

Куценко Борис Олегович

**ЕВРОПЕЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ СУЩЕСТВОВАНИЯ АТМА В ФИЛОСОФИИ
ВАДЖРЯНЫ**

Статья посвящена исследованию философской интерпретации основных понятий буддийской абхидхармы в европейской неофеноменологии. В работе проанализированы различные подходы к изучению существования несубстанционального и истинного "Я" в школах йогачары и мадхьямики прасангики. Особое внимание в статье уделяется сравнительному анализу некоторых положений письменной и устной традиции Ваджраяны и их рецепции в неофеноменологической парадигме М. Элиаде, О. Нидала, Е. А. Торчинова.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2016/9/26.html

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и
искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71) С. 111-116. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2016/9/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

В. В. Крюков пишет: «...и думаю я так потому, что все это есть у *других* людей, которые в принципе ничем не отличаются от меня, и именно поэтому я примеряю на себя обстоятельства *их* жизни, помня, однако, и о тех стрелках, поворотных пунктах в моей биографии, *точках бифуркации*, как модно сейчас говорить – которые вывели мою судьбу на ту именно колею, по которой она катится по сей день» [1, с. 122].

Наконец происходит *интериоризация* распределенного опыта общения, когда усвоенные смыслы понятий и стереотипы действий дают импульс к внутренним инновациям, и в результате творческого процесса образы реальности пополняются новой идеей, которая осмысливается уже как своя собственная, выстраданная и рожденная в муках раздумий.

Таким образом, можно констатировать, что процесс общения с необходимостью включает в себя опосредующие элементы, представляющие собой материализацию смыслов, формы воплощения идеального содержания субъективного мира человека. Материальные носители информации – слово, текст, изображение и, наконец, вещественная предметность делают наше внутреннее видение и понимание внешним и, следовательно, доступным для других людей. Как и наоборот: мы можем обогащать наш внутренний мир чьими бы то ни было чужими ценностями, лишь воспринимая и осваивая их в предметных, телесных воплощениях.

Список литературы

1. Крюков В. В. Общение как субстанция личности // Личность в диалоге: сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции (г. Хабаровск, 17-18 февраля 2009 г.) / под ред. Е. Н. Ткач. Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2009. С. 122-128.
2. Крюков В. В. Ценности и их ранжирование // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 10 (48): в 3-х ч. Ч. II. С. 120-122.
3. Мэй Р. Открытие Бытия. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. 491 с.
4. Пирс Ч. С. Икона, индекс, символ // Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 226-235.
5. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе. М.: АСЕ; Транзиткнига, 2005. 571 с.

COMMUNICATION AS A VALUE AND CIRCULATION OF IDEAS AND THINGS

Kryukov Roman Viktorovich
Novosibirsk State Technical University
krukovzav@mail.ru

The article examines the process of communication in the aspect of its structuring. The author aims to show that new forms of communication broaden considerably the spectrum and areal of human communication which is an absolute value for the person and for the society. The researcher emphasizes the change of value approaches to interlocutor's perception in the process of virtual communication. The information transfer from the internal to the external plane and vice versa is represented as a sequence of stages: from an idea through the exteriorization of meaning, its objectification and alienation in the things and vice versa – through the adoption, desubjectivation and interiorization of meaning into the ideal form of personal content.

Key words and phrases: communication; idea; exteriorization; objectification; alienation; thing; adoption; desubjectivation; interiorization.

УДК 141.3

Философские науки

Статья посвящена исследованию философской интерпретации основных понятий буддийской абхидхармы в европейской неофеноменологии. В работе проанализированы различные подходы к изучению существования несубстанционального и истинного «Я» в школах йогачары и мадхьямики прасангики. Особое внимание в статье уделяется сравнительному анализу некоторых положений письменной и устной традиции Ваджраяны и их рецепции в неофеноменологической парадигме М. Элиаде, О. Нидала, Е. А. Торчинова.

Ключевые слова и фразы: философия; Ваджраяна; истинное Я; атман; несубстанциональное Я; неофеноменология; йогачара.

Куценко Борис Олегович

Московский педагогический государственный университет
kutsenko.relig@gmail.com

ЕВРОПЕЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ СУЩЕСТВОВАНИЯ АТМА В ФИЛОСОФИИ ВАДЖРАЯНЫ

В европейской академической буддологии второй половины XX в. доминировало мнение о том, что в философии буддизма отрицается истинное существование феномена *ātma*. На этом основании утверждалось также отрицание буддистами существования души и *истинного Я*. Это твердое убеждение было

основано на классических работах индийских философов С. Радхакришнана [14], С. Чаттерджи [18] и Су-рендранатха Дасгупты [15], а также на широко известной буддийской доктрине *anātma* (не существования *ātma*). В этом смысле *buddhamārga* (учение Будды) рассматривалось как антитеза индуистской философии, внутри которой шёл диалог только о природе *ātma*, существование которого не оспаривалось. Такая интерпретация концепции *анатмавады* однозначно признается далеко не всеми философскими школами буддизма. Далай-лама XIV утверждает, что даже в открытой письменной традиции *abhidharma* нет единого мнения по этому поводу. Он пишет: «Есть сутра, в которой Будда говорит, что психофизическая совокупность человека – это бремя, а сам он носитель этого бремени. Из этого можно заключить, что есть некий посредник, не зависящий от психофизических составляющих, из которых складывается существование человека» [5, с. 199].

Многочисленные исследования, проводимые в этой области с позиции объективистского (академического) подхода, остались далеки от ясного понимания поставленных проблем, так как были ограничены методами исследования [18, с. 15] и игнорированием философских текстов *Устной передачи*. Первоначально не учитывалось, что основная часть классических индийских работ по философии бхараты были выполнены индусами и, соответственно, это не могло не наложить определенного отпечатка на особенности их трактовки буддийской *dharma*. Не придавалось особого значения и тому факту, что *abhidharma* (философия) буддизма является частью более масштабной системы, дающей контекстуальную интерпретацию многим идеям и рассматривающей саму философию как форму *upāya* (уловки), только позволяющей приблизиться к истинному познанию. Доминирование объективистского подхода обусловило определенные трудности, связанные с изучением традиции *Устной передачи*. Хотя уже в XVIII в. высказывались предположения о том, что в философии *Тайной мантры* (*Устной передачи*) трактовка письменного текста *abhidharma* может быть изменена до неузнаваемости [2, с. 16]. В результате большинство исследователей были лишены возможности изучения значительного массива религиозно-философских текстов, передающихся только во время посвящений. Представление о необходимости дистанцирования исследователя от изучаемого объекта привело к тому, что сторонники объективистского подхода не считали продуктивным использовать метод включенного наблюдения, принимать *Прибежище* и получать доступ к соответствующей источниковой базе, позволяющей дать объективную интерпретацию религиозно-философского текста [7, с. 4, 41].

Радикальный поворот в исследовании буддизма осуществил представитель чикагской школы неофеноменологии М. Элиаде [13]. Используя в своей работе подходы дескриптивного и типологического направлений феноменологии религии, румынско-американский философ предлагает по-новому взглянуть на проблему существования души и *истинного Я* в Ваджраяне. Несмотря на то, что его собственный учитель – шиваит профессор Суендранатх Дасгупта [15, с. 6] утверждал, что в буддизме отрицается существование *ātma* [Там же, с. 116], М. Элиаде решил детальнее разобраться в этом вопросе. Изучая философию йогачары сватантрики, он высказывает оригинальную версию о существовании доктрины *ātma* в тантрическом буддизме. Используя подход дескриптивной школы, М. Элиаде рассматривает интенцию *ātma* в исторической перспективе. Он восстанавливает часть утраченного материала, применяя исторический метод. Затем проводит типологический анализ этой интенции в философии йоги, тантрическом буддизме и шиваитской тантре, пытаясь выявить ее сущность, значение и структуру.

Современным буддологам хорошо известно учение *анатмана* (несуществования *ātma*), основательно разработанное в буддийских философских школах, в частности, в буддизме Ваджраяны. С другой стороны, широко распространено положение йогачары сватантрики саутрантики (перешедшее в нее из йогачары) об истинном существовании *citta* (сознания), выступающем заменителем «Я» (тем, что не умирает и составляет духовную суть человека). Очевидно, что в контексте индо-буддийской философии понятие *ātman* (слова «*ātman*» и «*ātma*» являются синонимами) обладает полисемантическим смыслом. В адвайта веданте считается, что «Я» состоит из энергии, света и блаженства [Там же, с. 123], в шиваитской тантре и вирашиваизме [19, с. 39] предполагается, что душа (*ātman*, *jiva*) представляет собой рафинированную, светящуюся форму сознания [12, с. 60, 95], (*caitanya*, *citta*, *cit*) [22, р. 395, 398, 402], проявляющуюся в этом же виде. То есть, для кашмирского шиваизма и для йогачары нет различий в толковании сути *caitanya*, а есть лишь различие в традиции обозначения этого феномена санскритскими терминами *ātma* или *citta*. И вопрос здесь лежит, скорее, в области лингвистики, нежели философии. Эта мысль подтверждается в доктринальном тексте кашмирского шиваизма Шивасутре вимаршини: «*caitanyaṃ ātma jñānaṃ bandhaḥ udyoto bhairavaḥ*» (сознание-атман, знания оковы, прозрение в Бхайраве) [6, с. 26-35].

С другой стороны, нельзя забывать, что подавляющее большинство авторитетных буддийских школ по различным основаниям не считают *citta* истинно существующей. Так, например, вайбхашики, саутрантики и прасангики отрицают истинное существование даже *citta* (*ātma*). Чем объясняются столь различные позиции в трактовке базовых положений *buddhadharma* (буддийского учения)? М. Элиаде, описывая истоки этого противоречия, цитирует ответ Сарваартхасидхи. На прямо поставленный вопрос о существовании *ātma*, Будда ответил в стиле «*neti-neti*» [22, р. 568] (нельзя сказать, что *ātma* существует, и нельзя сказать, что не существует). Исходя из индийской традиции философского диалога, М. Элиаде интерпретирует эти слова как указание на невозможность рассуждать о данных материях в категориях обычной психоментальной формы существования и посредством речи, что вполне созвучно со словами Людвига Витгенштейна: «О чем нельзя говорить, о том следует молчать» [3, с. 219]. М. Элиаде предположил, что Буддой Шакьямуни был использован принцип, аналогичный принципу Френсиса Бекона. Он пытался «уничтожить идолов разума» [20, с. 446], даже тех, которые еще не появились. Для результативного восприятия «Я» требовалось сначала убрать все искаженные

представления о нем. М. Элиаде пишет: «Будда не решался говорить о необусловленном, чтобы не исказить его. Если он нападал на брахманов и париббджаков, то именно потому, что они слишком много рассуждали о необъяснимом и считали, что могут дать словесное определение атмана» [Там же, с. 447]. Таким образом, румынский философ приходит к выводу об изначальном существовании идеи *ātma* в *buddhadharma* буддийской тантры и способах интуитивного внерационального познания «Я», приводящих к нирване.

Философия йогачары сватантрики оказала большое влияние на все творчество М. Элиаде. В фундаментальных работах по эпистемологии буддийской тантры, философии религии и философии психологии мы видим глубокий отпечаток буддийской доктрины. При всей своей увлеченности восточной философией румынскому исследователю не удалось преодолеть рамки европоцентристского подхода. По мнению М. Элиаде, большая часть общих элементов европейской и индийской философии могла быть заимствована последней из Европы в эллинистический период и период раннего христианства [Там же, с. 456, 458]. Несмотря на глубокую погруженность в исследование индийской традиции, в его работах мы видим постоянное сравнение «новых» философских положений тантры с положениями греческой философии, гностическими школами и схоластикой. М. Элиаде всегда подчеркивает постоянную и глубокую связь между двумя индоевропейскими философскими направлениями. Он пишет: «Действительно, наблюдается поразительное совпадение между тантризмом и сильным западным мистериософическим течением, в которое в начале христианской эры влились гностицизм, герметизм, греко-египетская алхимия и традиции мистерий» [Там же, с. 456].

Современный опыт изучения и осмысления буддийской традиции *Устной передачи* философской доктрины *ātma (cit)* связан с работами европейского неофеноменолога ламы О. Нидала. Известно, что существенным элементом философии йогачары, как уже было сказано, является доктрина абсолютной истинности сознания, и, если в сутрах и тантрах вопросы, связанные с природой *cit* и формами ее переноса, описываются достаточно лаконично, то в *Тайной мантре* Ваджраяны механика переноса сознания и его природа исследуются детально, с обширными комментариями. Это позволяет выявить качественно новые уровни осмысления основополагающих философских идей. Доктринальной работой О. Нидала является книга «Великая печать» [9], в которой он и излагает базовые положения своей философской концепции. Все внешние и внутренние феномены О. Нидал рассматривает как проявление интенций. Изучая их, он подвергает объект исследования типологическому анализу, последовательно рассматривая эти проявления сознания как отражение *citta*, его ментальное содержание и личный опыт. Являясь представителем философского направления йогачары сватантрики, О. Нидал анализирует в своем исследовании основные метафизические концепции и понятия в рамках традиционной тибетской герменевтики буддийского разнообразия. Наиболее яркими внешними проявлениями его концепций стало появление в Европе модернизированной формы ритуальной буддийской практики Карма Кагью и нового европейского стиля «буддийской архитектуры» [21, р. 108], получивших широкое распространение на всем европейском континенте. Наиболее интересной частью философского наследия О. Нидала являются его устные тексты *Прямой передачи*, к сожалению, только частично опубликованные *saṅgha* (общиной) по причине изначальной закрытости этого класса текстов. О. Нидал распространяет *Тайную передачу* практики «Осознанного переноса сознания» на европейском континенте с 1972 года. Практика Пхovy [11, с. 3] была передана ему в Непале от Аянга Ринпоче [10, с. 380]. О. Нидал, придерживаясь принципов буддийской антропологии, считает, что *citta* расположена в центральном канале (*suṣumṇa*). Он описывает ее в виде горошины (капли), находящейся в покое, либо движущейся вдоль *suṣumṇa*. Схожее описание *citta* приводится в традиционной мантре: «*Oṃ namo bhagavate aparamita ayur jñāna subindu citta tejo rajaya tathāgatāya arhate samyak sambudhaya teyto oṃ puṇye puṇye mahāpuṇye aparamita puṇye aparamita puṇye jñāna*» / Кланяюсь Будде, безграничной жизни, Царю, о прекрасная капля сознания света (Я), Татхагате, архату, наивысшему просветлению. Вот так заслуги, заслуги, наивысшие заслуги, беспредельные заслуги, безграничные заслуги жизни [11, с. 21].

Это сознание (*citta*) является неразрушимым *несубстанциональным светящимся Я (ātma)* [9, с. 39, 44, 212]. Сознание (*несубстанциональное Я*) может покидать тело, как в результате неконтролируемого процесса, так и с помощью направленного медитационного действия. *Citta* может выходить из тела независимо от воли человека, либо подчиняясь его желанию [11, с. 7, 9].

О. Нидал описывает четыре стадии восприятия мира после физического умирания и выхода из тела:

- 1) первое время ощущается реальность и не осознается сам выход из материального мира;
- 2) затем в *несубстанциональном Я* происходит осознание того, что его никто не замечает, и оно не оставляет следов;
- 3) *несубстанциональное Я* приходит к осознанию своего положения;
- 4) затем *citta* следует путем своего кармического предназначения.

По мнению О. Нидала, перенос *citta* может теоретически производиться (на примере жизнеописания Марпы переводчика) не только в момент умирания и не только в страну Амиабхи. Перенос сознания можно осуществлять и в этом материальном мире в любую точку пространства и в любое живое или мертвое тело [1, с. 185, 188, 191]. К примеру, Далай-ламы и Кармапы проводят эту операцию в конце своей материальной жизни. Перенос их сознания в тело тибетского мальчика, заранее выбранного ими, превратился в ламизме в каноническую форму интронизации. Проводя типологический анализ интенции *citta* в неофеноменологической парадигме, О. Нидал приходит к выводу о схожести техники тантрических практик индуизма и буддизма. В своих поздних работах, говоря о единстве тантрических методов, О. Нидал пишет об этом, подчеркивая, что буддийская тантра отличается от индуистской больше целью, чем формой реализации.

Лопен Цечу Ринпоче, подтверждая основные тезисы О. Нидала, так описывает *несубстанциональное Я*: «В бардо (*dharmatu*) у нас есть ментальное тело, и мы замечаем множество вещей. Мы можем воспринимать все, что нас окружает, в том числе и чужие мысли, и чувства» [8, с. 67]. Анализируя базовые положения философии О. Нидала и сравнивая их с положениями традиционной *abhidharma*, можно сказать следующее: с учетом того, что *manas* (ум) является психоментальной формой тела, он не может быть от нее отделен. Несубстанциональная и мгновенная форма *citta – ālaya vijñāna* существует, скорее, как акт переноса кармических следов [17, с. 251]. Остается только *citta, несубстанциональное Я (ātma)*, сущность которого, визуализируемая в форме горошины, переносится в практике Пховы в иное тело. В случае преодоления двойственности восприятия, *несубстанциональное Я* мгновенно разворачивается в *истинное Я*, имеющее природу несокрушимого пространства, светоносной ясности и полной неограниченности [9, с. 29, 30]. Это состояние указывает на преодоление *ātma* границ сансары. Знание о сущности и переносе *citta* в посвящениях не доказывают, а передают как данность, причем данность, сохраняемую в тайне. Только такая передача дает ключ к правильной трактовке открытых источников, к примеру, доктрины *anātma*. В данном контексте интересен комментарий Лопен Цечу Ринпоче, излагающего традиционное буддийское представление о существовании *несубстанционального Я* после выхода из тела: «Мы имеем такое же привычное сознание, как и раньше, нам кажется, что у нас есть реальная физическая оболочка, но это только иллюзия. Другие существа ее не замечают. Это тело бардо может “питаться” только запахами. Поскольку нет внешней оболочки и контакта с внешним миром, умершие ищут место, где можно спрятаться. Они отправляются к домам и пещерам – ко всему, что выглядит как пристанище» [8, с. 85-86]. Итак, после выхода из тела *несубстанциональное Я* не только продолжает свое существование, но и имеет тело, сохраняет разум, испытывает чувства и т.д. Подтверждая тезис О. Нидала, Лопен Цечу Ринпоче указывает, что это состояние бардо ясного света естественное, ненадуманное, не имеющее рождения и исчезновения. Далее он объясняет свою мысль, используя теорию *tathāgatagarbha*: «Эта истинная и абсолютная натура проявляется у каждого существа, показывая, что всё обладает Будда-природой» [Там же, с. 60, 61]. Наличие даже одного этого текста *Устной передачи* заставляет серьезно задуматься о корректности трактовки доктрины *anātma* в современной буддологической литературе.

Большой вклад в изучение проблемы существования *ātma* в буддийской философии внес известный российский философ, буддолог и религиовед Е. А. Торчинов. Рассматривая данный вопрос, Е. А. Торчинов отмечает следующее: «Противоречит ли эта новая атмавада фундаментальным принципам буддизма? Думается, что нет, ибо строго говоря, Будда не отвергал *ātma* как таковой, а лишь утверждал, что ничто, известное нам в опыте, не есть *ātma*. Но поскольку татхагатагарбха и дхармакая не являются эмпирически данными сущностями, принципиальная установка буддизма не нарушается» [17, с. 281].

Используя неофеноменологический подход и применяя герменевтический метод к анализу текста «Трактата о пробуждении веры в Махаяну», он пришел к неожиданному выводу: «Строго говоря, буддисты отрицали не атман, а дживу (индивидуальную субстанциональную, простую и вечную душу), как психическую реальность» [Там же, с. 222]. Российский буддолог, так же как М. Элиаде, обратил внимание на то, что Будда Шакьямуни никогда не говорил о том, что *ātma* не существует. Для доказательства своего тезиса исследователь приводит цитату из «Трактата о пробуждении веры в Махаяну», описывающей доктрину *tathāgatagarbha* (впоследствии вошедшую также и в философию йогачары сватантрики). В переводе Е. А. Торчинова термин *ātma* определяется в философском трактате так: «Субстанция истинной реальности наделена сияющим светом премудрости, ее истинная сущность, всеосознающее сознание, характеризующиеся как вечность, блаженство, чистота, истинное Я» [Там же, с. 282]. Как и М. Элиаде, Е. А. Торчинов считает, что *ātma* в буддизме неизменен и, в отличие от *ālaya vijñāna*, не несет на себе никаких кармических отпечатков. Он не пребывает и не убывает. Рассматривая понятия «*ālaya vijñāna*», «*manas*» и «*ātman*», российский исследователь дает им определения через сознание (санскр. *citta*). *Manas* описывается им как ментальная форма сознания, *ālaya vijñāna* – вневременной поток сознания, несущий в себе кармические отпечатки, *ātman* – истинное сознание, *истинное Я*, имеющее природу света и блаженства. *Ālaya vijñāna* нельзя назвать *ātma*, так как она является формой действия субстанции, а не самой субстанцией. При этом Е. А. Торчинов делает существенное замечание, что в классической философии мадхьямики существует доктрина *ānatma*, говорящая об отсутствии *ātma*, что не противоречит шуньяваде в связи с тем, что в её картине мира всё пустотно. Отрывок из «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» иллюстрирует философское высказывание из текста маха ануттара йога тантры школы Гелуг па (садхана «Ваджрабхайравы»): «*Om śūnyatā jñāna vajra svabhava ātma ko ham*» / Ом, Я пустотен, пустотен алмазный ум, пустотны все атманы [4, с. 53]. То есть в шуньяваде отрицается только истинное существование *ātma*. Применительно к йогачаре мадхьямике прасангике все гораздо проще. При наличии в школе Кагью па догмата об истинном существовании *citta*, дискуссия переходит из области философии в область лингвистики [22, р. 135]. Слово *ātma* достаточно многозначно и имеет множество значений (Я, душа, личность, тело, суть, природа, дыхание, ум, интеллект, сознание и т.д.) [Ibidem]. В данном случае имеется в виду одно конкретное значение термина «душа» с характеристиками энергии, света и блаженства. В индуистских философских школах адвайта веданте, как и в двайта-адвайте, *ātma* как раз и проявляется в *истинном Я, (citta)*. И здесь грань между тантрическими школами индуизма и Ваджраяны стирается. Так же, как и М. Элиаде, Е. А. Торчинов проводит типологический анализ: сравнивает йогачару с индуистскими философскими школами, но за основу берет не йогу, а философию адвайта веданты. Анализируя доктрину *tathāgatagarbha*, российский ученый утверждает следующее: «Самым существенным здесь является введение в буддийскую мысль отвлеченного ранее понятия *atman*. Теперь единое и абсолютное сознание (*ekacitta*) прямо называется истинным и пробужденным Я всех

живых существ» [17, с. 281]. Большое значение Е. А. Торчинов придает доктрине *ekacitta* (единого общего сознания). В соответствии с ней, любая «*citta* есть *ekacitta*», а это положение по своей сути и духовной наполненности, по мнению философа, тождественно ведантской доктрине «*ātman* есть *brahman*».

В результате анализа вышеизложенных работ, мы можем констатировать следующее. Понятие *ātma* достаточно многозначно и в различных религиях и конфессиях в разные периоды времени имело разное значение. Понятие «душа», так же как и *ātma*, интерпретируется по-разному в зависимости от его формы. Душа может быть энергией, субстанцией, сознанием, совокупностью проявлений различных феноменов. В индуизме душа (*ātma*) существует в форме сознания (наиболее распространен термин санскр. *caitanya*, *citta*), в йогачаре – сознание (наиболее распространен термин гибр. санск. *citta*, *cit.*) также истинно существует. В связи с этим мы можем с уверенностью сказать, что к буддийской *citta* философии йогачары применение термина *ātman* будет корректным. Философские исследования *buddha dharma*, проведенные в рамках различных направлений неофеноменологии, привели ученых к общему выводу о существовании интенции *ātma* в философии тибетской Ваджраяны. Конкретизируя свои аргументы, неофеноменологи утверждают, что появление *истинного Я* в буддизме было исторически предопределено и генетически обусловлено. В практиках переноса *citta* в устном тексте буддийской *abhidharma* под переносом сознания подразумевается также перенос *несубстанционального Я*, то есть души (*citta*), имеющей тело, способной к восприятию, обладающей эмоциями и питающейся запахами. Герменевтические исследования буддийских текстов показывают, что термин *ātma* в значении *истинного Я* был введен в философский оборот в работе «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», где были описаны дополнительные свойства этого термина.

Эти выводы ставят под сомнение категоричность некоторых утверждений представителей академической школы относительно концепции *ātma* в контексте буддийской философии и, более того, позволяют предположить следующее:

1. В соответствии с традицией философии Ваджраяны *ātma* существует в каждом человеческом теле как проявление его Будда-природы независимо от психоментальных функций человека.

2. После выхода из физического тела, *ātma* существует в ментальном теле, способном к восприятию, подверженному эмоциям, питающемуся запахами и обладающему еще рядом характеристик. Это *несубстанциональное Я* имеет двойственное восприятие и способно существовать вне тела человека не более 49 дней.

3. После преодоления двойственности восприятия, *ātma* автоматически достигает состояния нирваны, развертываясь в форму *истинного Я*, являющегося пространством, светом и блаженством (или, другими словами, *citta* переходит в *ekacitta*), преодолевая границы сансары.

4. В соответствии с философией йогачары эта форма *ātma* (*ekacitta*) является единственно истинно существующей, так как остальное представляет собой иллюзию.

Все это дает основание говорить о том, что дискуссия в научной среде на тему существования феномена *ātma* в философии йогачары, йогачары сватантрики и даже мадхьямики прасангики еще не закончена. И для адекватного анализа поставленной проблемы, на мой взгляд, следует вести обсуждение темы в рамках максимально полной источниковой базы, то есть с использованием известных текстов устной передачи.

Список литературы

1. Андросов В. П., Леонтьева Е. В. Марпа и история Карма Кагью. М.: Алмазный путь, 2010. 512 с.
2. Архимандрит Гурий. Бодимур и его критический разбор. СПб.: Русское Географическое общество, 1915. 49 с.
3. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2005. 440 с.
4. Геше Джампа Тегчог. Ямантака: практика самопосвящения. Новосибирск: Майтрея, 2013. 224 с.
5. Далай-лама. Мое путешествие в мир духовных традиций. Об основополагающем родстве вероисповеданий. М.: Сохраним Тибет, 2014. 232 с.
6. Кшемараджа Е. Б. Шива-сутра вимаршини. М.: ГАНГА, 2012. 320 с.
7. Лесная О. Ю. Феноменология религии. Витебск, 2012. 73 с.
8. Лопен Цечу Ринпоче. Безмятежное сияние истины. Взгляд буддийского учителя на перерождение. М.: Ориенталия, 2013. 140 с.
9. Нидал О. Великая печать. Пространство и радость безграничны. М.: Алмазный путь, 2006. 245 с.
10. Нидал О. Открытие Алмазного пути. Тибетский буддизм встречается с Западом. М.: Алмазный путь, 2010. 399 с.
11. Нидал О. Пхова / перевод В. Рагимова. М.: Алмазный путь, 2010. 25 с.
12. Пандит Б. Н. Кашмирский шиваизм – наслаждение и освобождение. М.: ГАНГА, 2012. 352 с.
13. Пылаев М. А. Западная феноменология религии. М.: Рос. гуманитар. ун-т, 2006. 22 с.
14. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Альма Матер, 2008. 1007 с.
15. Сурендранатх Дасгунта. Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли. СПб.: Наука, 2008. 350 с.
16. Торчинов Е. А. Пути философии востока и запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2007. 480 с.
17. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
18. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Альма Матер, 2009. 365 с.
19. Шивайогин Шри Шивачарья. Шри Сиддханта-Шикхамани / пер. Ю. Кравченко. М.: Ганга, 2013. 454 с.
20. Элиаде М. Йога бессмертия и свобода. Патанджали и йога. М.: Ладомир, 2013. 558 с.
21. Časopis Buddhismus Dnes 24. Brno: Diamantová cesta. Bílý deštník, prosinec, 2011. 116 p.
22. Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary. Bangalore, 2012. 1380 p.

THE EUROPEAN VIEW ON THE PROBLEM OF THE EXISTENCE
OF *ĀTMA* IN THE PHILOSOPHY OF VAJRAYĀNA

Kutsenko Boris Olegovich
Moscow State Pedagogical University
kutsenko.relig@gmail.com

The article is devoted to the research of the philosophical interpretation of the basic concepts of the Buddhist abhidharma in the European neo-phenomenology. The author analyzes the different approaches to the study of the existence of the non-substantial and true self in the schools of Yogachara and Madhyamaka Prasaṅgika. Particular attention is drawn to the comparative analysis of some provisions of the written and oral tradition of the Vajrayana and their reception in the neo-phenomenological paradigm of M. Eliade, O. Nydahl, and E. A. Torchinov.

Key words and phrases: philosophy; Vajrayana; true self; Ātman; non-substantial self; neo-phenomenology; Yogachara.

УДК 78.071.1/398(571.6)(035.3)

Искусствоведение

Сфера композиторского фольклоризма 1980-х годов примечательна обращением авторов к цитированию. Задачи анализа и систематизации его принципов в кантате Е. Кравцова «Новгородские песни» определяют актуальность исследования. Наблюдается большая амплитуда приемов цитирования: от варьирования (1) до внедрения принципов строгой (2) и свободной (3) деривации. В кантате, написанной на народные слова, это определяет и разные виды тексто-музыкального единства. Разработка цитатного материала осуществляется при возрастающем значении детализации фольклорно-поэтических источников.

Ключевые слова и фразы: композиторский фольклоризм; переинтонирование фольклора; народнопоэтический прообраз; музыкальный тематизм; цитирование; вариантность; деривация.

Лескова Татьяна Владимировна, к. искусствоведения
Хабаровский государственный институт культуры
hgik@pochta.ru

**ПРИЕМЫ ПЕРЕИНТОНИРОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА
В КАНТАТЕ Е. КРАВЦОВА «НОВГОРОДСКИЕ ПЕСНИ»**

Кантата сибирского композитора Е. Н. Кравцова «Новгородские песни» (1985) раскрывает тему русской деревни с присущими ей типажными-характерами женщины-крестьянки с нелегкой судьбой, девушки-невесты, доброго молодца. Эти образы показаны в реальном и комически-гротесковом ракурсах, соответственно которым композитор останавливает свое внимание на тех жанровых сферах фольклора, которые дают возможность подобной двуединой характеристики. Эпос в виде шуточных старин, небылиц, шуточных припевок вводится в первую и третью части «Про старину» и «Снежки белые-пушисты». Шуточные хороводные песни составляют основу второй «Расскажу тебе, кума» и четвертой «К девкам по логу» частей кантаты. Обрядовая лирика подблюдной и плача определяет содержание пятой «Подблюдная» и шестой «Родимая матушка» частей, необрядовые протяжные лирические песни, баллада включены во вторые разделы третьей и шестой частей.

Прообразы фольклора кантаты представляют собой совокупность словесно-поэтического и музыкально-цитатного материала, заимствованного композитором из публикации «Традиционный фольклор Новгородской области» [№ 1, 5, 12, 40, 124, 235, 250, 291, 299, 447, 448]. Исключениями являются вторая часть и рецитативный вступительный раздел шестой части кантаты, созданные на оригинальном музыкальном фольклорном тематизме композитора (термин Е. Ручьевской).

В задачи статьи входит анализ переинтонирования фольклорно-цитатного материала и систематизация выявленных приемов работы с ним. Отправным пунктом принят фольклорно-жанровый комплекс цитаты с последующим наблюдением над его музыкально-стилевыми преобразованиями. Основным методом выступает сравнительно-типологический, позволяющий постичь глубину композиторского варьирования фольклорного первоисточника. В связи с включением в фольклоризованный комплекс кантаты народнопоэтических текстов дополнительным является постижение особенностей их согласования с музыкальным авторским контекстом.

Переосмысление цитат во всех частях начинается с воссоздания их целостного облика. Комплекс фольклорно-жанровых черт сконцентрирован в «сольном» зачине [3]. Это во многом условное наименование означает первоначальное проведение народной мелодии у какой-либо группы хора.

В ряде случаев тембр цитаты при первом появлении отражает содержательную сторону музыкальной темы. Так, в № 1 тембр альтов соответствует сдержанности повествовательного тона (Пример 1а), в № 2 (на нецитатном оригинальном авторском музыкальном материале) тембр сопрано и высокая тессitura изложения символизируют женские пересуды и изначально повышенный эмоциональный тон «обсуждения» возникшей семейной ситуации раздора между Макаром и его нерадивой женой (Пример 2а). В № 4 тесная связь с сюжетом вызвала появление цитаты в партии теноров, где дана первая тембровая характеристика «молодца» (Пример 4а).