

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 1(091)+24

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-405-420>

**Теоретико-методологические аспекты
философский буддологии**

Ирина Сафроновна Урбанаева

*Институт монголоведения, буддологии, тибетологии Сибирского отделения РАН,
Улан-Удэ, Россия,*

79148335922@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0334-017X>

Аннотация. Философская буддология для своего дальнейшего развития и вхождения в современный философский дискурс (России и мира в целом) нуждается в осмыслении причин, проявлений и перспектив устранения тех смысловых искажений и некорректностей, которые возникают при переводе и интерпретации буддийских философских текстов и доктрин для небуддийской аудитории. Само по себе использование языка и идейного арсенала западной философской традиции является проблематичным по причинам лингвистической и культурно-исторической относительности, зависимости западной онтологии от западноевропейской языковой модели, устойчивости европоцентристских стереотипов в понимании происхождения, мотивации, предмета и предназначения философии — тех параметров, по которым буддийская философия отличается от западной. В особенности важно осознавать онтологическую специфику буддизма, а также его отличие от западной традиции в понимании истины, абсолютной истины и относительной истины. Недостаточность теоретико-методологической рефлексии приводит к некорректным интерпретациям, например, учения о Четырех Истинах Арьев и др., а также к поверхностным и случайным параллелизмам. Перспективной для философской буддологии представляется методология диалогической герменевтики, или герменевтического диалога, начало которому положил Хайдеггер.

Ключевые слова: буддология, буддийская философия, философская компаративистика, гипотеза Сепира–Уорфа, когнитивная лингвистика, европоцентризм, онтология, истина, Четыре Истины Арьев



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Урбанаева И. С., 2025
© Orientalistica, 2025



Благодарности: Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия — XVIII–XXI вв.; Китай — II–XXI вв.; Тибет — VII–XXI вв.; Монголия — XVI–XXI вв.)» № 121031000261-9.

Для цитирования: Урбанаева И. С. Теоретико-методологические аспекты философский буддологии. *Ориенталистика*. 2025;8(3):405–420. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-405-420>.

Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-405-420>

Theoretical and methodological aspects of philosophical studies of Buddhism

Irina S. Urbanaeva

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,

79148335922@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0334-017X>

Abstract. For philosophical studies of Buddhism to continue developing and becoming a part of the modern philosophical discourse in Russia and around the world, we need to understand the causes, manifestations, and potential solutions to the problems that arise when translating and interpreting Buddhist philosophical texts and teachings for people who are not Buddhists. The use of the language and ideas of Western philosophy can be problematic because of linguistic and cultural-historical relativity, the dependence of Western ontology on the Western European linguistic model, and there are still Eurocentric stereotypes in understanding the origin, motivation, subject matter, and purpose of philosophy. These are all aspects that make Buddhist philosophy different from Western philosophy. It is crucial to understand the unique ontological perspective of Buddhism and its distinct approach to truth, whether absolute or relative, compared to the Western tradition. Without proper theoretical and methodological reflection, we may misunderstand important aspects of Buddhism, such as the teachings on the Four Truths of the Aryans and others, or see superficial similarities that are actually accidental. One approach that seems promising for philosophical Buddhist studies is the methodology of dialogical hermeneutics, or hermeneutic dialogue, which was pioneered by Heidegger.

Keywords: Buddhist studies, Buddhist philosophy, comparative philosophy, Sepir-Whorf Hypothesis, cognitive linguistic, eurocentrism, ontology, truth, the Four Truths of Aryans



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).



Acknowledgments: The work was carried out within the framework of the state assignment (project “Transformation of directions and schools of Buddhism: history and experience of interaction with religions and beliefs of Russia, Central and East Asia (from the period of the spread of Buddhism to the present day: Russia — 18th–21st centuries; China — 2nd–21st centuries; Tibet — 7th–21st centuries; Mongolia — 16th–21st centuries)”) No. 121031000261-9.

For citation: Urbanaeva I. S. Theoretical and methodological aspects of philosophical studies of Buddhism. *Orientalistica*. 2025;8(3):405–420. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-3-405-420>.

Введение

Буддология возникла как отрасль востоковедения два столетия назад и также получила развитие в рамках историко-философской науки и сравнительной философии. Историко-философские и сравнительные исследования связаны с использованием философского языка, сложившегося в лоне западноевропейской интеллектуальной культуры и связанного с соответствующей ментальностью. На развитие современной философской методологии буддологических исследований наибольшее влияние оказали работы таких гигантов востоковедения, как Дж. Туччи (1894–1984), исследовавший буддийскую логику до Дигнаги, а также де ла Валле Пуссена (1869–1938), который перевел и исследовал трактат Васубандху «Абхидхармакоша» и ряд других классических философских текстов буддизма. Но в особенности велика роль Ф. И. Щербатского (1866–1942) — автора знаменитой «Буддийской логики», а также «Концепции буддийской нирваны», которую исследователи его творчества считают «эпохальной вехой» в нагарджуноведении [Шохин, 1998, с. 109] и на которую ориентируются компаративисты. В рамках востоковедного тренда буддологических исследований Запад получил представление о дзэн-буддизме (работы Д. Т. Судзуки, А. Уотса), индийском буддизме (работы С. Радхакришнана, Д. Калупаханы, Б. К. Матиала и др.). Благодаря работам Китаро Нишиды и основанной им школы Киото западная философия получила критическое восприятие в «оптике» дальневосточной махаяны. Во второй половине XX в. японский и китайский буддизм был освещен для западной публики авторами японского и китайского происхождения (Чен Вин-цит, Чанг Чен-чи, К. Инада, Т. Умехара, Х. Накамура, Ву-лен Лай и др.) с использованием западной философской терминологии. В это же время весьма активно стали развиваться исследования в области индо-тибетской махаяны (Д. С. Руегг, Р. Турман, Дж. Хопкинс, Х. И. Кабезон, М. Капстейн, Д. Снеллгроу, А. Вэйман, Р. Робинсон, Э. Конзе, Джей Гарфилд, С. Д. Гудман, Р. М. Дэвидсон, Г. Гюнтер, Дж. Дрейфус, Л. Ван дер Куйджип, Т. Тиллеманс, К. Липман, М. Сидеритс, К. М. Роджерс и др.). Однако следует заметить, что результаты буддологических исследований все еще слабо представлены в современном философском дискурсе, и многие достижения буддийской философии остаются до сих пор непонятными для большей части представителей западной цивилизации, хотя компаративисты активно настроены на обнаружение всевозможных параллелизмов с западной философией. Но большинство сравнительных философских



работ обнаруживают лишь поверхностные сходства и мало что дают как для понимания буддийской философии представителями западной мыслительной культуры, так и для установления настоящих мостов и развития диалога между буддизмом и западной философией.

Для развития фундаментальных исследований буддийской философии очень важно осмысление тех теоретико-методологических проблем, которые связаны при изучении буддизма с использованием западного философского языка и идей западной философии. Ниже будут подробно разобраны причины, по которым их использование представляет собой методологическую проблему. Также затронут вопрос о необходимости преодоления при переводе и интерпретации буддийских текстов и учений европоцентристских философских стереотипов, искажающее влияние которых будет продемонстрировано на примере буддийских учений о *Четырех Истинах Арьев* и *двух истинах*.

Причины, по которым использование западного философского языка является проблематичным:

1. Лингвистический релятивизм

Прежде всего, речь идет о причинах, связанных с отношением между языком и мышлением. В соответствии с гипотезой Эдуарда Сепира и Бенджамина Уорфа имеет место взаимозависимость языка и мышления. Сопоставимые с гипотезой лингвистической относительности идеи влияния языка на мыслительные и познавательные процессы высказывались еще В. фон Гумбольдтом и неогумбольдтианством. Сходные идеи излагали А. Кожибский, К. Айдукевич, Л. Витгенштейн, Л. В. Щерба и др. Сегодня проблема соотношения языка и мышления активно обсуждается в контексте принципа лингвистического релятивизма на пересечении интересов ряда научных дисциплин (см.: [Бородай, 2020; Веретенников, 2016; Кронгауз, 2018 и др.]). Этот принцип гласит: мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а значит — в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании [Уорф, 1960]. Другими словами, онтология зависит от языковой или грамматической системы. По крайней мере, структура языка и системная семантика его единиц коррелируют со структурой мышления и способом познания внешнего мира у того или иного народа.

В «сильной» версии данная гипотеза означает зависимость мышления от языка. Следовательно, основная роль в формировании картины мира отводится языку. Термин *картина мира*, означающий некий каркас смысловых связей, был впервые употреблен Л. Витгенштейном [Витгенштейн, 1994], а термин *языковая картина мира* был введен Л. Вайсгербером [Вайсгербер, 1993, с. 18]. С точки зрения современной лингвистики, «именно языковая картина мира формирует такое, а не иное восприятие действительности носителями языка» [Кулик, 2022, с. 282]. Исходя из концепции языковой относительности, можно утверждать, что различия языковых моделей мира, создаваемых, с одной стороны — носителями индоевропейских языков, и с другой — таких языков, как тибетский, монгольский, китайский и другие языки буддизма, уже



создают определенные трудности для передачи буддийских смыслов на европейские языки. Это подтверждается результатами исследований в когнитивной лингвистике, которые говорят о том, что способы и структуры категоризации реальности, а следовательно, и сами концепции реальности могут значительно различаться в зависимости от используемых языков. Сказанное относится не только к различиям между западноевропейской и буддийской картинами мира, но также и к лингвистически обусловленным различиям между, с одной стороны, буддизмом в тибето-монгольском мире и, с другой стороны, буддизмом в странах Восточной Азии. Как было обосновано нами ранее, в силу ряда факторов, в том числе лингвистических, индо-тибетская традиция буддизма, исторически распространенная также в Монголии и России, в интерпретации центральных философских доктрин отличается от китайского буддизма [Урбанаева, 2014]. Поэтому при создании русскоязычного канона важно использовать более точные, а именно тибетские, переводы с санскрита.

2. Зависимость индоевропейской онтологии от индоевропейской языковой модели мира

С. Ю. Бородай, представитель неореализма в психолингвистике и когнитивной антропологии, установил на примере учений элеатов и Платона, а также философии Хайдеггера, что западная онтология зависит от западноевропейской языковой модели мира и, в частности, от *глагола бытия (есть)*. Анализируя *глагол бытия (есть)* в индоевропейских языках, он обнаружил, что его семантика обрастает истинностной коннотацией: нечто не просто *есть*, а *истинно есть*. То есть в самом языке уже присутствует онтологическая нагрузка *подлинной реальности*. Примечательно также то, что индуистская онтология, представленная Шанкарой, по коннотации онтологической лексики близка к элейско-платоновской онтологии. «Все они [индоевропейские онтологические термины] производны от индоевропейского глагола бытия» — говорит С. Ю. Бородай. Результаты его исследований подводят нас к пониманию, что от индоевропейской языковой коннотации происходит основной вопрос элейско-платоновской философии — «Что есть сущее?». Это вопрос о *подлинной реальности*, которая, с точки зрения элеатов, Платона и Аристотеля, несомненно, существует и которая есть *истина*. Иначе говоря, базовые черты классической западной онтологии формируются в зависимости от языковой семантики — коннотации *глагола бытия «есть»*. Западные учения о бытии — это в том или ином виде суть вопрошание о «постоянно сущем», «вечно сущем», «подлинной реальности», которая при этом мыслится как нечто вневременное и устойчивое, а также в его связи с истиной.

Одновременно с этим западная философская мысль дуалистична: это метафизика *сущего* как *объекта*, наличествующего для *субъекта*. Происходит также разрыв сущего и его разделение на «сущность» и «явление», «ноумен» и «феномен», «рай» и «ад», «небесное» и «земное», «вечное» и «временное» и т. д. Та вневременная «сущность», к которой апеллирует западноевропейская мысль, «может представляться как субстанция, начало, принцип, смысл, структура, идея, субъект, предметность, объективность, вещь-в-себе, воля к власти,



Бог и т. д.» [Бородай, 2015]. Соответственно иерархизации (дуализации) *сущего* происходит и иерархизация *истины*. Как было показано Хайдеггером во «Введении в метафизику», истина иерархизируется уже в платоновском мифе о пещере. Здесь обнаруживаются истоки западной концепции абсолютной истины как истины о подлинной и высшей реальности и относительной истины как затемненной, обманчивой истины о том мире, который находится внизу. Таким образом, это — дуалистическая вертикальная онтология, по сути отличная от буддийской.

3. Культурно-историческая относительность семантики языковых конвенций

Теория Л. С. Выготского доказывает, что семантика языковых конвенций имеет культурно-историческое происхождение. Это говорит о том, что мир смыслов и символов, в котором живет человек, является, вообще говоря, относительным феноменом. Следовательно, и мир буддийских смыслов не является одинаковым для буддистов разных культурно-исторических регионов и эпох. Скорее, речь должна идти о *мирах буддизма*. Хотя во Внутренней и Восточной Азии, в отличие от Юго-Восточной Азии, где широко бытует тхеравада, буддизм распространился в формате махаяны, тем не менее буддийский мир Внутренней Азии, культурно-исторически единый для тибетцев, гималайских народов, монголов, бурят, калмыков, тувинцев, отличается от буддийского мира Восточной Азии, в границах которой имеет место культурно-историческое родство народов, населяющих этот регион. Помня об этом, при переводе тибетских (тибетоязычных) и сино-буддийских текстов следует учитывать, что культурно-исторические процессы формирования языка Дхармы в Китае и тибето-монгольском мире имели большие различия, которые стали факторами формирования существенных смысловых расхождений между тибетскими и китайскими переводами одних и тех же санскритских источников. Поэтому не случайно в современном Китае активно стало развиваться сино-тибетское направление буддологии, которое уделяет большое внимание исправлению смысловых искажений, допущенных в китайских переводах канонических буддийских текстов, с помощью тибетских текстов, во многих случаях являющихся более точными [Weirong, Shiu, 2007].

Следовательно, можно утверждать, что при формировании русскоязычного буддийского канона целесообразно принять за основу именно тибетские переводы. Ибо, во-первых, тибетский канон — Кангьюр и Тенгьюр — является наиболее полным и точным сводом переводов классических индо-буддийских текстов, во-вторых, важнейшее значение имеет тот факт, что сегодня носителями тибето-монгольской махаяны все еще сохраняются непрерывные, восходящие к Будде Шакьямуни, линии трансмиссии Дхармы теоретической и Дхармы духовных реализаций. Они в полноте представляют все Учение Будды, которое почти исчезло в Индии, а в других регионах сохранилось частично или в искаженной форме. Современные тибетские носители Дхармы Будды, в особенности Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо, осуществляют ее трансмиссию, учитывая культурно-исторические и ментальные особенности своих учеников.



Необходимость преодоления европоцентристских стереотипов в философской буддологии

Критикуя европоцентристские стереотипы, до сих пор мешающие полноценному участию буддийской философии в мировом философском дискурсе, мы имеем в виду, прежде всего, *ориентализм* в понимании Э. Саида — как силу, которая сформировала западную академическую науку о Востоке, продолжает оказывать на нее влияние и выражает тенденцию предвзятости в отношении Востока в целом. В том числе это относится и к буддийскому Востоку. В этом смысле ориентализм являлся и продолжает являться претензией на превосходство Запада над Востоком. Несмотря на увлеченность некоторых западных людей буддизмом, Запад в целом еще далек от того, чтобы воспринять его философию и духовные практики без влияния ориентализма и европоцентристских предрассудков.

Увы, сказанное во многом относится и к России. Здесь все еще с трудом публикации о буддийской философии «просачиваются» в философский дискурс. Мы можем согласиться с высказываниями из статьи В. Г. Лысенко «Европоцентризм как тормоз историко-философских исследований» о том, что отношение к инокультурным мыслительным традициям в российской философии «встроено в парадигму европоцентристского “Я-образа”». Она права в том, что «твердые» европоцентристы тесно связывают философию лишь с западной цивилизацией, однако большинство современных европоцентристов отличает не уверенность в отсутствии философии на Востоке, а «именно скепсис, проявляющийся, в частности, в недоверии к востоковедным исследованиям» [Лысенко, 2014, с. 237].

Однако дело не только в том, что большинство представителей философской науки «закрываются» для адекватного восприятия буддизма как философии или недооценивают буддийскую философию. Во многих случаях сами буддологические исследования отмечены печатью европоцентризма. Некоторые буддологи считают, что в буддизме нет философии, а буддийские тексты излагают психологическую теорию познания, фундирующую религиозный опыт. Так, например, считает Экхардт Граф, автор «Введения» к немецкому переводу «Ланкаватара-сутры» (см.: [Lankavatara-sutra..., 1996]). Некоторые другие буддологи, как, например, М. Ф. Альбедиль, утверждают, что «Дхармы вообще нет; есть только дхарма, изложенная для кого-то, где-то и когда-то» [Альбедиль, 2007]. Это означает отрицание самой возможности представить доктрины буддизма в качестве эвристически ценного философского дискурса.

Не только буддологи, но и некоторые буддисты, как, например, Сангхаракшита (Денис Лингвуд), основатель движения «Друзья западного буддийского Ордена» утверждают, что в буддизме нет такой вещи, как философия [Сангхаракшита, 1998]. Это происходит из-за того, что большинство буддологов исходят из западного понимания философии, ее предмета и предназначения, не отдавая себе отчета в том, что эти представления являются следствием влияния индоевропейской языковой картины мира на философскую рефлексию. Наряду с упомянутыми выше философскими следствиями влияния индоевропейской языковой картины мира на философскую рефлек-



сию европоцентристские черты многих западных переводов и интерпретаций буддийских текстов имеют своей глубокой причиной само понимание философии, ее предмета и предназначения, которое объединяет все философские направления Запада и отличает их от восточных философий.

Те переводы и интерпретации буддизма, которые не учитывают его глубокой специфики в сравнении со всеми другими типами философствования, неизбежно экстраполируют на предмет буддийской философии, ее доктрины и цели присущие их собственным философским системам смыслы.

Характерные черты западной философии и отличие от нее буддийской философии

Западный феномен, называемый греческим словом «философия» (φιλοσοφία, philosophia), который означает «любовь к мудрости» или, быть может, точнее — «размышление о мудрости» [Лысенко, 2014, с. 238], является интеллектуальным занятием, совершенно *непрактичным*, «божественной» роскошью, позволительной лишь для обеспеченных людей. *Непрактичность* западной философской традиции проявлялась уже в древнегреческой традиции в ее отрыве от эмпиризма жизни. И это оставалось характерной ее чертой на протяжении всей истории. Она проявлялась в установке, что философия — это совершенно бесполезное для повседневной жизни «познание причин и начал», «знание общего», это «знание и понимание ради самого знания и понимания», как писал Аристотель [Аристотель, 1975, с. 67]. По его мнению, это занятие, являющееся удовольствием для «свободного человека», который «живет ради самого себя, а не для другого».

Такое понимание разделяли ведущие философы более поздних эпох, например, Декарт, который рассматривал философию как «всцело личное дело философствующего», а Гуссерль считал его «медитации» «прообразом философского самоосмысления» [Гуссерль, 2010, с. 12–13]. Пятигорский в своей «Философии одного переулка» высказывался в том же духе — что ценность философии в том, что она никому не нужна, ибо философ всегда наблюдает не жизнь, а жизнь сознания. Философия, по словам Ортеги-и-Гассета, — это «высшее умственное усилие», нечто сопряженное с «предельным интеллектуальным героизмом» и чистое от эмпиризма жизни [Ортега-и-Гассет, 1991, с. 95].

С данной установкой связана еще одна черта мейнстрима западной философии — рафинированный интеллектуальный эгоцентризм и идолизация разума, удаляющая его от практических интересов человека и от самой проблемы человека как предмета философских размышлений. Акцент с проблемы человека был перенесен здесь на метафизическую рефлексию о бытии как таковом. Западная философия долгое время отделяла от своего предметного содержания ту часть проблемы человека, в решении которой, возможно, человек в наибольшей степени заинтересован практически. Речь идет о трагичности человеческого существования и особенно о страхе смерти. На Западе, как, впрочем, и в восточных небуддийских традициях, эта проблематика, квалифицируемая как сотериологическая; она вынесена за пределы сферы интересов философии и науки и отнесена к сфере компетенции рели-



гии. Философские системы современной эпохи достигли, по выражению Хайдеггера, «окончательной европеизации земли и человека», которая «истребляет все сущностное в его истоках» [Хайдеггер, 1993, с. 203].

Еще одной отличительной чертой западной философии, радикально отличающей ее от буддийской, является то, что в силу специфики языковой картины мира она является *субстанциалистской онтологией, вопрошанием о сущем*. Т. е. это осуществляемый интеллектуальными героями вечный поиск *подлинной реальности* как высшей истины. Поэтому западная философия — это *систематическая философия*: филиация учений, утверждающих некие воззрения о подлинной реальности, изобретенные конкретными индивидами и являющиеся их концептами, лишь претендующими на достоверность. Указанные черты западной философской традиции, которые определяют и современный философский дискурс, существенным образом отличают ее от буддийской философии по происхождению, мотивации философов, предмету и предназначению.

Буддийская философия является *сотериологической* по происхождению и мотивации спасения живых существ от страданий, и как таковая она является феноменом индийской духовной культуры. Но в своей высшей форме она так же существенно отличается от других форм индийской философии, как и от западной. Будде в состоянии просветления открылись в полноте истина страдания и фундаментальная зависимость жизни в страданиях от искаженного, реифицирующего восприятия реальности и цепляния за эти недостоверные, субстанциализированные образы бытия, а также то, что эти онтологические искажения устранимы.

Буддийский философ — это мудрец, чье знание о пустоте как абсолютной природе реальности, конечном способе существования вещей внешнего мира, сознания и индивидуального «я» служит радикальным средством освобождения от страданий и их причин, коренящихся в неправильном функционировании сознания. В учении махаяны собственная свобода индивида не мыслится отдельно от освобождения других. Существенно то, что буддийские мастера признают существование конечного воззрения и конечного смысла Учения Будды. Поэтому в буддийской философии в принципе не может возникнуть совершенно новая теория реальности или доктрина сознания, которая не была бы изложена Буддой. Что же тогда эвристически ценного содержится в буддийской философии? И философия ли она вообще?

Хорошо известно, что сам Будда критиковал философов в «Ланкаватара-суттре», и это ошибочно интерпретируется как «антифилософская суть буддизма» [Lankavatara-sutra..., 1996]. Но если учесть *радикальную онтологическую специфику буддийской философии*, связанную с предметной интенциональностью буддийской теоретической мысли — ее направленностью на постижение пустоты и с соответствующей негативной, деконструктивной онтологией, то становится понятно, что Будда, а также Нагарджуна критиковали не вообще философию, а определенный тип философствования, исходящий из идеи существования *истинной реальности и сущности*, присущей вещам самим по себе. То есть речь идет о критике характерной для всех



небуддийских систем мысли тенденции к реификации и субстанционализации объектов чувственного и ментального опыта, которая лежит в основе концептуальных построений.

Момент обнаружения того, что реальность вещей не сводима к их проявлениям, является общим для небуддийских и буддийских философов и отличает тех и других от обычных людей, которые обходятся в жизни без философии. Но то, каким образом европейская метафизика и буддийская философия пришли к этому открытию, и то, какие они извлекли из него уроки и практические следствия, очень сильно отличает буддизм от философии Запада. Более того, обнаруживается их онтологическая противоположность.

Западная философия, обнаружив онтологическую ущербность эмпирической действительности, воспринимаемой нашими органами чувств, пытается исправить ее «изъян», домысливая существование *основной сущности*, т. е. метафизических, субстанциальных оснований мира. Там, где небуддийский философ «домысливает» реальность, которая, как он полагает, скрывается за явлениями, и строит вертикальную онтологию земного и небесного миров, Бога и сотворенного им мира, ноумена и феномена, буддийский философ разоблачает все способы онтологического домысливания и искажения. Ибо они, как объяснено в буддизме, преувеличивают бытийный статус всех вещей как *истинно существующих*. А эти онтологические искажения служат корнем, из которого появляются все омрачения и как их следствия — все страдания.

Онтологическая специфика буддизма

Опустошение онтологии — в этом состоит онтологическая специфика буддийской философии в ее высшей форме — мадхьямике (Нагарджуна) в версии прасангики (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа). О чем идет речь? В небуддийских формах мысли в качестве абсолютной истины философы и ученые убеждены в существовании *истинной реальности, подлинной сущности* объектов познания и т. п. и строят всевозможные субстанционалистские концепции *первоначала, первой сущности, неделимых частиц, Абсолюта, Бога, материи, субстанции, сети Индры* и т. д.

В отличие от этого, в мадхьямике-прасангике объясняется, что *истинная реальность (подлинная сущность, внутренняя природа, собственные признаки* и т. д.), т. е. нечто, существующее независимо от мысленного обозначения, — это *конструкт*, который нужно разоблачить, т. е. идентифицировать как *объект отрицания* посредством *абсолютного анализа*, и отбросить. Деконструкция реальности Нагарджуной и прасангиками не является онтологическим нигилизмом или уничтожением онтологии вообще. Это — не нигилизм, ибо пустота объясняется в единстве с зависимым возникновением, понимаемым на самом глубоком уровне как номинальная зависимость — зависимость от обозначения мыслью.



Специфика абсолютной и относительной истины как предмета буддийской философии

Пустота от самобытия как *абсолютная истина* в интерпретации Нагарджуны — это онтологический факт, трактуемый в единстве с *зависимым возникновением* как *относительной истиной*. Обучение пустоте происходит посредством концепций, но непосредственное постижение пустоты — за пределами концепций и языка и достигается на основе союза *шаматхи* и *vipashьяны*. Опустошение онтологии в прасангике не предполагает полный отказ от концептуального познания. В буддийской системе обучения философии и медитации, объясненной Буддой Шакьямуни, а затем Нагарджуной, Буддапалитой, Чандракирти и Цонкапой, применяется последовательный *метод постепенного обучения пустоте*, с необходимостью опирающийся на мирские конвенции — *относительную истину*. Но «те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций...». (Buddhapalita 244a-245a) (цит. по: [Tsongkhapa-blo-bsangs-grags-pa, 2012, p. 320]).

При постепенном обучении пустоте, продемонстрированном самим Буддой во время Трех Поворотов Колеса Дхармы, *онтологические конструкции*, являющиеся по своей сути *преувеличением бытия*, выступают искусными уловками (*уная-каушалья*), позволяющими ученикам до наступления ментальной зрелости не впасть в крайности нигилизма и постоянства. Но когда ученик приступает к постижению *таковости* (*de-kho-na-nyid*), — пустоты всех феноменов от самосущего бытия, — от применения этих конструкций и любых концептуализаций реальности следует воздержаться, ибо «то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию» [там же]. Иначе говоря, в прасангике *пустота* как *абсолютная истина* — это *полное отрицание сущего* как чего-то существующего объективно, независимо от мысленного обозначения. А *относительная истина* — это конвенции мысленного обозначения, относящиеся к так называемому «номинальному», или «просто-му», существованию, своего рода подпорки, педагогические средства, помогающие постепенному постижению *пустоты*.

В западной философии абсолютная истина относится к «подлинному миру», «сущности», скрывающимся за явлениями, а относительная истина — к явленному миру. В прасангике же пустота как абсолютная истина и зависимость от мысленного обозначения как относительная истина не образуют вертикальную онтологию двух реальностей или двух уровней реальности, а являются двумя разными, но взаимосвязанными онтологическими реверсами каждого объекта достоверного познания — как сансарического, так и нирванического.

Две истины, имеющие, прежде всего, онтологический смысл, служат теоретической основой Четырех Истин Арьев, которые указывают на механизм несвободных циклических перерождений, а также способ освобождения и просветления — эволюцию свободной личности, которая вольна перерождаться там, где пожелает, ради пользы страдающих живых существ, и способна бесконечно развивать свои благие качества.



Специфика истины в буддизме на примере учения о *Четырех Истинах* Арьев

Учение о *Четырех Истинах* Арьев, обычно называемых *Четырьмя Благородными Истинами*, специфическое для буддизма и объединяющее все его направления, одновременно служит границей между буддийской философией и всеми небуддийскими философиями. В буддологической литературе Четыре Истины интерпретируются, как правило, в западноевропейском эпистемологическом формате — как Истина о страдании, Истина об Источнике, Истина о Пресечении, Истина о Пути. Однако если внимательно изучить тибетскую традицию интерпретации их смысла, то обнаружим, что она опирается на индо-буддийскую традицию трактовки данных истин как *онтологических фактов*, постигнутых (реализованных) *арьями*. Они так и называются — *Четыре Истины Арьев* (phags-pa'i bden-pa bzhi) и определяются как «объясненный Буддой Шакьямуни во время Первого Поворота Колеса Дхармы базис принятия-отбрасывания [которое необходимо выполнить], полностью собрав причины и результаты выхода за пределы причинно-следственной зависимости сансары и страданий» [Bod rgya, 1998, p. 1371].

Эти фундаментальные факты реальности как таковые не доступны восприятию обычных существ. Истинами в эпистемологическом смысле эти онтологические факты являются только для арьев — существ, напрямую постигших пустоту. Постепенное освоение обычными индивидами этих фундаментальных фактов бытия и есть, по сути, практика Дхармы. Четыре Истины Арьев — это реальные факты, которые в системе их интерпретации образуют буддийскую онтологию. Будда преподавал их для того, чтобы обычные существа через постижение, или реализацию (rtog-pa), этих фактов смогли стать арьями и просветленными существами — буддами.

Такое отношение к Четырем Истинам в индо-тибетской традиции отличается от характерного для западноевропейской философии понимания истины как пропозициональной истины, логически обоснованной и отражающей субъективный уровень понимания объективной реальности. Методика постепенной реализации Дхармы, примененная Буддой в обучении своих последователей, включает в свою систему философское познание четырех истин, т.е. познание в «пределах доказанного» (grub-mtha') и медитацию (sgom) — «привыкание, освоение».

Западные философы и исследователи буддизма интерпретируют *Четыре Истины Арьев* в эпистемологическом смысле — как знание в его западноевропейском понимании, т.е. как знание о том, что *объективно существует (сущее, сущность)*. При этом они далеки от понимания того, что сама концепция знания в буддизме связана с его несубстанциалистской онтологией, с бессамостной и недуалистической концепцией реальности и сознания, а также со специфической сотериологией Пути. Это служит дополнительным фактором появления искаженных интерпретаций буддийских доктрин.



Выводы

Релевантность большинства западных (и российских) переводов буддийских текстов и интерпретаций буддийских философских доктрин нередко вызывает сомнения. Но означает ли это, что язык западноевропейской философии вообще неприменим при переводе буддийских текстов? Конечно, нет. И было бы серьезной ошибкой пытаться изучать буддийскую философию «нефилософскими» методами. Есть уверенность, что переводить философские тексты и учения буддизма должны именно философы, а не историки или филологи. Но необходим корректный философский подход. И философы должны иметь доступ к первоисточникам. Однако, как подчеркивал Розенберг, источниковедческие акценты в рамках философского подхода являются иными, нежели при филологическом и историко-культурном подходе. Ошибкой было бы считать шастры вторичными источниками: они служат ключом к пониманию сутр. Сочинения индийских мадхьямиков, а также комментаторские труды Чже Цонкапы и сегодня продолжают служить самым ценным ресурсом при исследовании буддийской философии. Важно также обращение к учениям и устным комментариям, даваемым современными носителями аутентичного буддизма.

Весьма актуален принцип изучения буддизма «изнутри», путем вживания в живую традицию. Речь идет о том, что переводчики буддийских философских текстов должны не только владеть соответствующим языком Дхармы и быть не просто историками философии, работающими с буддийскими текстами. Они должны также знать «живую» комментаторскую традицию и представлять «изнутри» всю систему исследуемой буддийской традиции в ее сравнении с другими буддийскими направлениями. Конечно, что касается индийского буддизма и текстов на санскрите и пали, то «живая» традиция их носителей давно не существует. Но в других случаях есть возможность работать с держателями буддийских традиций, в особенности индо-тибето-монгольской махаяны.

Учитывая лингвистическую относительность и различия между западной и буддийской философией в аспектах их происхождения, мотивации, предмета и предназначения, а также специфику их онтологий и учений об истине, переводчики и интерпретаторы буддийских текстов и доктрин должны серьезно поработать над применяемой ими методологией, осознавая имеющиеся недостатки господствующих историко-философских и компаративистских подходов. Наиболее многообещающим представляется путь развития диалогической герменевтики, или герменевтического диалога, удачный пример которого мы видим у Хайдеггера в его статье «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» [Хайдеггер, 1993, с. 273–302].

Список литературы / References

1. Альбедиль М. Ф. *Буддизм*. СПб.: Питер, 2007 [Albedil M. Ph. *Buddhism*. St. Petersburg: Piter, 2007 (in Russian)].
2. Аристотель. *Сочинения*. В 4 т. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1975 [Aristotle. *Works*. In 4 vols. Vol. 1. Ed. by V. Ph. Asmus. M.: Mysl', 1975 (in Russian)].



3. Бородай С. Ю. Лекция «Нерефлексивное конструирование онтологий» (18.08.2015) [Boroday S. Yu. Lecture "Non-reflexive Construction of Ontologies" (18/08/2015) (in Russian)]. – Электронный ресурс: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=esprvwjuhmHQ> (дата обращения: 11 февраля 2025).
4. Бородай С. Ю. Язык и познание. Введение в пострелятивизм. Отв. ред. В. А. Лекторский, А. В. Смирнов. М.: Садра; ЯСК, 2020 [Boroday S. Yu. Language and Cognition. An Introduction to Post-Relativism. Ed. by V. A. Lektorsky and A. V. Smirnov. Moscow: Sadra; YaSK, 2020 (in Russian)].
5. Гуссерль Э. Картезианские медитации. Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010 [Husserl E. *Cartesianische Meditationen*. Transl. from Germany by V. I. Molchanov. Moscow: Akademicheskij proekt, 2010 (in Russian)].
6. Вайсгербер Л. Язык и философия. Вопросы языкознания. 1993. № 2. С. 6–21 [Weisgerber L. Language and Philosophy. *Voprosy yazykoznaniiya* (Questions of linguistics). 1993. № 2, pp. 6–21 (in Russian)].
7. Веретенников А. А. Язык и сознание Бенджамина Уорфа. Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 50. № 4. С. 214–219 [Veretennikov A. A. Language and Consciousness, by Benjamin Whorf. *Epistemology and the Philosophy of Sciences*. 2016. Vol. 50. No. 4, pp. 214–219 (in Russian)].
8. Витгенштейн Л. Философские работы. Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. С. Асеева. В 2 ч. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994 [Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen*. Transl. from Germany by M. S. Kozlova and Yu. S. Aseeva. In 2 parts. Pt. 1. Moscow: Gnosis, 1994 (in Russian)].
9. Кронгауз М. А. Дэниэл Эверетт и Бенджамин Уорф: лингвистические и нелингвистические параллели. Российский журнал когнитивной науки. 2018. Т. 5. № 1. С. 14–21 [Krongauz M. A. Daniel Everett and Benjamin Wharf: linguistic and non-linguistic parallels. *Rossijskiy zhurnal kognitivnoy nauki* (Russian Journal of Cognitive Science). 2018. Vol. 5. No. 1, pp. 14–21 (in Russian)].
10. Кулик Л. В. К вопросу о становлении понятия «языковая картина мира». Лингводидактика и лингвистика в вузе. Ярославль: Изд-во ЯГТУ, 2022. С. 281–285 [Kulik L. V. Towards the formation of the concept of "linguistic picture of the world" *Lingvodidaktika i lingvistika v vuze* (Lingvodidactics and linguistics in higher education institutions). Yaroslavl: Yaroslavl's State University's Press, 2022, pp. 281–285 (in Russian)].
11. Лысенко В. Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований. История философии. Вызовы XXI века. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2014. С. 237–245 [Lysenko V. G. The Eurocentrism as a Barrier to Modern Historical and Philosophical Research. *History of Philosophy. Challenges of the 21st Century*. Moscow: Kanon+; ROOI "Reabilitaciya", 2014, pp. 237–245 (in Russian)].
12. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991 [Ortega y Gasset. *What is Philosophy?* Moscow: Nauka, 1991 (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: <http://www.philosophy.ru/library/ortega/wph.html> (дата обращения: 11 февраля 2025).



13. Сангхаракшита. *Буддизм: основы пути*. Пер. с англ. А. Мевченко. СПб: Ясный свет, 1998 [Sangharakshita. *Buddhism. Guide to the Path*. Transl. from English by A. Mevchenko. St. Petersburg: Yasny svet, 1998 (in Russian)].
14. Уорф Б. Л. Наука и языкознание. Пер. с англ. Е. С. Кубряковой, В. П. Мурат]. *Новое в лингвистике*. Вып. 1. М.: Иностранная литература, 1960. С. 169–182 [Whorf B. L. Science and linguistics. Transl. from English by Ye. S. Kubryakova and V. P. Murat. *Novoe v lingvistike (New in linguistics)*. Vol. 1. Moscow: Inostrannaya literature, 1960, pp. 169–182 (in Russian)].
15. Урбанаева И. С. *Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014 [Urbanaeva I. S. *Formation of Tibetan and Chinese Mahayana: in the Context of Authentic Buddhism Problem*. Ulan-Ude: Buryat Science Center SD RAS Publishing, 2014 (in Russian)].
16. Хайдеггер М. *Время и бытие. Статьи и выступления*. Пер. с нем. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993 [Heidegger M. *Zeit und Sein. Artikel und Reden*. Transl. from Germany by V. V. Bibikhin. Moscow: Respublika, 1993 (in Russian)].
17. Шохин В. К. Ф. И. *Щербатской и его компаративистская философия*. М.: ИФ РАН, 1998 [Shokhin V. K. F. I. *Scherbatskoy and his comparative philosophy*. M.: IF RAN, 1998 (in Russian)].
18. *Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Great Tibetan-Chinese Explanatory Dictionary)*. Beijing: National Publishing House, 1998 (in Tibetan and Chinese).
19. *Lankavatara-sutra. Die makellose Wahrheit erschauen: Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis*. Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. Bern — München — Wiesbaden: Scherz Verlag, 1995; O. W. Barth Verlag, 1996 (in Germany).
20. Tsongkhapa-blo-bsangs-grags-pa. dBu-ma-rtsa-ba'i-tshigleur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhesbya-ba-bzhugs-so. *rje-tsongkha-pa-chen-po-i-gsung-'bum*. Vol. 15. Pe cin: Khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang, 2012 [Tsongkhapa Losang Drakpa. Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā. *Collected Works of Je Tsongkhapa*. Vol. 15. Beijing: China Tibetology publishing house, 2012 (in Tibetan)].
21. Weirong S and Shiu Henry. C. H. Editor's Preface. In: Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmavibhanga*. Vol. 1: *The root text and its scriptural source (the Avikalpaprapadesadharani), with excerpts from Kamalasila's Avikalpaprapadesadharanitika*. Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies. Beijing: China Tibetology publishing house, 2007, pp. 1–8.

Информация об авторе

Ирина Сафроновна Урбанаева — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Улан-Удэ, Россия; 79148335922@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0334-017X>.



ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Урбанаева И. С. Теоретико-методологические аспекты философский буддологии
Ориенталистика. 2025;8(3):405–420

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 04.02.2025; одобрена рецензентами 12.04.2025; принята к публикации 10.05.2025; опубликована 10.10.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Irina S. Urbanaeva — Ph. D. habil., Principal Research Fellow, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia; 79148335922@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0334-017X>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 04.02.2025; approved after reviewing 12.04.2025; accepted for publication 10.05.2025; published 10.10.2025.

The author has read and approved the final manuscript.