

Л.И. Титлин

Понятие субъекта в буддизме пудгалавады

Проблема существования и свойств субъекта является одной из важнейших для всей индийской философии. Наибольший вклад в разработку этой проблематики внесла полемика между буддистами и брахманистами. Катализатором этих дискуссий стало появление буддийского учения о «не-я» (анатмавада).

В контексте дискуссии о субъекте в буддизме выделяется школа пудгалавада (санскр. pudgalavāda, пали puggalavāda), которая, в отличие от большинства буддистов, придерживалась учения о существовании субъекта («пудгалы»).

Оговоримся сразу, что европейское слово «субъект» применительно к индийской философии мы используем исключительно как удобный термин языка метаописания, объединяющий индийские понятия пудгала (санскр. pudgala, пали puggala), атман (санскр. ātman, пали attā), существо (санскр. sattva, пали satta), живое существо (jīva) и европейские «я» (англ. Self), личность (англ. person), индивид, «квазиперсона», «псевдоперсона», «квазииндивид», «псевдоиндивид». Последние шесть понятий чаще всего применяются при описании учения пудгалавадинов.

Учение об анатмане, изложенное в Палийском каноне (далее – ПК), было не вполне ясным в силу своей недостаточной рационализации (обусловленной концептуальными, жанровыми и стилистическими особенностями литературы сутт как религиозно-философских текстов) и потому неизбежно требовало определенной философско-эзегетической интерпретации. Главной «внутрибуд-

дистской» проблемой в учении об анатмане было то, что Будда в ПК нигде напрямую не отрицал существования атмана, но также и нигде открыто не утверждал его. Более того, во многих суттах он напрямую отказывался отвечать на этот важнейший философский и религиозный вопрос, относя его к категории авьяката (санскр. *avyākṛta*, пали *avyākata* – букв. «неопределенных» вопросов, на которые невозможно дать и не нужно давать никакого ответа). Последователям Будды, пытавшимся рационализировать слова Учителя, предстояло так или иначе решить в философском виде проблему, сознательно исключенную им из дискурса. Кроме того, как таковое, учение об анатмане было чревато значительными трудностями и неизбежно вызывало острую полемику со стороны других философских школ.

Таким образом, концепция существования пудгалы, т. е. субъекта со специфическим онтологическим статусом, была призвана, с одной стороны, философски рационализировать учение Будды и объяснить темные места анатмавады для самих буддистов, а с другой – ответить на критику брахманистов и, главным образом, дать рациональное объяснение феноменов перерождения и кармического воздаяния при фактическом исключении субъекта этих феноменов из онтологической и гносеологической системы раннего буддизма.

Хотя пудгалавада рассматривалась и продолжает рассматриваться как «еретическое» направление, сами последователи этой школы считали себя верными идеям Будды и полагали, что их трактовка субъекта адекватно представляет слова Учителя, позволяя уберечь Учение от множества несуразностей, вытекающих, по их мнению, из простого отрицания атмана как реалии (как то пытались делать многие «ортодоксальные буддисты»).

Школа пудгалавады, не дожившая до нашего времени и не приобретшая статус распространенного течения в буддизме, весьма мало изучена современной наукой. Как в российской науке, так и в зарубежной она остается одним из «темных пятен» среди многообразия буддистских школ. Так, на русском языке исследований, посвященных целиком пудгалаваде, нет вообще, их тексты остаются непереуведенными, а среди западных исследований нам известна только одна монография – канадского ученого Л. Пристли «Буддизм пудгалавады: реальность неопределимого “я”»¹ (основ-

ные идеи которой кратко изложены в его статье в «Философской интернет-энциклопедии»²). Общая информация о школах раннего буддизма содержится в классическом исследовании А.Баро «Буддийские секты малой колесницы»³, там же можно найти и сведения обо всех школах пудгалавады, включая основные теоретические тезисы, которых придерживалась каждая из них. Книга Н.Датта «Буддийские секты в Индии»⁴, содержащая, кроме прочего, изложение идей пудгалавадинов на основании «Катхаваттху» и «Абхидхармакоша-бхашьи» Васубандху, и монография бхикшу Тяу «Литература персоналистов раннего буддизма»⁵ в значительной степени пересекаются по содержанию с исследованием Баро. На русском языке мы имеем лишь достаточно краткие изложения основных идей пудгалавады в книге В.К.Шохина «Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.)»⁶ и в энциклопедических статьях В.К.Шохина «Ватсипутрия» и «Самматия»⁷ и В.Г.Лысенко «Пудгала»⁸. Данная статья является попыткой суммировать доступные сведения о философских воззрениях пудгалавады на субъект и, по возможности, углубить изучение этого вопроса в российской науке.

Как полагает А.Баро⁹, пудгалавада появилась в результате раскола среди стхавиравадинов (будущих тхеравадинов), который произошел ок. 280 г. до н. э. в правление царя Биндусары из династии Маурьев (*Bindusāra Maurya*). Исторически первой школой пудгалавады была ватсипутрия (санскр. *Vātsīputrīya* или *Vātsīputrika*, пали *Vajjīputtaka*), от которой в период приблизительно с III в. до н. э. и вплоть до III в. н. э. последовательно отделились еще четыре школы (перечислены в порядке возникновения): дхармоттария (*Dharmottarīya*), бхадараяния (*Bhadrayānīya*) – обе возникли приблизительно через три века после паринирваны Будды, самматия (*Sammattīya*) – возникла в период примерно со II в. до н. э. по I в. н. э. и шаннагарика (*Śaṅṅāgārika* – самая поздняя из пудгалавадинских школ, возникшая ок. III в. н. э. и известная также как *Śaṅṅagarika*, *Śaṅṅagiriya* или *Channagarika*). Таким образом, пудгалавада в общей сложности насчитывает пять школ раннего буддизма. Постепенное разделение среди пудгалавадинов было вызвано, главным образом, несогласием по теоретическим вопросам буддийского вероучения и философии (таким как, например, проблема природы архата), закрепленным в «Абхидхамма-питаке» (*Abhidhamma-*

piṭaka), – что приводило к острым спорам относительно ее состава и прибавлениями к ней каждой новой школой собственных комментариев и дополнений. Однако по вопросу о пудгале значительных расхождений между школами пудгалавады мы не находим.

Хотя у нас мало свидетельств о пудгалаваде в раннюю эпоху, в VII в. эта школа, ныне известная разве что узкому кругу специалистов по истории буддизма, приобретает огромную популярность. Уже к III–IV вв. самматия (Sāṃmatīyā, Sāṃmitīya или Samitīya), отождествляемая современниками с уже исчезнувшей на тот момент древней ватсипутрией и известная позднее в том числе как Vātsīputrīya-Sāṃmitīya или Arya-Sāṃmatīyā¹⁰, становится доминирующей школой в крупнейшем буддийском центре Сарнатхе, где даже превосходит своей популярностью «ортодоксальную» сарвастиваду. Начиная с VII в. она превращается в наиболее популярную и, по сути, единственную школу пудгалавады. В это время самматия представляет собой совокупность двух подшкол, разделенных, скорее всего, по большей части только по географическому признаку: курукула (Kurukula, Kaurukullaka) и авантака (Avantaka).

Знаменитый китайский монах и путешественник Сюань-цзан (Xuánzàng, 602–644/664 гг.) сообщает, что на момент его пребывания в Индии (ок. 630–645 гг.) община самматиев насчитывала более 60 тыс. монахов, будучи самой многочисленной из буддийских общин¹¹. Школа пользовалась и симпатиями царской власти: хроники свидетельствуют, что даже сестра царя Харшавардханы (Harṣavardhana, 606–646 гг.) вступила в пудгалавадинскую сангху в качестве монахини.

Несмотря на свою популярность и «конкурентоспособность», в отличие от тхеравады и махаяны, пудгалавада все же не смогла приобрести значительного распространения за пределами Индостана (хотя интерес к школе в Китае был – об этом свидетельствует хотя бы то, что трактаты пудгалавадинов сохранились только в китайских переводах). Поэтому ок. XI в. связи с мусульманским завоеванием и вытеснением индийского буддизма в сопредельные регионы она полностью прекращает свое существование. Таким образом, в историческом выигрыше оказались другие школы, имеющие теперь статус «ортодоксальных» и расценивающие пудгалавадинские направления как «еретические» (именно так они чаще всего трактуются и в западной науке).

Хотя пудгалавада была весьма распространена в древности, в силу исторических причин нам доступно чрезвычайно мало текстовых источников относительно ее философских и религиозных взглядов. Ни особая версия Трипитаки пудгалавадинов, ни их трактаты не дошли до нашего времени на оригинальном языке – санскрите. Единственное, что мы имеем, – это четыре сочинения, сохранившиеся только в китайском переводе: «Виная-двавимшати-видья-шастра» (*Vinaya-dvāvīṃśati-vidyā-śāstra*, кит. Lu erh-shih-erh ming-liao lun), трактат с китайским названием «*Ssu-a-han-mu ch'ao chieh*», «Саммития-никая-шастра» (далее – СНШ) и «Тридхармака-шастра»¹².

Кроме упомянутых трактатов, важнейшим источником наших сведений о пудгалаваде является критика, содержащаяся в сочинениях философов прочих буддийских школ. Среди них необходимо выделить «Катхаваттху» (*Kathāvatthu*, II в.), «Сатья-сиддхишастру» Харивармана (*Satyasiddhi-śāstra*, III в.), «Виджнянакаю» Девашармана (*Vijñānakāya*, II в.), «Махаяна-сутра-ланкару» Асанги (*Mahāyāna-sūtra-lankāra*, V в.), компендиум учений всех школ «Таттвасанграху» (*Tattva-saṃgraha*, VIII в.) Шантаракшиты, «Мадхьямака-хридая-вритти» (*Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti*) Бхававивеки, «Бодхичарья-аватару» (*Bodhicaryāvatāra*, VIII в.) Шантидевы. К важнейшим источникам по формированию различных буддийских школ и их воззрениям относятся также сочинения Васумитры, Бхавьи и Винитадевы¹³. Учение пудгалавадинов подвергалось острой критике также со стороны таких выдающихся философов, как Нагарджуна, Васубандху, Чандракирти.

Так как собственно пудгалавадинских текстов практически не сохранилось, реконструкция их воззрений представляет большую сложность и зачастую оказывается внутренне противоречивой. В нашей реконструкции учения о субъекте в пудгалаваде мы опираемся в основном на традицию самматии, т. к. она, с одной стороны, получила из всех пяти школ наибольшее распространение, а с другой – именно ее сочинения в наибольшей степени сохранились до нашего времени.

Из всех источников относительно пудгалавадинов древнейшим и одним из важнейших является «Катхаваттху» (*Kathāvatthu*, ок. II в.), или «Предметы обсуждения», часть «Абхидхамма-питаки» ПК, в которой нашли свое отражение многочисленные дискуссии,

проходившие между различными буддийскими школами во время Третьего буддийского собора в Паталипутре (Pāṭaliputra) при императоре Ашоке (время правления с 268 по 232 до н. э.). Необходимо отметить, что текст составлен с позиций «ортодоксальных» буддистов, предположительно тхеравадинов¹⁴, поэтому может в значительной степени исказить оригинальное учение пудгалавады.

Рассмотрим небольшой отрывок дискуссии с пудгалавадинами по вопросу о пудгале из «Катхаваттху»¹⁵.

[I.1.1.1.] Тхеравадины: Воспринимается ли (upalabbhati) пудгала (puggala)¹⁶ как абсолютно-реальный (saccikaṭṭha-paramatthenā)?

[I.1.1.2.] Воспринимается ли пудгала как абсолютно-реальный (saccikaṭṭha-paramatthenā), будучи при этом абсолютно-реальным (yo saccikaṭṭho paramattho)?

[I.1.1.3.] Пудгалавадины: Нет, так сказать нельзя (na vattabbe).

[I.1.1.4.] Тхеравадины: Примите опровержение. Если пудгала воспринимается как абсолютно реальный, из этого следует, что действительно должно быть [также] сказано (vattabbe), что пудгала является абсолютно реальным.

[I.1.1.5.] В таком случае то, что вы говорите «должно быть сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный, и не должно быть сказано, что, будучи абсолютно реальным, пудгала воспринимается как абсолютно реальный», является ошибкой.

[I.1.1.6.] И если, далее, не может быть сказано, что пудгала является абсолютно реальным, также не может быть и сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный.

[I.1.1.7.] В таком случае то, что вы говорите «должно быть сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный, и не должно быть сказано, что пудгала воспринимается как абсолютно реальный, будучи при этом действительно абсолютно реальным», – является ошибкой.

Суть дискуссии состоит в следующем. С точки зрения онтологии классического раннего буддизма (стхавиравада, сарвастивада и т. п.)¹⁷ «абсолютно-реальными» можно назвать только 75 дхарм, или элементов психофизического потока существования. Пудгалавадины же утверждают (см. отрывок [I.1.1.1.]), что субъект, или пудгала, «воспринимается» (upalabbhati) как «абсолютно реальный» (saccikaṭṭha-paramatthenā), но при этом отказываются утверждать, что он в действительности является абсолютно реальным. Что под этим понимали пудгалавадины? Палийский глагол upalabbh («схватывать, приобретать, получать, обнаруживать, воспринимать, знать») несет в себе сложный смысл, в котором гносе-

ологические коннотации переплетаются с онтологическими. Как отмечает М.Капштейн, «upalabbhati» можно перевести не только как «обнаруживается, воспринимается», но и как «наличествует, присутствует». В этом отношении данный глагол сходен с английским «to be found», например, в предложении «No elephants are found in Russia» – «В России нет слонов» (букв. «В России слоны не обнаруживаются»)¹⁸. Сложно сказать, в каком из смыслов – онтологическом или гносеологическом – использован этот глагол в этом раннем тексте, находящемся на границе философии с предфилософией. Капштейн полагает, что в гносеологическом, указывая на то, что в ранних текстах доминирует все же этимологически первичное значение «схватывания, восприятия». В подтверждение он приводит отрывок из добуддийской «Чхандогья-упанишады», в котором аналогичный палийскому санскритский глагол upalabh встречается во фразе «не познав атман, не приблизившись к [его] познанию» («anupalabhyātmānam ananuvīdya...»). Здесь глагол явно лишен всякой онтологической нагрузки и имеет отчетливый гносеологический смысл. Тот же глагол в значении познания атмана встречается также и в более поздней «Катха-упанишаде». Трактовка Капштейна кажется нам достаточно правдоподобной, тем более, что она коррелирует с пониманием пудгалы как «постигаемого» или «воспринимаемого» на основании скандх (āśraya-prajñaptapudgala) в СНШ (см. ниже).

Все процитированное рассуждение из «Катхаватху» можно представить следующим образом. Пудгалавадины утверждают, что

Пудгала в некотором смысле существует (1).

Пудгала постигается как существующий абсолютно реально (2).

Однако на вопрос тхеравадинов, считают ли они пудгалу абсолютно-реальным (т. е. фактически является ли пудгала одной из дхарм), пудгалавадины отвечают отрицательно (3). Действительно, введение пудгалы, которого не признавал (но и не отрицал) Будда в качестве 76-й дхармы, было бы грубейшим попранием традиции, которое было бы расценено даже не как «ересь», ложное воззрение, но как отрицание анатмавады, основы основ буддийского учения вообще, ведущее к автоматическому исключению их из группы буддистов. На это они пойти не могли. Однако с точки зрения тхеравадинов такая позиция является внутренне противоречивой. Они утверждают, что

если пудгала постигается как существующий абсолютно реально (1),

то пудгала является абсолютно-реальным (2).

Из этого с необходимостью следует, что пудгала является дхармой (3).

Очевидно, что тхеравадины и пудгалавадины просто мыслят в разных онтологических категориях. Пудгалавадины, очевидно, считают, что существует категория сущего (а именно, пудгала), которое, с одной стороны, воспринимается как абсолютно-реальное (и является «для нас», нашего восприятия, абсолютно реальным), но при этом не является дхармой. Но поскольку они понимают, что открытое отнесение пудгалы в домен абсолютно-реального приведет к рассмотрению его в качестве дхармы, они вынуждены отрицать, что он является абсолютно-реальным. То есть, если в случае с классическим тхеравадинским буддизмом мы имеем дело с двухчастной онтологией (истинно-реальное – дхармы и конвенционально-реальное – все остальные объекты), то пудгалавада предлагает трехчастную онтологию: абсолютно-реальное, конвенционально-реальное и пудгала, постигаемый как абсолютно-реальное, но не являющийся при этом дхармой. Возможно, что глагол *upalabbh* (воспринимать, постигать) употреблен здесь отнюдь не случайно. Суть учения пудгалавады могла заключаться в том, что пудгала именно постигается всегда как некая реальная сущность, когда мы воспринимаем скандхи, однако все же не имеет отдельного от них существования, а потому не является дхармой. По-видимому, здесь мы имеем дело с трактовкой пудгалы как т. н. «невыразимого» (*avaktavya*), сущности, не являющейся ни абсолютно-реальной, ни конвенционально-реальной и потому выделяющейся, фактически, в качестве отдельного онтологического уровня.

Наиболее важный собственно пудгалавадинский трактат – «Саммития-никая-шастра»¹⁹ (санскритское название *Sāṃmitīya-nikāya-śāstra* реконструируемое²⁰, китайское – *San-mi-ti pu lun*, ок. 350 г.). Это единственный текст школы самматиев, дошедший до нашего времени. Как и остальные пудгалавадинские трактаты, он сохранился только в китайском переводе.

СНШ, в соответствии со своим названием, излагает основную доктрину школы самматиев, главным образом сосредотачиваясь на ее ключевых элементах – концепции пудгалы и промежуточного уровня существования (*antarābhava*).

В трактате предлагается принципиально новый подход к проблеме субъекта (пудгалы), не встречающийся в текстах других буддийских школ.

Саммати утверждают, что пудгала может постигаться (prajñapta-pudgala) в отношении трех различных оснований.

1. Пудгала, который постигается в отношении своего местоположения (āśraya-prajñapta-pudgala)²¹. Под этим понимается, что пудгала воспринимается как некий субъект на основании конкретной совокупности скандх, которая наличествует в этом рождении. В трактате отмечается, что пудгала не тождествен скандхам, поэтому его нельзя рассматривать просто как номинальное обозначение (prajñapti), но и не отличен от них. Диалектическая позиция объясняется благодаря двум метафорам. Первая приводит сравнение с топливом и огнем, а вторая – с молоком и простоквашей²². Огонь и простокваша являются как бы «производными продуктами», при этом, по мысли самматиев, в них нельзя обнаружить ничего, чего не было бы прежде в их материальных причинах. Также и пудгала, с одной стороны, не сводится к скандхам, а с другой – не представляет собой отличную от них сущность.

2. Пудгала, который постигается в отношении трансмиграции (saṅkrama-prajñapta-pudgala). Субъект – это тот, кто был кем-то в прошлой жизни и будет кем-то другим в будущей. Пудгала здесь понимается в перспективе перерождения. Именно в этом смысле, по мнению пудгалавадинов, Будда говорил, что в прошлой жизни он был тем-то и тем-то.

3. Пудгала, который постигается в отношении прекращения (nirodha-prajñapta-pudgala). Под этим понимается субъект, который до полного прекращения (nirodha), т. е. до нирваны, имел такие-то и такие-то скандхи. Здесь пудгала рассматривается уже в отношении актуального несуществования прежде существовавших скандх. С точки зрения пудгалавадинов, даже в состоянии паринирваны, когда скандхи исчезают и невозможно указать на некий конкретный денотат слова «я», все равно невозможно утверждать, что пудгала не существует.

Кроме того, СНШ перечисляет семь концепций пудгалы, предлагаемых, возможно, различными буддийскими школами, которые последовательно и аргументированно отвергаются.

1. В реальности пудгала не существует. Существуют только скандхи и объекты чувств (это позиция «ортодоксальных» буддистов, например, Васубандху). В подтверждение приводятся цитаты из ПК, в которых Будда отвергал существование «я» или чего-либо «моего».

Возражение самматиев: Пудгала постигается как существующий на основании скандх, поэтому отрицать его – значит противоречить фактам опыта. Будда же отрицал не реальный субъект, а лишь конвенциональную реальность, обозначаемую им словами «я» и «мое».

2. Нельзя сказать, ни что пудгала существует, ни что пудгала не существует, т. к. если он существует, то он вечен и неизменен²³, если же он не существует, то он тождественен преходящим скандхам. Однако Будда отвергал обе возможности, называя первую из них крайностью этернализма, а вторую крайностью нигилизма.

Возражение самматиев. Именно рассуждение в терминах вечного или преходящего субъекта и является крайностью с точки зрения Будды. Хотя нельзя сказать, вечен ли пудгала или преходящ, все же можно сказать, что он существует. То, что Будда отказывался отвечать на вопрос о существовании субъекта, доказывает неопределенность его онтологического статуса, но то, что вопрос неверно сформулирован.

3. Пудгала существует как отдельная реальность. Этот тезис подтверждается многочисленными цитатами из ПК, которые якобы свидетельствуют о том, что субъект существует. Так, например, неоднократно говорится, что субъект связывается пятью скандхами, что и приводит к его перерождению. Кроме того, практика буддийской медитации предполагает, что кто-то ее совершает.

Возражение самматиев: Будда говорил об индивиду лишь в конвенциональном смысле, но не как об отдельной от скандх реальности. Есть закабаление, но нет никого, кто закабляется. Практика буддийской медитации совершается, с точки зрения буддизма, не какой-то личностью, но «восприятием» (виджняной), которое и есть истинная сущность скандх²⁴. Однако это и не означает, что субъекта не существует, так как если бы его не было, невозможно было бы моральное воздаяние.

4. Пудгала тождественен скандхам.

Возражение самматиев. Если бы это было так, то, например, при разделении тела на несколько частей появлялось бы несколько отдельных субъектов (1). Жизненная сила и физическое тело были бы тогда также сопряженными и во времени: всякий раз при наличии тела жизненная сила также должна была бы присутствовать (2). Однако в случае смерти это не так: тело по-прежнему существует, однако жизненная сила отсутствует. Значит, пудгала не тождественен скандхам.

5. Пудгала отличен от скандх²⁵. Этот взгляд обосновывается знаменитой «Бхара-хара-суттой», где Будда выделяет отдельно «ношу» (скандхи) и ее носителя (пудгалу). Также приводятся цитаты из некоторых частей ПК, где говорится, что пудгала вкушает плоды предыдущих деяний.

Возражение самматиев. Пудгала как отдельная реальия не требуется для обоснования безличного кармического механизма. Если бы пудгала был отличен от тела, он мог бы свободно перемещаться из одного тела в другое или рождаться в любых телах и мирах. Тогда моральная ответственность не могла бы быть реализована, сансара и освобождение перестали бы существовать и сам буддийский путь оказался бы бессмысленным.

6. Пудгала вечен, т. к. не имеет происхождения. Будда говорил, что невозможно найти начало цикла перерождений. Однако если что-то не имеет происхождения, оно не имеет и конца, следовательно, пудгала вечен. Предыдущие скандхи уничтожаются и появляются новые, однако пудгала не уничтожается и переходит из рождения в рождение²⁶. Также Будда утверждал, что тот, кто достигает нирваны, называется брахманом и вкушает блаженство освобождения. Нирвана же является вечной дхармой, следовательно, пудгала, достигающий ее, пройдя сквозь циклы рождений и смертей, также вечен.

Возражение самматиев. В таком случае и сансара должна быть вечна, т. к. ее происхождение не установлено. Однако тогда освобождение также было бы невозможным. Если бы значение слов Будды было таким, то говорить о достижении нирваны вообще было бы бессмысленно, т. к. вечный субъект был бы неизменным, а «достижение» какого-либо состояния предполагает изменение.

7. Пудгала невечен, т. к. Будда во многих суттах говорит, что «личности» (пудгалы) рождаются и умирают, а все, что имеет начало, не может быть вечным.

Возражение самматиев. Если бы пудгала был невечным, моральное воздаяние было бы невозможно. Тогда ранее совершенные дела уничтожались бы, не принеся плода, и следствия возникали бы без причин. Это привело бы к нефункционированию причинно-следственного механизма и к подрыву сотериологической системы буддизма.

Таким образом, пудгала у самматиев оказывается за границами всяких определений. Относительно него отрицается существование и несуществование, несуществование и существование одновременно, тождественность и нетождественность скандхам, вечность и невечность. Строго говоря, о таком субъекте вообще нельзя сказать что-либо определенное. Здесь мы имеем дело со своего рода «апофатическим» методом философии, впрочем, широко распространенным в истории индийской мысли начиная уже с Ригведы, а в шраманскую эпоху получившим развитие в форме отрицательной чатушкотики (тетралеммы). Такая трактовка субъекта закономерно подводит к пониманию пудгалы как «невыразимого» (*avaktavya*), находящегося за границами всех возможных определений (что мы видели уже в «Катхаваттху»).

Трактат с реконструируемым названием «Тридхармака-шастра» (*Tridharmaka-śāstra*, кит. *San fa tu lun*, IV в.), т. е. «Трактат о трех дхармах», сохранившийся в двух китайских переводах, представляет собой изложение наиболее существенных идей пудгалавадинской Трипитаки, специфически структурированное в соответствии с трехчастным делением: произведение состоит из трех книг, каждая из которых делится на три части, а они, в свою очередь, еще на три раздела каждая. Второй раздел первой главы первой книги наиболее интересен для нас тем, что содержит важное свидетельство об онтологических воззрениях самматиев. Здесь уже, в отличие от «Катхаваттху» и СНШ, эксплицитно перечисляются пять типов феноменов (дхарм), а именно: три типа обусловленных (*saṅskṛta*) дхарм – дхармы прошедшего, настоящего и будущего времени, необусловленное (*asaṅskṛta*)*, «полностью от-

* К необусловленным дхармам разные школы относили разные феномены. Наиболее древние школы (в частности, тхеравада, ватсипутрия и самматия) – только нирвану. Самый распространенный позднейший (начиная с сарвастивады) перечень необусловленных дхарм: два вида «прекращения» – «пре-

деленное» от обычных дхарм, т. е. нирвана, и, наконец, 5-й тип, не известный никаким другим школам, кроме пудгалавады, – «невыразимые» феномены (avaktavya), т. е. пудгала, не тождественный скандхам и не отличный от них.

Другой текст, весьма интересный в плане дискуссии о субъекте между пудгалавадинами и «ортодоксами», – «Пудгала-винишчая» («Исследование вопроса о субъекте», далее – ПВ)²⁷ Васубандху (ок. IV вв.)²⁸.

Приведем репрезентативный отрывок из первой части ПВ²⁹.

[924. 6] Васубандху: Тем не менее ватсипутрии³⁰ считают, что пудгала (pudgala) реально существует (sat).

[925. 1] Во-первых, необходимо выяснить следующее: рассматривают ли они [пудгалу как] реальное (dravyata) или номинальное (prañāptita)?

[925. 2] А что такое «реальность» и что такое «номинальность»?

[925. 3] Если [рассматривают его] как рупу (gūpa) (т. е. как дхарму. – Л.Т.) и тому подобные отдельные реалии (bhāva), [то как] реальное.

[925. 4] Если как молоко и т. п. соединения (samudāya), [то как] номинальное.

[925. 5] Что же [получается] в таком случае? Если, допустим, [они рассматривают его как] как реальное, то по причине того, что самосущее бытие (svabhāva) является отдельным, должно быть сказано (vaktavya)³¹, что он иное, чем скандхи, так же как [скандхи отличаются] друг от друга.

[925. 6] И его причина должна быть названа.

[925. 7] Или же он является необусловленным (asaṃskṛta).

[925. 8] В таком случае это ошибка взгляда тиртхиков (тех, кто учит о существовании атмана, т. е. брахманистов. – Л.Т.) и она не достигает цели (niṣprayojanatva).

[925. 9] [Может быть он] относится к номинальным сущностям? В таком случае, мы заявляем то же самое.

[925. 10] Пудгалавадины: Нет, он не относится ни к реальным, ни к номинальным сущностям.

[925. 11] Васубандху: Как же так?

Пудгалавадины: Пудгала постигается (prañāpate) на основе наличных скандх (skandhānupādāya), относящихся к нему (ādhyātmiķa).

[925. 12] Васубандху: В таком случае мы не понимаем это неясное высказывание, не имеющее очевидного смысла.

кращение, вызываемое знанием» (pratisaṃkhyā-nirodha) и «прекращение, не вызываемое знанием» (apratisaṃkhyā-nirodha), а также пустое пространство (ākāśa). См.: *Bureau A. The list of the asaṃskṛta-dharma according to Asaṅga // Śārmā R.K., Ed. Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1993. P. 1–2.*

[925. 13] Что [означает] «на основе» (upādāya)? Если смысл таков: «применяется к скандхам» (skandhānālambya), то понятие «пудгала» (pudgalaprajñapti) применяется (grāṇnoti) именно к ним.

[926. 1] Так же, как и понятие «молоко» основывается на рупе и т. п.

[926. 2] [Может быть] смысл выражения «на основе» таков: «[пудгала] обуславливается скандхами» (skandhān pratītya)? Основывается [ли в таком случае] понятие «пудгала» на скандхах благодаря каузальной зависимости (skandhānām pudgalaprajñaptikāraṇatvāt)?

[926. 3] Пудгалавадины: Нет, это ошибочное [рассуждение]. Он постигается не таким образом (т. е. не на основании каузальной зависимости. – Л.Т.).

[926. 4] Васубандху: Как же в таком случае?

Пудгалавадины: Как огонь [постигается] на основании топлива.

[926. 5] Васубандху: Как огонь постигается на основании топлива?

Пудгалавадины: Без топлива огонь ведь не постигается, и будучи иным по отношению к топливу огонь не может постигаться, и не будучи иным также.

[926. 6] Если бы он был иным, топливо не было бы горячим.

[926. 7] А если бы [огонь] был не иным, [чем топливо], то сжигающее превратилось бы в сжигаемое.

[926. 8] Так и без скандх не постигается пудгала.

[926. 9] И не может пудгала постигаться, будучи отличным от скандх, так как это заблуждение этернализма (śāśvataprasaṅgāt).

[926. 10] И также не [может постигаться] как не иной, [чем скандхи], так как это заблуждение аннигиляционизма (ucchedaprasaṅgād)³².

[926. 11] Васубандху: Скажите же, наконец, что же [понимается] в этом примере под «топливом» и что под «огнем»?

[926. 12] Тогда мы поймем, как огонь постигается на основе топлива.

[926. 13] Пудгалавадины: Что следует сказать в этом случае?

[926. 14] Топливо – это сжигаемое, огонь – сжигающий. Так он постигается.

[926. 15] Васубандху: Тогда нужно объяснить следующее: что понимается под «сжигаемым», а что под «сжигающим»?

[926. 16] В обыденной речи ведь в таком контексте поленья без пламени и т. п. называются топливом, или сжигаемым, а то, что горит – огнем, или сжигающим.

[926. 17] И от того, что светится и является очень горячим (т. е. от огня) загорается и горит [топливо] благодаря изменению в последовательности [скандх] (santativikārāpādānāt).

[926. 18] Оба они (т. е. и топливо, и огонь) состоят из восьми реалий (aṣṭadṛavyaka), и огонь возникает в причинной зависимости от топлива (cēndhanam pratītyāgnir utpadyate).

[926. 18] Как и простокваша возникает в причинной зависимости (pratītya) от молока, а медовая брага – в причинной зависимости от меда.

[926. 19] Таким же образом говорится, что возникает [огонь] на основании топлива.

[926. 19] И он является иным, [чем топливо] по причине отделенности во времени (bhinnakālatvāt).

[927. 1] И если пудгала возникает таким образом, в причинной зависимости от скандх, получается, что он отличен от них и невечен.

[927. 2] Или же, когда загораются поленья и т. п. этот жар [рассматривается] как огонь, а одновременно существующие три элемента (bhūta) рассматриваются как топливо.

[927. 3] Ведь установлена инаковость (anyatva) [топлива и огня], по причине разделения их свойств (lakṣaṇa)³³.

[927. 4] Но должен быть прояснен смысл [выражения] «на основе»: как на основе этого топлива постигается огонь?

[927. 5-6] Ведь топливо не является ни причиной огня, ни понятия «огонь», а огонь является причиной [своего] понятия.

[927. 7] Является ли смыслом [выражения] «на основе» [каузальная] основа (āśraya), или одновременность возникновения³⁴,

[927. 8] т. е. если скандхи являются [каузальной] основой пудгалы или если они всегда возникают одновременно с ним, [все равно] постигается очевидная отдельность [пудгалы] от скандх.

[927. 9] И при отсутствии [скандх] воспринимается отсутствие пудгалы.

[927. 10] Как и при отсутствии топлива отсутствие огня.

[927. 11] Далее, может быть приведено такое возражение: если бы огонь был иным, чем топливо, топливо не было бы горячим.

[927. 12] Что [в таком случае] называется «горячее»? Если «то, что является горячим», то топливо не является горячим по причине своеобытия природ (svabhāvatvāt) огня и топлива как [отдельных] элементов.

[927. 12] Если же топливо «обладает горячим», будучи иным, чем огонь, то тогда можно признать, что оно является горячим благодаря соединению с горячим [огнем].

[927. 13] [Следовательно], различие [двух сущностей] не является ошибкой.

[927. 14] Тогда опять можно возразить, что все это – зажженные поленья и т. п. – рассматривается одновременно и [как] топливо, и [как] огонь.

[927. 15] Тогда смысл [понятия] «основа» должен быть [снова] объяснен.

[927. 16] Скандхи же и [будут этими] пудгалами, [их] неотличимость постигается неизбежно.

[927. 17] Поэтому не получается такое: как огонь постигается «на основе» топлива, так и пудгала на основе скандх.

[927. 18] И если он даже не может быть выражен как иной, чем скандхи, [тем более] не может быть выражено, что существует пять видов постигаемых [феноменов]: прошлые, будущие, настоящие, беспричинные (asamskṛta) и невыразимые (avaktavya).

[927. 18] Ведь если он невыразим (na vaktavya), нельзя выразить, что он является пятым или не пятым [в этом перечне феноменов].

Историко-философская реконструкция

I. Является ли пудгала реалией или концептом?

Тезис пудгалавадинов № 1. Пудгалавадины полагают, что пудгала существует.

Контраргумент Васубандху № 1. Пудгала существует как реально сущее (1) или как концепт (2)? – спрашивает Васубандху. Если как реально сущее (1), то так же, как остальные дхармы, например рупа. То есть пудгала отличен от скандх. Тогда либо должна быть указана его причина (1.1), либо же он беспричинен (1.2) – тогда это небуддийский взгляд, т. к., согласно буддизму, все дхармы, кроме т. н. необусловленных (asaṅskṛta), имеют причину.

Тезис пудгалавадинов № 2. Пудгалавадины считают, что пудгала – ни реально сущее, ни концепт, а постигается (prañāyate) на основе скандх.

Контраргумент Васубандху № 2. У Васубандху возникает закономерный вопрос, что значит «на основе» скандх (skandhānupādāya)? Возможны два варианта. Либо такой концепт «применяется» к скандхам (1), что означает, что онтологически они тождественны, тогда Васубандху согласен. Либо пудгала каузально зависит от скандх («обуславливается» ими) (2), что, по мнению Васубандху, является ошибкой.

II. Метафора топлива и огня

Тезис пудгалавадинов № 1.

Пудгалавадины полагают, что пудгала не постигается никаким из двух способов (т. е. ни каузально, ни «применяется» к скандхам как обозначение), а постигается как огонь «на основании» топлива. Они считают, что огонь не отличен от топлива и не тождественен ему, а постигается на его основании.

То же самое применимо и к пудгале. Хотя он и не постигается в отсутствие скандх, однако же нельзя сказать, что он им тождественен (это будет нигилизмом) или что он от них отличен (это будет этернализмом).

Контраргумент Васубандху № 1.

Что понимается под «топливом» и «огнем»? – спрашивает Васубандху. Существуют два варианта. Либо они возникают каузально и последовательно (как молоко и простокваша) (1), либо одновременно (2).

В первом случае (1) огонь отличается от топлива, это две разных сущности, одна из которых каузально возникает из другой (как, например, из молока возникает простокваша). Если перенести это сравнение на пудгалу, получится, что он отличен от скандх, возникает на их основе («обуславливается ими»), значит, будучи обусловленным (относясь к обусловленным – санскрита дхармам), – невечен, что является заблуждением аннигиляционизма.

Во втором случае (2), если они возникают одновременно, то выходит также, что они отличны, т. к., согласно представлениям буддизма, огонь состоит из элемента огня, а топливо из элементов земли, воды и воздуха.

Однако, отмечает Васубандху, смысл выражения «постигается на основании топлива» остается неясен, т. к. топливо не является ни причиной огня (1), ни причиной его концептуального постижения (2), ибо огонь сам является причиной своего постижения как концепта.

Однако, даже если бы это было так, в обоих случаях скандхи и пудгала оказываются отличными друг от друга.

Таким образом, Васубандху утверждает, что пудгала должен быть либо отличен от скандх, что является заблуждением этернализма, либо тождественен им. Он не может быть одновременно и тождественен им и отличен от них, как пытаются утверждать пудгалавадины. Васубандху полагает, что он тождественен скандхам, т. к., если они отличны друг от друга, то либо одно является причиной другого, что неверно, либо пудгала беспричинен, что также неверно, либо они возникают одновременно, и тогда снова оказываются отличными. Пудгала не может восприниматься «на основе скандх», т. к. в случае их различия это предполагает причинно-

следственные отношения между ними, в случае же их тождественности мы имеем дело с позицией Васубандху (существуют только скандхи, пудгала – лишь концепт).

Контраргумент Васубандху № 2. Кроме того, если пудгала не может быть выражен (*avaktavya*) как иной, чем скандхи, должен существовать пятый класс дхарм, однако это оказывается логически невозможным. Кроме дхарм прошлого, настоящего, будущего и необусловленных – должен быть класс «невыразимых» дхарм. Однако пудгалавадины утверждают, что пудгала ни отличен от скандх, ни тождественен им. А скандхи состоят из обусловленных дхарм прошлого, настоящего и будущего. Значит, пудгала не относится ни к первым трем классам, ни отличается от них, так как не составляет отдельного класса.

Текст ПВ оказывается для нас одним из наиболее интересных источников по пудгалаваде именно в силу своей полемичности. Раздел, посвященный дискуссии с пудгалавадинами, является, пожалуй, одним из самых философски нагруженных в ПВ. Именно в споре с пудгалавадой Васубандху может использовать свои самые сильные аргументы, т. к. только с пудгалавадинами как буддистами он имеет общую теоретическую и методологическую базу. Полемика Васубандху с пудгалавадой весьма интересна и в логическом отношении, т. к. именно в этом разделе автор чаще всего прибегает к аргументам, основанным на строгой логике. Именно Васубандху наиболее развернуто критикует пудгалавадинскую концепцию «невыразимых» феноменов.

Пудгалавадинов, как кажется, легко упрекнуть в нарушении базовых логических законов. Так, понятие о пудгале, «невыразимом» в отношении скандх, нарушает закон исключенного третьего («*tertium non datur*»): пудгала может быть либо отличен от скандх, либо тождествен им. Пудгалавадины же пытаются отрицать и то, и другое. Именно на это и направлена критика Васубандху. Однако он не выражает это напрямую таким образом, а идет более сложным путем, пытается показать, что пудгала необходимо должен быть тождественен скандхам, и постоянно демонстрируя, что никакой третий вариант действительно не возможен. Всего, полагает Васубандху, возможны два варианта: либо пудгала и скандхи отличны, и тогда он возникает от них на основе каузальной зависимости (чего ни Васубандху, ни пудгалавадины признать не могут,

т. к. это бы означало признание его в качестве отдельной реалии – дхармы), либо они тождественны, и тогда пудгала – не более чем номинальное обозначение для скандх (концепт). Дело в том, что Васубандху допускает всего два вида сущностей: реалии (дхармы, такие как пять скандх) и концептуальные сущности (праджняпти, такие как молоко или земля) и два вида отношений в мире: каузальные (которые возможны только между дхармами) и отношения обозначения (возможны только между концептами и обозначаемыми дхармами). И Васубандху настойчиво пытается «вписать» пудгалу в эту онтологическую и гносеологическую схему.

Признание субъекта пудгалавадинами с необходимостью влечет за собой введение либо новой, 76-й дхармы, либо нового класса «невыразимых» реалий. Первое они, как буддисты, допустить не могут, вторая возможность оказывается также весьма экзотическим нововведением. Действительно, пудгалавадинов оказывается легче всего уличить в противоречии буддистскому учению, с чем они с трудом могут поспорить. Васубандху делает это, но рассуждает на основании своей, «ортодоксальной», буддистской логики. Однако все дело в том, что пудгалавадины как раз и стремятся, по-видимому, построить свою особенную логику, которая в рамках обыденной бинарной оказывается неопровержима. В лице Васубандху и пудгалавадинов мы видим две противоположные онтологические парадигмы, которые в корне противоречат друг другу.

Пудгалавадины, по сути, вводят новый класс сущностей, не встречающийся в других буддистских учениях, – пудгалу, который не является ни дхармой, ни концептом, не тождествен и не отличен от скандх и т. п. Таким образом, учение пудгалавадинов о субъекте можно по праву считать одним из самых интересных и неоднозначных в философских школах буддизма. Мы должны констатировать, что пудгалавада со своим уникальным учением о пудгале на определенном историческом этапе представляла серьезную альтернативу господствующей мировоззренческой парадигме буддизма.

Хотя в целом мы вынуждены отметить текстологическую и философскую неоднородность корпуса пудгалавадинских текстов (возможно, вызванную наличием внутри пудгалавады разных конкурирующих направлений), их основные тезисы относительно пудгалы можно попробовать суммировать следующим образом.

1. Пудгала является субъектом познания и деятельности, перерождения и морального воздаяния (кармы). Именно в пудгале, а не в психике (*citta* и пр.) содержатся кармические следствия (*anuśaya*), хотя при этом он одновременно связан и не связан ими (здесь снова проявляется его «неопределимая» природа).

2. Простое отрицание пудгалы идет вразрез с учением буддизма. Если пудгалы или атмана нет, то никто не закабалится в сансаре и никто не освобождается от нее. В этом случае закон морального воздаяния оказывается невозможным, поскольку отсутствует причина сансары, которой является пудгала. Следовательно, 2-я благородная истина буддизма оказывается ложной. Если причина сансары не существует, то невозможно и ее уничтожение (невозможна 3-я благородная истина). Итак, при отрицании пудгалы сам буддийский путь (4-я благородная истина) оказывается невозможным и бессмысленным. В этом случае появление Будды было бы также бессмысленным. Таким образом, отрицание пудгалы приводит к отрицанию самой истины буддистского учения, и только признание пудгалы или атмана делает учение Будды возможным. В этом проявляется сотериологическая, а не просто спекулятивная направленность пудгалавадинского учения.

3. Пудгала постигается (*upalabhate*) как очевидный с точки зрения высшей истины (*sākṣītkṛtaparamārthena*). Пудгала ни тождественен (*sama*) скандхам (*skandha*), ни отличен (*viśama*) от них. При этом он существует не в скандхах, но и не вне их. Поэтому он называется специальным термином авактавья (*avaktavya*), т. е. «невыразимое» или «неопределимое». Таким образом, пудгала в силу своей «неопределимости» в онтологической классификации феноменов по признаку обусловленности / необусловленности образует новый, 5-й онтологический уровень (после дхарм прошедшего, настоящего и будущего времени и необусловленных дхарм), а в классификации по признаку реальности / конвенциональности третий, промежуточный уровень.

В случае с понятием авактавья мы имеем дело с тем, что в теории систем обозначается «эмерджентностью» (от англ. *emergence* – появление, неожиданное возникновение) или «системным эффектом». Как отмечает «Википедия», «эмерджентность – ...наличие у какой-либо системы особых свойств, не присущих её подсистемам и блокам, а также сумме элементов, не связанных особыми системообра-

зующими связями; несводимость свойств системы к сумме свойств её компонентов...»³⁵. Переводя дискуссию «ортодоксов» и «еретиков» на язык современной философии, можно сказать, пудгалавадины утверждают, что субъект является эмерджентным свойством системы групп психо-физических феноменов, в то время как их оппоненты – что в реальности существует лишь конгломерация групп феноменов, а субъект – лишь простое номинальное обозначение этой совокупности, иначе говоря – концепт. Здесь мы также можем увидеть следы древнеиндийского спора об универсалиях. Если пудгалавада придерживается реализма (пудгала, подобно платоновским идеям, реально существует, но в мире не обнаруживается), то классический буддизм – номинализма (субъект – это не более чем имя).

Таким образом, можно констатировать, что дискуссия «ортодоксов» с пудгалавадинами проходит, главным образом, в сфере логики и онтологии (где они оказываются, как нам представляется, неуязвимы), в то время как реальная критика может быть успешна только в отношении их ортодоксальности – неортодоксальности по отношению к классическому буддизму. Получается, что пудгалавада может быть опровергнута только внутри и в рамках буддистского учения, от «классического» варианта которого она и пытается дистанцироваться.

Сокращения

ПК – Палийский канон

ПВ – «Пудгала-винишчая»

СНШ – «Саммития-никая-шастра»

Примечания

- ¹ *Priestley L.* Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self. Toronto, 1999.
- ² *Priestley L.* Pudgalavāda Buddhist Philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/#H7>

- ³ *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du petit véhicule. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1973. Англ. перевод: *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. Translated from the French by Gelongma Migme Chodron, 2005. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gampoabbey.org/translations2/animigme/Bareau-Sectes-Bouddhiques%20.pdf>
- ⁴ *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.
- ⁵ *Thich Thien Chau, Bhikshu.* The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 1999.
- ⁶ *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М., 2004.
- ⁷ *Шохин В.К.* Ватсипутрия // Индийская философия: Энциклопедия. / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 235–237; *он же.* Самматия // Там же. С. 695–697.
- ⁸ *Лысенко В.Г.* Пудгала // Индийская философия: Энциклопедия. С. 660–661.
- ⁹ *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. P. 110. Здесь и далее мы следуем реконструкции исторических событий и датировкам, произведенным Баро и Даттом: *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.
- ¹⁰ Например, в комментарии Яшомитры на «Пудгала-визишчаю» Васубандху.
- ¹¹ *Bareau A.* The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. P. 117. Однако, как полагает Р.Гетхин (*Gethin R.* The Foundations of Buddhism. Oxford – N.Y.: Oxford University Press, 1998), даже если Сюаньцзан оказался прав в своих подсчетах, скорее всего, монахи, формально состоявшие в пудгалавадинских монастырях, не были «пудгалавадинами» фактически. Наиболее вероятно, считает он, что большинство из них придерживалось лишь монашеского кодекса школы (vinaya), однако на деле вряд ли исповедовало ее теоретические воззрения (в частности, учение о пудгале). Об этом может косвенно свидетельствовать весьма малая сохранность их сочинений, практически не дошедших до нашего времени.
- ¹² Изложение всех четырех трактатов, а также их подробное описание можно найти в книге: *Thich Thien Chau, Bhikshu.* The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 1999.
- ¹³ См.: *Bareau A.* Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva. I partie // Journal Asiatique, 242. Paris, 1954. P. 229–266; II partie // Journal Asiatique, 244. Paris, 1956. P. 167–200.
- ¹⁴ Под вопрошающей стороной, представляющей «ортодоксальную» позицию (в тексте они обозначаются просто словом «наши»), традиционно понимают тхеравадинов (стхавиравадинов), т. к. именно традиция тхеравады, в настоящее время являющаяся одной из доминантных, считается составившей современную версию ПК. Со временем тхеравада стала претендовать на статус самой древней и «истинной» школы буддизма. Ни одна из школ пудгалавады также напрямую не упоминается в тексте, однако очевидно, что спор происходит именно с этим философским направлением.
- ¹⁵ Перевод выполнен нами по изданию: *Kathavatthu* / Ed. A.C.Taylor. 2 vols. London: Pali Text Society, 1894. Мы используем нумерацию издателя и добавляем номер предложения в абзаце.

- ¹⁶ Комментарий на Катхаваттху – «Катхаваттху-паккарана-аттха-катха» (Kathāvattu-pakkaraṇaṭṭhakathā, переведенный в издании: *Law B.C. The Debates Commentary. (English translation of the Kathāvattu-pakkaraṇa-attakathā.)* London, 1940), указывает синонимы: атман (attā), существо (satta), жизненный принцип (jīva).
- ¹⁷ Подробнее об онтологии буддизма и уровнях реальности см.: *Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты.* М., 2004, а также: *Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge.* L., 1963.
- ¹⁸ См.: *Kapstein M. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought.* Boston, 2001. P. 79–81.
- ¹⁹ При изложении основных идей СНШ мы руководствуемся, прежде всего, пересказом Р.Басвелла: *Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. / Ed. by K.N.Potter.* Delhi, 1999. P. 353–365. На английский язык трактат был переведен К.Венкатарамананом. См.: *Venkataramanan K. «Sāmmiṭṭīyanikāya Sāstra».* (English translation of the Sāmmiṭṭīyanikāyashāstra.) // *Visva-Bharati Annals.* 1953. № 5. P. 155–243.
- ²⁰ Возможно, изначальное название трактата было «Āsraya-prajñāpti-nirdeśa», т. е. «Описание понятия, постигаемого на основе», которое отсылало к понятию пудгалы, постигаемого на основе скандх.
- ²¹ Ашрая (āśraya) – букв. «местонахождение», «основа», «основание». В логике термин также обозначает субъект, которому приписывается некий предикат.
- ²² Обе метафоры используются также и в «Пудгала-винишчае» Васубандху (см. ниже).
- ²³ Это традиционный способ рассуждения буддистов. Субъект, существующий помимо скандх, обыкновенно понимался именно как вечный и неизменный.
- ²⁴ Такая позиция пудгалавадинов демонстрирует сходство с адвайта-ведантами.
- ²⁵ На наш взгляд, 3-я и 5-я концепции пудгалы, в сущности, совпадают.
- ²⁶ Этот тезис, по сообщению А.Баро, разделяли некоторые группы пудгалавадинов. См.: *Bureau A. The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle.* P. 111–128.
- ²⁷ ПВ традиционно считается заключительной частью «Абхидхармакоша-бахашы».
- ²⁸ Мы следуем датировке жизни Васубандху, предложенной С.Анакером. См.: *Anacker S. Seven Works of Vasubandhu.* Delhi, 1984. P. 11–23.
- ²⁹ Перевод ПВ выполнен нами по изданию: *Abhidharmakosa. 9th Chapter / Ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking.* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mlde.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html> с учетом критических замечаний Прадхана: *Pradhan P. Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu // Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII. K.P.Jayaswal Research Institute, Patna. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.* Мы сохраняем общую нумерацию абзацев Чжаном Сюэ Шанем и добавляем вторую цифру после точки для обозначения номера предложения в абзаце.
- ³⁰ Комментатор Яшомитра определяет их как самматив (āgyasāmmatīyā).

- ³¹ Термином *vaktavya* («выразимый») Васубандху подчеркивает, что пудгала не может рассматриваться как невыразимое (*avaktavya*), как то утверждают пудгалавадины, т. е. он должен быть либо тождествен сканхам, либо полностью от них отличен.
- ³² Буддисты относили к этерналистам (верящим в вечный атман) философские школы астики. К категории аннигиляционистов относились, по-видимому, так называемые материалисты (школа чарвака-локаята).
- ³³ Так как топливо – это три элемента (земля, вода и воздух), а огонь – четвертый элемент.
- ³⁴ Согласно комментарию Яшомитры.
- ³⁵ [Электронный ресурс]. – URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Эмерджентность>

Литература

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009.

Лысенко В.Г. Пудгала // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 660–661.

Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. Учебное пособие. М., 2003.

Шохин В.К. Ватсипутрия // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т.Степанянц. М., 2009. С. 235–237.

Шохин В.К. Стратификации реальности в онтологии адвайта-веданты. М., 2004.

Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М., 2004.

[Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Эмерджентность>

Abhidharmakosa. 9th Chapter / Ed. by Zhang Xueshan. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University, Peking. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mldc.cn/sanskritweb/resour/etext/abhk9.html>

Anacker S. Seven Works of Vasuhandhu. Delhi, 1984. P. 11–23.

Bareau A. Trois traités sur les sectes bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva. I partie // Journal Asiatique. 242. Paris, 1954, P. 229–266; II partie // Journal Asiatique. 244. Paris, 1956, P. 167–200.

Bareau A. The list of the asaṃskṛta-dharma according to Aśaṅga // Ed. R.K. Śarmā. Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman. Delhi, 1993. P. 1–6.

Bareau A. The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle. Translated from the French by Gelongma Migme Chodron, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/Bareau-Sectes-Bouddhiques%20.pdf>

Dutt N. Buddhist Sects in India. Delhi, 1998.

Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. / Ed. by K.H.Potter. Delhi, 1999.

Jayatilleke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge. L., 1963.

Kapstein M. Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought. Boston, 2001.

Kathavatthu / Ed. A.C.Taylor. 2 vols. London, 1894.

Law B.C. The Debates Commentary. (English translation of the Kathāvatthuppakarana-atthakathā.) London, 1940.

Pradhan P. Abhidharma-kosabhasya of Vasubandhu // Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII, K.P.Jayaswal Research Institute, Patna. 2nd edition, revised with introduction and indices, by Dr. Aruna Haldar, 1975.

Priestley L. Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self. Toronto, 1999.

Priestley L. Pudgalavāda Buddhist Philosophy // The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iep.utm.edu/pudgalav/#H7>

Thich Thien Chau, Bhikshu. The Literature of the Personalists of Early Buddhism. Delhi, 1999.

Venkataramanan K. Sāmmitīyanikāya Sāstra (English translation of the Sāmmitīyanikāyashāstra.) // Visva-Bharati Annals. 1953. № 5. P. 155–243.