



² См.: Гемпель К. Логика объяснения. М., 1998. С. 16–31.

³ См.: Winch P. The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy. L., 1958. P. 1–3.

⁴ См.: Структура и развитие науки. М., 1978. С. 203–235.

⁵ См.: Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. P. X.

⁶ Dogan M. Paradigms in the Social Sciences // International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. 2001. Vol. 16. P. 11023–11027.

⁷ См.: The Interpretative Turn: Philosophy, Science, Culture / eds. D. R. Hiley, J. F. Bohman, R. Shusterman. Ithaca, 1991; Kuhn T. S. The Road Since Structure // Philosophical Essays (1970–1993) with Autobiographical Interview / eds. J. Conant, J. Haugeland. Chicago, 2000.

⁸ См.: Ritzer G., Goodman D. Sociological Theory. Boston, cop. 2004. XXIV.

⁹ Цит. по: Rashevsky N. Outline of a Unified Approach to Physics, Biology and Sociology // Bulletin of Mathematical Biophysics. 1969. Vol. 31. P. 159–198.

¹⁰ См.: Bajoit G. Le renouveau de la sociologie contemporaine // Sociologies. 2008. 27 avril. [Электронный ресурс]. URL : http://sociologies.revues.org/index_873.html (дата обращения : 12.01.2010).

¹¹ Ibid. P. 3–12.

¹² Ibid. P. 8.

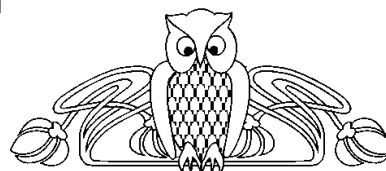
¹³ См.: Ferrara A. The Idea of a Social Philosophy // Constellations. 2002. Vol. 9, №3. P. 8.

УДК 1(091)(540)

УЧЕНИЕ О ВЗАИМОЗАВИСИМОМ ВОЗНИКНОВЕНИИ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. Б. Бережной

Филиал Южно-Уральского государственного университета, Снежинск
E-mail: berejnoi@mail.ru



Статья посвящена истолкованию учения о пратитьясамутпаде в буддийской философии. Представлена своеобразная интерпретация данного учения в его взаимосвязи с буддийскими представлениями об индивидуальной жизни живого существа как о потоке «дхарм» – онтологических элементов, из которых складывается все сущее. Анализируются взгляды на эту проблему древних буддийских философов, а также О. О. Розенберга, А. М. Пятигорского и др.

Ключевые слова : пратитьясамутпада, дхармы, авидья, карма, нидана.

The Doctrine of Dependent Origination in the Buddhist Philosophy

S. B. Berezchnoy

This article is devoted to the interpretation of the Doctrine of Pratītyasamutpāda in the Buddhist philosophy. In the article the original interpretation of this Doctrine in its intercommunication with the Buddhist ideas about the individual life of a living being which is represented as the stream of «dharma» is given. Dharmas are the ontological elements of Being. Opinions of ancient Buddhist philosophers and O. O. Rosenberg, A. M. Pyatigorsky and the others are analyzed there.

Key words : pratītyasamutpāda, dharmas, avidyā, karma, nidāna.

Учение о пратитьясамутпаде (санскр. pratītyasamutpāda, пали paṭicca-samuppāda – взаимозависимое возникновение, зависимое происхождение) представляет собой сложнейшую проблему буддийской философии. В. Г. Лысенко в энциклопедии «Индийская философия» определяет данное понятие как

«совместное действие условий-причин в производстве результата, составляющее содержание буддийской концепции причинности»¹. Таким образом, пратитьясамутпада – буддийское учение о причинности, но при этом оно непосредственно самим Буддой Шакьямуни именуется «глубоким», «тонким» и даже отождествляется с Дхармой (санскр.), Дхаммой (пали), то есть с буддийским учением вообще. В Маджджхима-никая (I, 28) сказано: Yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passatīti (Кто видит взаимозависимое возникновение, тот понимает Дхамму, кто понимает Дхамму, тот видит взаимозависимое возникновение)².

Согласно Д. Сингху, различия в философских воззрениях двух основных направлений буддизма – махаяны и школ раннего буддизма – сводятся к различным интерпретациям, в первую очередь, именно принципа пратитьясамутпады³. Но логика строения этого принципа, следует признать, представляется странной и весьма загадочной. Васубандху (IV–V вв.), автор энциклопедии абхидхармистской философии, пишет в своём труде (Abhidharmakośakārikās : III, 20) : Sa



praṭītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakaḥ pūrvā'parāntayor dve dve madhye 'ṣṭau paṅirūṅgaḥ (Взаимозависимое возникновение двенадцать частей в трёх разделах [имеет]; в первом и последнем [разделах] – две и две [части], в среднем – восемь, [таков] полностью пройденный круг)⁴. Пратитьясамутпада предстаёт как двенадцатичастная формула, разбивающая процесс жизни на двенадцать «ступеней», две из которых принадлежат прошлой жизни индивида, восемь – нынешней, две – будущей. Каждая такая «ступень» называется на санскрите «нидана» (санскр. nidāna): 1) завязка, верёвка; 2) причина, основание; 3) первопричина, сущность. Стоит заметить, что nidāna-sthāna – это раздел древнеиндийской медицины, в котором рассматриваются причины и сущности болезней. Существительное nidā переводится как «презрение, поношение», а существительное nida – как «яд», т.е. в учении о взаимозависимом происхождении всех феноменов сансары наличествует вполне очевидный медицинский подтекст, вообще свойственный всему буддийскому Учению, которое рассматривается в качестве лекарства от сансарного бытия. Будда понимается здесь как главный врач, Сангха – это медицинский персонал, а все живые существа в сансаре – это больные.

Согласно принципу пратитьясамутпады из прошлой жизни живого существа приходят: 1) avidyā (авидья) – общая омрачённость живого существа; 2) saṃskāra (самскара) – карма, созданная в прошлой жизни. К настоящей жизни относятся, в ходе её возникают одна за другой следующие «ступени»: 3) vijñāna (виджняна) – сознание, которое появляется в первый момент новой жизни, в момент зачатия; 4) nāma-rūpa (нама-рупа – буквально: «имя-видимое») – нечувственные и чувственные дхармы наличествуют, но ещё не соединились в единство пяти скандха (сумму всех умственных, речевых, телесных процессов и состояний), так как эмбрион не имеет никаких переживаний; 5) ṣaḍ-āyatana (шад-аятана) – образование шести органов чувств; 6) sparśa (спарша) – соприкосновение, когда сознание соприкасается с органами чувств и эмбрион начинает испытывать чувственные переживания, но ещё не распо-

знаёт их как приятные, неприятные или нейтральные. Затем появляются: 7) vedanā (ведана) – распознавание приятных, неприятных, нейтральных ощущений; 8) tṛṣṇā (тришна) – жажда. Возникает вождление, сексуальное чувство в подростковом возрасте; 9) upādāna (упадана) – захват. Происходит избрание жизненного пути, стремление к определенным целям; 10) bhāva (бхава) – существование (синоним «сансары», сансарной жизни). Создаётся новая карма. К будущей жизни относятся: 11) jāti (джати) – рождение (новое рождение, т.е. момент зачатия, соответствующий третьей ступени – «виджняна»); 12) jarā-maraṇa (джара-марана) – старость, упадок и смерть. Живое существо, начиная с момента рождения, движется к смерти, а затем, в силу накопленной кармы, и к очередному рождению⁵.

К выходу из круговорота смертей и рождений ведёт Восьмеричный Благородный Путь, которым шли все Будды. О. О. Розенберг так понимает смысл двенадцатичастной формулы пратитьясамутпады: «Формула описывает историю жизни каждой личности. Ничего нелогичного и непонятного здесь нет. Не следует только втолковывать в эту формулу того, чего в ней нет <...> каждый последующий фактор обусловлен предыдущим в том смысле, что он *появляется вслед за* первым, но это не значит, что он исходит из него или образуется из него, или создается им»⁶. На сказанное можно возразить, что не вполне понятной является всё-таки логика *связи* всех элементов формулы и особенно некоторых из них (например, девятого и десятого), а также логика представления прошлой и будущей жизни таким «двухаспектным» образом. Почему *об этом* говорится *именно так? Почему* в прошлой жизни подчёркивается наличие «омрачённости-вообще» и «кармы-вообще» (а что, их нет в настоящей жизни или не будет в будущей?), а в будущей жизни – *именно* наличие «рождения» и «старости-смерти» (а что, этого не было в прошлой жизни, не было или не будет в настоящей?)?

А. М. Пятигорский лишь добавляет вопросов. Ему представляется непонятной сама буддийская идея «неведения» (авидья), с которой и начинается цепь нидан взаимозави-



симого возникновения: «...само понятие “неведения” <...> воспринимается как в высшей степени странное, даже просто непонятное, граничащее с абсурдом <...> неведение остается не только неопределенным в отношении фактора своего возникновения, но и принципиально неопределимым; ибо хотя оно и обуславливает вторую *нидану* – <...> *сансары*, само оно не обусловлено даже какой-нибудь гипотетической «нулевой» (или же не получившей названия) неизвестной *ниданой*»⁷. Впрочем, здесь было бы уместно задать вопрос А. М. Пятигорскому: а зачем нужна для неведения (санскр. *avidyā*) ещё какая-то причина? Почему не допустить наличия такой изначальной или «вненачальной» силы, существующей самой по себе? Авидья – отрицание Видьи, это не-Видья. Санскритское *vidyā* означает: 1) знание, 2) наука, 3) знание волшебства, т.е. авидья – это незнание, ненаука, незнание волшебства. Но мало того, авидья не является и простым отрицанием всего названного: согласно Далай-Ламе XIV, авидья – это *активная сила*. Он утверждает: «...неведение – это не просто отсутствие знаний, а антитеза знанию, неверное знание, то есть сила, активно противодействующая знанию, подобно тому как враждебность противостоит дружелюбию, а ложь – правде»⁸. Таким образом, враждебность – это не только отсутствие дружелюбия, а особое самостоятельное качество, как и ложь – не отсутствие правды, но её полная замена обманом. Может быть, русское слово «неведение» вводит в заблуждение тех, кто забывает о его санскритском происхождении? Действительно, А. М. Пятигорский говорит так, будто «авидья» – это и есть именно «неведение»: «Теперь спросим: “Неведение о чем?” Один – тривиальный – ответ <...> будет таким: “Неведение о Четырех Благородных Истинах”. Другой ответ, нетривиальный, будет: “Неведение о неопределимом, о непостижимом, т.е. неведение о Нирване и о себе самом”»⁹. Но в отношении авидьи вопрос: «о чём она?», пожалуй, неуместен. Она – сама по себе. Это не есть указание на *что-то*, это ложь, которая враждебна правде. Но А. М. Пятигорский, несомненно, указывает на главную проблему принципа пратитьясамутпады – всё, действительно, в

определённом смысле зависит от неведения. Хотя вряд ли можно согласиться с его, достаточно широким, обобщением: «...можно чисто эмпирически определить неведение в порядке его отождествления со “всей психикой”: неведение – это все то, что чувствуется чувствами, переживается эмоциями, мыслится мышлением, воображается воображением и сознается сознанием <...> все наши идеи, мнения и точки зрения суть *неведение*»¹⁰. Автор объявляет всю совокупность 72-х (для сарвастивады) самскрита-дхарм неведением! Такое суждение – крайность, максимализм, основывающийся на том простейшем рассудочном разграничении, что вот это (72 самскрита-дхармы) – сансара, а вот это (3 асамскрита-дхармы) – нирвана: либо состояние сансарного существа, либо состояние Будды, третьего не дано.

Если придерживаться такого подхода, то «психика» любого сансарного существа является, по сути, неведением, авидьей. Но более сложный взгляд на взаимоотношения сансары и нирваны, которого придерживаются различные школы махаяны, не позволяет делать таких поспешных выводов. А высшие бодхисаттвы махаяны – это кто? Существа сансары? И да, и нет. Можно ли их психику рассматривать в качестве неведения как проявление авидьи? Нет. Согласно учениям махаяны бодхисаттвы – это могущественные существа, имеющие возможность покинуть сансару и уйти в нирвану, но они этого не делают, дабы помогать страдающим в сансаре существам выбираться из грязного болота сансарного существования. Основоположник махаяны Арья-Нагарджуна «договаривается» даже до того, что объявляет сансару – нирваной, а нирвану – сансарой. Он утверждает, что между ними нет ни малейшей разницы¹¹! Ему также приписывают такие утверждения: «Те, кто не видят реальности (*tattva*), верят в Сансару и Нирвану, [но] те, кто видят реальность (*tattva*), не верят ни в Сансару, ни в Нирвану. Существование (*bhāva*) и Нирвана – этих двух (в действительности) не следует искать [поскольку] нирвана [может быть] определена как совершенное знание существования»¹². Существование (*bhava*) – это синоним сансары. Арья-Нагарджуна уводит разговор в сторону – от метафизической



«сансарно-нирванической» проблематики к психолого-сотериологической. Он указывает на то, что Знание в конкретном живом существе либо есть, либо его нет, т.е. либо живое существо (человек, дэва, асура, нага, гаруда, гандхарва и т.д.) – великий йогин, победивший авидью, либо – невежда, пребывающий в ее власти. Другой великий мадхьямик – Шантидева в своей работе «Бодхичарья-аватара» уточняет (в переводе А. Вэймана): «...мир видится как двойственный – йогина и ординарного человека. Из них мир ординарных людей отбрасывается (badhyate) миром йогинов»¹³. Здесь подразумевается не то, что йогину нет никакого дела до мира обычных людей. Йогин отбрасывает представления обычных людей о мире, поскольку обычный человек не знает истинной реальности (tattva). То, что обычный человек принимает за реальность, существует в качестве искажения восприятия по причине авидьи: «...неведение затемняет реальную природу (svabhāva)...»¹⁴. Поэтому всё-таки неведение (avidyā) – это некая загадочная тёмная сила, которая существует сама по себе, вне «психики» живых существ сансары, но существа сансары, обладая несовершенной «психикой», постоянно попадают в расставляемые ею сети.

Впрочем, принцип пратитьясамутпады можно толковать и иначе – с точки зрения анализа дхарм. О. О. Розенберг подчёркивает, что толкования теории пратитьясамутпады сутрами и абхидхармистскими трактатами отличаются друг от друга: «...сутры говорят с точки зрения эмпирической жизни, а философские сочинения с точки зрения проявления дхарм»¹⁵. Таким образом, двенадцати-частная формула пратитьясамутпады приложена и к отдельной жизни, понимаемой как поток дхарм. О. О. Розенберг формулирует исследовательскую проблему так: «Спрашивается, следовательно, как объяснить 12-членную формулу с точки зрения теории дхарм, т.е. как перевести на язык теории дхарм только что изложенное описание индивидуальной жизни»¹⁶.

Живое существо – это непрерывный поток комбинаций моментальных дхарм (saṅkāna). Понятие «дхарма» в качестве основополагающей категории буддийской онтологии

принимается всеми направлениями буддийской философии и всеми её школами. И вайбхашика-сарвастивада, и саутрантика, и йогачара, и сутры Праджняпарамиты – доктринально-текстовая основа философии мадхьямаки – располагают различными, своими собственными списками дхарм. Они представляют собой совокупность наименований всех возможных телесных, речевых, умственных явлений жизни индивида и явлений мира, который индивида окружает. О. О. Розенберг поясняет: «...индивидуальная жизнь рассматривается буддистами как иллюзия, сводящаяся на цепь моментов; цепь моментов, в свою очередь, сводится на лежащие за ними дхармы <...> Каждый индивидуальный поток дхарм безначален во времени. Законами кармы проявляющиеся элементы-дхармы группируются так, что в эмпирической иллюзии получается видимость того, что называется жизнью человека, от момента зачатия до момента его эмпирической смерти. Почему это так – вопрос неразрешенный и необъясненный, но сам факт иллюзии налицо»¹⁷. Но понятие «иллюзия» в рассматриваемом контексте неуместно: «иллюзия» – нечто не совсем настоящее; это обман чувств, когда фокусник показывает зрителям цветы в небе или распиливает свою ассистентку, лежащую в ящике, пополам. На самом деле, видимость цветов в небе только внушается, а женщин в ящике две и фокусник пилит между ними. В списке дхарм сарвастивады «обман, иллюзия» – это упаклеша-дхарма (māyā). Очевидно, что с точки зрения абхидхармистских воззрений нельзя свести какую-либо жизнь, все возможные комбинации дхарм к одной (māyā). О природе личности сказано: pudgala-nairātmya, т.е. личность (pudgala) – явление «без-атмовое», не имеющее за собой подлинной сути, какого-либо запредельного, истинного состояния, но в то же время и не совсем обман»¹⁸. Но дхармы, с точки зрения сарвастивады, существуют по-настоящему, и поэтому жизнь личности воспринимается «обычными людьми», скорее, неправильно, чем вообще отсутствует. Жизнь личности – это постоянные пере-движения дхарм, что и является для сарвастивады правильным восприятием индивидуальной жизни, т.е. индивидуального потока дхарм, и формула пра-



татьясамутпады может рассматриваться применительно не к жизни отдельной личности, а к бесконечному движению самскрита-дхарм, формирующих своими группировками сансарное сущее.

Таким образом, формулу, состоящую из 12 нидан, можно объяснить: 1) авидья – движущая сила беспрестанного сансарного дхармового вихря; 2) самскара – это карма прошлой жизни, определённых конфигураций дхарм, к которым существо, рассматриваемое здесь как «комплекс дхарм», было тогда предрасположено. После смерти оно (комплекс дхарм) переходит в состояние промежуточного бытия (антара-бхава). И далее возникает то, что при личностно окрашенном описании называется «новая жизнь»: «После промежуточного состояния наступает наконец *первый момент нового вихря*»¹⁹. Первым моментом нового вихря дхарм является следующая, третья нидана: 3) виджняна – сознание, которое преобладает над всеми другими дхармами в первый момент «нового вихря» (т.е. новой жизни). Далее следуют: 4) намарупа – проявление всех рупа-дхарм и всех остальных самскрита-дхарм, называемых здесь «нама» (имя); 5) шад-аятана – образование шести органов чувств, т.е. проявление шести индрий, которые представляют собой шесть соответствующих дхарм; 6) спарша – соприкосновение индрий со своими объектами (вишай), со всеми остальными самскрита-дхармами; 7) ведана – появление дхармы распознавания приятных, неприятных и нейтральных ощущений; 8) тришна – появление вождления. В списке дхарм сарвастивады дхармы «тришна» нет, возможно, здесь подразумевается некий комплекс, состоящий из нескольких упаклеша-дхарм (*mada*, *māyā*, какие-то ещё дхармы) в сочетании с *gāga* (страсть, вождление); 9) упадана – «захват, цепляние» – появляются дхармы, вызывающие различные стремления и пустые амбиции; 10) бхава – синоним «сансары». Устанавливаются определённые тенденции группирования дхарм, волнение дхарм упрочивается. Затем наступает смерть и переход в промежуточное состояние, после чего следует новая трансформация дхармового потока; 11) джати – рождение. Момент нового рождения соответствует третьей нидане – виджняна; 12) джара-марана – старение и смерть.

В списке дхарм сарвастивады есть дхармы: *jāti* (возникновение, рождение), *jarā* (упадок, старение) и *anityatā* (непостоянство, исчезновение). О. О. Розенберг считает, что последнее звено пратитьясамутпады соответствует звеньям с четвёртого по седьмое, которые наличествуют при новой трансформации личности, и оно является их «общим условным названием»²⁰. Такое утверждение выглядит странно: почему появление органов чувств с их объектами, дхармы распознавания приятного, неприятного, нейтрального понимаются О. О. Розенбергом как «старение и смерть»? Или речь идёт о том очевидном факте, что человек, только родившись, уже начал свой путь к старости и к смерти? Звенья же с восьмого по десятое являются, согласно О. О. Розенбергу, переходом к следующей жизни, что вполне понятно, поскольку вождления, стремления, тенденции группирования дхарм ведут к новому переждению. В таком режиме функционирует безостановочный круговорот сансарного существования: «*Дхармы, кружащиеся в вихре бытия*, – это тот *факт страдания*, который, согласно традиции, был понят Буддой, когда он погрузился в созерцание под деревом прозрения. Но в вихре дхарм имеются и такие, которые указывают на *возможность приостановить мучительный круговорот*. Эти дхармы образуют тот путь, на котором живые существа, проявляющиеся на поверхности комплекса дхарм, могут достичь вечного покоя, нирваны»²¹. Речь идёт о *kuśala-dharma*х и о таких как: *āsaṃjñika*, *asaṃjñi-samāpatti* и *nirodha-samāpatti*, а также о *citta-mahābhūmika*-дхармах, связанных с *kuśala-dharma*ми. Кроме того, следует напомнить, что и сама нирвана, согласно сарвастиваде, – это три особые *asaṃskṛta*-дхармы, способные проявиться в каком-либо индивидуальном потоке дхарм. Именно они и представляют собой состояние Освобождения. Знание принципа пратитьясамутпады, согласно воззрениям раннего буддизма, – это ключ к спасению из болота сансары. Если подрубить корень причинно-следственного сансарного древа, то оно, сколь бы сложно устроенным ни было, расти больше не будет и вскоре засохнет. Если не будет неведения, то не будет и всего остального, всех последующих нидан. Мадхьямики говорят о Пути к Освобождению.



дению на своём философском языке, но и они не могут обойтись без понятия «пратитья-самутпада». В 24-й главе Mūlamadhyamakakārikās Нагарджуна объясняет, что взаимозависимое возникновение понимается им как синоним шуньяты – сущности сущего: Yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe (Взаимозависимое возникновение – это то, что мы называем шуньятой)²². Поскольку все самскрита-дхармы возникают взаимообусловленно, следовательно, все они прозрачны и пусты (śūnya). Они, непостоянные, не существуют сами по себе. Взаимообусловленность всех самскрита-дхарм указывает на «ненастоящий» характер всего сущего, несамостоятельность и непостоянство всех явлений, на причину сансары – авидью, на омрачающую силу неведения. Именно распознавание всех самскрита-дхарм как «шунья» и является спасительным знанием, указывающим на выход из клетки сансарного существования.

Примечания

- ¹ Индийская философия : энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2009. С. 645.
- ² Цит. по : Boisvert M. A study of the five aggregates in Theravāda Buddhism. Montreal, 1992. P. 7.
- ³ См. : Singh J. An Introduction to Madhyamaka philosophy. Delhi, 1976. P. 22–24.

- ⁴ Vasubandhu. Abhidharmakośakārikā / ed. V. V. Gokhale // J. of the Bombay Branch / Royal Asiatic Society. 1946. Vol. 22. P. 82.
- ⁵ См. : Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 167–178 ; Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 197–198.
- ⁶ Розенберг О.О. Указ. соч. С. 175.
- ⁷ Пятигорский А. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М., 2007. С. 40.
- ⁸ Далай-Лама XIV. Мир тибетского буддизма. Обзор его философии и практики. СПб., 1996. С. 56.
- ⁹ Пятигорский А. Указ. соч. С. 40.
- ¹⁰ Там же. С. 41.
- ¹¹ См. : Щербатской Ф.И. Указ. соч. С. 391.
- ¹² Цит. по : Lindtner Chr. Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen, 1982. P. 105.
- ¹³ Tsongkapa. Calming the Mind and Discerning the Real / transl. by A. Wayman. N.Y., 1978. P. 462.
- ¹⁴ Ibid. P. 240.
- ¹⁵ Розенберг О.О. Указ. соч. С. 176.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны. М., 2000. С. 585.
- ¹⁹ Розенберг О.О. Указ. соч. С. 177.
- ²⁰ Там же. С. 178.
- ²¹ Там же.
- ²² Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās / avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica. SPb., 1903. T. 4. P. 503.