

ЦЕННОСТЬ И ИСТИНА

Н. П. Копцева

DOI: 10.7256/1999-2793.2013.11.9619

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ. (СПЕЦИФИКА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ИСТИНЫ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ)

Аннотация. Целью философского исследования является рассмотрение философии религии в качестве особой формы философского знания, отличающейся от истории религии, психологии религии, религиоведения. Анализ исторического развития философии религии от Иммануила Канта до адептов социальной антропологии позволяет выделить основную проблематику и основные понятия, характерные для философии религии. Философия религии по-особому ставит и решает классическую для философского знания проблему истины. Именно в философии религии истина рассматривается в контексте абсолютной ценности. Носителем абсолютной истины в философии религии является откровение, присущее конкретной форме религии. Рассмотрение специфики философско-религиозной концептуализации истины дополняется экскурсом в буддийскую философию. В махаянской философии Нагарджуны и школы йогачаров можно найти образцы моделирования абсолютной истины, уникальные именно для религиозной культуры стран Азиатско-Тихоокеанского региона. Предполагается, что апофатические модели истины, свойственные как православному богословию, так и буддийским школам махаяны могут способствовать эффективному мировоззренческому диалогу между российским и интеллектуальным сообществом и интеллектуалами стран Азиатско-Тихоокеанского региона. **Ключевые слова:** философия, истина, ценность, религия, откровение, философия религии, буддизм, махаяна, апофатика, Нагарджуна.

1. Проблема сущности религии

Сущность религии рассматривается не внутри самой религии, а в философии. Отношение религии и философии имеет собственную историю. Первое философское осмысление этого отношения было сделано Филоном Александрийским, утверждавшим, что Бог открывает истины двумя путями — через Откровение и через человеческий разум. От Филона Александрийского идет традиция, которая пытается соединить самостоятельность человеческого разума и покорное внимание голосу Бога. В различные исторические эпохи она принимает различные конкретные формы, различные и многообразные, которые можно проследить от Античности до Средних веков и от Средних веков до эпохи Просвещения, когда Храм Разума «заменял» Храм Религии. Показалось даже, что Просвещение окончательно разрушило веру, причем так или иначе в этом разрушении участвовала длительная философская традиция от Филона Александрийского до пантеизма Бенедикта Спинозы.

Особый этап взаимоотношений философии и религии наступает вместе с возникновением философии религии в противоположность религиозной философии прошлых времен. Философия подвергает рефлексии не содержание религии, а сущность феномена религиозности. Религия здесь выступает одной из форм познания Бога. Среди мыслителей этого круга были те, которые позитивно принимали религию (например, Уильям Джеймс), но были и такие, которые недоумевали, почему окончательная гибель религии откладывается.

Карл Маркс, Зигмунд Фрейд, Эмиль Дюркгейм создавали свои теории, чтобы понять феномен религиозности вне религии. Так или иначе, все они объясняли, почему религия все еще остается господствующей формой мировоззрения. Религиозные мыслители видели в жизнестойкости религии косвенное «доказательство» существования самой трансцендентной реальности, тогда как атеисты полагали, что за религиозностью скрываются другие причины — классовые, социальные, психологические.

Рассмотрим второй этап — становление и развитие философии религии — более подробно. С XIX в.

религия становится постоянным предметом философского анализа. Философия религии начинается с И. Канта и Ф. Шлейермахера, но настоящим создателем ее был Г. Гегель, который комплексно и системно исследовал все аспекты религиозного мировоззрения, в том числе исторические, психологические, метафизические. Он выстроил их взаимосвязь и в то же время понимал особенность каждого аспекта для основного предмета религии — бытия абсолютного духа.

В «Лекциях по философии религии» Гегель сформулировал основную задачу философии религии — изучение сущности религии, или ее понятия. Религия определяется как «вообще последняя и наивысшая сфера человеческого сознания, будь то мнение, воля, представление, знание или познание; она есть абсолютный результат, та область, в которую ЧЕЛОВЕК ВСТУПАЕТ КАК В ОБЛАСТЬ АБСОЛЮТНОЙ ИСТИНЫ»¹.

Философия религии — это теоретическое исследование, целью которого является раскрытие сущности религии. Предшествовали ей различные формы философствования, объектом которого были различные феномены религии. Философия религии имеет одну уникальную сложность. В отличие от других областей знания для философии религии жизненно важно, каких позиций придерживаются сами исследователи относительно религии как объекта изучения. Сложность состоит в том, что в познании религия должна рассматриваться как предмет, не имеющий отношения к самому исследователю. В связи с этим возникает несколько познавательных ситуаций.

Первая познавательная ситуация предполагает, что религия есть исключительно объект исследования. Субъективный интерес исследователя к религии «выносится за скобки», критический разум анализирует религию «саму по себе». Начало этой познавательной ситуации связано с именем И. Канта. В дальнейшем научная позиция религиоведения будет также на нее опираться.

Вторая познавательная ситуация ориентирована на выявление сущности религии изнутри самого религиозного состояния. Считается, что человек способен постичь религию, если он сам является верующим или знаком с ней по опыту. Эта ситуация представлена в концепции Фридриха Шлейермахера.

Третья познавательная ситуация представляет собой определенный синтез первой и второй пози-

ции. Сущность религии может быть понята, исходя из непосредственного религиозного состояния, но критический разум выступает главной познавательной формой. С точки зрения этой третьей позиции религия имеет реальную историю во времени, ее конкретные исторические формы возможно подвергнуть критическому анализу, а также ничего не препятствует появлению новых форм религии в будущем.

Так или иначе эти три точки зрения присутствуют во всех крупнейших философских направлениях.

В XVIII в. Дэвид Юм, исследуя религию с научной точки зрения, в работе «Естественная история христианства» (1757) поставил проблему истока христианской религии и предположил, что христианство происходит из политеизма или идолопоклонничества. Это суждение стало возможным благодаря тому, что применил возможности критического разума для анализа религии.

В отличие от Дэвида Юма Иммануил Кант начинает с исследования самого разума. Кант отверг метафизику, рационалистическую теологию и психологию в качестве оснований для религии. Его собственное обоснование бытия Бога и бессмертия души связаны с практическим разумом. Кант полагает, что основанием религии выступает мораль. В предисловии к трактату о религии И. Кант пишет: «Если мораль признает в святости закона предмет глубочайшего уважения, то на ступени религии она в высшей, исполняющей эти законы причине представляет предмет почитания и является в присущем ей величии». Тем самым Кант утверждает, что мораль выше религии, тогда как религия есть средство для совершенствования нравственности.

Фридрих Шлейермахер исследует сущность религии в дискуссии с И. Кантом и И. Фихте. В «Речах о религии» (1799) он называет религию, наряду с философией и моралью, основной и необходимой (третьей) сферой бытия. Широко известно его понимание религии как интуиции и чувства универсума. Именно эта интуиция и чувство универсально делают религию уникальной внутри культуры.

Г.В.Ф. Гегель рассматривает религию как момент высшей стадии развития человеческого духа. В «Лекциях по философии религии» (1832) Гегель определяет религию как познание Абсолютным духом самого себя посредством конечного духа. Он указывает, что религиозный дух путем стремительного продвижения сознания к абсолютному знанию приходит к осознанию собственной абсолютности. Задача Гегеля — описать процесс развития религиозного духа в различных религиях мира, раскрыть

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 247.

грандиозную историю религий как движение к абсолютной религии, под которой Гегель понимал, разумеется, христианство.

Развивая гегелевский исторический подход к религии, Людвиг Фейербах в работе «Сущность христианства» (1841), перефразировав суждение Гегеля «Религия есть осознание беспредельности человека» в идею о том, что она есть осознание человеком своей беспредельной сущности, утверждает, что сущность религии — в познании человека. Человек отчуждается от своей сущности и становится предметом объективного существования. Это и есть религии. Тайна теологии в том, что предметом ее является человек. Таково понимание религии у Л. Фейербаха.

Карл Маркс вслед за Фейербахом в предисловии к «Критике гегелевской философии права» (1844) говорит, что человек создал религию, а не религия создала человека. Он усматривал причину создания человеком религии в отчужденности социальной системы. Человек — это не абстрактное существо, скрывшееся за пределами мира, он есть весь человеческий мир, государство, общество. В отчужденном состоянии все это порождает религию искаженное сознание мира. Отсюда следует утверждение Маркса о том, что «религия это опиум народа». Именно марксизм, как хорошо известно, выступает источником для многих современных радикальных течений, отрицающих истину религии.

Датский философ и теолог Сёрен Кьёркегор был современником К. Маркса, но стоял на позиции христианского экзистенциализма. В работе «Страх и трепет» (1843) С. Кьёркегор через историю Авраама усматривает ситуацию, в которой религиозное существование для индивида означает полную принадлежность его Абсолюту. Рассуждая о парадоксальности веры как о тождественности с Абсолютом после отказа от него, Кьёркегор задается вопросом: что же значить быть христианином спустя девятнадцать веков после прихода Христа в мир?

Фридрих Ницше опубликовал свои работы много позже, чем Кьёркегор. В его скандальном эссе «Антихристианин», написанном в 80-е гг. XIX в. и вышедшем посмертно, разворачивается последовательная критика христианства с позиции нигилизма. Будучи настоящим нигилистом, Ницше, объявив христианское и платоническое видение мира вымыслом, говорит об утрате высших ценностей и пророчит всему живому пребывание в вечном круговороте без цели и смысла, что знаменует собой полную победу нигилизма. Идея ницшеанского сверхчеловека, преодолевающего смерть Бога, и поныне властвует над умами мыслителей.

Таковы общие проблемы философии религии до начала XX века. Каждый из рассмотренных выше философов рассуждает о сущности религии, исходя из своих философских позиций, высказывает о ней либо позитивно, либо негативно.

Философия последовательно исследует ценность и значение религии.

На рубеже XIX и XX вв. развитие теории религии продолжается, главным образом, в среде антропологов. Первыми в этой области стали работы Э. Тайлора «Первобытная культура» (1871) и М. Мюллера «Введение в науку о религии» (1873). Тайлор считает историческим источником религии зарождение веры в существование духов и пытается охватить все феномены религии через эту позицию, представив генезис религии и все ее существующие формы. Макс Мюллер по праву может считаться основателем современного религиоведения.

Джеймс Фрейзер в книге «Золотая ветвь» (1890) на основе исследований древних форм религии делает вывод о том, что предшественницей современной религии является магия. Р. Маррет в «Началах религии» (1909), обращаясь к идее неперсонифицированной таинственной силы — «Мане», предшествующей поклонению духам, вводит термин «преданимистические верования». В. Шмидт представитель Венской школы, разработавшей теорию локальных культур, в произведении «Происхождение идеи Бога» (1912) попытался обобщенно раскрыть процесс культурного развития человечества и идею о первобытном божественном Откровении.

В области изучения религиозной антропологии наибольших успехов достигла американская психология религии, представители которой попытались объективно рассмотреть феномен религии с психологической точки зрения. Ведущей работой здесь выступает книга У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1902). Ключевой подход этой книги — психологическое понимание религиозного опыта, который называется здесь «обращение» (conversion). В ней раскрывается путь к объективному исследованию религиозного сознания, который продолжили другие исследователи, благодаря которым возникла современная психология религии.

Зигмунд Фрейд, разработавший теорию психоанализа, в книге «Тотем и табу» (1913) говорит о том, что тотемизм и психическая деятельность больного невротика тождественны друг другу. Тем самым Фрейд встал на неизвестный доселе путь выстраивания связи между психологией религии и глубинной психологией. Последователем этой идеи стал К. Г. Юнг, который с позиции аналитической

психологии, отличающейся от фрейдизма, провел глубокое исследование религии с точки зрения символики коллективного бессознательного.

Эмиль Дюркгейм, автор работы «Элементарные формы религиозной жизни», рассматривает тотемизм аборигенов Австралии и указывает на социальные источники религии и ее солидаризирующую функцию. Эта работа, наряду с вышедшей несколько ранее книгой Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1904), в которой М. Вебер устанавливает связь между протестантизмом и становлением современного капитализма, исследует взаимоотношения религии и экономики, что способствовало развитию социологии религии. В этой связи можно упомянуть имена Э. Трельча и И. Ваха. Огромную роль в становлении феноменологии религии сыграла книга Рудольфа Отто «Сакральное» (1917).

В XX в. наступает третий период в развитии религиозной проблематики, хотя куда не деваются и остальные традиции (религиозная философия и философия религии). В наше время точку опоры ищут уже не в религиозной философии и не в философии религиозности, но в ЯЗЫКЕ религии. Возникает философия языка религии, соединяющая критическую феноменологию с логическим позитивизмом. Например, доказывается, что невозможности говорить об «Откровении свыше», так как понятие «свыше» значимо только в специальном теологическом контексте. Представители этого направления создали язык, на котором сугубо грамматически невозможно сформулировать «лишние» понятия. Предложения, в которых говорится о религии, оказываются просто логико-грамматической ошибкой. Формирование религиозной философии происходило в соперничестве с философскими концепциями, построение философии религии в борьбе феноменологии против редукционизма. Спор нашего времени — не только об истине религии, но и о смысле и осмысленности языка религии. Разумеется, эти исторические этапы нельзя разграничить строго хронологически. В конце каждого из них вопрос, остающийся без ответа. Еще одну попытку ответить на эти вопросы представляет религиоведение, которое выходит за пределы теологии и философии, пытаясь найти синтез того и другого в новом виде исследования религии.

Если понимание религии в философии основано на универсальных принципах исследования мира и человеческого бытия, в теологии на определенных исторических особенностях Откровения, то религиоведение утверждает, что изучение религии должно

строиться на науке, опыте, беспристрастности, вне философских спекуляций и фантазий, минуя догматичность и напыщенность теологии.

Религиоведение основывается на научном эмпиризме и позитивизме, расцвет которых приходится на конец XIX в., и основывается на принципах научного позитивизма. Позитивизм, который стремится исключить всякое философское исследование и ограничить человеческое мышление описанием и первичным обобщением фактов и их систематизацией, является одной из теорий реализма, противостоящего религии и отрицающего ее собственное значение.

Особенность религии состоит в ее трансцендентной направленности. Сущность религии кроется в выходе из окружающего реального мира, обретении подлинной жизни (истины) в трансцендентном мире, схождении из него в мир реальный, оживление, преобразование и преодоление этого «реального» мира. Религия основывается на идеализме и противоположна реализму. Если религия имеет свою действительность, то исследовать ее классически философски, скорее всего, невозможно.

Исследования религии делятся на конкретные и общие. Существуют отдельные религии с присущим им конкретным содержанием. История религии — это теория, которая изучает этапы исторического изменения и развития каждой конкретной религии. В то же время данная наука, находясь под влиянием общепринятых ценностей, занимается выбором и изучением фактов в соответствии с данными ценностями. Эти универсальные ценности не принадлежат истории религии, а являются предметом философии религии.

Изучение религии, когда ее базовые положения считаются безусловно истинными, это прерогатива теологии. Возникает проблема содержания религии и ее сущности. Содержание определенной религии прямо или косвенно, положительно или отрицательно, сознательно или бессознательно оказывает влияние на события ее истории и определяет их смысл. Задачей теологии является системное изложение и подтверждение истинной сущности каждой определенной религии. Более того, она должна проводить исследования своей религии во времени: в этом случае сущность религии будет раскрыта не только как предмет действительного исследования прошлого, но и как олицетворение истинного духа, истинной силы, истинной энергии, направленной в будущее.

Философия религии стремится постичь истоки универсальной религиозной истины, преодолев исторические ограничения, т.е. преодолев любую застывшую форму религии. Задача философии рели-

гии — выявить, выражена ли в той или иной религии универсальная сущность религии и сущность универсальных ценностей, придающих конкретным религиям статус именно религии, а не чего-либо другого.

История религии и теология предвосхитили философию религии как целостное исследование религии. Через нее они впервые смогли обосновать свои основы. Психология религии также стала предтечей философии религии и также получает возможность утвердиться в своих основах через философию религии. С другой стороны, сама психология религии равнодушна к особенностям и конкретному содержанию каждой религии. Она стремится выразить общую для всех религий сущность и принципы возникающих в них перемен. Но данная наука не может выйти за пределы изучения фактов и реальных явлений, оставляя проблемы универсальных ценностей и сущности религии неразрешенными. Право решать эти проблемы принадлежит философии религии.

Философский рационализм исходит из наличия у человека познавательной способности, с помощью которой «схватывается» реальность, истинность и универсальность бытия. Задача философии религии в данном контексте — это раскрытие того, как существует абсолютное бытие. Однако, поскольку абсолютное бытие (Бог) не явлен в человеческом опыте, то главной задачей этой философии становится подтверждение и доказательства бытия Бога. Философия религия, понятая таким образом, это исследование форм богопознания как познания абсолютной истины.

2. Откровение и сущность религии в философии религии

В соответствии с принципами богопознания абсолютная истина явлена в Откровении. Та или иная историческая религия, опираясь на свое Откровение, утверждает, что она есть абсолютная истина. Это делается вне контекста дискурсивного мышления. Если философия религии исходит из той позиции, что религиозное переживание есть проявление самого абсолютного бытия, что религиозное переживание продуцируется высшей истиной, тогда можно говорить о самостоятельности и уникальности религии по отношению, например, к философии. Но даже с этой точки зрения возникает ряд проблем.

1) Если принять религиозное Откровение в качестве универсального источника познания и основу истинности той или иной исторической религии, тогда Откровение ничем не отличалось бы от других видов познания, а это не так.

2) Откровение существует практически у всех исторических форм религии, и тогда непонятно, чем разные исторические формы религии отличаются одна от другой.

Если Откровение является источником абсолютного знания, тогда не должно было бы существовать различных исторических форм религии, а также каждая конкретная религия не имела бы собственной значимости.

Различные человеческие культуры обязательно самоопределяются через рациональное познание, и в знаниях, основанных на рациональных процедурах, получают самообоснование. Ценности и принципы каждой конкретной религии являются для нее универсальными и выступают векторами (и даже формами) для рационального познания. С другой стороны, если рациональное начало во всех религиях является универсальным, то каждая религия в своей истории по-своему раскрывает эти универсальные принципы. Но только через такое уникальное осуществление они в принципе и проявляются. Другого способа для их проявления нет.

Главным объектом философии религии выступает «сущность религии». Сущность это телеологическое понятие, ценность и принцип. Сущность религии позволяет выявить, на каком уровне, в какой форме существует та или иная религия. Сущность это основа системы ценностей, которые позволяют религии быть именно такой, а не иной. Если мы понимаем сущность религии как фундамент ее ценностной системы, тогда мы понимаем, каков характер истинности данной религии и как она фактически существует.

Понимание сущности религии опирается на реальность и фактичность религиозных событий, однако данное понимание требует преодолеть эту реальность и фактичность и выйти за их пределы в сферу рационального познания. С другой стороны, сущность религии в определенном аспекте не поддается рациональному доказательству. Поэтому задача философии религии это раскрытие безусловных ценностей, присущих религии, а также обнаружение факта, что данная религия вписана в систему универсальных ценностей в их рациональной форме и поэтому она принадлежит всему человечеству, значима для всех людей.

Таким образом, сущность религии — это переживание универсальных ценностей разума как проявления трансцендентного и абсолютного бытия, выражающего сущность этих ценностей в нас и через нас. Ценности проявляются через эмоциональные переживания и через деятельность разума. Речь идет

об истине и заблуждении, добре и зле, красоте и безобразии, но разум придает им универсальную форму. Ценности, «прошедшие» сквозь «ковку» разума, это трансцендентные ценности, которые, тем не менее, необходимо реализовать в действительности. Ценности нуждаются в том, что мы приняли их как должностное, кроме того, их не существует без индивидуализации содержания. Индивидуализация ценностного содержания и его реализация сквозь конкретное человеческое существо раскрывает тайну и смысл жизни человека. Какое место занимает религия в этом процессе?

Религия утверждает, что данные универсальные ценности разума имеют реальное, безусловное и абсолютное бытие. Что эти ценности существуют не только в силу некоего должностного, но и в силу их собственной актуальности. Именно религиозная вера утверждает единство ценностей и реального бытия, без чего совесть была бы абсурдом. Однако вера нуждается в разуме, поскольку именно разум «доводит до конца» самоуверенность в истинном и наличном бытии ценностей. Именно разум свидетельствует о том, что универсальные формы реальны. Ценности и реальное бытие в религии неразрывно связаны. Это единство является условием существования религиозного сознания как «осознания Сакрального».

Поскольку человек чаще всего проявляет слабость перед требованиями работы разума, то наступает и рассогласование между т.н. «реальным бытием» и «бытием ценностей». Такое состояние сознания в религии получает статус «греховного сознания», религия относится с пониманием к этому виду сознания и предполагает систему религиозных практик, «обеспечивающих» «спасение». С точки зрения религии спасение связано с тем, что само абсолютное бытие входит в человека, благодаря чему он переживает состояние Любви. Таким образом, сущность религии связана с переживанием ценностей разума как проявлений абсолютного бытия, как проявления чувства священного и чувства любви — знаков того, что трансцендентное бытие проявилось через данного конкретного индивида.

В данном контексте становится понятным, почему именно религия оперирует понятием «абсолютная истина» и что пространство «абсолютной истины» религии выступают ее Священные тексты. Священные тексты понимаются здесь как письменные памятники религиозной культуры, которые внутри данного религиозного мировоззрения выступают в качестве Откровения — знания, транслируемого самим божеством, самим Абсолютом. В этой

трансляции Бог принимает форму духа и возникает диалог между человеческим духом и абсолютным духом как его предельной формой.

Исследование, каким образом через различные Откровения реализуется в религии понятие ее сущности — задача дальнейшей работы в области философии религии.

3. Проблема достижения абсолютной истины в буддизме

Буддизм представляет собой особую форму концептуализации абсолютной истины. В последующем рассмотрении этой формы мы будем опираться на исследования отечественных ученых О. О. Розенберга, В. И. Рудого, Е. П. Островской, Е. А. Торчинова.

Священные тексты в буддизме имеют многоуровневый характер и иногда существенно отличаются друг от друга в зависимости от национально-культурной формы буддизма. В то же время все буддийские школы утверждают, что истина не достигается «простым» познанием. Совершенство достигается не познанием и не созерцанием, а действительным искоренением желаний и аффектов. Нужно избавиться от самого желания «быть», нужно выйти из круговорота бытия. Это достижимо каждым живым существом. Именно тезис о достижимости абсолютной истины каждым живым существом и ставит классическое буддийское мировоззрение в оппозицию к философии брахманизма, где утверждается кастовая социальная иерархия и где истина открывается лишь особым кастам — кастам «дваждырожденных».

Но путь познания абсолютной истины, путь философии не исключается из буддийской религии. Наоборот, путь размышления освящается самим Буддой Шакьямуни. В своем Откровении он говорит: «Внимательный к слову, вполне смиривший свой ум, пусть он не делает ничего дурного телом, пусть он очистит эти три пути действия, пусть он достигнет тропы, указанной мудрецами. Истинно: из размышления рождается мудрость; из отсутствия размышления — уничтожение мудрости. Зная этот двойной путь жизни, к уничтожению жизни, пусть он сделает так, чтобы мудрость увеличивалась»¹.

Третья глава Откровения Будды Шакьямуни — «Дхаммапады» «Глава о мыслях», как это явствует из ее названия, полностью посвящена мышлению и заканчивается утверждающим афоризмом: «Что бы

¹ Дхаммапада. Рига: Унгус, 1992. С. 10.

ни сделали мать, отец или какой другой родственник, истинно направленная мысль может сделать еще лучше»¹.

И, тем не менее, в философии буддизма с помощью познавательных способов, с помощью буддийской логики обосновывается преимущество такого метода познания абсолютной истины как мистическая интуиция. В трактате «Вопросы Милинды» мудрец Нагасена в беседе с греческим царем Милиндой говорит о семи уровнях мышления, каждый из которых определяется степенью способности к мистической интуиции. Высший, седьмой уровень — сама мистическая интуиция — характеризуется следующим образом: «Вот... истинно просветленные, всеведущие, десятикратные, четырежды уверенные, обладатели восемнадцати свойств просветленных, бесконечно-победные, беспрепятственные в знании. Их мысль везде легко возникает и легко разворачивается, ибо их мысль везде вполне очищена; ... чудеса мысли просветленных... не требуют ни счета, ни вычисления, ни нескольких мгновений, ни даже части того...»².

Рассказывая Милинде о том, что такое нирвана, Нагасена восклицает: «Есть нирвана, государь. Умом воспринимаемая нирвана. Чистым, возвышенным, прямым, не корыстным, свободным от помех умом истинно делающий арийский слушатель видит нирвану»³.

Буддийская абсолютная истина — не результат работы логики и диалектики, а плод «праджни» или «ока мудрости». Но мистическая интуиция — это самая последняя, конечная и высшая форма познания истинной реальности на длительном и многоступенчатом пути к ней. Признавая существование абсолютной истины как нирваны, мы не отвечаем на вопрос о том, как существует эта реальность и как ее можно познать. Поэтому буддизм как религия дополняется буддийской философией, где ставятся онтологические и гносеологические проблемы достижения абсолютной истины.

Для представителей хинаянских школ буддизма путь к истинному бытию есть путь устранения аффективных препятствий, которые возникают в психике индивида и которые затемняют видение истинной реальности. Значительно дальше в понимании правильного пути к достижению абсолютной истины продвинулась школа великого буддийского учителя, философа и мистика Нагарджуны, одного из осно-

вателей буддийской философии махаяны. Само стремление к познанию объявлялось Нагарджуной препятствием к пониманию бытия таким, каким оно есть на самом деле. Философский поиск Нагарджуны разворачивается как устранение гносеологического препятствия к истинному бытию. Гносеологические препятствия устраняются, если достигается понимание, что все содержание конкретного сознания есть не более чем поименованные (обозначенные словами) объекты познания. Реальность всегда находится за пределами словесного обозначения объектов познания. Формы и способы именования реальности всегда ПУСТЫ, у них нет своей собственной «реальности».

Таким образом, делает вывод Нагарджуна, никакое положительное познание реальности невозможно. Реальность представлена лишь в своем ином качестве — быть конкретной, а не всей реальностью. В нашем сознании может быть только одно правильное понимание реальности — это понимание ее невыразимости словами, ее несказанность, ее «пустота».

Подобным же образом решается вопрос о статусе реальности тех вещей, которые воспринимаются чувственно и логически конструируются в познании. Эти вещи обладают лишь относительным бытием, которое подчиняется закону причинно-зависимого возникновения. Это временное бытие, у которого нет своей субстратности.

Если в хинаянской философии нирвана (абсолютная истина) трактуется как причинно необусловленные дхармы, то для Нагарджуны причинно необусловленные дхармы также имеют лишь номинальную сущность. Нирвана как истинное бытие разворачивается в философии Нагарджуны через диалектику негативного и позитивного аспектов истины, через диалектику осмысления «таковости» и «пустоты»: о вещах нельзя сказать, что они существуют, и о вещах нельзя сказать, что их не существует (Нагарджуна). Тогда проблема познаваемости истинной реальности решается следующим образом: реальность познается через установление предела истины. Установить, что реальность не имеет предела, что она не схватывается дискурсивным познанием, и значит правильно познать реальность.

Исходя из данной гносеологии, Нагарджуна формулирует учение о двух видах истины: «открытой истине» (относительной) и истине «высшего смысла».

«Открытая истина», во-первых, отождествляется с неведением, так как накладывает на познание реальности форму временности, причинной обуслов-

¹ Там же.

² Вопросы Милинды. М.: Наука, 1989. С. 137.

³ Там же. С. 255.

ленности, текучей мгновенности. Характеристики «открытой истины» аффективное упорствование в заблуждении, ложные установки на поиски застывших форм реальности. Во-вторых, «открытая истина» связана с законом причинно зависимого происхождения. Предмет, о котором формулируется истинное познание, подчинен причина и условиям. В-третьих, «открытая истина» может быть выражена только через слова и знаки, приемлемые в социальном мире, следовательно, она подразумевает чувственное восприятие и вербальное мышление. Но слово не может считаться реально существующим лишь по той причине, что его понимают все.

Таким образом, область «открытой истины» это область, порождаемая индивидуальным эмпирическим сознанием, разворачивающемся в конкретном социальном мире.

«Истина высшего смысла» связана с достижением нирваны, где сознание теряет разделенность на объект и субъект, где оно не занято мыслительным конструированием, и, следовательно, содержание такого сознания не может быть вербализовано. Такая истина постигается только персонально, при выключенном воздействии социального мира, хотя ее содержание лишено субъективности. «Истина высшего смысла» представляет собой содержание персонального сознания, которое не может быть передано другому индивиду. В философии Нагарджуны предвосхищен доказанный в психологии XX века научный факт невозможности передать индивидуальное психологическое состояние от одного субъекта к другому.

«Истина высшего смысла» обязательно соотносится с «открытой истиной»: «установление относительности временного бытования вещей, а, следовательно, и внутренней пустоты дхарм ведет к осознанию конкретной ограниченности ментального конструирования «бытия». Диалектическое тождество «открытой истины» и «истины высшего смысла» привело к отождествлению сансары и нирваны. Для того, кто реализовал «истину высшего смысла», «не существует ни малейшего отличия сансары от нирваны, ни малейшего отличия нирваны от сансары. То, что выступает пределом нирваны, есть также предел сансары, и между ними не существует ни малейшего оттенка различия»¹.

В противоположность концепции абсолютной истины Нагарджуны вторая влиятельная буддийская школа махаяны — школа йогачаров — основ-

ной акцент в постижении истинного бытия делает на конкретных способах достижения этого состояния — на психотехническую практику. Философский смысл психотехнических практик школы йогачаров заключается в том, что в центре их философских исканий — проблема сознания. И не с точки зрения взаимоотношения сознания и внешнего ему мира, а с точки зрения взаимоотношения сознания как целостности с его собственными конкретными состояниями. Проблема сознания в философии йогачаров конкретизируется как проблема обусловленности содержаний сознания. Их философский поиск был связан с религиозно-доктринальным положением махаяны о достижении состояния бодхисаттвы. Состояние бодхисаттвы, с одной стороны, олицетворяет классическое буддийское сострадание, милосердие ко всем живым существам, а с другой стороны — предполагает устранение привязанности к объектам внешнего мира. Противоречие между состраданием и отсутствием привязанности разрешается отрицанием реальности субъекта как результата ментального самоконструирования. Но вот мышление объекта, осознание объекта в школе йогачаров признаются реальными. Таким образом, бытие — это реальность сознавания объекта, которая проясняется в ходе анализа (самоанализа) эмпирического (конкретного) сознания.

В актуальном восприятии в индивидуальной психике отражаются объекты внешнего мира. Это объективная ситуация. Но индивидуальная психика одновременно работает и как соотнесение обобщенных данных органов чувств с интенциональным аспектом данного отражения. В этом соотнесении возникают конкретные, содержательно наполненные состояния сознания, которые являются субъективизированными и ложно отождествляются индивидом с объектами. На этом основывается привязанность к эмпирическому опыту, от которой должны освобождаться истинные адепты махаяны.

Цель психотехнических практик — устранить субъект-объектные различия, совершить деструкцию объекта, но сохранить, хоть и преобразованное, его осознание. Недаром главное требование адептов школы йогачаров — это «только осознание». Оно экстраполируется и на такое состояние психики как «просветление», поскольку здесь отрицается сознание, направленное во вне себя, но при этом само сознание длится. Убирается лишь интенциональный аспект сознания — процесс соотнесения сознания с его конкретными состояниями. Лишенное интенциональности сознание переходит в форму «неразличающего знания», т. е. безобъективное осознание,

¹ Цит. по: Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. М.: Наука, 1990. С. 40.

сознание, созерцающее само себя. Так йогачары нашли решение проблемы, связанной с «индивидуализацией» потока дхарм, которая перетекает из одного «рождения-смерти» в другое «рождение-смерть». Если этот поток дхарм «индивидуализирован», то может быть он и есть «Я», существование которого в буддизме отрицается?

В требовании «только осознание» йогачары переместили решение этой проблемы в плоскость сознания и попытались выяснить, что в этом потоке дхарм способствует его «индивидуализации». Решение проблемы было сделано с помощью указания на особого рода состояние сознания — «сознание-сокровищницу» в дополнение к тем его видам, которые традиционно выделяются в буддийской философии: пять модальностей чувственного сознания, актуальное сознание (ментальность) и разум (основа которого — как ментальное актуальное сознание, так и символы его содержаний). Психотехнические практики содействуют преобразению разума в восьмой вид сознания — «сознание-сокровищницу». Оно в состоянии сансары приводит к «индивидуализации» потока дхарм, а в момент просветления все субъективные препятствия (как аффекты, так и заинтересованность в познании) полностью уничтожаются.

Однако остается открытым вопрос о том, какой опыт осознания является отражением реальности, стоящей за актом осознания? Где момент совпадения осознания и объективной реальности? Их совпадение происходит в особого рода опыте, где снимается разделение на субъект и объект, где сознание лишено интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает как лишенная каких бы то ни было признаков, на нее не направлено никакое мышление,

и она не может быть поименована. Здесь нет различия между существующим и несуществующим, и дхармы, структурирующие такой опыт, не имеют собственного бытия. Реализация этого опыта приводит сознание в «совершенно завершенное» состояние, или состояние истинного бытия. Опыт в школе йогачаров — непрерывный жизненный поток вне различия субъект-объектных состояний. Природа сознания выступает как смысловое содержание данного потока, а критерием истины выступает осуществленный результат внутри самого жизненного потока, который, тем не менее, нельзя выразить вербально. Реальность, у которой нет определений, может быть постигнута только в медитативном состоянии сознания, лишаящего себя интенциональности, выступающей важнейшим условием вербальности мышления.

Сравнивая христианскую философию религии, которая реализует апофатический и катафатический способы богопознания как способы познания абсолютной истины, с философией религии буддизма, нельзя не заметить, что буддийская философия тяготеет к апофатике христианства, отвергая ту или иную вербальную определенность истинного бытия.

Можно предположить, что дальнейшее развитие межкультурных коммуникаций со странами азиатско-тихоокеанского региона будет успешным, если интеллектуальные сообщества России учтут эту культурную особенность буддийской философии и смогут выстроить реальный межкультурный диалог, опираясь на отечественные апофатические богословские тексты и на их концептуальное единство в постижении истинного бытия с буддийскими философскими и психологическими практиками различных махаянских школ.

Список литературы:

1. Вопросы Милинды. М.: Наука, 1989.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 2-х т. М.: Мысль, 1974–1977.
3. Гуревич П. С. Апофатический проект человека // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 42–53.
4. Гуревич П. С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М.: Знание, 1985.
5. Гуревич П. С. Философская антропология: исторический очерк и актуальные проблемы: монография. Germany, Saarbrücken: LAP LAMBER Academic Publishing, 2011.
6. Дхаммапада. Рига: Угунс, 1992.
7. Копцева Н.П., Резникова К. В. Выбор методологических оснований для современных культурных исследований // Журнал Сибирского федерального университета. Серия «Гуманитарные науки». 2009. Т. 2. № 9. С. 491–506.
8. Копцева Н.П., Семенова А. А. Истина как форма моделирования целостности на уровне социального бытия // Журнал Сибирского федерального университета. Серия «Гуманитарные науки». 2009. Т. 2. № 1. С. 31–55.
9. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Республика, 1989.
10. Любутин К.Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993.

11. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997.
12. Омарова З. У. Трансформация религиозного сознания: современный аспект // NB: Философские исследования. 2012. № 3. С. 160–183. (DOI: 10.7256/2306–0174.2012.3.185. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_185.html).
13. Островская Е. П., Рудой В. И. Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2006.
14. Прохоров М. М. Истина и действительность // NB: Философские исследования. 2013. № 6. С. 293–387. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_333.html).
15. Прохоров М. М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // NB: Философские исследования. 2013. № 5. С. 1–102. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_284.html).
16. Прохоров М. М. Смыслы и ценность модели отношения человека с миром // NB: Философские исследования. 2013. № 7. С. 136–240. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_369.html).
17. Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. М.: Наука, 1990. С. 8–42.
18. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: ЮристЪ, 1995.
19. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб: Петербургское философское общество, 2000.
20. Хэтчер У. С., Пивоваров Д. В. Взаимодополнение научного и религиозного познания // Бытие культуры: сакральное и светское: Сб. ст. / Отв. ред. А. В. Медведев. Екатеринбург: изд-во Урал. ун-та, 1994. С. 19–29.

References (transliteration):

1. Voprosy Milindy. M.: Nauka, 1989.
2. Gegel» G.V.F. Filosofiya religii // Gegel» G.V.F. Soch.: V 2-h t. M.: Mysl», 1974–1977.
3. Gurevich P. S. Apofaticheskii proekt cheloveka // Voprosy filosofii. 2013. № 8. S. 42–53.
4. Gurevich P. S. Netraditsionnye religii na Zapade i vostochnye religioznye kul'ty. M.: Znanie, 1985.
5. Gurevich P. S. Filosofskaya antropologiya: istoricheskii ocherk i aktual'nye problemy: monografiya. Germany, Saarbrucken: LAP LAMBER Academic Publishing, 2011.
6. Dkhammapada. Riga: Uguns, 1992.
7. Koptseva N.P., Reznikova K. V. Vybor metodologicheskikh osnovanii dlya sovremennykh kul'turnykh issledovaniy // Zhurnal Sibirskogo federal'nogo universiteta. Seriya «Gumanitarnye nauki». 2009. T. 2. № 9. S. 491–506.
8. Koptseva N.P., Semenova A. A. Istina kak forma modelirovaniya tselostnosti na urovne sotsial'nogo bytiya // Zhurnal Sibirskogo federal'nogo universiteta. Seriya «Gumanitarnye nauki». 2009. T. 2. № 1. S. 31–55.
9. Losev A. F. Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura. M.: Respublika, 1989.
10. Lyubutin K.N., Pivovarov D. V. Dialektika sub"ekta i ob"ekta. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 1993.
11. Mamardashvili M. K. Lektsii po antichnoi filosofii. M.: Agraf, 1997.
12. Omarova Z. U. Transformatsiya religioznogo soznaniya: sovremennyi aspekt // NB: Filosofskie issledovaniya. 2012. № 3. С. 160–183. (DOI: 10.7256/2306–0174.2012.3.185. URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_185.html).
13. Ostrovskaya E.P., Rudoi V. I. Klassicheskie buddiiskie praktiki: Vstuplenie v Nirvanu. SPb: Azbuka-klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2006.
14. Prokhorov M. M. Istina i deistvitel'nost' // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 6. С. 293–387. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_333.html).
15. Prokhorov M. M. Ontologiya: «bytie i nebytie» ili «bytie i sushchee»? // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 5. С. 1–102. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_284.html).
16. Prokhorov M. M. Smysly i tsennost' modeli otnosheniya cheloveka s mirom // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 7. С. 136–240. (URL: http://www.e-notabene.ru/fr/article_369.html).
17. Rudoi V. I. Vvedenie v buddiiskuyu filosofiyu // Vasubandkhu. Abkhidkharmakosha. M.: Nauka, 1990. S. 8–42.
18. Tillikh P. Izbrannoe. Teologiya kul'tury. M.: Yurist'», 1995.
19. Torchinov E. A. Vvedenie v buddologiyu. Kurs lektsii. SPb: Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000.
20. Khetcher U.S., Pivovarov D. V. Vzaimodopolnenie nauchnogo i religioznogo poznaniya // Bytie kul'tury: sakral'noe i svetskoe: Sb. st. / Otv. red. A. V. Medvedev. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 1994. S. 19–29.