

**Понятие нирваны без опоры  
в философии индийской махаяны**

© 2021 г. С.Л. Бурмистров

*Институт восточных рукописей РАН,  
Санкт-Петербург, 191186, Дворцовая наб., д. 18.*

*E-mail: SLBurmistrov@yandex.ru*

Поступила 18.09.2020

Понятие нирваны без опоры (apratīṣṭhita-nirvāṇa) было введено в философию буддизма махаяны для обозначения состояния, которого достигают бодхисаттвы в момент просветления. Оно понимается как более высокое и религиозно ценное, чем состояние архатства – цель религиозных практик в хинаяне. Нирвана без опоры выше любых различий, включая и различие между нирваной и сансарой, и ее обретение тождественно полному познанию истинной реальности, недвойственной по своей сути. Она не зависит ни от того, какое сознание обретает ее, ни от усилий, которые живое существо прилагает для ее обретения, ни от различий между живыми существами, ибо эти различия иллюзорны. Это ничем не обусловленное состояние, в отличие от нирваны последователей хинаяны, поэтому и сострадание бодхисаттв ничем не обусловлено и проявляется само собой. Это состояние понимается как подлинная нирвана также и потому, что в нем преодолевается не только индивидуальное страдание, но страдание как таковое, ибо хинаянское понимание нирваны как устранения только собственного страдания основано на идее нетождественности живых существ друг другу – идее, согласно махаяне, принципиально ложной и не ведущей поэтому к истинному просветлению.

**Ключевые слова:** древнеиндийская философия, махаяна, йогачара, Абхидхарма, идеал бодхисаттвы, нирвана, Асанга, Васубандху, Стхирамати.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-124-135

Цитирование: Бурмистров С.Л. Понятие нирваны без опоры в философии индийской махаяны // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 124–135.

# The Concept of Non-Abiding Nirvāṇa in Indian Mahāyāna Philosophy

© 2021      Sergey L. Burmistrov

*Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences,  
18, Dvortsovaya emb., 191186, Saint Petersburg, Russian Federation.*

*E-mail: SLBurmistrov@yandex.ru*

Received 18.09.2020

The concept of non-abiding nirvāṇa was introduced in Mahāyāna Buddhist philosophy to denote the state achieved by bodhisattvas in the moment of enlightenment. It is considered as higher and more religiously valuable than the state of arhātva aimed at in Hīnayāna practices. The non-abiding nirvāṇa is above all the differences including the difference between nirvāṇa and saṃsāra, and its achievement is identical to the knowledge of the true reality, essentially non-dual. It does not depend on consciousness aiming at it, nor on the efforts exerted by a sentient being to get it, nor on the differences between sentient beings, for these differences are illusory. This is an undetermined state unlike the Hīnayāna nirvāṇa and therefore the bodhisattvas' compassion is not conditioned by anything and manifests itself freely. This state is treated as real nirvāṇa also because it overcomes not only individual suffering but suffering per se, for Hīnayāna interpretation of nirvāṇa as elimination only individual suffering is based on the notion of difference between sentient beings, and the notion is, according to Mahāyāna, essentially false and does not lead to real enlightenment.

**Keywords:** ancient Indian philosophy, Mahāyāna, Yogācāra, Abhidharma, Bodhisattva ideal, nirvāṇa, Asanga, Vasubandhu, Sthiramati.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-124-135

Citation: Burmistrov, Sergey L. (2021) "The Concept of Non-Abiding Nirvāṇa in Indian Mahāyāna Philosophy", *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 124–135.

В «Компендиуме Абхидхармы» Асанги («Abhidharma-samuccaya», IV в.) понятие «нирваны без опоры» (apraṭiṣṭhita-nirvāṇa, тиб. mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa, что можно перевести также как «нирвана без местопребывания») встречается всего несколько раз, однако принципиально важно оно тем, что это та нирвана, которую обретают бодхисаттвы. В хинаяне нирвана означает полное угасание всех причинно-обусловленных дхарм, прекращение их возникновения и исчезновения, что, собственно, и будет прекращением страдания. Но такое состояние несовместимо с сансарическим существованием, и тот, кто достиг его, после исчерпания всей накопленной до просветления кармы уходит окончательно из мира рождений и смертей и не может поэтому вести другие живые существа по пути к этой высшей религиозной цели буддизма. Бодхисаттва же дает обет спасти из сансары все живые существа, сколько бы их ни было, и окончательное погружение в нирвану, понимаемую в соответствии с хинаянской традицией, для него невозможно. Как совместить исполнение обета бодхисаттвы с состоянием нирваны, которое, будучи единожды достигнуто, уже никогда не может быть утрачено? Для разрешения этого противоречия в махаяне возникло понятие «нирваны без опоры», которое Асанга впервые упоминает, когда речь идет о том, что такое благо (kuśala): «Что такое благо [с точки зрения] покоя? Полное отречение от страсти, отречение от ненависти, отречение от невежества, полное отречение от всяких аффектов, прекращение мышления и ощущений, уровень нирваны с остатком,

[нирваны] без остатка [и] нирвана без опоры» [Asanga 1950, 22]. «Прекращение мышления и ощущений» (saṃjñāvedayitānirōdha) разъясняется, например, в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху («Abhidharmakośa», IV в.) как состояние полного сосредоточения, при котором прекращается и чувственное восприятие, и функционирование соответствующих чувственных сознаний, и концептуализирующая деятельность сознания [Vasubandhu 1967, 72; Васубандху 1998, 484]. Нирвана с остатком – это нирвана, в которую погружен достигший просветления, но еще не исчерпавший всю ранее накопленную карму, а нирвана без остатка – это окончательная нирвана (parinirvāṇa) и уход из мира сансары. А нирвана без опоры требует специального анализа.

Бодхисаттва, согласно определению, даваемому махаяной, обладает шестью парамитами (pāramitā) – заповедными совершенными качествами, которые и делают для него возможным исполнение обета: это даяние (dāna), нравственность (śīla), терпение (kṣānti), энергия (vīrya), медитация (dhyāna) и мудрость (prañjā). Из них парамита даяния разделяется на три вида – даяние наставления, защиты и материальных ценностей, так что наставления других живых существ в учении Будды, побуждение других принять монашеские обеты и руководство в изучении дел, которые свободны от греха и вместе с тем могут быть полезны в мирской жизни, являются частью совершенства даяния [Чже Цонкапа 2016, 305]. Проповедь есть проявление именно этой парамиты, и для ее проявления бодхисаттва должен быть хорошим оратором и владеть инструментами логики. Совершенство нравственности включает три аспекта – воздержание, накопление добродетелей и труд на благо других [Там же, 309–310], из которых последний очевидно требует действий в сансарическом мире. То же справедливо и применительно к совершенству энергии [Там же, 325]. Все это говорит о том, что бодхисаттва неизбежно должен присутствовать в сансаре, обращая других в истинную веру и распространяя истинное знание, а также, разумеется, обеспечивая материальную сторону бытия живых существ, чтобы они имели время и силы для слушания проповедей и изучения Дхармы. Поэтому прекращение (nirodha), которое свойственно бодхисаттвам, отличается от такового же у шраваков и пратьекабудд (то есть последователей хинаянского пути), и Асанга кратко упоминает нирвану без опоры также в разделе трактата, посвященном третьей Благородной истине – истине прекращения страдания. Само по себе это прекращение понимается здесь как недопущение возникновения аффектов, достигаемое следованием по указанному Буддой пути [Asanga 1950, 62], но оно может иметь несколько разных уровней – в зависимости от «глубины» очищения сознания. Прерывание возникновения аффектов может быть частичным – это свойственно тем, кто находится на первых стадиях буддийского пути (ученик, «вступивший в поток», «единожды возвращающийся» и «невозвращающийся»); оно может быть полным – у того, кто достиг плода архата и готов уже окончательно покинуть сансару; оно может иметь или не иметь остатка – об этом сказано выше. Но наивысшая форма (агта) прекращения страдания – это «прекращение, [которое достигается] буддами и бодхисаттвами [благодаря] обретению нирваны без опоры, так как [оно имеет причиной] решимость [принести] благо и счастье всем живым существам, способным к контакту» [Ibid., 63].

Еще один фрагмент трактата, где упоминается этот термин, – это начало главы 2.3.1 «Определение обретений» (prāptiviniścaya), где представлена классификация личностей согласно философии махаяны. В психике обычного человека (pṛthagjana, человек, еще не вступивший в буддийскую монашескую общину) могут преобладать те или иные страсти или же она может быть уравновешенной, но в любом случае он не свободен от аффектов (kleśa), которые и удерживают его в сансаре. Но и те, кто вступил на буддийский путь, тоже неодинаковы, и разница между адептами определяется их способностями: те, у кого умственные способности слабы, идут по пути шраваков, нацелены только на собственное освобождение посредством культивирования бесстрастия; люди, обладающие средними умственными способностями, также стремятся достичь прекращения страдания только для себя, культивируя в себе бесстрастие,

но, в отличие от шраваков, могут быть наделены способностью интуитивного проникновения в истину, – они идут по пути пратьекабудд, или «будд-для-себя» (*pratyekabuddha*) [Asanga 1950, 87]. Асанга отмечает, что пратьекабудды могут рождаться в мирах, в которые не приходил Будда (*abuddhalaukika*), и это указывает на один важный момент в излагаемом им учении: «будды-для-себя» обретают нирвану сами, без наставления Будды, а это говорит о том, что истина, которую провозгласил Будда, с точки зрения самой буддийской доктрины есть истина как таковая, не связанная ни с личностью основателя, ни с другими историческими обстоятельствами возникновения доктрины. Сравним это с особенностями христианства и ислама, с одной стороны, и с современной наукой – с другой. В христианстве нет спасения для того, кто не принял жертву Христа, и лишь через него верующий может обрести вечную жизнь. Личность основателя здесь – «врата» в царствие божие. В исламе невозможен перевод Корана на другие языки, и самое большее, что можно сделать для тех, кто не владеет арабским языком, – это перевод *смыслов*, который дает только приблизительное представление о том, что даровано в откровении богом. Суть откровения здесь неотделима от знаковой системы – языка. В современной же науке личность ученого не имеет никакой связи с содержанием сделанного им открытия (в отличие, например, от искусства, где творчество в значительной мере коренится в жизненных обстоятельствах художника, отражая их и преломляясь в них). Равно и язык, на котором изложена суть открытия, никак не влияет на его содержание; в принципе, даже математические формулы или графики можно заменить словами, хотя такая запись получится, конечно, громоздкой и малопонятной, но – при достаточном мастерстве составителя – она все же сможет адекватно передать суть научной мысли. Аналогично и в буддизме личность основателя сама по себе не является «вратами в нирвану»: истины, изложенные Буддой, можно постичь и самостоятельно – при достаточно высоком уме, проницательности и навыках медитативной практики. То, что «будды-для-себя» приходят в мир, в котором никто не может проповедовать Дхарму, показывает, что четыре Благородные истины и путь к нирване существуют с точки зрения буддизма сами по себе, «объективно» (насколько это слово вообще применимо к религиозным понятиям и представлениям), что утверждения о всеобщности страдания, его причинах, возможности его преодоления и необходимых для этого методах истинны не потому, что так сказал Будда, а потому, что так устроена реальность. Разница между мирами, в которых являлись будды, и мирами, в которые они не приходили, состоит лишь в том, что в последних даже тот, кто смог постичь истины страдания, его причин и т.д., не стал проповедовать открытые им истины и, сам обретя просветление, не пошел за собой других. Будда Шакьямуни, обретя просветление, тоже сомневался, стоит ли проповедовать: поймут ли люди суть его открытия и последуют ли за ним? Но он пришел к выводу, что открытые им истины все же следует даровать всем, и вопрос поначалу был лишь в том, кому адресовать первую проповедь. «Кто услышит первый правды речь?» [Ашвагхоша 1990, 155]. Точно так же и язык, на котором ведется проповедь, может быть любым – лишь бы он было достаточно богат и развит, чтобы полно и точно передать смысл учения. Так Приходящий сам говорил, что главное в его проповеди – суть (*artha*), а не термины (*saṃjñā*), поэтому и наставлял своих учеников проповедовать на разговорных языках, понятных слушателям (*deśabhāṣā*) [Wallace 2018, 108].

Разумеется, мы никоим образом не пытаемся доказать, будто в буддийском учении есть что-то содержательно общее с современной наукой. Утверждать такое было бы нелепостью. Дело в другом: сами буддийские мыслители воспринимали и воспринимают то, о чем проповедовал Будда, как объективную истину, не зависящую ни от способа ее словесного (или какого угодно другого) выражения, ни от личности того, кто ее открыл. И как решение ученого опубликовать способ лечения болезни, ранее неизлечимой, – решение не только научное, но – и в первую очередь – этическое, так и раскрытие способа окончательного преодоления вообще всякого страдания – событие этическое по сути. Учитывая это, можно поставить вопрос: достигает ли полной,

подлинной нирваны тот, кто отказывается проповедовать Дхарму, а значит, не выполняет одно из принципиальных этических требований – проявлять милосердие к другим? Постановка этого вопроса была, видимо, одной из причин возникновения идеала бодхисаттвы в махаяне. И если «будда-для-себя» живет один, «подобно носорогу» (*khadgaviṣṇākalpa*), то человек, обладающий от природы острыми умственными способностями, идет по пути бодхисаттв, то есть стремится обрести нирвану без местопребывания, чтобы иметь возможность спасать других из колеса рождений и смертей, побуждая их к самосовершенствованию, способствуя их новым рождениям в земле Будды (*buddhabhūmi*), и благодаря этому не только спасает других, но и сам обретает совершенное просветление, а еще до обретения – знает свой будущий путь к нему [Asanga 1950, 87]. Говоря о шраваках и пратьекабуддах, Асанга указывает, что тот, кто идет по этим путям, «обретает прекращение страдания» (*duḥkhasyāntamanuprāṇoti*), а человек, следующий по пути махаяны, «обретает совершенное просветление» (*samyaksaṃbodhiṃ ca sākṣātkaroti*). Здесь заслуживает внимания даже выбор слов: *anuprāṇoti* «обретает, достигает» – и *sākṣātkaroti* «делает очевидным, несомненным». Иными словами, бодхисаттва достигает состояния, в характере которого невозможно усомниться, оно само свидетельствует о себе как о состоянии нирваны.

В комментарии к трактату («*Abhidharma-samuccaya-bhāṣya*»), составленном, как считает индийская традиция, Стхирамати (VI в.), этот термин тоже упоминается несколько раз, причем автор использует его, разъясняя, в частности, суть Канона бодхисаттв, представляющего собой свод правил и наставлений, которые играют роль средств (*upāya*) для достижения нирваны без местопребывания. Шесть совершенств (*pāramitā*) – это инструменты, при помощи которых бодхисаттва полностью и несомненно обретает (*sākṣātkaroti*) эту нирвану [Tatia (Ed.) 1976, 102]. В том фрагменте, который комментирует здесь Стхирамати, Асанга говорит о классе буддийских доктринальных текстов, именуемых «обширными наставлениями» (*vaiṇulya*). Он определяет их как «то, что сказано в Каноне бодхисаттв. То, что называется “обширным”, называется также “всепобеждающим” (*vaidalya*), а также “горой несравненной [высоты]” (*vaitulya*). Почему [оно] называется “обширным”? Потому что [оно] – основа блага и счастья всех живых существ и потому что [оно] дает высшее и глубокое Учение. Почему [оно] называется всепобеждающим? Потому что [оно] разрывает все препятствия. Почему [оно] называется горой несравненной [высоты]? Потому что [оно] не может быть уподоблено ни одной вещи, которые могут быть сравнены между собой» [Asanga, 1950, 79]. В махаянской традиции к классу текстов *vaiṇulya* относятся, в частности, «Нирвана-сутра», «Аватамсака-сутра», «Лотосовая сутра», «Ланкаватара-сутра», «Суварнапрабхаса-сутра», «Лалитавистара», «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра» и ряд других [Varat 1956, 141; Нестеркин 2013, 556]. Именно в этих текстах – например, в «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» – последовательно проводится мысль о различии состояний, достигаемых шраваками и пратьекабуддами, с одной стороны, и бодхисаттвами – с другой, а совершенства бодхисаттвы понимаются в ней как более ценные в религиозном отношении, чем нравственные качества архата [Conze 1978, 7]. В «Лотосовой сутре» помимо общих для махаяны представлений о конвенциональности всех терминов и теорий представлено также учение о Будде как некоей высшей личности, составляющей истинную природу всего сущего [Kalupahana 1992, 173–174]. Как видно из приведенной цитаты, милосердие, свойственное бодхисаттвам, не менее важно для обретения нирваны, чем знание дхарм (*grāhā*, «мудрость») – тем более, что слова «нирвана», «сансара», «дхарма» и прочие суть всего лишь термины, призванные облегчить путь к просветлению, но вовсе не обязательно точно описывающие реальность как она есть. Даже понятие бодхисаттвы – это, в конечном счете, тоже ментальный конструкт, имеющий мало общего с реальностью, и понимание этого делает просветление, достигаемое бодхисаттвой, совершенным [Conze 1978, 7–8]. Благодаря всем этим совершенствам, говорит Стхирамати, бодхисаттва, укрепившись в состоянии нирваны, «вырастает» над сансарой, достигает очищения сознания от аффектов, не покидая при этом сансары, постигает методы

очищения, чтобы затем проповедовать их другим, культивирует противоядия против аффектов, не позволяющие им прорасти вновь, а посредством мудрости искореняет и аффекты (kleśa), и аффективные предрасположенности (anuśaya), на почве которых возрастают аффекты [Tatia (Ed.) 1976, 102].

Другой аспект понятия нирваны без местопребывания, позволяющий раскрыть ее суть, становится ясен из комментария к тому фрагменту «Компендиума Абхидхармы», в котором Асанга говорит о различиях в плоде, обретаемом шраваками и пратьекабуддами, с одной стороны, и бодхисаттвами – с другой. «Чем отличается постижение, [свойственное] шравакам, от постижения, [свойственного] бодхисаттвам? Кратко говоря, их одиннадцать: различие в объекте, различие в опоре, различие в проникновении, различие в целях, различие в освобождении, различие в обретении, различие в местопребывании, различие в сопровождении, различие в обстоятельствах рождения, различие в рождении, различие в плоде» [Asanga 1950, 94]. Согласно Стхирамати, цель пути бодхисаттвы – обретение такого состояния, которое, будучи свободно от каких-либо аффектов и аффективных предрасположенностей, позволит ему участвовать в жизни сансарических существ, спасая их из колеса рождений и смертей [Tatia (Ed.) 1976, 123]. Валпола Рахула, переводчик трактата Асанги на французский язык, отмечает также, что объект постижения шраваков – четыре Благородные истины, тогда как у бодхисаттв это сама истинная реальность (bhūta-tathatā) [Asanga 1971, 162]. Далее, опора (upastambha), благодаря которой становится возможным постижение истинной реальности, у шраваков формируется в течение многих и многих кальп, тогда как путь бодхисаттвы позволяет сформировать ее за короткое время – может быть, даже и за одну жизнь [Ibid.]. Различие в проникновении, согласно Стхирамати, состоит в том, что шраваки постигают несуществование Я только в личности, бодхисаттвы же – в личности и дхармах (dharma-nairātmya) [Tatia (Ed.) 1976, 123]. Цели различаются тем, что у шраваков это, как уже говорилось выше, только собственное освобождение, у бодхисаттв же – освобождение всех живых существ; освобождение – тем, что у бодхисаттв путь к нему имеет десять ступеней; обретение (parigraha) – тем, что только бодхисаттвы обретают нирвану без местопребывания; сопровождение – тем, что бодхисаттву сопровождают спасенные им существа; обстоятельства рождения – тем, что бодхисаттва рождается в семействе будд [Ibid., 123]. «Различие в плоде, далее, имеет десять видов: различие в перевороте в основании, различие в полноте [благих] качеств, различие в пяти аспектах, различие в трех телах, различие в нирване, различие в обретении сочетания знания и энергии, различие в преодолении препятствий, различие в совершении сочетаний действий, различие в средствах постижения совершенного просветления и нирваны, различие в пяти формах защиты» [Asanga 1950, 94]. Плод пути бодхисаттвы – совершенное просветление (samyak-saṃbodhi), плод же, обретаемый шраваками, – это просветление, свойственное шравакам (śrāvaka-saṃbodhi) [Asanga 1971, 162], что указывает на различие не просто в «степени» просветления, но в самом характере его. Различие в пяти аспектах, согласно Стхирамати, таково: первый аспект – это полное устранение всех кармически обусловленных диспозиций; второй – совершенная укорененность в земле Будды; третий – совершенство Дхармового тела; четвертый – пребывание в собраниях бодхисаттв в блаженном созерцании дхарм (vicitra-dharma-saṃbhoga); пятый – творение любых сверхъестественных существ во всех трех мирах [Tatia (Ed.) 1976, 123]. Различие в нирване состоит в том, что бодхисаттва, в отличие от шраваков, даже полностью освободившись от аффектов и аффективных предрасположенностей, сохраняет активность в сансарическом мире; различие в преодолении препятствий – в том, что бодхисаттва уничтожает не только аффективные препятствия на пути к просветлению (kleśa-āvaraṇa), но и эпистемологические (jñeya-āvaraṇa); различие в формах защиты – в том, что бодхисаттва исцеляет недуги, уничтожает ложные воззрения, спасает других от неблагих рождений, помогает другим обрести нирвану и ведет их по махаянскому пути [Ibid., 124].

Иными словами, плоды практики у шраваков (последователей хинаяны) и бодхисаттв (тех, кто следует по пути махаяны) различаются, причем состояние, которого достигают бодхисаттвы – нирвана без местопребывания, – считается более

«высоким», более религиозно ценным плодом. Есть и еще одна деталь этой концепции, заслуживающая упоминания. В «Компендиуме махаяны» Асанга отмечает, что различие нирваны шраваков и нирваны без местопребывания входит в различие природы интуитивного постижения (*abhisamaya*) высшей религиозной истины, достигаемого на этих двух путях [Asanga 2003, 68]. Generaliter в этом трактате Асанга сводит воедино и подробно рассматривает основные темы учения махаяны, по которым она отличается от «малой колесницы», и первым из них он называет понятие сознания-вместилища (или сознания-сокровищницы – *ālaya-vijñāna*), освобождение коего от аффектов – как реальных (*kleśa*), так и потенциальных, еще не проявившихся (*bīja*, букв. «семя»), – а также от поведенческих и мыслительных предрасположенностей, обусловленных ранее накопленной кармой (*vāsanā*), и составляет, согласно философии йогачары, суть просветления [Ibid., 10]. Сознание-вместилище понимается здесь как опора всего познаваемого – точнее говоря, как то, благодаря чему становится возможной деятельность эмпирического сознания. Нирвана с этой точки зрения понимается как состояние, в котором сознание-вместилище совершенно пусто, в нем нет никаких границ и никаких различий. Она и становится объектом этого интуитивного постижения (*abhisamaya*).

В комментарии к «Энциклопедии Абхидхармы» *abhisamaya* понимается как совершенная ясность понимания реальности, направленного на достижение нирваны [Васубандху 2006, 343–344]. По учению хинаянской школы вайбхашиков, которое излагает в трактате Васубандху, просветление осуществляется в течение тридцати четырех моментов сознания: шестнадцать моментов постижения четырех Благородных истин (*satya-abhisamaya*) и восемнадцать моментов полного отрешения от аффектов [Васубандху 1998, 483]. Очевидно, что *abhisamaya* – это не просто некая форма обыденного познания, всегда предполагающего различие познающего субъекта и познаваемого объекта, но познание особого рода, не ограниченное простой осведомленностью о содержании учения Будды и предполагающее более глубокое и более «личностное» проникновение в суть учения (потому в английских переводах буддийских трактатов этот термин часто переводится как *insight* «прозрение, озарение»). Интуитивное постижение четырех Благородных истин – это не только их простое познание, но полное принятие именно как истин, которые будут служить в дальнейшем источником всех мотиваций человека; тот, кто интуитивно постигает истины учения Будды, тем самым и обретает веру в учение, а соответствующие ему нравственные нормы становятся основой всех действий, слов и помыслов человека [Васубандху 2006, 415]. Это полное изменение не только познающего субъекта, но и субъекта действующего, так что суть интуитивного постижения включает также и этический аспект. Арья Вимуктисена в комментарии к трактату «Совершенство интуитивного постижения» («*Abhisamayaālaṃkāra*», в русском переводе с тибетского – «Украшение из постижений») указывает, что уже само искреннее желание бодхисаттвы даровать освобождение из сансары всем живым существам дает ему запредельную мудрость (*prajñā-pāramitā*) [Pensa (Ed.) 1967, 15]. Идеал бодхисаттвы следует из фундаментального для буддизма постулата о способности каждого живого существа обрести просветление, однако специфика махаянского учения в том, что к просветлению ведет не только психотехническая практика, но – и прежде всего – возвращение великого милосердия и сострадания (*mahākaruṇā*) [Рудой 1994, 40]. Отсюда видно, что *abhisamaya* связана не только с изменением этических установок – само это изменение ведет к обретению запредельной мудрости, то есть способности видеть реальность как она есть (*bhūta-tathatā*). Современный тибетский наставник Чжамьян Кенцэ в лекциях, посвященных «Совершенству интуитивного постижения», указывает, в частности, на важный для нашей темы момент: с точки зрения колесницы шраваков состояние архата – это и есть нирвана – высший плод всей буддийской практики; для махаяны же (колесницы бодхисаттв) архатство – плод только первого этапа пути. Невозможно подняться на путь бодхисаттв, не пройдя пути шраваков, но плод последнего – лишь отправная точка для дальнейшего движения к подлинному и совершенному просветлению [Украшение из постижений

2012, 56, 207]. Относительно того, является ли abhisamaya полным интуитивным постижением всего буддийского учения в целом или же только содержания его отдельных частей, ясности в исследованных нами текстах нет, но общий смысл термина несомненен: это дологическое постижение истинности учения (или его части), служащее опорой для дальнейшего рационального его постижения и при этом радикально трансформирующее всю систему мотиваций человека, после чего источником мотивов его действий, слов и мыслей будут уже не его житейские интересы и потребности, а только учение Будды.

Все это позволяет полнее понять и суть нирваны без местопребывания. Содержание этого состояния сознания заключается в постижении не только всего сущего как множества мгновенно возникающих и исчезающих дхарм (это плод пути шраваков), но истинной реальности, которая, согласно учению махаяны, принципиально недвойственна. Трактат Нагарджуны «Коренные строфы о срединном пути» («Mūla-madhyama-kārikā») весь посвящен анализу базовых для всей буддийской философии понятий и демонстрации их пустоты – не ложности, а именно пустоты, отсутствия у них референта. Асанга же в «Компендиуме махаяны» говорит об отсутствии различия между запредельной мудростью и неконцептуализирующим знанием (nirvikalpa-jñāna). Понятия, которыми мы пользуемся в повседневной жизни, естественно, имеют референт – единичный предмет или некоторое множество. Но, во-первых, таковы только понятия, относящиеся к сансарическому миру, а во-вторых, даже в нем существуют понятия, референтное множество которых пусто, причем оно может быть пусто только фактически (например, понятие «нынешний король Франции» – популярный пример в современной англо-американской аналитической философии) или еще и логически (например, четное число, не делящееся без остатка на 2). Согласно же ранней махаяне, с точки зрения окончательной истины пусты все понятия. На уровне «мирской» истины (saṃvṛtti-satya) мы легко можем использовать любые понятия, которые не пусты логически, и здесь, в сансаре, они позволяют нам достигать наших житейских целей. Но на уровне абсолютной истины (paramārtha-satya) использование таких понятий заводит в тупик, и тот, кто всерьез воспринимает различие между нирваной и сансарой как истинное, существующее *в действительности*, а не только в непросветленном сознании, в конечном счете нирваны не достигает. Об этом сказано и в другом йогачаринском трактате – «Уттаратантре» Майтреянатхи, к которой Асанга составил комментарий. В трактате говорится, в частности, о трех Телах Будды, из которых Дхармовое Тело (dharma-kāya) совершенно чисто, свободно от всяких различий, включая различие между нирваной и сансарой, Я (ātman) и несуществованием Я, и представляет собой благодаря этому совершенный покой [Johnston (Ed.) 1950, 34]. Асанга в комментарии к этим словам указывает, что равно ошибаются и тиртхики (небуддисты), придерживающиеся мнения о существовании некоторого неизменного Я, которое не умирает со смертью тела и после нее переселяется в новую телесную оболочку, и шраваки, придерживающиеся учения о несуществовании такого Я (nairātmya), ибо и то, и другое суть только «крайние воззрения», не ведущие к просветлению и истинной нирване [Ibid.]. Тот, кто идет по пути бодхисаттв, не стремится к благу лишь для себя, но намерен помочь всем живым существам, поэтому не остается в сансаре, но и не погружается в нирвану (nirvāṇa-saṃvṛtiṃ nirvṛtiṃ vā) [Ibid., 35]. В другом разделе трактата Майтреянатха говорит о непостижимости сферы Так Приходящих: она лежит за пределами возможностей рационального мышления (vyāpṛmeyā, «невыводима логически»), так как не относится ни к сансаре, ни к нирване (anudgraha) [Ibid., 90].

Речь идет здесь о том, что всякое понятийное знание – это знание, опирающееся на различие между субъектом и объектом познания в первую очередь. Само же это различие есть не более чем ментальный конструкт, зависящий от множества привходящих условий – начиная от биологических особенностей индивида как следствий всей предшествующей эволюции его вида и заканчивая конкретными обстоятельствами, в которых происходит познавательный акт. Точно так же проводится в познании различие

между истинным и ложным, релевантным и нерелевантным, причинами и следствиями и т.д. – словом, все наше обыденное познание пронизывают многочисленные различия. Но именно на уровне абсолютной истины никакие различия уже не существуют – она выше их, – поэтому и то знание, которое дает такие хорошие результаты в сансарическом мире, неприменимо к истинной реальности. Логика рассуждений махаянских мыслителей здесь такова: если различия реальны, то реально и различие между нирваной и сансарой, а значит, становится возможным возникновение аффективно окрашенного стремления обрести нирвану, которое само воспрепятствует просветлению именно из-за того, что оно сопровождается аффектом (*kleśa*). Опираясь на эту логику, Асанга в другом месте своего комментария делит живые существа на три вида: тех, кто стремится к сансарическому существованию (*bhāva-abhilāṣin*); тех, кто стремится покинуть это существование (*vibhāva-abhilāṣin*); и тех, кто избегает обеих этих крайностей (*tadubhayābhilāṣin*) [Johnston (Ed.) 1950, 27]. Эти последние опираются на идею пустоты всех различий, включая и различие между нирваной и сансарой, так как сами эти понятия суть только инструменты, при помощи которых Будда указал направление движения к просветлению и расставил ориентиры на этом пути. Но сами эти понятия ни в коем случае не являются точной картиной реальности, ибо реальность как она есть – неопишима.

Иными словами, состояние, которого достигают те, кто идет по пути бодхисаттв, – превыше любых различий. Различия же порождаются деятельностью непросветленного сознания: если постулируется некое понятие, пусть даже пустое фактически (но не логически), то вместе с ним постулируется также и все, что не подпадает под это понятие. Это можно проиллюстрировать примером из математики: если на множестве всех возможных чисел мы выделяем множество четных (обозначим его через *A*), то тем самым мы имеем и  $\sim A$  – целые нечетные числа, нецелые, иррациональные числа, комплексные числа и т.д. Но на уровне абсолютной истины с точки зрения махаяны любые различия произвольны и причиной своей имеют аффекты и кармически обусловленные предрасположенности, в действительности же – на уровне *bhūta-tathatā* никаких различий нет, включая и различие сансары и просветления. Однако все индийские философские системы – как ортодоксальные, так и неортодоксальные – опираются на постулат, согласно которому все обусловленное, все, что имеет причину, не есть истинно реальное. Таковы порождения первоматерии (*prakṛti*) в санкхье, существующие только потому, что существует она, а закабаление истинного Я (*piṅga*) в сансаре всегда иллюзорно, так как он по незнанию своему принимает порождения первоматерии за реально существующие. Сами же первоматерия и истинное Я причин не имеют и потому являются двумя подлинными, *самосуцими* (*svabhāva*) первоначалами (подробнее см., например: [Чаттерджи, Датта 1994, 245–277]). О безусловности состояния просветления говорит и Майтреянатха в самом начале своего трактата: состояние просветления (*buddhatva*, букв. «состояние Будды») безусловно, достигается без усилий, не зависит ни от чего другого, полно знания, милосердия и силы и является благом для самого просветленного и для других [Johnston (Ed.) 1950, 7]. Естественно, если просветление зависит от чего-либо – знания, усилий, прилагаемых адептом, или чьего-то милосердия, – то оно не является истинным просветлением по той же самой причине, по которой грубая материя (*mahābhūta*), тонкие элементы (*tanmātra*), два типа интеллекта (*manas* и *buddhi*) в санкхье или эмпирически воспринимаемый мир как порождение майи в монистической веданте не являются истинной реальностью. Как в адвайта-веданте истинно реален только Брахман – самосуцый, не имеющий ни физических, ни логических причин для своего существования; как в санкхье истинно реальны только Я и первоматерия, также не имеющие причин; так и в махаяне истинно реальное просветление – самосуще. По той же причине оно достигается без усилий (*anābhoga*): то, что достигнуто посредством усилий, аскезы, психотехнической практики – то есть состояние нирваны шраваков, – не есть истинная нирвана. Благодаря этому и милосердие, которое проявляют бодхисаттвы по отношению к еще не просветленным живым существам, не имеет причин, и живому существу

нет необходимости как-то заслуживать его – милосердие даруется ему бодхисаттвой просто потому, что оно естественно присуще состоянию просветления бодхисаттв. Нечто очень сходное (хотя, безусловно, *далеко не тождественное*) мы видим, например, в кантовской этике, где законы морали не могут основываться на свойствах человеческой природы, или собственных симпатиях и антипатиях индивида, или иных факторах, не входящих в сферу чистого практического разума, так как истинно моральная воля исходит только из самой себя и ничем, кроме себя, не детерминирована [Кант 2005, 253].

Итак, перед нами три свойства состояния просветления бодхисаттв. Во-первых, оно не зависит от того, кто и как его проповедует и проповедует ли вообще. Во-вторых, оно необусловлено. В-третьих, наконец, оно недвойственно в том смысле, что для живого существа, достигшего этого состояния, не существует уже различия между нирваной и сансарой, благим и неблагим и между разными живыми существами. Нереальность различий означает, что для просветленного нет разницы между одним живым существом и другим, между одним и многими – он стремится спасти всех, и не потому, что они просят его об этом, а потому, что милосердие его имеет своим основанием самое себя. Именно в этом состоит смысл обета бодхисаттвы: если все существа воспринимаются им как одно, то даже если хоть одно живое существо останется в сансаре, сансара продолжит существовать – то есть будет существовать и страдание. Суть идеала бодхисаттвы, если он опирается на идею недвойственности, состоит в этом случае не в преодолении собственного страдания, а в *устранении страдания вообще*: если я преодолел страдание в рамках только собственной личности, но все остальные живые существа продолжают страдать, а между мной и другими существами нет никакой двойственности, то оказывается, что страдание на самом деле не преодолено и для меня – преодоление это было иллюзорным. Мнение, будто просветления можно достичь только для себя, не освободив из сансары других, опирается на идею, что живые существа поистине существуют как самостоятельные индивиды. Но согласно базовым принципам философии йогачары, все различия между «я» и «другим», субъектом и объектом возникают только в сознании-вместилище, еще не освобожденном от аффектов и кармически обусловленных диспозиций, и субъект столь же иллюзорен, как и объект [Loy 2019, 208]. Уничтожение страдания как такового возможно благодаря тому, что состояние просветления не имеет ни физических причин, ни логических оснований – *asaṃskṛta*, ничем не обусловлено. Если бы у просветления были причины, оно было бы таким же относительным, таким же пустым, как и все, что есть в сансаре, то есть вообще не было бы просветлением. Состояние сосредоточения (*saṃādhi*), в котором пребывают бодхисаттвы, – это тоже состояние без местопребывания [Powers (Trans.) 1995, 255], так как оно выше различия сансары и нирваны. Но все это значит, что оно не зависит и от своего носителя. Эмоции или воля «зависят» от того, в чьей психике они существуют; точно так же и просветление шраваков «зависит» от личности, обретшей его. Но просветление бодхисаттв не связано со своим носителем и существует само по себе: если бы оно опиралось на некоторое индивидуальное просветленное сознание, то не было бы необусловленным, то есть не было бы истинным просветлением. Иными словами, истинное просветление существует независимо от того, кто его обрел и обрел ли его вообще кто-нибудь: оно – *apratīṣṭhita* (свободно от опоры) и в отношении различия нирваны и сансары, и в отношении сознания, которое может его обрести. И неслучайно поэтому в махаяне говорится не только о нирване без местопребывания, но и о сознании без местопребывания (*apratīṣṭhitam cittaṃ*). Изначально (например, в раннемахаянской «Алмазной сутре») это понятие определялось как сознание бодхисаттвы, не опирающееся ни на какие формы: тот, кто следует по пути бодхисаттвы, должен возвращать в себе сознание, не опирающееся вообще ни на что (на *kvacitpratiṣṭhitam cittaṃ utpādayitavyam*) [Kuan 2020, 17]. В дальнейшем в махаяне сформировалось на этой основе и представление о нирване без опоры или нирване без местопребывания – состоянии просветления, не нуждающемся в носителе. Но все это необходимо приводит к соображению, что

и различие между разными индивидуальными потоками дхарм (saṃtana) и между индивидуальными сознаниями-вместилищами столь же иллюзорно: как существует только одна истинная реальность, так и сознание-вместилище существует только одно, и они тождественны. Существует только одно сознание, в котором в силу изначальной его непросветленности, в результате прорастания потенциальных аффектов (bīja) возникают различные «области», сами себя воспринимающие как разные индивиды. Это, в свою очередь, побуждает каждую такую «область» отстаивать свое существование, стремиться к расширению за счет других «областей», что приводит только к умножению и укреплению аффектов и все больше затрудняет просветление. Просветление же обретается тогда, когда преодолеваются все различия, включая и самые фундаментальные – между субъектом и объектом и между разными субъектами, ибо все различия суть только следствия загрязненности сознания, чистого по своей сути, аффектами, которые никак с ним онтологически не связаны и только вмещаются им.

Как видим, нирвана без местопребывания (или без опоры) – это состояние, которое принципиально не зависит ни от чего – ни от своего носителя, ни от конкретных методов достижения (оно, как мы помним, обретается без усилий), ни тем более от различий между индивидами, ибо эти различия иллюзорны. Это состояние выше всяких различий и понимается в махаяне как тождественное истинной реальности. В «Трактате об установлении [учения о] только-сознании» Сюань-цзана (кит. «Чэн взй ши лунь», 659 г.) говорится вообще о четырех уровнях нирваны: нирвана с изначальной чистой природой (anādikālika-prakṛti-śuddha-nirvāṇa), нирвана с остатком (sopadhīṣeṣa-nirvāṇa), нирвана без остатка (nirupadhīṣeṣa-nirvāṇa), нирвана без опоры. Все они тождественны истинной реальности, однако между ними все же есть различия. Первая из них чиста по природе, но этому состоянию все же присущи некоторые аффекты, не затрагивающие, однако, его суть; вторая представляет собой состояние, совершенно свободное от каких бы то ни было страстей; третья полностью свободна от всего, что связано с сансарой; но только четвертая свободна даже от тех препятствий, которыми могут быть объекты познания [Hsüan-tsang 1999, 341–342]. Это состояние, таким образом, оказывается в махаяне поистине наивысшей религиозной целью – более высокой, чем те состояния, которых могут достичь последователи «малой колесницы». Оно тождественно истинной реальности именно потому, что не обусловлено ничем, и благодаря этому оно и есть подлинное и окончательное освобождение – не от сансары, так как сансара и нирвана с этой точки зрения и в самом деле суть одно, – а от неведения и порождаемых им аффектов.

### **Источники и переводы – Primary Sources and Translations**

Ашвагхоша 1990 – *Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы* / Пер. К. Бальмонта. М.: Художественная литература, 1990 (Aśvaghōṣa, *The Life of the Buddha*, Russian Translation).

Васубандху 1998 – *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, *Abhidharmakośa*, Vol. 1. Pt. I–II, Russian Translation 1998).

Васубандху 2006 – *Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша)* / Сост., пер с санскр., коммент., исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: СПбГУ, 2006 (Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, Russian Translation 2006).

Кант 2005 – *Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике* / Пер. с нем. под ред. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2005. С. 224–282 (Kant, Immanuel, *Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Russian Translation).

Украшение из постижений 2012 – *Украшение из постижений (IV глава): Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун* / Пер. с тиб., предисл., введ. и коммент. Р.Н. Крапивинной. СПб.: Наука, 2012 (*The Ornament of Realizations (Chapter IV)*, Russian Translation).

Чже Цонкапа 2016 – *Чже Цонкапа. Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим)* / Пер. с тиб. А. Кугявичюса под ред. А.А. Терентьева. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2016 (Rje Tsonkapa, *Middle Lamrim*, Russian Translation).

Asanga (1950) *Abhidharma samuccaya*, Critically ed. and studied by P. Pradhan, Visva Bharati, Santiniketan.

Asanga (1971) *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*, Trad. par Walpola Rahula, École Française d'Extrême-Orient, Paris.

Asanga (2003). *The Summary of the Great Vehicle*, Trans. by J.P. Keenan, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley.

Hsüan-tsang (1999), "Demonstration of Consciousness Only", *Three Texts on Consciousness Only*, Trans. by F.H. Cook, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley, pp. 1–372.

Johnston, E.H., ed. (1950) *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Bihar Research Society, Patna (in Sanskrit).

Pensa, C., ed. (1967) *L'Abhisamayālaṅkāravṛtti di Ārya Vimuktisena*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma (in Sanskrit).

Powers John, trans. (1995) *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Sūtra*, Dharma Publishing, Berkeley.

Tatia, N., ed. (1976) *Abhidharmasamuccayabhāṣyam Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā*, Patna (in Sanskrit).

Vasubandhu (1967) *Abhidharmakośabhāṣya*, Ed. by P. Pradhan, K.P. Jayaswal Research Institute, Patna (in Sanskrit).

### Ссылки – References in Russian

Нестеркин 2013 – Нестеркин С.П. Праздникапарамита и Абхидхарма в китайском буддизме // Философия религии: Альманах. 2012–2013. М.: Ин-т философии РАН, 2013. С. 545–562.

Рудой 1994 – Рудой В.И. Становление буддийской религиозно-философской традиции в древней и раннесредневековой Индии // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 20–45.

Чаттерджи, Датта 1994 – Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994.

### References

Bapat, P.V. (1956) "Buddhist Literature: General", Bapat, P.V., ed., *2500 Years of Buddhism*, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi, pp. 139–142.

Chatterjee, Satischandra, Datta, Dhirendramohan (1954) *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta (Russian Translation).

Conze, Edward (1978) *The Prajñāpāramitā Literature*, Reiyukai, Tokyo.

Kalupahana, David J. (1992) *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Kuan, Tse-fu (2020) "Conscious of Everything or Consciousness Without Objects? A Paradox of Nirvana", *Journal of Indian Philosophy*, 2020, Vol. 48 (3), pp. 329–351, <https://doi.org/10.1007/s10781-020-09422-5>.

Loy, David R. (2019) *Nonduality in Buddhism and Beyond*, Wisdom Publications, Somerville.

Nesterkin, Sergey P. (2013) "Prajñāpāramitā and Abhidharma in Chinese Buddhism", *Filosofia religii: Al'manakh 2012–2013*, Institut filosofii RAN, Moscow, pp. 545–562 (in Russian).

Rudoy, Valery I. (1994) "The Formation of Buddhist Religious and Philosophical Thought in Ancient and Early Medieval India", Ostrovskaya, E.P., Rudoy, V.I., eds., *Buddhist Worldview*, Andreev i synov'ia, Saint Petersburg, pp. 20–46 (in Russian).

Wallace, Vesna (2018) "Authenticating the Tradition Through Linguistic Arguments", Herat, M., ed., *Buddhism and Linguistics: Theory and Philosophy*, Palgrave Macmillan, Cham pp. 101–122.

### Сведения об авторе

**БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург.

### Author's Information

**BURMISTROV Sergey L.** – DSc in Philosophy, leading researcher of the Institute of Oriental Manuscripts Russian Academy of Science, Saint Petersburg.