетности только канонич. сутр, без комментариев. От сарвастивады Саутрантиков отличало и особое отношение к третьей «корзине» канона — Абхидхарма-питаке, чрезвычайно почитаемой первыми. Не отрицая авторитетности входящих в нее текстов, саутрантики лишали ее сакральности. Свою позицию они выводили из интерпретации слова абхидхарма как средства для лучшего понимания сутр («Махаяна-сутра-аланкара») и традиции сарвастивадинов и тхеравадинов излагать Абхидхарма-питаку в подразделах сутр, называемых вьякарана или упадеша. Как палийские, так и санскр. источники называют С. последней из 18 значительных школ, отделившихся от сарвастивады. Второе название школы,

Идеологом школы называли ближайшего ученика Будды Ананду, к-рый, гласно будд. традиции, на 1-м будд. соборе (см. Буддийские соборы) рецитировал проповеди Учителя, вошедшие впоследствии в Сутра-питаку. Основателем школы согласно традиции, является Уттара, перешедший в С. из сарвастивады. Его стало основой еще одного названия школы — уттария. Сочинения ее ранних претиков Кумаралабхи (Кумаралата, II в.), Шрилабхи, Махабхаданты не сохранились. Трактат Васумитры III (I в.) «Самая-бхеда-упачара-чакра», переведенный рус. яз. В.П. Васильевым и опубликованный в 1857, дает богатый материал о учении его школы. К саутрантикам относят также Дхарматрату (I-II вв.) и Всубандху (IV в.) в период написания им «Абхидхармакоши». Последним представителем школы называют Ящомитру (VIII в.), автора сохранившегося трактата «Спухартх», являющегося комментарием к «Абхидхармакоше» Васубандху.

Доктрины С. оказали большое влияние на концепции др. школ, что способствовало появлению таких синкретических школ махаяны, как саутрантика-йогачары и мадхьямака-саутрантика. С поздними школами саутрантиков роднит принцип концепции дхарма-кай («тело Учения», одно из «трех тел» Будды); см. Трипитака. Однако, в отличие от махаянских школ, они принимали реальность феноменального мира, в структуре к-рого выделяли чувственные данные, сознание и волевые акты.

Не только отношение к канону, но и множество расхождений практических положений стали причиной схизмы, породившей Саутрантику. Саутрантики разошлись с сарвастивадинами в интерпретации концепции элементов бытия — дхарм. Сарвастивадины доказывали, что дхармы являются реальными сущностями (дравья), пребывающими в трех временах (прошлом, настоящем и будущем), что в качестве таковых они имеют «собственную природу» (свабхаву), обладающую «собственной характеристикой» (свалакшана; см. Свалакшана — саманья-лакшана). Заданные соответствующими причинами и условиями, эти элементы бытия проявляют собственную активность, обнаруживающую их наличие в настоящем. Но поскольку дхармы существуют также в прошлом и будущем, то в этих временах они могут выступать обусловливающими факторами сансары. Саутрантики (дарштантики) отрицали существование дхарм в прошлом и будущем, поскольку отождествляли существование дхарм с их активностью в настоящем. Они считали, что невозможно сколько-нибудь определенно дифференцировать «собственную природу» дхарм и их активность, говорить об их существовании в прошлом и будущем. Для них дхармы не партикуляры, они не существуют как изолированные единства «собственной природы», проявляющие индивидуальную активность под влиянием других дхарм. Установление действия закона взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада) применительно к единственным дхармам есть не более чем ментальное конструирование. В соответствии с таким пониманием дхарм они отрицали их деление на две группы (проявляющие невечные и вечные) и толковали нирвану как прекращение проявлений дхарм, обусловленного ими явления эмпирической жизни с ее «омраченностями» (клеша). Вместе с тем, как сообщает Васумитра, после угасания проявляющихся дхарм остается тонкое сознание, элементами к-рого и являются проявляющиеся дхармы. Это тонкое сознание Ф.И. Щербатской называет зародышем концепции «сознание-сокровищницы» (алая-виджняна) йогачаров, хотя саутрантики позже ее и крепко зафиксировали за положение об иллюзорности мира, к-рый они считали реальным. То сознание они отождествляли с «третьим телом» (дхарма-кай) Будды.

снования их позиции Васумитра использовал такой аргумент: если бы дхармы не имели никакой длительности, как мог бы Будда говорить о таком временном периоде, как «момент» (кшана)? Они отказывались разделять мышление и медитацию, называя их одним и тем же сознанием, так же как отказывались разделять начальную и следующую за ней мысль как принадлежащие одному и тому же потоку сознания; они не признавали реальность эмпирической личности (пудгали) и ее изначальную незагрязненность. Зато они защищали идею трансмиграции пяти групп дхарм (скандхи), обусловливающих эмпирическое бытие человека, из одного рождения в другое. За приверженность названной идеи они получили в Индии сице одно имя — санкрантивадины (букв. «учащие о трансмиграции»).

В практической части своего учения саутрантики выдвигали тезис, что причинами перерождений являются исключительно страстное желание и ненависть. В своей концепции кармы дарштантики утверждали, что вся карма может быть преобразована, что нет особой природы как проявленной, так и непроявленной кармы. Они признавали возможность изменить форму бытия уже в течение одной жизни, ибо даже худшая карма, связанная с одним из пяти смертных грехов, может быть изменена. Не строительство монастырей и обителей дает заслуги, равные заслугам творца мира — Брахмы, но четырехчастная медитация, к-рую практиковал Будда. Васумитра говорил, что такую заслугу все же можно приобрести, построив ступу в честь Будды.

Лит.: Васильев В.П. Буддизм, его история, догматы и литература. Т. I. СПб., 1857; Щербатской Ф.И. Концепция буддийской нирваны // Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988; EIPh. Vol. 7. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. / Ed. by K.H. Potter, R.E. Buswell, P.S. Jaini, N.R. Reat D., 1996; Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н.э. — II в. н.э.). М., 2004.

Н.А. Канасова

**Свалакшана — саманья-лакшана** (санскр. svalakṣaṇa, букв. «характеризующее/определяющее самое себя», «собственная характеристика»; sāmānya-lakṣaṇa, «определенное через общее [с другими]») — термины эпистемологии школы Дигнаги и Дхармакирти, означающие индивидуальное, конкретное, единичное, уникальное — «партикулярию», в противоположность общей характеристике — универсалии. Свалакшана — это то, что воспринимается само по себе, как данность, независимая ни от каких др. вещей, тогда как саманья-лакшана — результат сравнения, сопоставления данностей непосредственного восприятия с чем-то другим, или их восприятие в каком-то качестве, в какой-то роли, в иной бытии. Между ними — непроходимая пропасть: свалакшаны изменчивы, а точнее, мгновенны (см. Кшанникавада), общие характеристики, напротив, устойчивы. Поскольку реальность, в т.зр. буддистов, представляет собой дискретный поток динамичных точечных событий — дхарм, то свалакшаны реальны, а саманья-лакшаны мысленно сконструированы.

Оппозиция С. — с. восходит к абхидхармической оппозиции подлинно сущих (дравьясат) и номинальных (праджняптисат) дхарм, где первые наделяются собственной природой (свабхава), а вторые провозглашаются нереальными. В школах абхидхармы свалакшана — это собственная природа явления, отличающая его от других явлений, или специфицирующая характеристика (напр., свалакшана земли).

спективе. По материалам междунар. науч. конф. 2001 г. СПб., 2001. С. 203–231; он же. Классификация тантр в буддийских традициях Тибета // Smaranam: Памяти О.Ф. Волковой. Сб. статей. М., 2001. С. 315–332; Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Махатхры (Нагрим Ченмо) / Пер. с тиб. А. Кутяевичуса. Т. 1. СПб., 2011.

А.А. Терентьев

**Таранатха** (санскр. Tāraṇātha, «Господин, говорящий громко», тиб. Кунга Ньин-Чанга, 1575–1634) — тиб. ученый и религ. деятель, автор многотомного собрания соч. по всем отраслям будд. знания, в т.ч. знаменитой «Истории буддизма в Индии». Он был одним из последних представителей школы буддизма в Тибете, к-рая называлась *джонанг* (по назв. монастыря, основанного Юмо Микью Дордже в XI в.). Тибетич. развитие школа получила благодаря трудам Долппопы Шерап Гъялченпа (1292–1361). Особую известность *джонанг* приобрела из-за односторонней интерпретации идеи «пустотности любой иной сущности» (санскр. *парабхава-шуньята*; тиб. *шентонг*; см. *Шентонг* — *рантонг*), в результате чего внутренняя природа Будды (татхагата-гарбха) объявлялась единственной реальной и вечной, как и «самость, Атман». Нек-рые тиб. школы отвергали такой подход. Далай-лама V (1617–1682) обвинил школу в подмене будд. учения индуистским и спец. указом запретил ее деятельность, велел сжечь ее книги, нек-рые монастыри разрушили, а остальные передать в ведение школы *гелук*. Исследователи полагают, что к столкновению жестким решениям привели политич. причины. Приверженцы *джонанг* поддерживали линию духовной преемственности *карма* и школу *карма кагью* (см. *Кагью*), к-рая была единственным соперником линии преемственности далай-лам и школы *гелук*.

В рамках школы *джонанг* Т. преимущественно и развивал воззрения, опирающиеся на учение *шентонг* — истолкование доктрины пустотности (*шуньята*) и в особенности ее «практич. стороны» (см. *Шуньявада*). Коренными текстами при этом послужили «Чатухастава» («Четыре гимна буддам») Нагарджуны и др. его гимны. Пустотность как наивысшую истину здесь стремятся выразить (через образность, парадоксальность и др. речевые возможности) так, чтобы показать не-двойственную изначальную чистоту сознания, лишенного какой бы то ни было условности, отношений зависимости, взаимосцепленности понятий. Подход инд. школы *prasangika-madhyamaka* и ее тиб. последователей, называвшийся «пустота внутреннего, природного» (санскр. *пракрити-шуньята*), сторонники *шентонг* обвиняли в крайности нигилизма.

Согласно махаянским сутрам и комментатору Нагарджуны Чандракирти (Мадхьямака-аватара VI.222–223), *шентонг* является главным, обобщающим пунктом в доктрине пустотности. Смысл его заключается в следующем. Вне зависимости от того, появится ли Будда (Татхагата) в этом мире в определенное время или нет, — Закон (Дхарма) всегда действителен вкупе с его наивысшими значениями: *дхармата*, *дхармадхату*, *татхата*, *бхута-коти* и т.д., к-рые и называются «иными сущностями». Вот они-то как раз тоже пусты, на них тоже нельзя опираться.

Мыслители школы *джонанг* и Т. отставали доктрину позитивного признания «лона Истинносущего» (татхагата-гарбха) и считали, что внутренне присущая природа Просветленного обладает всеми качествами будды, непостижимыми для соотносительных видов познания. Вслед за Нагарджуной тибетцы полагали, что

не являлось основанием для отрицания логики, к к-рому были склонны последователи *джонанг*.

Такой подход критиковался и др. тиб. школами в течение столетий, особенно Бутоном Ринчендупом и Цонкапой. В XIX в. сторонники движения *риме*, и в первую очередь Мипем Гъяцо (1846–1912), пришли к идеи «недвойственной пустотности» (тиб. *нъиме тонг*), к-рой стремились объединить оба подхода: пустоты внутренней природы (*рантонг*) и пустоты внешней природы (*шентонг*). Между ними нет противоречия. *Рантонг*, применяя логику понятий, приводит к идею пустотности как отсутствия любой концептуальности и внутреннего самосущего. *Шентонг*, применяя йогическую медитацию, приводит к идею пустотности как отсутствия любых качеств, сил будды и всех внешних факторов существования.

Соч.: *Дараната. История буддизма в Индии* / Пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869; *Taranatha. Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der sieben Inspirationen* / Übers. von A. Grünwedel. SPb., 1913–1914 (Bibliotheca Buddhica. XVIII); *Taranatha's History of Buddhism in India* / Transl. from the Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chatopadhyaya. Simla, 1970; *Taranatha Jo Nang. The Seven Instruction Lineages (Bka' babs bdun ldan)* / Transl. and ed. by D. Templeman. Dharamsala, 1990.

В.П. Андронов

**Тарики** 他力 (яп., кит. *та ли*, букв. «сила другого») — понятие дальневост. буддизма. Первоначально под Т. подразумевалась сила будды или бодхисаттвы, к-рая обеспечивает верующему достижение спасения. В школах Чистой земли под «силой другого» имеется в виду сила будды Амиды (санскр. *Амитабха*), на к-рую полагаются верующие в стремлении возродиться в Чистой земле с помощью восславления имени будды Амиды — «Наму Амида буцу». Фактически речь идет о вере как истинном способе достичь спасения. Другие будд. школы в отличие от амидаизма предлагают опору на «собственные силы» (*дзирики*), что рассматривается как необходимое условие для достижения просветления.

А.А. Михалев

**Татхагата** (санскр. tathāgata, тиб. *дэшин шекпа*, кит. *жулай*, яп. *нёрай*) — один из осн. терминов махаянского буддизма, этимологию к-рого устанавливают двояким образом, раскладывая его по правилам санскр. грамматики либо как *tathā-gata*, что означает «так пришедший», либо как *tathā-āgata*, что означает «так ушедший» (первое значение предпочитают в Тибете, второе — в Вост. Азии). Смыслов же у него, в соответствии с будд. текстами, еще больше: наречие «так» подразумевает у разных авторов «так же как и др. будды», «так освободившийся», «вставший на благородный путь освобождения и достигший совершенной мудрости», «учивший так же, следовавший тому же пути и к той же цели», из чего вытекает и понимание второй составляющей: «не пришедший неизвестно откуда и не ушедший неизвестно куда» и т.п. Т. является одним из десяти эпитетов Будды, использовался им самим в разговоре о себе или о других буддах, т.е. достигших окончательного освобождения. Встречается уже в каноне: в текстах, входящих в Сутта-питаку (в «Блахмалжа-сутте» из Лиггха-никаи во многих сутрах Магхажуми-никаи)

значает «живое существо» (*satta*), но Т. как особую сущность нельзя обнаружить в феноменах психофизич. жизни индивида, ни вне их. Нагарджуна в «шабхумика-сутре» писал о двух путях достижения нирваны: трудном, опирающемся на собственные усилия, и более легком, становящемся таковым благодаря состраданию Т. Этот термин связан с др. махаянским термином — **татхата** («таковость»), обозначающим истинную природу всех существ, «буддовость», обозначающую характеристику как «неизменная», «неподвижная» и «находящаяся выше понятий и разделений». Эта связь прослеживается в истолковании термина Т. «достигший полной реализации таковости, ставший одним с Телом учения (*дхарма-кай*)». Как следствие принятия концепции Т. появляется еще один из эпитетов махаяны — «Колесница татхагата».

См. лит. к ст. **Татхагата-гарбха**.

Н.А. Канаева

**Татхагата-гарбха** (санскр. *tathāgata-garbha*, букв. «зародыш Так пришедшего», дешин шекпе ньинпо, кит. жулай цзан, яп. нёрайдо) — полисемантический термин махаянского буддизма, толкуемый как «семена Будды», «матрица Татхагаты», «сокровище Татхагаты», «вместилище учения Будды», «внутренняя причина потенция достижения „буддовости“ (будхатва, будхата)». Термин встречается уже в канонич. «Махапариниббана-сутте», где Т. определяется как вечная, блаженная, истинная самость, чистая «природа будды» (*будхадхату*), отождествляемая с «таковостью» (**татхата**) и универсальным состраданием. Согласно махаяне «природа будды» (**таковость**) является подлинной, неизменной и вечной природой всех существ, залогом их освобождения независимо от того, на каком уровне существования они находятся. Временно эта природа затемнена загрязнением (*клеша*), обусловливающим иллюзию и страдания эмпирич. бытия (санскр. препятствующими «прорастанию» «семян» (*биджа*), но однажды иллюзия рушится и «семена» «прорастут». Тогда «зародыш будды» (Т.) обнаружит себя как обновленная «природа будды», переведяша обыденное, профанное сознание на новый уровень **нирваны**. Образы семени и зародыша используются в контексте концепции Т. в метафорич. смысле, поскольку Т. понимается в субстанциальном ключе как неизменная, и в прямом смысле она не подобна ростку, развивающемуся во взрослое дерево, т.к. присутствует в живых существах изначально и навсегда.

Вопрос о принадлежности всем существам «природы будды» стал ключевым в расколе тхеравады и махаяны. Тхеравада понимает Т. в узком смысле, не имея «семенами» будды и способностью к достижению нирваны каждого индивида. В махаяне трансформация «зародыша» в полного будду считается главной предпосылкой ее достижимости — внутренняя «природа будды» в каждом, а средство — соответствующая духовная практика.

В махаянском канонич. трактате III в. «Татхагатагарбха-сутре» смысл термина Т. разъясняется сравнениями, основанными на различных значениях слова *татхата* таких как «утроба», «матка», «чашечка цветка», «сокровищница», «оболочка», «семя». Авторы уподобляют Т. буддам, спрятанным в чашечке цветка; близкому сыну в неблагородной утробе уродливой женщины; семени, спрятанным в бесполезной шелухе скополинии скрытой под ломом беланга. В сугубом

личие от *татхагат* в том, что в них «природа будды» пока затемнена и загрязнена аффектами. Пробуждение и превращение в будду предстает здесь как автоматический результат очищения от загрязнений (*клеша*). Роль Татхагаты в этом процессе минимальна с т.зр. совершаемых им действий (он только наставляет **Восьмеричному пути**, дает знание; адепт же своими силами реализует это «знание татхагаты» — *татхагата-джняна*), но первостепенна по значимости (поскольку Татхагата инициирует процесс устранения загрязнений).

Дальнейшая разработка концепции имеет место в «Шрималадэви-сутре» («Сутре царицы Шримальы»), где термин соотносится с внутр. потенцией, делающей существа способными достичь состояния «буддовости» (в ней сказано, что где нет Т., там существа не могут стать просветленными), и ассоциируется с третьим телом Будды — «дхармическим телом» (*дхарма-кай*).

В трактате «Ратнаготра-вибхага» («Рассмотрение источника сокровища [Будды]»), приписываемом Стихарамати I или Сарамати (оба жили ок. III в.) и предположительно оказавшем большое влияние на появление школы йогачара, говорится о тройственном существовании Т.: как тела Закона Будды (*дхарма-кай*), как «таковости» (*татхата*) и как линии преемственности сменяющих друг друга будд (*татхагатаготра*). «Таковость» определяется также как высшая истина, воспринимаемая совершенной мудростью, и *дхарма-кай* признается существующей внутри каждого.

Концепция Т. обнаруживает монистич. тенденцию махаяны и противоречит фундаментальным будд. доктринаам непостоянства (*аниттьята*), бессубъектности (*анатмавада*), страдания (*духхха*). Она более распространена в Вост. Азии, чем в Индии или Тибете. В Индии на ее основе не возникло школы, в Тибете такой школой стала джонанг. В тиб. буддизме концепция Т. стала предметом многочисленных дискуссий теоретиков.

Сутры, излагающие доктрину «зародыша Будды», вскоре после написания были переведены на кит. язык и оказали большое влияние на известные кит. сочинения вроде «Да шэн ци синь лунь» («Шастра о пробуждении веры в махаяну», санскр. «Махаяна-шраддхотпада-шастра»). Доктрина занимает центр. место в учениях школ хуаянь-цзун (у Фа-цзана и Цзун-ми), тяньтай-цзун и чань-цзун.

Лит.: *Nyanatiloka. Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms & Doctrines.* Kandy (Sri Lanka), 1988; *Brown B.E. The Buddha Nature: A Study of the Thatāgatagarbha and Ālayavijñāna.* D., 1991; *The Seeker's Glossary of Buddhism.* 2nd ed. Updated and Enlarged. N.Y., 1998; *Zimmermann M. The Thatāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India.* Tokyo, 2002; *Grosnick W.H. Tathāgatagarbha // Encyclopedia of Buddhism / Editor in Chief Buswell R.E.* N.Y., 2004. P. 826–828.

Н.А. Канаева

**Татхата** (санскр. *tathatā*, букв. «таковость», тиб. дешин ньи, кит. чжэнь жу, яп. синно) — термин махаянской будд. философии и сотериологии, обозначающий подлинную, высшую реальность, к-рая присутствует во всех существах и вещах феноменального мира. Она — несотворенная и вечная, недоступна обыденному сознанию, но открыта очищенному сознанию татхагат (просветленных), неопределенна и невыразима; Т. — синоним термина *цзунь* в философии мадхьямиков. Она обуславливает единство всех уровней бытия, объясняет связь каждого отдельного

мым существованием чувственных и ментальных объектов, за воображаемым тивопоставлением познающего и познаваемого, воспринимающего и воспринимаемого, субъекта и объекта. И в то же время она не имеет ничего общего с изорным феноменальным миром; она никак не детерминирует его чувственное изображение; и мир, в свою очередь, никак не влияет на ее характеристики своей грязняющей энергией аффектов.

Т. присутствует на всех уровнях индивидуального сознания: и в просветленном и в непросветленном. Она является гарантом того, что все живые существа способны следовать по Пути буддийской доктрины, от нее же исходит импульс, направляющий на этот Путь. Ее называют истинным телом Будды (*дхарма-кайя*). Поскольку она внутренне присуща живым существам, буддисты утверждали, что все живущие уже пребывают в истине, но страдают из-за неспособности ее видеть.

Н.А. Ка

**Тенгьюр** (тиб. *bsTan 'gyug*, букв. «Пояснения к сказанному [Буддой]»), *Tanjur* (Данчжур, Данджур). Название одной из двух частей тиб. будд. канона (см. *Кангьюр*), включающей переведенные с санскрита и др. языков на тиб. яз. комментарии инд. и тиб. авторов к произведениям, входящим в Кангьюр. Состоит из 225 томов.

В IX–XIII вв. во многих тиб. монастырях велась активная работа по сбору, адаптированию, переводу и систематизации буддийских текстов и комментариев к ним. Согласно известному тиб. историку Гой-лоцава Шоннупелу, к нач. XIV в. две версии *Трипитаки* были собраны в монастыре Нартан. Нартансскую версию Т. использовал в качестве основы известный буддийский историк *Бутон* (1290–1364), который в дальнейшем работал над ее дополнением и создал свою рукописную версию Т., известную в дальнейшем как «Тенгьюр из Шалу». Эта версия, к сожалению, уже существовала к 1322, прожила в дальнейшем основой для др. изданий Т. Известны издания, выполненные в Чоне, Дерге, Пекине и Нартане, различающиеся по количеству включенных томов (от 3403 до 3459) и по структуре.

Дергеский Т. состоит из 18 разделов: 1) Прославления/Гимны (тиб. *Tocho*) — 71 текст в 1 т.; 2) Комментарии к тантрам (Гьюдрел) — 2606 соч. в 78 т.; 3) Комментарии к Праджняпарамите (Шечиндрел) — 38 соч. в 16 т.; 4) Учение о среднем пути (санскр. *мадхьямака*, тиб. *Ума*) — 165 соч.; 5) Комментарии к сутрам (Додрел) — 40 соч. в 10 т.; 6) Виджнянавада (Семцам) — 67 соч. в 16 т.; 7) Абхидахарма (Нгонпа) — 19 соч. в 11 т.; 8) Комментарии к Винае (Дулвадрел); 9) Сказки о прежних перерождениях Будды (санскр. *джатака*, тиб. *Кьерап*) — 10) Письма, послания (Триньик) — 46 соч. в 2 т.; 11) Логика (Цема) — 67 соч. в 21 т.; 12) Грамматика и стихосложение (Драдо) — 38 соч. в 5 т.; 13) Медицина (Сорикпа) — 8 соч. в 5 т.; 14) Технология (Сойрикпа) — 16 соч.; 15) Обряды (тиб. *монга лукки тенчой*) — 18 соч.; 16) Разное (Нацок) — 120 соч.; 17) Учение Атишы (Джово чойджунг) — 104 соч.; 18) Оглавление, аннотации и указатели (Книга о Кангьюре и Т.) — в 2 т.

В нартанском издании Т. два раздела: 1) Комментарии к тантрам — 2640 соч. в 88 т., 2) Комментарии к сутрам — 763 соч. в 137 т. Разд. 1 включает комментарии к тантрам.

«*Абхидахармакоша*» *Васубандху* с автокомментарием, «*Прамана-самуччая*» *Дигнаги* с автокомментарием, «*Сантаварга*» *Дхармакирти*, «*Пратималакшана*» *Атреяпутры*, «*Йога-шатака*» *Нагарджуны*, «*Аштанга-хридая-самхита*» *Вагбхаты*.

Кроме того, все сочинения делятся на два класса по их значимости: 1) «особые шасти» (*тунмонг майнине тенчой*) — трактаты по винае, *абхидахарме*, *праджняпарамите*, *мадхьямаке*, *виджнянаваде*; 2) «обычные шасти» (*тунмонг тенчой*) — сочинения по логике, тиб. комментарии, комментарии к сутрам.

Монг. Т. известен только в одном экз., к-рый был обнаружен в 1925 во Внутр. Монголии. По кол-ву томов и структуре монг. Т. соответствует «красному» (отпечатанному красной краской) Т. пекинского издания. В наст. время хранится в Гос. публичной библиотеке Монголии. Работа по переводу Т. на монг. яз. началась в кон. XII в. и была завершена в 40-х гг. XVIII в. Организатором окончательного редактирования был Чанкяя-хутухта Ролпе Дордже (1717–1787).

Тиб. Т. вместе с Кангьюром представляет собой своеобраз. матрицу всей индотиб. культурной традиции, к-рая через переводы на др. языки (уйгурский, монгольский) оказала влияние на весь Центр.-Азиатский регион и, косвенным образом, на весь ареал распространения буддизма *махаяны*.

Лит.: Владимиров Б.Я. Монгольский Данчжур // Докл. АН СССР. 1926. № 2. С. 31–34; Weller F. Zum Kanjur und Tanjur von Derge // Orientalistische Literaturzeitung. B.-Lpz., 1936. Bd 39. No. 4. S. 201–218; Yamaguchi S. On the Tibetan Tripitaka // Bukkyo-gaku semina (Buddhist Seminar). Kyoto, 1967. Vol. 6. P. 82–96; Введение в изучение Ганчжура и Данчжура. Новосиб., 1989.

С.Ю. Лепехов

**Терма** (тиб. *gter* — «клад», «сокровище», *gter ma* — «сокровенные книги, книги из кладов»). Одна из традиций передачи буддийских учений/текстов («кладов») в Тибете, а также сами тексты, к-рые относятся к этой традиции. К ранним Т. принято относить *праджняпарамиты* сутры, будто бы спрятанные *нагами* и впоследствии обнаруженные *Нагарджуной* во II в. н.э. Но именно в Тибете эта традиция получила дальнейшее развитие. Ключевая роль принадлежит Падмасабхаве (VIII в.), родоначальнику будд. школы *ньянга*, к-рый, согласно жизнеописаниям, умышленно скрыл тексты, содержащие тайные учения, в скрытых землях для будущих поколений. *Тертоны*, т.е. «открывшие клад», считаются воплощениями главных учеников Падмасабхавы, к-рым он передавал учения, осн. фигурами в распространении Т. Традиция упоминает «сто великих» и «тысячу малых» *тертонов*. Первый *тертон*, Санье лама, появился в XI в. Временной период между «сокрытием» и «открытием» Т. может составлять даже несколько веков, тем не менее Т. как традиция передачи учения считается «короткой», т.к. между учителем, «сокрывающим» Т., напр., в XI в., и совр. *тертоном*, «открывшим» Т. в наше время, нет посредующего линсса. Такая линия, как представляется, исключает какие-л. искажения в учении, к-рые, напр., могли появиться в «длинной» линии передачи, называемой *кама*.

Полный список Т. насчитывает тысячи разнообразных текстов: в большинстве чисом это тантры, также историч. тексты, биографии знаменитых тиб. деятелей, объяснения филос. и доктринальных вопросов, пророческие тексты, наставления

New York–Köln, 1998; Akio Minoura. The Theory of Hetu-pratyaya in the Sarvāstivādin: sabhāgahetu and sarvatragahetu // JIBS. 1999. Vol. 47. No. 2; Dhammajoti K.L. Sarvāstivāda Abhidharma. Hong Kong, 2002; Chan Ngan Che. A Study of Yogācāra Theory of the Ten Causes. Hong Kong, 2008.

В.Г. Лысенко

«Хетучакра-дамару» (санскр. Hetucakra-damaru — «Колесо оснований вывода, повернутое правильно», др. назв. «Хетучакра-нирная», «Хетучакра-самартхана» — «Разъяснение всевозможных оснований вывода»). Сочинение Дигнаги, посвященное логич. концепции основания (хету) вывода (анумана). Относительно его идентификации у исследователей до сих пор не существует единого мнения. Накамура Хадзимэ считает, что «Х.» и «Хетучакра-нирная» — разные сочинения, Ф.И. Щербатской включен в список названий «Х.» «Хетучакра-самартхана». Трактат сохранился в двух тиб. переводах, с к-рых реконструирован на санскрит.

Короткий (всего 11, по другой версии — 12 шлок) и сложный для понимания, трактат «Х.» является чрезвычайно высокий уровень формально-логич. мышления автора и представляет систему логики, интерпретированную американским логиком Р. Чи как логику трех операторов (включения классов, исключения классов и пересечения классов) для непустых классов объектов. Возможны и др. интерпретации логики Дигнаги (напр., осуществленное Э.Л. Заболотных погружение ее в логику предикатов).

Содержание «Х.» составляет обоснование дигнаговского правила трехаспектности (трайупья) основания вывода, а краткость обуславливает форму изложения теоретич. положения не разъясняются подробно, но иллюстрируются классификацией 9 возможных оснований вывода (хету) и 27 силлогизмов (свартиха-анумана), задаваемых через алгоритмы их построения. 27 видов выводов Дигнага получил, во-первых, выделив три возможных отношения знака (хету, линга) и обозначаемого (лингин): присутствие знака в обозначаемом (вяпака) — оно эквивалентно включению классов в зап. логике, отсутствие (авритьти) его там — эквивалентно исключению классов, и присутствие-отсутствие (экадешавритьти) — эквивалентно пересечению, или частичному включению классов. Под лингином Дигнага имел в виду все связанные с основанием вывода термины, знаком к-рых он является: меньши (пакша) — в силлогизме I в ниже приводимой таблице это «звук», больши (садхье) — в силлогизме I в таблице это свойство «вечность», субъекты примера по сходству и по несходству — в силлогизме I это «пространство» и «горшок». Причем если в примере по сходству знак-линга связан с обозначаемым субъектом примера отношением присутствия, то в примерах по несходству он связан с субъектом примера отношением отсутствия. Во-вторых, Дигнага учел, что в зависимости от того, какой вид отношения между субъектом вывода и основанием вывода используется, получаются три группы выводов. В-третьих, приняв во внимание, что имеются два вида примеров (по сходству и по несходству), в каждом из примеров основание вывода может быть связано с выводимым одним из трех названных видов отношений, и в силлогизмах возможны различные сочетания примеров, Дигнага получил девять видов отношений большего и среднего терминов и, соответственно, девять видов силлогизмов. Затем, сочтав три вида отношений субъекта и основания вывода с девятью видами отношений большего и среднего терминов, он получил 27 разновидностей классификации. Свои классификации Дигнага наполнил предметным содержанием

вода, во втором — выводимые качества, в третьем — субъекты примеров по сходству и по несходству. Согласно реконструкции, выполненной американским логиком Р. Чи, девять «образцовых» силлогизмов Дигнаги, в к-рых больший и средний термины связаны отношением включения классов, вместе с их логич. анализом, выявляющим правильность силлогизма или имеющиеся ошибки, представляет нижеследующая таблица. В ней в каждой клетке в строках под номерами сформулированы:

- 1) обозначаемое (лингин) = выводимое (садхье); 2) основание вывода (хету, линга);
- 3) пример по сходству (сапакша) и в скобках — логическая характеристика отношений знака и обозначаемого; 4) пример по несходству (випакша) и в скобках — логическая характеристика отношений знака и обозначаемого; 5) оценка правильности основания вывода и силлогизма.

I	II	III
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук вечен.</li> <li>2. Потому что он познаем.</li> <li>3. Как пространство (присутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как горшок (присутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание слишком широко, силлогизм неправильный.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук невечен.</li> <li>2. Потому что он произведен.</li> <li>3. Как горшок (присутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как пространство (отсутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание и силлогизм правильные.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук произведен.</li> <li>2. Потому что он невечен.</li> <li>3. Как горшок (присутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как молния или пространство (оба — присутствие и отсутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание слишком широко, силлогизм неправильный.</li> </ol>
IV	V	VI
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук вечен.</li> <li>2. Потому что он произведен.</li> <li>3. Как пространство (отсутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как горшок (присутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание неправильное (т.к. оно контрадикторно садхье, не является знаком субъекта примера по сходству, зато является знаком субъекта примера по несходству) и силлогизм неправильный.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук вечен.</li> <li>2. Потому что он слышим.</li> <li>3. Как пространство (отсутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как горшок (присутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание неправильное (слишком узко: не является ни знаком субъекта примера по сходству, ни знаком субъекта примера по несходству) и силлогизм неправильный.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук вечен.</li> <li>2. Потому что он произведен.</li> <li>3. Как пространство (отсутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как горшок и молния (присутствие и отсутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание неправильное (т.к. оно контрадикторно садхье, не является знаком субъекта примера по сходству, зато может являться и не являться знаком субъекта примера по несходству) и силлогизм неправильный.</li> </ol>
VII	VIII	IX
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук непроизведен.</li> <li>2. Потому что он невечен.</li> <li>3. Как молния и пространство (оба — присутствие и отсутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как горшок (присутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание слишком широко, силлогизм неправильный.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук невечен.</li> <li>2. Потому что он произведен.</li> <li>3. Как горшок и молния (оба — присутствие и отсутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как пространство (отсутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание и силлогизм правильные.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Звук вечен.</li> <li>2. Потому что он нематериален.</li> <li>3. Как пространство и атом (оба — присутствие и отсутствие в однородном).</li> <li>4. Не так, как движение и горшок (оба — присутствие и отсутствие в разнородном).</li> <li>5. Основание и силлогизм неправильный.</li> </ol>

Правильные основания (*хему*) и, соответственно, силлогизмы — в клетках I и VIII. В выводе II основание вывода присутствует во всех примерах по сходству и отсутствует во всех примерах по несходству, а в выводе VII основание присутствует только в нек-рых примерах по сходству. Основания во всех других выводах неправильные, поэтому и сами выводы также неправильные, но логич. ошибки (абхаса) в них разные. В силлогизмах IV и VI отношения *хему* и *садхы* в примерах по сходству и по несходству обратны правильным отношениям (*хему* отсутствует в однородных и присутствует в разнородных примерах, полностью или частично). Основание в таких силлогизмах называется контрадикторным (*вирудха*). В силлогизмах I, III, VII и IX основания слишком широки (*анайкантика*, *авьяпика*); в силлогизме V основание слишком узко (*асадхарана*) — оно отсутствует как в примерах по сходству, так и в примерах по несходству.

Посредством указанных Дигнагой алгоритмов такие же таблицы можно построить и для двух других групп из девяти силлогизмов каждая, в одной из к-рых больший и средний термины связаны отношением исключения классов, а в другой — отношением пересечения классов.

См. лит. к ст. *Дигнага*.

Н.А. Канава

**Хинаяна** (санскр. *hīnayāna*, «малая колесница», тиб. *тхекчунг*, кит. *сюо шэн*, яп. *сёдзё*) — наряду с махаяной одно из двух осн. направлений буддизма. Термин Х., имея одиночный, некорректный характер, никогда не использовался как самоназвание. Впервые он появляется в нач. н.э. в сочинениях инд. последователей махаяны для обозначения «незначительных», «ложных» учений и духовных практик ряда школ раннего буддизма, в первую очередь *тхеравады*. Как говорится в махаянских сочинениях, преодолев «препятствия в виде аффектов» (*клеша*, *авараана*), хинянисты смогли избавиться от «препятствий познания» (*джнеся-авараана*). Отношение махаяны к Х. было во многом предвзятым и преследовало идеологич. цели. В рамках Х. махаянисты выделяли два субнаправления: *шравакаяна*, или «путь слушателей» (им следовали общинные монахи раннего буддизма), и *пратьекабуддаяна*, или «путь обособленно [движущихся к состоянию] будды», к к-рому относились монахи, самостоятельно устремлявшиеся к окончательному освобождению. И шрамиков, и пратьекабудд упрекали в эгоизме, считая, что они стремятся только к личному освобождению, не обращая внимания на страдания др. существ и не помня, что освобождение одного находится в тесной связи с освобождением всех.

В целом к Х. обычно относят раннебудд. школы, связанные в той или иной степени с древнейшей из них, *тхеравадой* (или *стхавиравадой*, букв. «учение старейших»), и развивавшиеся в Индии и в ряде сопредельных стран начиная примерно с V в. до н.э. Ретроспективно школы Х. возводят к эпохе самого Будды. Между этими школами имелись некоторые доктринальные и праксиологические расхождения. Помимо *тхеравады* к Х. также относятся школы *сарвастини* (*вайбхашика*), *саутрантика*, *ватсипутрия*, *самматия* и нек-рые др. К наст. вр. во всех этих школах сохранилась только *тхеравада* (в Юж. и Юго-Вост. Азии).

Осн. корпус священных текстов Х. — *Типитака*, или Палийский канон. Пали — священный язык Х. Большое значение для развития буддизма имело формирование в рамках Х. организационной будд. структуры — монашеской общины (*сангха*), поддерживавшейся мирскими сторонниками, а также сооружение и

но к-рому творение мира осуществляется в результате кармических потенций существ. Картина мира в Х. двояка: с одной стороны, она встроена в представление о мироздании, характерное для общепринятой космографической традиции (наличие нескольких иерархических уровней бытия, плоская Земля с горой Сумера, Джамбудвипа — один из материков, на к-ром живут и действуют люди, и т.д.); с др., на нее накладывает отпечаток психологич. направленность раннего буддизма, в контексте к-рой вся иерархия слоев бытия разбивается на три части. Ниже всех — «мир желаний» (*кама-лока*, или *кама-дхату*), в нем живут существа, имеющие грубые чувственные желания, — т.е. осн. масса живых существ. Выше расположены «мир форм» (*рупа-лока*, или *рупа-дхату*), к-рый населен высшими богами, лишенными грубых чувственных желаний. Выше остальных находится «мир не-форм» (*арупа-лока*, или *арупа-дхату*), в к-ром пребывают существа, полностью избавленные от чувственности.

Этот будд. психocosm соотносится с 8 степенями медитативного погружения (*джханы*, или *дхьяны*): «мир желаний» находится ниже первой ступени медитации; «мир форм» охватывает ступени созерцания с 1-й по 4-ю; наконец, «мир не-форм» ассоциируется со ступенями созерцания с 5-й по 8-ю. Несмотря на то что нек-рые уровни бытия описываются как весьма высокие и недосягаемые для обычных существ (особенно «мир не-форм»), все эти уровни принадлежат к *сансаре*. Сансара оценивается в Х. крайне негативно, она наделяется такими характеристиками, как непостоянство, нечистоты, страдание, отсутствие вечного «я». Всему этому противостоит возвышенный мир *нирваны*, к-рый не имеет ничего общего с сансарным миром. По Х., наиболее эффективный инструмент для выхода из сансары в нирвану — медитация. Духовный рост в Х. сопровождается развитием внимательности, сосредоточенности и мудрости. В ходе духовного развития приверженец Х. последовательно приобретает «плоды» «четырех благородных личностей»: «вступившего в поток» (*шротапанна*), «того, кто вернется еще один раз» (*сакридагамин*), «невозвращающегося» (*анагамин*) и «совершенного» (*архата*). Путь к нирване очень длителен и занимает много перерождений. Только монахи (*бхиккуху*, или *бхикшу*), будучи подлинными буддистами, способны повторить путь основателя религии и достичь освобождения. Типологически состояние архатства совпадает с состоянием будды, и после своей физич. смерти подобное существо попадает в нирвану. Мирские же последователи буддизма своей высшей целью могут ставить разве что попадание на небеса. Духовный путь адепта реализуется исключительно с помощью собственных усилий. Согласно Х., Будда — историч. личность, человек, своими усилиями разорвавший путы сансары и ушедший в нирвану. Его уход бесповоротен; не имея больше никаких связей с миром страданий, Будда не слышит обращенных к нему просьб и молений. Х. почитает, но не обожествляет Будду.

Х. разделяет все осн. доктрины раннего буддизма — учение о «трех драгоценностях» (*триратна*), о «не-я» (*анатмавада*), о Четырех благородных истинах и цепи причинности (*пратитяка-самутпада*) и мн. др. В рамках Х. разрабатывается учение о *дхармах* как элементарных частицах психофизич. опыта: все существующее представляет собой комбинации этих частиц. Выделяется 75 видов таких *дхарм*, разбитых по пяти отделам-скандхам. Среди *дхарм* встречаются как абсолютные, так и причинно обусловленные. Последователь Х. в ходе специальных упражнений приобретает особое качество мудрого распознавания (*праджня*) потока *дхарм*.

(виджняна) — эмпирическому (лаукика) и подверженному омрачениям (са-агава). Только 3-я форма — непосредственное проникновение в реальность — свободна от омрачений, безупречна и трансцендентна (локоттара).

Лит.: Lamotte E. La critique d'authenticité dans le bouddhisme // *Indische Antiqua* [Vogel Festschrift]. Leiden, 1947. P. 213–222; id. La critique d'interprétation dans le bouddhisme // *Annuaire de l'Institut de philosophie et d'histoire orientales et slaves*. IX. 1949. P. 341–361.

В.Г. Лысенко

**Чатушкоти** (санскр. *catuskoti*, букв. «четыре угла») — «четырехчастное отрицание» или тетраглемма; форма аргументации, широко применявшаяся в дискуссиях философов; один из излюбленных методов Нагарджуны, посредством к-рого доказывал невозможность что-либо предицировать какому-либо объекту и смысленность («пустотность») всяких метафизических утверждений. В классе Ч. должно включать четыре высказывания («Это есть», «Этого нет», «Это есть и этого нет», «Неверно, что это есть, и неверно, что этого нет»), в к-рых по формулировались тезисы оппонентов или следствия из тезисов и к-рые затем однично опровергались. Но в текстах чаще всего Ч. интерпретировалось по-другому. Напр., в «Муламадхьямака-карике» (I.4) Нагарджа строит опровержение абхидхармистской концепции возникновения по формуле Ч.: «Самому действию внутренне не присуще условие. / Неверно, что действию внутренне не присуще условие. / Или условиям внутренне не присуще действие, / Или им внутренне не присуще действие». В этой полемике два первых высказывания действительно являются противоположными, но два других являются не их конъюнкцией и дизьюнкцией, а их обращениями (в них субъект и предикат меняются местами). Так «вольность» в применении четырехчастного отрицания оправдывается учеником Нагарджуны Арьядэвой (ок. III в.), который в «Чатухшатаке» («Четырехугольниках») называл Ч. «лекарством», применяемым в зависимости от болезни.

Одну из версий Ч. дал в «Абхидхарма-самуччае» («Квинтэссенция абхидхармы») Асанга (IV в.) в дискуссии о существовании 12-членной цепи зависимости происхождения: «Зависимое происхождение не появляется ни само по себе, ни от чего-то другого, ни само по себе и ни от чего-то другого, ни от собственных действий, ни от действий чего-то еще, ни вовсе без причины».

Лит.: Jayatilleke K.N. The Logic of Four Alternatives // PhEW. 1977. No. 17. P. 69–84; Staal J.F. Making Sense of the Buddhist Tetralemma // PhEW. Essays in Honor of Dr. T.M.P. Mahadevan. Bombay, 1977. P. 122–131; Ruegg D.S. The Uses of the Four Positions of the Catuskoti and the Problem of the Description of Reality in Mahayana Buddhism // JPh. 1977. No. 5. P. 1–72; Wayman A. Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts? // PhEW. 1977. No. 27. P. 3–22.

Н.А. Канапин

**Четана** (санскр., пали *cetanā*) — в буддизме «воля», «намерение», «решимость» и «мотив» как движущая сила действия, закабалиющая человека в сансаре.

действие... ибо по возникновению намерения совершается действие — телом, речью или умом» (Ангуттара-никая VI.13). В **абхидхарме** Ч. является одним из **меньших явлений** (чайтта), неизменно сопровождающих сознание (чittta) (см. также **Санскрита-дхармы** — **асанскрита-дхармы**). В этом отношении Ч. тесно связаны с сознанием, однако кармический «плод», к-рый она приносит, способен определять и совершенно бессознательное действие. Ч. может проявляться (**виджняпти**) в словах и телесных действиях, а может и не проявляться (**авиджняпти**), но в любом случае она «моделирует» индивидуальную серию психосоматич. состояний (см. **Дхармы**). В **махаяне** (особенно **йогачаре**) именно Ч., как считается, оставляет **кармические отпечатки** (vasana), «семена» (биджа), к-рые определяют будущие мысли и поступки человека. Однако ассоциирование кармы преимущественно с Ч. ставило определенные проблемы: напр., как быть в тех случаях, когда, имея хорошие намерения, человек совершает порицаемые с т.зр. морали поступки, напр., лжет или убивает? С т.зр. буд. морали главным в кармическом воздаянии является намерение. Если кто-то, чтобы выманить детей из горящего дома, обещает им нечто, что заведомо не может выполнить, т.е. попросту лжет, то в его случае вознаграждение за благое намерение (ложь во спасение) перевесит наказание за ложь. Если кто-то убивает разбойника, чтобы спасти др. людей, или совершает невольное убийство, то наказание будет несопоставимо меньшим по сравнению с наказанием за сознательно совершенное лишение жизни. Кроме того, в буд. лит-ре описаны случаи, когда **бодхисаттва** намеренно лишает жизни злодея, чтобы взять на себя его дурную карму, поскольку убийство усугубляет карму убийцы, но облегчает карму жертвы.

См. лит. к ст.: **Абхидхарма; Дхармы**.

В.Г. Лысенко

**Четыре благородные истины** — базовое учение буддизма (Дхарма), открытое и сформулированное Буддой Шакьямуни. В четырех кратких изречениях он указал на всеобщность дукххи (неудовлетворенность, страдание), на ее причину — желание, провозгласил принципиальную возможность искоренения дукххи и раскрыл способ реализации этой возможности. См. **Чатвари арья сатьяни**

В.Г. Лысенко

**Чжи-и** 智顛, Чжи-чжэ да-ши (Великий наставник Мудрец), светское имя Чэнь Дэ-ань. 538, Хуажун окр. Цзинчжоу (совр. уезд Хуажун пров. Хунань), — 597, монастырь Чжэн-сы (совр. Дафо-сы в Синьчане пров. Цзянси). Буд. монах, идеальный и практический основоположник школы тяньтай-цзун, один из крупнейших буд. философов Китая. Родился в семье сановника при дворе дин. Лян (502–557). Во время военной смуты, сопровождавшей конец этой эпохи, в 16/17 лет в цзинчжоуском монастыре Чанша-сы перед образом Будды поклялся стать монахом и в следующем году в монастыре Гоюань-сы окр. Сянчжоу (совр. г. Чанша пров. Хунань) исполнил клятву, а в 19–20 лет, после обучения уставу-винае у наставника винае (люй-ши) Хуй-куана и овладения медитацией, принял полный постриг. В 560 стал учеником Хуй-сы (515–577), обретавшегося в горах Дасушань окр. Гуанчжоу (совр. уезды Чанша, Чжэцзян). В 567 окончательно покинувший п