

КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

DOI: 10.31696/S086919080026621-0

СЕМАНТИКА ТЕРМИНА UPĀDĀNA
В ФИЛОСОФСКИХ ТРАКТАТАХ МАДХЬЯМАКИ

© 2024

С.Л. БУРМИСТРОВ ^a^a – Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия
ORCID: 0000-0002-5455-9788; SLBurmistrov@yandex.ru

Резюме: Термин *upādāna* в буддийских текстах обычно переводится как «привязанность», однако истинный смысл его значительно шире, что видно из анализа махаянских текстов и прежде всего – «Коренных строф о Срединном Пути» Нагарджуны (II–III вв.) и комментариев к ним, составленных Чандракирти (VII в.) и Буддхапалитой (V–VI вв.). В «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV в.), составленной с позиции тхеравадинской школы вайбхашика, *upādāna* определяется как стремление удержаться в сансарическом бытии (*bhava-grāhaṇa*), и это указывает, что объект привязанности в буддизме – не какие-то конкретные вещи или явления сансарического мира, а сансара как таковая. В «Ясном изложении» – комментарии Чандракирти к трактату Нагарджуны – слово *upādāna* понимается буквально как «обретение» или «получение», а именно – обретение кармического плода прежних деяний живого существа. В IX главе комментария Чандракирти рассматривается понятие воспринимающего субъекта, который назван здесь *upādātṛ*, а термином *upādāna* обозначен сам акт восприятия. В школе мадхьямаки все понятия и представления считаются пустыми: их истинность или ложность зависит не от реальности, а от истинности или ложности других понятий и представлений, то есть любая теория представляет собой замкнутую систему, не соприкасающуюся с истинной реальностью. Но таково же и понятие воспринимающего субъекта, который понимается в мадхьямаке как ментальный конструкт, порождаемый изначально присутствующими в непросветленном сознании аффектами. В таком случае и *upādāna* следует понимать как обретение субъектом каких-то ощущений или восприятий, которые сами порождены стремлением удержаться в сансаре и в то же время вызывают и усиливают это стремление. *Upādāna* – это самоподдерживающийся процесс порождения и обретения плодов кармически значимых действий, который можно прервать только сознательным усилием, направленным на обретение нирваны.

Ключевые слова: буддийская философия, махаяна, мадхьямака, Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти, письменные памятники древней Индии, санскрит

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Семантика термина *upādāna* в махаянских текстах. Восток (Oriens). 2024. № 5. С. 145–155. DOI: 10.31696/S086919080026621-0

SEMANTICS OF THE TERM UPĀDĀNA IN MADHYAMAKA PHILOSOPHICAL TREATISES

© 2024

Sergei L. BURMISTROV ^a

^a – Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia
ORCID: 0000-0002-5455-9788; SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract: *The term upādāna in Buddhist texts is usually translated as “attachment”, but its true meaning is broader, as can be seen from the analysis of the Mahāyāna texts and, above all, Nāgārjuna’s (2nd–3rd cc.) Mūla-madhyamaka-kārikā and commentaries on this treatise compiled by Candrakīrti (7th c.) and Buddhapaṇita (5th–6th cc.). In Vasubandhu’s (4th c.) Abhidharmakośa upādāna is defined as the desire to stay in saṃsāric existence. This shows that the object of attachment in Buddhism is nothing but saṃsāra itself. In Prasannapadā, Chandrakīrti’s commentary on Nāgārjuna’s treatise, the word upādāna is understood literally as “appropriation” or “receiving” the karmic fruit of the previous deeds of a living being. Chapter IX of Prasannapadā discusses the concept of the perceiving subject (upādātṛ), and the term upādāna designates the act of perception. In the Madhyamaka School, all concepts and ideas are considered empty, therefore any theory is out of touch with true reality. The concept of the perceiving subject has the same nature, it is understood in Madhyamaka as a mental construct generated by the affects initially present in the unenlightened consciousness. In this case, upādāna should be understood as the appropriation of some sensations or perceptions by the subject. These sensations are themselves generated by the desire to stay in saṃsāra and at the same time cause and strengthen this desire. In other words, upādāna is a self-sustaining process of generating and acquiring the fruits of karmic actions, which can only be interrupted by a conscious effort aimed at attaining nirvāṇa.*

Keywords: Buddhist philosophy, Mahāyāna, Madhyamaka, Nāgārjuna, Buddhapaṇita, Candrakīrti, written monuments of ancient India, Sanskrit

For citation: Burmistrov S.L. Semantics of the Term Upādāna in Madhyamaka Philosophical Treatises. *Vostok (Oriens)*. 2024. No. 5. Pp. 145–155. DOI: 10.31696/S086919080026621-0

Статья посвящена анализу множества значений буддийского термина, который, на первый взгляд, вполне ясен: в традиционной формулировке закона взаимозависимого возникновения (pratītya-samutpāda) восьмое звено – это привязанность (upādāna). Оно есть следствие жажды (санскр. tṣṣṇā) и причина становления (bhava), формирования кармических тенденций, которые и приводят живое существо снова и снова в мир сансары. Однако когда читаешь девятую главу «Ясного изложения» (Prasannapadā) Чандракирти (VII в.) – комментария к «Коренным строфам о Срединном Пути» (Mūla-madhyamaka-kārikā, далее – ММК) Нагарджуны (II–III вв.), – где этот термин даже вынесен в заголовок в некоторых изданиях [Андросов, 2006, с. 290], становится ясно, что upādāna в данном случае – не «привязанность» или, по крайней мере, не только «привязанность».

Все пять групп (skandha) дхарм, как известно, описываются в буддийских текстах как «группы привязанности» (upādāna-skandha), ибо дхармы, входящие в них, характеризуются притоком аффективности, то есть приковывают сознание к сансаре, что и является причиной страдания. В палийских текстах перечисляется четыре группы привязанностей (upādāna): привязанность к чувственным радостям (пали kāmūpādāna), к ложным воззрениям (пали diṭṭhūpādāna), к религиозным обетам и ритуалам (пали sīlabbatūpādāna) и к пред-

ставлению о «я» (пали *attavādūpādāna*), причем последнее понимается таким образом: это отождествление своего «я» с телесной формой, ощущениями, понятиями и представлениями, формирующими факторами, сознанием (то есть с теми самыми пятью группами привязанности) [*Dhammasaṅgaṇī*, 2008, р. 208, 240]. Обратим внимание на порядок перечисления привязанностей. Первым называется привязанность к чувственным удовольствиям, так что речь идет здесь о человеке, погруженном в повседневную жизнь и не задумывающемся о религиозных вопросах. Далее идет привязанность к ложным воззрениям, то есть к небуддийским учениям. На третьем месте – приверженность к исполнению буддийских ритуалов без понимания их истинной сути. Наконец, на четвертом – отождествление себя с какой-то из групп дхарм: человек уже принял учение Будды, но его прежние умственные привычки побуждают его видеть в качестве своего «я» свое тело, или ощущения, или сознание и т. д., что препятствует достижению им нирваны.

Буддхагхоса (V в.) в своем трактате «Путь очищения» (пали *Visuddhimāgga*) объясняет, что, например, *diṭṭhūpādāna* следует понимать не только как привязанность к каким-то конкретным ложным воззрениям, но и как сами эти воззрения, ибо они порождены аффективной привязанностью к ложным целям, оправданию которых служат ложные воззрения [*The Path of Purification*, 1991, р. 585]. О том же говорит и Васубандху (IV в.) в «Энциклопедии Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*): группы дхарм, подверженных притоку аффектов, называются группами привязанности (*upādāna-skandha*), а в комментарии к трактату (*Abhidharmakośa-bhāṣya*) привязанности прямо отождествляются с аффектами, потому что возникают из аффектов, как огонь из сухой травы, зависят от них, как подданные – от царя, и порождаются ими, как цветы и плоды – деревом (*ṭṭatupāgnivat / tadvidheyatvādvā rājapuruṣavat / upādānāni vā tebhyaḥ sambhavantīti upādānaskandhāḥ puṣpaphalavṛkṣavat*) [Васубандху, 1998, с. 198; *Abhidharmakośabhāṣyam*, 1975, р. 5]. То есть и здесь речь идет именно о привязанности, причем она понимается как следствие изначально присутствующих в сознании сансарического существа аффектах, избавление от которых, в соответствии с догматикой тхеравадинских школ, и приведет адепта к нирване. Определяется она как постоянное стремление к наслаждению (*upādānaṃ tu bhogaṇāṃ prāptaye paridhāvataḥ*) [Васубандху, 2001, с. 213; *Abhidharmakośabhāṣyam*, 1975, р. 132], причем оно коренится не в объектах наслаждения, а в нашем непросветленном сознании: «Чувственные объекты мира не есть желания; желание – это страстное влечение человека, [порожденное] воображением» (*na te kāmā yāni citrāṇi loke saṃkalparāgaḥ puruṣasya kāmāḥ*), – цитирует автор комментария стих, приписываемый ученику Будды Шарипутре [Васубандху, 2001, с. 183; *Abhidharmakośabhāṣyam*, 1975, р. 113]. И это вполне естественно, ибо в противном случае никакое освобождение из сансары не было бы возможно, а учение Будды оказалось бы бессмысленным, ибо, если причина влечений – сами вещи, то никто ни при каких обстоятельствах не мог бы освободиться от влечений к ним. Только то, что причина влечений коренится в нас самих, делает возможным просветление. Подчеркнем этот момент: реалья, которая в буддийской философии называется *upādāna*, имеет своей причиной состояния сознания человека, а не какие-то внешние вещи.

Upādāna (что в данном случае можно переводить традиционно как привязанность, помня о том, что в «Ясном изложении» Чандракирти этот термин приобретает существенно иной смысл – более широкий, чем просто привязанность) понимается в комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» как причина кармически значимого действия. Из аффекта рождается аффект, то есть из жажды (*trṣṇā*) – *upādāna*. Аффект (*kleśa*) порождает действие, причем в санскритском оригинале здесь стоит слово *karma* (*kleśāt kleśo jāyate trṣṇāyā upādānam / kleśāt karma*) [Васубандху, 2001, с. 216; *Abhidharmakośabhāṣyam*, 1975, р. 134], которое означает и собственно действие (обусловленное намерением и осознанное – так

что, например, рефлекторное движение действием в данном случае не будет), и последствия этого действия, отражающиеся на дальнейшей жизни индивида, включая и будущее его существования. Все это снова порождает аффекты, которые становятся причинами новых upādāna, а те, в свою очередь, опять приводят к возникновению аффектов, и этот круговорот (saṃsāra) бытия не имеет конца – если только не прервать его принудительно. Upādāna понимается как оковы чувственного мира (kāmayoga) вместе с неведением [Васубандху, 2006, с. 87; *Abhidharmakośabhāṣyam*, 1975, р. 307], причем привязанность к чувственному миру рассматривается как некое активное действие, посредством которого человек стремится «удержать существование» (bhavaṃ gṛhṇāti), удержаться в сансаре, потому что он считает ее чем-то ценным для себя. На эту особенность upādāna указывает и то, что говорится в комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» далее: неведение (avidyā) характеризуется отсутствием ясности постижения (asamprakhyāna), поэтому из-за слабости своего действия оно не бывает «цепляющимся» (asamprakhyānalakṣaṇatayā ‘paṭutvādividyā na grāhikā bhavati) [Васубандху, 2006, с. 87; *Abhidharmakośabhāṣyam*, 1975, р. 308]. Таким образом, upādāna – это некая форма активности, порождающая карму, привязывающая тем самым сознание к колесу смертей и новых рождений и порождаемая неведением.

Но в ММК этому термину явно придается особый смысл, не вполне совпадающий с понятием привязанности, цепления или схватывания (grahaṇa), хотя и подразумевающий также и его. В «Ясном изложении» глава IX названа «Pūṇva-parīkṣā», букв. «Исследование предшествующего» [Nāgārjuna, 1903, р. 192], однако Буддхапалита (V–VI вв.) и Бхававивека (VI в.), основатели двух школ мадхьямаки – прасангики и сватантрики соответственно¹, в своих комментариях приводят другое название – «Upādātṛ-upādāna-parīkṣā», которое В. П. Андросов перевел как «Исследование воспринимающего и восприятия» [Андросов, 2006, с. 290], опираясь на интерпретацию переводчика ММК Кеннета Инады: «Ясно, что upādātṛ и upādāna – это внутренние элементы или аспекты функции восприятия, в то время как upādeya представляет собой внешнее проявление этой функции. Весь процесс состоит во взаимоотношениях этой триады. Точка зрения мадхьямаки заключается в том, чтобы разрушить целиком формально-логические или концептуальные понятия, касающиеся процесса восприятия. Таким образом, проверке подлежит не только прошлое состояние воспринимающего, но также настоящее и будущее его состояния» (цит. по: [Андросов, 2006, с. 290–291]). Перевод В. П. Андросова в данном случае оказывается более точным, чем другие возможные варианты (upādāna вообще может означать «схватывание, восприятие, обретение (знания и т. п.), принятие, разрешение, использование, изречение, отвлечение органов чувств от их объектов, материал, материальную причину, мотив, приношение» [Monier-Williams, 1899, р. 213]), так как речь в главе IX идет об ощущениях, органах чувств и их связи с субъектом, получающим через них информацию о внешнем мире.

Глава начинается с возражения воображаемого оппонента мадхьямиков, который считает логически недопустимым и просто бессмысленным их утверждение, будто зрение, слух и другие ощущения не имеют ничего предшествующего (pūṇva), то есть никакого субъекта восприятия, который должен и логически, и онтологически предшествовать всем этим чувствам. «Зрение, слух, обоняние, вкус и другие ощущения, [а также] чувственный контакт (sparśa), внимание (manaskāra) и т. д. присущи субъекту (upādātṛ), и [тогда] этот субъект существует прежде этих актов восприятия, – так говорят представители [школы] саммития» (yasyopādāturdarśanaśravaṇaḥrāṇarasanāḍīni vedanāsparśamanaskārāḍīni sa bhavanti sa upādātā pūrvamebhya upādānebhyo ‘stīti sāmmitīyā vadanti), – комментирует Чандракирти первую карикю главы IX [Nāgārjuna, 1903, р. 192] (курсив мой. – С. Б.). Вся глава в целом посвящена анализу чувственного восприятия, возможности контакта органов

¹ О различии учений прасангики и сватантрики подробнее см.: [Santina, 1995, р. 202–218].

чувств с их объектами, речь в главе идет о том, что первично – сами чувства (зрение, слух и т. д.) или некий *upādātṛ*, который, по логике рассуждений некоторых буддийских школ, должен им предшествовать. Но если речь идет именно о чувствах, не разумнее ли переводить *upādātṛ* именно как «воспринимающий субъект», а не как «субъект аффективной привязанности»?

На самом деле, конечно, оба оттенка смысла в этом термине присутствуют. В другом своем сочинении – «Введении в мадхьямаку» (*Madhyamaka-avatāra*) Чандракирти цитирует один из буддийских текстов, где говорится, что просветленные уходят в нирвану без местопребывания (*apratiṣṭhita-nirvāṇa*) «без получаемого [скандх]» [Чандракирти, 2004, с. 45]. Переводчик в примечании к этому фрагменту указывает, что «получаемым» называются именно группы дхарм (*skandha*), причем получение (*upādāna*) может толковаться по-разному. Как известно, в тхераваде проводится различие между нирваной с остатком (*upādhīśeṣa-nirvāṇa*), когда человек уже обрел просветление, но еще сохраняет физическое тело и вкушает плоды всей кармы, которую он создал до просветления, и нирваной без остатка (*nirupādhīśeṣa-nirvāṇa*), когда человек полностью исчерпал всю карму и освобождается от физического тела. Но в махаянской школе радикальной (*prāsaṅgika*) мадхьямаки, к которой принадлежал и Чандракирти, это различие толковалось немного иначе: нирваной без остатка называлось состояние, обретаемое во время медитации (*samādhi*), когда сознание не касалось групп дхарм, не «обретало» их, а нирваной с остатком – состояние, когда после выхода из медитативного транса человек снова обретал контакт с группами дхарм [Чандракирти, 2004, с. 363]. В любом случае *upādāna* здесь понимается именно как «получение» или «обретение» контакта с группами дхарм, а если учесть, что нынешнее состояние живого существа и мир, в котором оно обретается, есть результат созданной им кармы, то такой контакт есть *обретение* им плодов своих прежних действий.

В то же время, заметим, *upādāna* означает не только тот факт, что живое существо обретает контакт с группами дхарм, то есть с плодами своей кармы, но и сами эти плоды, – в санскрите суффикс *-ana-* может означать и деятеля, и действие [Чандракирти, 2004, с. 223, 408]. Так что *upādāna-skandha* – это и группы дхарм, обретаемые живым существом в результате проявления его кармы, и группы дхарм, *сами по себе* являющиеся обретением плодов кармы. Именно они и воспринимаются непросветленным сознанием как «я» (*ātman*) и все то, что относится к «я» (*ātmiya*). Это вполне согласуется и с учением тхеравадинских школ, где *upādāna* как «обретение» или «схватывание» оказывается причиной возникновения индивида со всеми его характеристиками и со всей кармой, которую он накопил в предыдущих рождениях, и в то же время – следствием ощущений (*vedanā*), которые он испытывал в прежней жизни, и жажды (*tṛṣṇā*, пали *taṇhā*) пережить их снова [Gethin, 2005, p. 146].

Итак, Нагарджуна и Чандракирти ставят вопрос: возможно ли существование некоего *upādātṛ* прежде органов чувств и тех ощущений, которые эти органы доставляют *upādātṛ*? Их оппоненты, представители школы саммития (по комментарию Чандракирти), о которой мы скажем чуть ниже, полагают, что такая реалья, как *upādātṛ*, должна существовать прежде всех органов чувств и ощущений – ведь если она не существует, как у нее, несуществующей, могут быть зрение, слух и т. д.? В «Ясном изложении» это воззрение саммитиев поясняется еще и таким примером: обрести богатство и быть аффективно привязанным к нему может быть только реальный человек, ибо именно он, а не кто-то другой, обрел это богатство, воспринимает его (может держать в руках, например), использует его и, возможно, является его причиной. Естественно, в этом случае трудно избежать и аффективной привязанности к нему. То же и со слухом, зрением и т. д.: только тот, кто *уже* существует, может что-то увидеть или услышать, оказаться привязанным к видимым образам или слы-

шимым звукам и т. д. (evaṃ yadi tāvatpudgalo darśanādibhyaḥ pūrvam vyavasthito na syāt nāsau darśanādikasyopādānamakarīṣyat) [Nāgārjuna, 1903, p. 192–193].

Однако в школе прасангика существование такой реальности понимается как логически недопустимое: ведь если мы утверждаем, что она существует, то возникает вопрос – кто и каким образом познал эту реальность? На основании каких свидетельств мы можем говорить о ее существовании? Если постулируется существование такого воспринимающего субъекта, существующего до всяких восприятий, то на каком основании мы вообще можем называть его *воспринимающим* субъектом? Буквально Чандракирти говорит так: «Если же постулируется, что он, [этот воспринимающий субъект], существует прежде них – [то есть зрения и других ощущений], – тогда [он] не будет иметь никакого отношения к зрению и т. д.» (sa yadi tebhyaḥ prāgyavyavasthito 'sīti kalpyate tadā darśananirapekṣaḥ syād) [Nāgārjuna, 1903, p. 193]. Здесь он отмечает, что зрение, слух и другие чувства суть инструменты формирования понятия о личности: если кто-то утверждает, что такой «воспринимающий субъект до восприятия» существует, то «кем он мог бы быть познан?» (sa kena prajñapyatām). Автокомментарий Нагарджуны «Акутобхья» ставит несколько иной акцент: «*каким же образом* было распознано это установленное существование», которое существует до слуха, зрения и других чувств [Андронов, 2006, с. 292] (курсив мой. – С. Б.)? Иначе говоря, Нагарджуна спрашивает о способах познания этой реальности, а Чандракирти – о познающем субъекте, который мог бы познать такую реальность. В первом случае речь идет об инструментах познания (pramāṇa) – но ни один инструмент из признаваемых буддистами (ни непосредственное восприятие, ни логический вывод) не дает знания о такой вещи. Во втором – о личности, которая, будь даже она наделена такими инструментами, могла бы познать «воспринимающий субъект до восприятия». Другую такую личность она, естественно, напрямую познать не может: непосредственное знание чужого сознания доступно только просветленным, – а познавать таким образом себя она не может, ибо *уже* является воспринимающей личностью, уже имеет зрительные, слуховые и т. д. ощущения, так что непосредственное знание «себя-невоспринимающего» для нее невозможно. Буддхапалита, комментируя этот фрагмент (ММК IX.3), указывает также и на чисто лексическое противоречие: невозможно называть слышащим того, кто еще не слышит, или видящим – того, кто еще не видит, даже если такие способности у него уже есть [Akira Saito, 1984, p. 134]. А современный переводчик ММК на английский язык Джей Гарфилд акцентирует внимание – возможно, не без влияния идей, изложенных в следующей, десятой главе трактата, – на том, что оппоненты прасангиков фактически провозглашают взаимную независимость ощущений и субъекта ощущений. Но, как не без иронии замечает он, «независимость – это дорога с двусторонним движением» (independence is a two-way street): если субъект не зависит от своих ощущений, то и они могут существовать без субъекта, то есть быть «ничьими», потому что любая пара логически не зависящих друг от друга реалий может быть разделена и фактически [The Fundamental Wisdom, 1995, p. 184].

Иными словами, такой «невоспринимающий субъект» невозможно познать ни наблюдением за другими индивидами, ни за самим собой, его невозможно даже назвать, не впадая в бессмыслицу, и постулирование его существования ведет также к очевидно ложным выводам. Но важнее другое: upādātṛ – это именно тот, кому даются (upādīyante) зрительные, слуховые и другие ощущения, и неслучайно Чандракирти иллюстрирует невозможность существования такого upādātṛ образом богатства, которое некий Девадатта еще не обрел, но, по логике саммитив, должен *уже* считаться богатым.

Здесь надо сказать несколько слов о том, кто такие саммитии и чем важна полемика мадхьямиков с ними. Саммитии (saṃmitīya, или самматии, saṃmatīya, букв. «живущие в согласии») были школой в рамках секты ватсипутриев (vātsīputriya, «последователи [на-

ставника] Ватсипутры») и утверждали, что существует некая квази-личность (*pudgala*) или индивидуальная субстанция, отрицание реальности которой делает бессмысленными понятия нового рождения, кармы и других фундаментальных понятий не только буддизма, но и вообще практически всех индийских философских школ (кроме локаятиков)². Эту квази-личность невозможно считать ни тождественной группам дхарм, ни отличной от них [Banerjee, 1956, p. 107–108]. Согласно Бхававивеке, который очень кратко излагает учение этой школы в «Пламени разума» (*Tarkajvāla*) – автокомментарии к своему трактату «Сердце Срединного Пути» (*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*), в учении ватсипутриев и то, что обретается (*upādeya*), и сам акт обретения или привязанности (*upādāna*) считались чисто номинальными сущностями (*prañāpti*). Поскольку все дхармы мгновенны, ни одна дхарма не может «перейти» из этой жизни в следующую, а значит, должна существовать какая-то реалья, которая и преодолевает границы этой жизни и вообще сохраняется в течение сколь угодно длительного времени в зависимости (*upādāya*) от дхарм; это и есть квази-личность (*pudgala*). Группы же потому и называются *upādāna-skandha* – «группами привязанности» и «группами обретения», что квази-личность существует и сохраняется в зависимости от них, привязываясь к ним и обретая их и плоды привязанности к ним. При этом ее нельзя считать ни тождественной дхармам, ни отличной от них; такова же и нирвана. Саммитии добавляли, что следует различать то, что *уже* существует, и то, что еще *будет* существовать, то, что *уже* исчезло, и то, чему только предстоит исчезнуть и т. д. [Eckel, 2008, p. 121]. Для того чтобы понятие кармы оставалось осмысленным, они постулировали существование ее носителя, который обретает (*upādatte*) последствия своих кармически значимых действий, привязывается (*upādatte*) к ним, но может освободиться от них и обрести нирвану. Такой носитель в промежуточном состоянии между смертью и новым рождением не имеет ощущений, но способен обрести их и реально обретает – в соответствии с характером кармы, накопленной в прошлых рождениях.

Общий же смысл учения мадхьямаки состоит в критике всех понятий и представлений – не как ложных, но как пустых, то есть не соответствующих никаким реалиям. Истинность любого утверждения и смысл любого понятия в данной концептуальной системе, будь то учение саммитиев, или воззрения джайнов, или взгляды любой брахманистской школы, определяются не реальностью, лежащей вне нашего сознания, а лишь правилами, установленными в самих этих учениях, – в этом состоит один из важнейших аспектов понятия пустоты в мадхьямаке. И Нагарджуна, и Чандракирти, следуя этим взглядам, рассматривали и собственные утверждения как всего лишь инструменты, призванные очистить сознание адресата от эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*), состоящих в склонности непросветленного разума рассматривать любые высказывания как описания реальности или части реальности. Поэтому и *upādāna* – тоже всего лишь ментальный конструкт, и ошибочно (прежде всего в сотериологическом смысле) было бы принимать его за обозначение какой-то реалии. *Upādāna*, продолжает Чандракирти, зависит от *upādātṛ* (субъекта этого действия), но и субъект в той же мере зависит от *upādāna* (*tadānīm syātparagasparāpekṣayorupādānopādātōḥ siddhiḥ*) [Nāgārjuna, 1903, p. 194]. Но так как иллюстрирует он эти термины указанием на зрительные, слуховые и т. п. ощущения, ясно становится, что

² В действительности отношения школ ватсипутриев и саммитиев далеко не так ясны. Судя по «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху и комментария к ней, это были лишь разные названия одной школы, и некоторые исследователи полагают, что ватсипутрии отделились от саммитиев, другие же полагают, что, наоборот, саммитии обособились от ватсипутриев. Обе эти школы (если считать их все же разными) полагали, что между смертью и новым рождением живое существо пребывает в некоем промежуточном состоянии (*antarabhāva*), в котором происходит «перенос» кармы из предшествующего существования в последующее. Подробнее см.: [Лысенко, 1994, с. 254–255, 258–259; Шохин, 2004, с. 123–126, 129–130, 133–134, 139–142; 2011(1); 2011(2)].

в данном контексте *upādāna* – это восприятие или ощущение, а *upādātṛ* – воспринимающий субъект.

Ощущения и восприятия, продолжает Чандракирти, зависят от субъекта, который обретает их; без него они были бы «ничьими», что логически невозможно. Субъект «проявляется» в ощущениях и восприятиях. Но и они, и обладающий ими субъект оказываются взаимозависимыми, что и делает все эти понятия пустыми. Если субъект существует до ощущений и помимо них, то он мог бы и вовсе без них обойтись, не переставая быть именно *upādātṛ* – *воспринимающим* субъектом; таким образом, здесь мы впадаем в противоречие (это обычный метод критики концептуальных построений в мадхьямаке – сведение их к абсурду). Такой вывод мог бы быть осмысленным в брахманистских школах, где постулируется существование абсолютного субъекта (*rigiṣa* в санхье и йоге, *ātman* в веданте и т. д.), который не обязательно является воспринимающим *сейчас*, но имеет, по крайней мере, *способность* восприятия независимо от того, задействована она в настоящий момент или нет. Но для буддиста прибегать к постулированию таких сущностей значит признавать учение об атмане, то есть отрицать одну из базовых догм учения Будды – *anātman*, учение о несуществовании неизменного «я» (и тем более – абсолютного «Я» вроде адвайтистского атмана).

Воображаемый оппонент пытается все же доказать существование субъекта, прибегая к несколько экстравагантному (с точки зрения европейской философии) приему: он постулирует существование отдельного субъекта для каждого типа ощущений – зрительного, слухового и т. д. Это позволяет ему до определенной степени сохранить верность буддийской догматике (очевидно, что отдельные субъекты зрения, слуха и других чувств не имеют ничего общего с атманом) – хотя и не вполне понятно, до какой именно степени. Дж. Гарфилд, комментируя ММК IX.7 с опорой на Чандракирти и тибетскую традицию, использует остроумное словосочетание «перцептивный эпизод» (*perceptual episode*): для каждого отдельного *акта* восприятия и/или ощущения предполагается существование отдельного субъекта [*The Fundamental Wisdom*, 1995, p. 185]. Однако, судя по тексту «Ясного изложения», речь все же не об отдельных *актах* ощущения, но именно об отдельных *типах*. То же самое говорит в своем комментарии к ММК и Буддхапалита [Akira Saito, 1984, p. 136]. Но при любых вариантах толкования итог оказывается тем же самым: если субъект не существует прежде всех ощущений и восприятий в целом, как он может существовать прежде каждого ощущения или восприятия в отдельности (*sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate / ekaikasmātkatham pūrvo darśanādeḥ sa vidyate*) [Nāgārjuna, 1903, p. 195]? Но, продолжает Нагарджуна, если нет субъекта, который обладал бы зрением, слухом и т. д., то нет и их самих (*darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha / na vidyate cedyasya sa na vidyanta imānyapi*) [Nāgārjuna, 1903, p. 198].

Как видим, в ММК и комментариях к нему, составленных самим Нагарджуной, Буддхапалитой и Чандракирти, термин *upādāna* означает не только и даже не столько привязанность, как его обычно переводят, но, скорее, восприятие, ощущение – словом, некое событие, в котором «субъект» (насколько можно говорить о субъекте применительно к потоку мгновенно сменяющихся друг друга элементарных психофизических состояний – дхарм) воспринимает или обретает ощущения – приятные, неприятные или нейтральные. Тогда иначе читается этот термин и в других махаянских текстах. Например, в «Компендиуме Абхидхармы» Асанги (IV в.), одного из основателей школы йогачара, *upādāna* определяется как «стремление к группам дхарм и наслаждение [от контакта с ними]» (*upādānam katamat / skandheṣu cchando rāgaśca*). Но это так потому, что человек уже обрел контакт с группами дхарм и еще не преодолел этот контакт, не избавился от него и, более того, стремится снова и снова переживать его [Asanga, 1950, p. 2]. Если принять во внимание интерпретацию этого

термина в главе IX «Ясного изложения», становится ясно, что привязанность (несомненно, одно из значений слова *upādāna*) предполагает, что объекты, к которым привязывается человек, обретаются им в результате прошлых кармически значимых действий и в них он обретает плоды своих прошлых поступков, совершенных еще, возможно, в прежнем своем рождении. В словах Асанги следует учесть еще и то, что слово *chandas* означает не только стремление (в данном случае – к контакту с дхармами), но и намерение совершить что-либо, так что самим этим *chandas* непросветленный человек создает новую карму, которая все более привязывает его к сансаре.

С этим же понятием связан и один момент в понимании сути недвойственности в махаяне. О дхармах, не входящих в группы привязанности, невозможно говорить ни как об обусловленных, ни как о необусловленных: они не являются обусловленными, так как не сформированы аффектами и следствиями аффектов – действиями, но не являются и необусловленными, так как человек может действовать по своей воле, стремясь к чему-то или отвращаясь от чего-то. «Должны ли группы, свободные от привязанности, считаться обусловленными или же необусловленными? [Они] не должны считаться ни обусловленными, ни необусловленными. По какой причине? Так как [они] не сформированы действиями или аффектами, [они] не [являются] обусловленными. По причине способности [человека] действовать по своему желанию, обращаясь [к чему-то или] отвращаясь [от чего-то], [они] не [являются] по своему необусловленными» (*anupādāna skandhāḥ saṃskṛtaṃ vaktavyamasāṃskṛtaṃ vaktavyam / na saṃskṛtaṃ nāsaṃskṛtaṃ vaktavyam / tatkāśya hetoḥ / karmakleśānabhisāṃskṛtāmupādāya na saṃskṛtaṃ / kāmakārasaṃmukhī vimukhībḥāvātāmupādāya nāsaṃskṛtaṃ*) [Asanga, 1950, p. 19]. Оппозиция «обусловленное – необусловленное» здесь неприменима; она действует лишь в рамках групп привязанности (*upādāna-skandha*), где можно говорить об обретении кармического плода прежних своих действий или о не-обретении его, об освобождении или закабалении и т. д., истинная же реальность свободна от любых оппозиций и потому неопишима и непознаваема для сансарического сознания, которое неспособно функционировать вне оппозиций А и не-А. Функцию *upādāna* Асанга определяет так: «Благодаря прежнему существованию [она] формирует у живых существ сознание, характеризующееся привязанностью, и является условием [возникновения] стремления к бытию» (*punarbhavādānārthaṃ sopādānaṃ sa sattvānāṃ vijñānaṃ karoti pratyayaśca bhavati bhavasya*) [Asanga, 1950, p. 27]. Иными словами, *upādāna* оказывается еще и самоподдерживающимся явлением, ибо привязанности или обретение плодов кармически значимых действий в прошлой жизни являются причинами таких же привязанностей и обретений в этой, они – в следующей, и так до бесконечности или, точнее, до тех пор, пока человек не решит вырвать их из своего сознания и, тем самым преодолев оковы сансары, обрести просветление. О том же говорится и в более ранних махаянских текстах – например, в «Ланкаватара-сутре», глава X которой гласит, среди прочего, что шесть форм сознания не следует считать ни характеризующимися *upādāna*, ни лишенными этого свойства, так как и то, и другое – не более чем словесные обозначения, не имеющие отношения к истинной реальности (*śaṣṭhaṃ hi nirupādānaḥ sopādāno na grhyate / anirdhāryaṃ vadantyāryāṃ astidoṣairvivarjitāḥ*) [*Saddharmalaṅkāvatārasūtra*, 1963, p. 155].

Следует также отметить, что *upādāna* и *upādātṛ* оказываются (с учетом всего сказанного) взаимозависимыми терминами. Даже если переводить *upādāna* только как привязанность, невозможно говорить, что субъект привязанности – тот, кто вовлечен в сансарическое существование и стремится продлить его, – существует еще до самой привязанности. Равно и привязанность не может существовать до своего субъекта, так что оба они понимаются в махаяне как две стороны одного процесса – ослепления сознания аффектами, из-за которого сознание становится *upādātṛ* – субъектом и аффективной привязанности к сансаре, стрем-

ления продлить свое существование в ней, и обретения кармических плодов тех действий, которые предпринимаются человеком, чтобы удержаться в сансаре.

Наконец, еще один аспект этого понятия связан с понятием «я» как ментального конструкта, порождаемого ослепленным аффектами сознанием. В «Прасаннападе» Чандракирти встречается термин *upādāya prajñāpī*, что можно перевести как «соотносительное познание». Смысл его таков: субъект познается исключительно в соотношении (*upādāya* – герундий от глагола *upādā*) с группами дхарм [Arnold, 2019, p. 712–713]. Это тонкий эпистемологический момент, заслуживающий некоторого внимания. Речь здесь идет именно об *акте познания* – *prajñāpī*: Чандракирти не задается вопросом об объективном существовании или несуществовании субъекта вне и помимо другого субъекта, который мог бы познавать его, – он говорит лишь о том, что субъект именно *познается* (*prajñāpīyate*) в зависимости от групп дхарм. Иначе говоря, статус познающего субъекта (или субъекта привязанности, или субъекта обретения кармического плода и т. д.) как *объекта* познания, каковое познание осуществляется другим субъектом, оказывается сомнительным: *понятие* *upādātī* зависит от понятия *upādāna*, от понятия группы дхарм, а те, в свою очередь, зависят от него, из чего следует, что все эти понятия пусты и тот, кто привязывается к ним и стремится обрести и удержать то, что они, с его «непросветленной» точки зрения, обозначают, на самом деле привязывается к пустоте, обретает пустоту и удерживает пустоту. Но поскольку понятие субъекта пусто, познание его оказывается невозможным, ибо познать можно лишь то, что реально существует, а не является только элементом какой-то концептуальной системы, никак не соприкасающейся с реальностью.

Однако вряд ли верным будет вывод, что понимание *upādāna* как обретения кармического плода прежних деяний было характерно только для махаяны. В целом привязанность к сансарическому бытию также и в тхераваде рассматривалась как результат прошлых деяний человека, так что пребывание его в сансаре понималось как плод его стремления к такому существованию. Но это значит, что *upādāna* и в тхераваде обозначало не только привязанность к сансаре, но и обретение плода прошлых привязанностей, каковым плодом были приятные, неприятные и нейтральные ощущения (*vedanā*) и в целом восприятие сансарической реальности и оценка ее как того, к чему следует стремиться. В махаянских же трактатах все эти оттенки смысла только раскрывались, но не привносились мыслителями махаяны как нечто новое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Андросов В.П. *Учение Нагарджуны о Срединности*. М.: Восточная литература, 2006 [Androsov V.P. *Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian)].

Васубандху. *Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998 [Vasubandhu. *The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa)*. Vol. 1. Pt. I: The Theory of the Classes of Elements; Pt. II: The Theory of the Factors of Domination in the Mind. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoy (eds., tr.). Moscow: Lodomir, 1998 (in Russian)].

Васубандху. *Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001 [Vasubandhu. *The Encyclopedia of Abhidharma*. Vol. 2. Pt. III: The Theory of World; Pt. IV: The Theory of Karma. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoy (eds., tr.). Moscow: Lodomir, 2001 (in Russian)].

Васубандху. *Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхарма)*. Сост., пер. с санскр., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006 [Vasubandhu. *Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharma)*. E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoy (eds., tr.). Saint Petersburg: Izd-vo SPbGU, 2006 (in Russian)].

Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М.: Восточная литература, 1994. С. 7–313 [Lyssenko V.G. Early Buddhist Philosophy. Lyssenko V.G., Terentiev A.A., Shokhin V.K. *Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004. Pp. 7–313 (in Russian)].

Чандракирти. *Введение в мадхьямику*. Пер. с тиб., предсл., коммент., глоссарий и указатели А.М. Донца. СПб.: Евразия, 2004 [Candrakīrti. *Introduction to Madhyamaka*. A.M. Donets (tr.) Saint Petersburg: Evrazia, 2004 (in Russian)].

Шохин В.К. Ватсипутрия. *Философия буддизма: Энциклопедия*. Под ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011(1). С. 208–210 [Shokhin V.K. Vātsīputrīya. *Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia*. M.T. Stepaniants (ed.) Moscow: Vostochnaya literatura, 2011(1). P. 208–210 (in Russian)].

Шохин В.К. Самматия. *Философия буддизма: Энциклопедия*. Под ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011(2). С. 594–596 [Shokhin V.K. Saṃmatīya. *Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia*. M.T. Stepaniants (ed.) Moscow: Vostochnaya literatura, 2011(2). P. 594–596 (in Russian)].

Шохин В.К. *Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.)*. М.: Восточная литература, 2004 [Shokhin V.K. *Schools of Indian Philosophy: The Formation Period (4th century BC – 2nd century AD)*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian)].

Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. P. Pradhan (ed.) 2nd ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Center, 1975.

Akira S. *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*. PhD Thesis. Canberra: Australian National University, 1984.

Arnold D. The Sense Madhyamaka Makes as a Buddhist Position: Or, How a ‘Performativist Account of the Language of Self’ Makes Sense of ‘No-Self’. *Journal of Indian Philosophy*. 2019. Vol. 47. Pp. 697–726. Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Pralhad Pradhan (ed.) Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.

Banerjee A.Ch. Principal Schools and Sects of Buddhism in India. *2500 Years of Buddhism*. P.V. Bapat (ed.) New Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1956. Pp. 97–123.

Dhammasaṅgani. Yangon: Buddhasāsana Society, 2008.

Eckel M.D. *Bhāvivēka and his Buddhist Opponents*. Cambridge: Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press, 2008.

Gethin R. The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikayas and Early Abhidhamma. *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. IV: *Abhidharma and Madhyamaka*. P. Williams (ed.) London, New York: Routledge, 2005. Pp. 143–158.

Monier-Williams M. *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: Clarendon Press, 1899.

Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.

Saddharmalaṅkāvatārasūtra. P.L. Vaidya (ed.) Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1963.

Santina P. *Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārika. J.L. Garfield (tr., comm.) New York, Oxford: Oxford University Press, 1995.

The Path of Purification (Visuddhimāgga) by Bhadantācariya Buddhaghosa (tr.) Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович – доктор философских наук, в.н.с Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия.

Sergei L. BURMISTROV, DSc (Philosophy), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.