

С. Б. Бережной, В. Г. Косыхин

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

S. B. Berezhnoy, V. K. Kosyhin

PROBLEM OF BEING IN BUDDHIST PHILOSOPHY

В статье рассматриваются интерпретации категории «бытие» в основных направлениях буддийской философии. В статье анализируются онтологические принципы трёх направлений: сарвастивады, с её философским девизом «сарвам асти», утверждающим, что подлинно реальны только дхармы; йогачары с её субъективно-идеалистической абсолютизацией роли сознания в процессе восприятия; мадхьямаки с её учением о том, что подлинная реальность невыразима и любое описание действительности представляет собой иллюзию, оно не реально.

Ключевые слова: *бытие, сарвастивада, мадхьямака, дхармы.*

In this paper considered the interpretation of the category of «being» in the main areas of Buddhist philosophy. The paper analyzes the ontological principles of the three directions: Sarvastivada, with its philosophical motto: «sarvam asti», stating that the only truly real dharma, Yogacara and its subjective idealist absolutization role of consciousness in the process of perception, with its doctrine of Madhyamaka that the true reality is inexpressible and any description of reality is an illusion, it's not real.

Keywords: *being, Sarvastivada, Madhyamaka, dharma.*

Проблема бытия как проблема различия между тем, что на самом деле есть, а что лишь кажется таковым, является, явно или нет, центральной проблемой европейского философствования от Парменида до Бодрийяра. Эта проблема актуальна и первостепенно важна также и для буддийской философии во всех её формах и направлениях. В данной работе мы пытаемся сжато разобраться с тем, что же философские школы буддизма говорят о природе реальности, нереальности, сущего, о качестве всего того, что есть? Что они говорят о бытии живых существ (санскр. *sattvās*)? Упомянутое словосочетание — «живые существа» — традиционно в русскоязычной буддологии используется для перевода санскритского слова *sattvās*. Английский его перевод, тоже вполне традиционный, не сильно отличается, по сути, от русского варианта: *living beings*. И русское и английское словосочетания близки по смыслу. Впрочем, не вполне: английское «being» содержит смыслы, не предполагаемые русским словом «существо». Английское «being» — это не только существо, суть, но и бытие, существование, жизнь. Но, несмотря на это, оба перевода явственно, хоть, может быть, и помимо воли, намекают на то, что кроме «живых, живущих существ» (*living beings*) есть и некие «неживые» (*not living*), но всё-таки «существа» (*beings*). Да, именно так — наряду с живыми существами, *sattvās*, речь заходит здесь и о *nigmitās*, о некотором образе сотворённых, созданных существах, о подлинном бытии которых, нельзя даже и поставить вопроса.

Возможно ли на почве буддийской философии формулировать проблемы в духе хайдеггеровских проблем фундаментальной онтологии? Может

быть, буддизм — чисто «практическая» наука ума? И главное в нём пребывает за пределами всяких слов и выражений, скрываясь в действии или, наоборот, в полном бездействии? Но сначала попытаемся определить, о чём же мы говорим, говоря о «бытии». Такие слова, как «бытие», «сознание» не представляют ли они из себя вечную загадку, постоянную проблему для понимания? Ведя речь о бытии, конечно же, невозможно пройти мимо онто-герменевтической философии Мартина Хайдеггера. Для Хайдеггера бытие есть подлинная и единственная тема философии. Сама философия для него является ничем иным как теоретически-понятийной интерпретацией бытия, его структуры и возможностей. Но речь у нас сейчас идёт не о том, что конкретно говорил Хайдеггер о *Dasein*, *Sein*, *Ereignis*. Важно для нас здесь другое — хайдеггеровское возобновление (после длительной эпохи новоевропейского всезнайства с его рационализмом, материализмом, позитивизмом) традиции сократовского знающего незнания, которое есть ведение сквозь неведение. Хайдеггеровская мысль обладает отрезвляющим качеством «необналичности», неоднозначности, недосказанности, оставляющей простор для возможности возобновлять осмысление. Данное качество чрезвычайно актуально и тогда, когда мы пытаемся, снова и снова, осмыслять онтологическую проблематику буддийской философии или, точнее будет сказать, философий.

В русском языке «бытие» — это существительное, образованное от глагола «быть». Но, благодаря Хайдеггеру, мы знаем, что глагол-связка «быть» и образованное от него существительное «бытие»

представляют собой главную проблему философии и являются самыми тёмными, неопределимыми понятиями, требующими дальнейшего и внимательнейшего разбора¹. Слово «бытие» называет то, что трудно уловить при поверхностном взгляде на вещи — сам характер их существования, саму «естьность» вещи, «естьность» всех вещей и явлений. И это самое «бытие» может быть разным у разных существ, веществ, вещей и явлений. Бытие человека отличается от бытия дерева, бытие философа, в древнегреческом, платоновском, смысле этого слова, отличается от бытия «не-философа». Древнегреческий философ, не будучи мудрецом (греч. *sophos*), всё-таки и не невежда, так как стремится к истине и находится, следовательно, в особом отношении к Ней. Философ — это тот, незнающий, который не мнит себя знающим, но на пути вопрошания, на пути диалога с Миром, откуда этот диалог есть, может пребывать в свете безмолвной истины, в просвете Бытия.

Проблема бытия в раннем буддизме

«Ранний буддизм» — это очень разнообразное и разноплановое явление, это большое количество различных философских школ и направлений, дискутировавших между собой по самым различным проблемам и строивших свои самобытные учения и бескомпромиссно опровергавших чужие, как буддийские, так и иные. Здесь мы рассмотрим кратко онтологические основания только одной, но очень влиятельной, философской системы раннего буддизма — школы кашмирских вайбхашиков. Это — одна из сарвастивадинских школ, взгляды которой представлены в трактате великого Васубандху (IV—V в. н. э.) «Абхидхармакоша» (Сокровищница Абхидхармы). Абхидхармакоша — фундаментальнейший труд, преимущественно посвящённый сарвастивадинской Абхидхарме, касающийся также и воззрений такого направления раннего буддизма, как саутрантика. Абхидхармакоша — один из немногих абхидхармистских трудов, дошедших до наших дней на том языке, на котором они и был написаны — на санскрите.

Сарвастивада — это сумма различных школ ранней буддийской философии. Эти школы, в первую очередь, занимались изучением и развитием философии Абхидхармы. Считается, что возникла сарвастивада в III веке до н. э. Основополагающий онтологический принцип сарвастивады — «*sarvam asti*» (всё, т. е. все дхармы, реально существует). Во фразе *сарвам асти* — философском девизе данного философского направления — речь идёт о том, что дхармы существуют *реально* в трёх временах! То есть они *на самом деле* существуют в прошлом, в настоящем, в будущем. Данное положение, безусловно, требует пояснений и понимать его можно очень по-разному. Например, профессор Карунадаса понимает учение сарвастивадинов о «трёх-временной» реальности дхарм (Карунадаса использует палийский термин «дхамма», аналогичный санскритскому «дхарма») как «революционное» и интерпретирует его в кантианском духе: «Из этой теории делается не поддающееся эмпирической проверке различие между действительным бытием *дхамм* как феноменов и их идеальным бытием как ноуменов. Предполагается, что субстанции всех *дхамм* продолжают существовать во всех трёх

делениях времени — в прошлом, в настоящем и в будущем — в то время как их манифестации, в качестве феноменов, мимолётны и подвержены изменению. Соответственно, *дхамма* осуществляет себя только в настоящем моменте времени, но «в сущности» она продолжает существовать в трёх временных периодах². Но сарвастивадинское представление о реальности дхарм в трёх временах можно понимать и иначе, не трансцендентально идеалистически. А именно: дхармы реальны всегда, с точки зрения того, кто смотрит на них, так сказать, «со стороны» или «сверху» — как на непрерывный дхармовый поток. Вероятно, подразумевается взгляд Будды или архата, которые могут влиять на какой-либо (или только свой?) дхармовый поток — на его прошлое, будущее, настоящее. Тогда как для созерцателя более низкого, так сказать, ранга, который пребывает внутри дхармового потока и состоит из него, величайшим достижением будет восприятие мгновенности бытия дхарм. Поскольку, с точки зрения пребывания внутри дхармового потока, подлинной реальностью обладает лишь миг настоящего времени — «кшана» (санскр. *kṣāṇa*). Согласно различным школам буддийской философии, кшана равняется одной тысячной моргания глаза или одной миллиардной сверкания молнии и т. п.

«Абхидхармакоша» предлагает категориальную онтологическую систему, состоящую из 75 дхарм. В качестве онтологической категории «дхарма» — это определённое умственное, речевое или телесное состояние, это атомарная сущность, которая имеет место и время реально быть. Сумма дхарм всецело объемлет всё сущее и являет собой таблицу элементов сущего без каких-либо возможных добавлений. Влияние сарвастивады на последующую историю буддийской философии огромно. Её абхидхармистская философия оказала сильнейшее влияние на многие направления и раннего буддизма, и буддизма махаяны. В махаяне, однако, бытийная сущность дхарм понимается иначе.

Проблема бытия в Махаяне

Философия махаяны в двух своих основных направлениях (мадхьямака и йогачара) представляет собой кардинальный пересмотр многих важнейших концепций раннего буддизма. В отношении воззрения о мгновенности подлинного бытия дхарм, согласно Ф. И. Щербатскому, махаяной был сделан следующий вывод: «Теория о том, что всякое реальное бытие может длиться лишь один момент... была оставлена, и понятие о мгновенной сущности (*kṣāṇa*), столь характерное для других школ буддийской мысли, также было отброшено как недоказуемое (*asiddha*) и неспособное противостоять критике»³. Следует заметить, что термин *asiddha* точнее было бы перевести, как «неточное, неудачное, не обладающее волшебной силой». То есть речь идёт о том, что интерпретации теории дхарм школ раннего буддизма не совершенны с точки зрения мыслителей махаяны, не достаточно эффективны в деле преодоления сансарных состояний. Но сама по себе теория дхарм в махаяне не отменяется. Она лишь получает иное объяснение, даваемое с позиций иного понимания бытия.

Проблема бытия в йогачаре

Йогачара как самостоятельная школа философской мысли возникла примерно в IV в. н. э. Йогачара переводится как «[философия], идущих путём йоги». Философию йогачары называют также виджнянавадой (учение о познании, о сознании) Но следует отметить, что слово *vijñāna*, согласно санскритско-русскому словарю В. А. Кочергиной⁴, не переводится как «сознание». Оно означает: «познание, знание, мудрость, способность познавать». Ещё одно имя йогачары — «читта-матра» (санскр. *citta-mātra*), что обычно переводят как «только сознание». Здесь подразумевается, что есть «только сознание». Санскритское слово «читта» (*citta*), впрочем, значит больше, чем только лишь «сознание». Читта — это «ум, мышление, чувство, ощущение, воля, желание, сердце». Матра (санскр. *mātra*) в качестве конечного элемента сложного слова означает: «величиной, размером с; только». Слово «читта-матра» подразумевает, таким образом, существование только лишь восприятия, в самом объёмном смысле этого слова. Соответственно, йогачарины-виджнянавадины-читтаматрины заняты изучением взаимоотношений восприятия (*citta*) и фактов, явлений восприятия (*caitasika*). Не существует «внешнего мира» помимо воспринимающего сознания. Согласно виджнянавадинам реально существует только восприятие, состоящее из трёх «уровней»: «1) сознание-хранилище (*ālayavijñāna*), 2) омрачённый ум (*kliṣṭa manas*) и 3) функционирующее сознание (*pravṛttivijñāna*)»⁵. Также современные исследователи переводят термин «алайвиджняна» как «сознание-сокровищница»⁶. Ф. И. Щербатской переводил его как «Всесохраняющее сознание»⁷. Алайвиджняна таит в себе «васаны» (*vāsanās*) — все мысли, впечатления от любого действия, порождающего любую (хорошую, плохую, нейтральную) карму, которые и вызывают также стремления к новым впечатлениям, обретаемым в кармически обусловленном опыте. Клишта манас — это не только «омрачённый» ум, но и «страдающий, претерпевающий» ум. Но *manas* — это не только «ум», но и «дух, душа, замысел, желание, намерение». *Pravṛttivijñāna* — «эмпирическое» познание, дающее возможность познавать объекты. Хотя смысл слова *pravṛtti* шире, он не односложен. Он таков: «развитие, приход, начало, происхождение, наступление весны, деятельность, занятие, длительность, участь, судьба, сведения о *чём-л.*». *Pravṛttivijñāna* состоит из шести познавательных способностей — это пять органов чувств, воспринимающих видимое, звуки, запахи, вкусы, осязания, и умственное познание (*mano-vijñāna*), объектом которого являются дхармы как таковые.

Йогачарины говорят также о трёх видах бытия — о трёх видах сансарного существования живых существ: *parikalpita*, *paratantra*, *pariniṣpanna*. *Parikalpita* — именует бытие полностью невежественного, омрачённого существа: «Уровень обыденного сознания описывается теоретиками виджнянавады как профаническое овеществление, экстериоризация сознания: образы, конструируемые индивидом в перцептивной ситуации, осмысляются им как вещи и отождествляются с объектами внешнего мира... виджнянавадины рассматривают такой опыт как

воображаемый, а его данные, т. е. дхармы, структурирующие опыт, — как *parikalpita* («проективно-сконструированные»)»⁸. Термин *parikalpita* можно и прямо перевести как «совсем, полностью выдуманный, совсем воображаемый». Речь здесь идёт, вероятно, о типе восприятия потока дхарм, когда сумбур неведения налагает свои интерпретации на переживаемый опыт существования. Дхармы распознаются существом, пребывающим в таком состоянии, неправильно или вообще не распознаются.

Paratantra — это бытие более высокого уровня: «Второй уровень опыта характеризуется процессом осознания внешнего мира в терминах закона взаимозависимого возникновения. Это уже не обыденный, а первично-теоретический опыт, предполагающий созерцание содержания сознания не как внешних объектов, но именно как структурирующих это содержание дхарм»⁹. То есть это уровень опыта, переживаемого буддийским йогиним, обладающим знанием Абхидхармы и правильно распознающим самскрита-дхармы (дхармы сансары), собственно, и составляющие этот опыт. Следует учитывать, что термин *paratantra* весьма многозначен и может быть переведён как «высшая, другая сущность, основа», «высшее, другое учение», а не только «зависимый от иного» (такой перевод даётся в нижеследующей цитате). Это уровень вершины сансарного бытия, уровень, с которого возможен переход к следующему уровню опыта — к наивысшему знанию, к нирване. Но, всё же, дхармы, правильно распознаваемые на этом уровне опыта, — это самскрита-дхармы, причинно-обусловленные дхармы, составляющие собой сансару: «Но поскольку все причинно-обусловленное не может считаться реальным ввиду своей временной природы, то и дхармы, отражающие нестабильность внешнего мира, также интерпретируются как «не имеющие своего собственного бытия» и именуются виджнянавадинами *paratantra* («зависимые от иного»)»¹⁰.

Pariniṣpanna — наивысшее: «Третий уровень опыта, не различающий субъект и объект, представляет собой... сознание, обращенное на себя, лишённое интенции вовне. Реальность в таком опыте предстает в своей нерасчлененности — как *tathatā* (букв. «таковость»). Она лишена каких бы то ни было признаков и ввиду остановки направленного вербального мышления не может быть поименована. В таком опыте нет разделения на существующее и несуществующее, а, следовательно, дхармы, структурирующие этот опыт, не могут быть определены как имеющие свое собственное бытие (*svabhāva*). Состояние реализации этого опыта называется *pariniṣpanna* (букв. «совершенно-завершенное»)»¹¹. Можно перевести: «совсем, полностью готовый». Первые два вида бытия — *parikalpita* и *paratantra* — соответствуют уровню *saṃvṛti*, «относительной», «условной» истины существования, которую Чаттерджи определяет так: «...это простое проявление, нереальное, также как сон или мираж. Оно называется истиной в силу того, что принимается таковой обычными людьми, для которых она только и есть истина»¹². Тогда как *pariniṣpanna* соответствует уровню *paramārtha*, «абсолютной» истине. Но понятие *svabhāva* всё же оказывается не приложимо и к данному состоянию

полной свободы от цепей сансары, ибо асамскрита-дхармы, дхармы нирваны, создающие это состояние, подлинно пребывают за границами какого-либо названия и наименования.

Проблема бытия в мадхьямаке

Возникновение философии мадхьямаки и вообще махаяны связано с именем великого проповедника Праджняпарамитских сутр Арья-Нагарджуны (Ārya-Nāgārjuna) и датируется приблизительно I—II вв. н. э. С точки зрения мадхьямиков *все* дхармы — *шунья*. Поэтому одно из названий философии мадхьямиков — «шуньявада» (учение о шунье). В. П. Андросов в своей книге «Буддизм Нагарджуны» даёт перевод трактата «Дхарма-санграха» — справочника-лексикона школы мадхьямиков, содержащего основные философские, мифологические, религиозно-культурные термины, а также списки дхарм¹³. Набор дхарм «Дхарма-санграхи» подобен списку дхарм «Абхидхармакоши», но и имеет существенные отличия — некоторые дхармы из списка «Абхидхармакоши» отсутствуют, появляются новые дхармы. Здесь всего 72 дхармы, если включить в их состав vijñāna (см. выше) в качестве отдельной дхармы, которая почему-то в данном списке дхарм отсутствует в таком качестве. Суть же позиции шуньявадинов по поводу бытия дхарм В. И. Рудой выражает так: «Реальность дана индивиду через посредство его собственного потока дхарм. Однако дхармы... могут быть рассмотрены исключительно и всецело как номинальные сущности, которым в реальности соответствует нечто, лежащее за пределами дефиниций... Реальность не зависит, следовательно, от форм и способов ее наименования, а значит, эти последние по своей природе пусты (śūnya)»¹⁴. Также следует вспомнить о том, что время существования дхарм рассматривается, как пребывающее за пределами обычного человеческого восприятия («биллионная часть сверкания молнии», «одна тысячная длительности моргания глаза» и т. п.). Наше восприятие дхарм не поспевает за движением потока времени, собственно, и состоящего из дхарм. Следовательно, как уже говорилось, восприятие того, что есть на самом деле (идёт ли речь о мгновенном бытии дхарм, о «кшане», или же о «татхате», «шуньяте») — это удел просветлённых личностей.

«Шунья» переводится: «пустой, пустота, лишённый чего-либо, одинокий, необитаемый, пустыня, ничто, отсутствие чего-либо». Термин «шунья» может быть как прилагательным, так и существительным. Термин «шуньята» играет роль только существительного. «Шуньята» — это «пустота, пустынность, недостаток чего-либо, бессмысленность, распыленность». О разнообразии значений этого ёмкого и загадочного понятия, думается, не следует забывать, так же, как не следует торопиться с однозначным его переводом. Традиционно, во многих буддологических работах «шунья» и «шуньята» переводятся как «пустота» или «пустотность». Щербатской возражает против этого, указывая, что такое значение данный термин может иметь в обыденной жизни, но не в философии. Он опирается здесь на мнение великого мадхьямика Чандракирти (VII в. н. э.), говоря: «Те же, кто пред-

полагает, что śūnya означает пустоту, объявляются не понявшими этот термин и не уразумевшими цель, для которой он вводился»¹⁵. Сам Щербатской предлагает переводить шуньяту как «относительность»: «Основная концепция раннего буддизма — идея о множественности конечных элементов (*dharmā*). Основной концепцией махаяны будет их относительность (*śūnyatā*)»¹⁶. Под «относительностью» Щербатской понимает взаимосвязанность дхарм и отсутствие самостоятельного их существования, их нереальность, согласно воззрениям махаяны. Г. Гюнтер предлагает свой перевод, более близкий к распространённому: «nothing, nothingness» — «ничто, ничтожность», «openness» — «открытость»¹⁷. Д. Сингх приводит, без каких-либо, впрочем, обоснований, следующее мнение о происхождении этого слова: «Этимологически оно происходит от корня «švi», что означает «увеличиваться, расширяться» (to swell, to expand — С. Б., В. К.)»¹⁸. Но возможна и иная родословная этого фундаментального онтологического понятия махаяны. Итак, какие смысловые значения ещё можно разглядеть в слове «śūnya»? Во-первых: «нехватку бытия (яви)». Предположим, что санскритский слог «ya / yā» обладал когда-то тем же смыслом и обладает общим индоевропейским происхождением и схожим звучанием со старым русским словом «явь». Современное прочтение этих древних слов-словослогов таково: ya — «каторый»; yā — «(1) идти, проходить 2) отправляться». Русской «яви» противопоставлялась «навь» — не-явь. В некоторых русских диалектах слово «навь» означает «покойник»¹⁹. Санскритская отрицательная частица «mā» в сочетании со слогом «yā» дают «māyā» — иллюзию, обман, нереальность, не-явь. Или же «māyā» — это некая не-проходимость, препятствование.

Слово «śūpa» является причастием страдательного залога прошедшего времени как от вышеуказанного Д. Сингхом глагола «švi», так и от глагола «sū», значение которого — «производить, давать (урожай), порождать». В этом втором значении «śūpa» есть «недостаток, нехватка». Осмелимся предположить, что слово «śūnya» может обладать и таким значением: «недостаток, нехватка яви», то есть недостаточность бытия. «Шунья» указывает на то, что нечто не вполне реально, не есть в полной мере. Русское слово «пустота», действительно, не вполне пригодно для перевода термина «шунья», поскольку в русском языке слово «пустота» подразумевает в первую очередь сущностное отсутствие чего-либо. Но в случае с шуньей, на что и указывает этимология Д. Сингха, возможен и иной, прямо противоположный, акцент при истолковании данного термина: «расширение, увеличение яви». Слово «шунья» содержит в себе парадокс, два противоположных смысла — полнота, увеличение бытия и нехватка, недостаток бытия. Что это значит? Предполагалась ли такая словесная игра авторами трактатов по мадхьямаке? А почему бы и нет? Трактаты Нагарджуны, что является традиционным для индийской философии, были написаны не прозой, а стихами! Поэтическая мысль обязана играть разнообразными оттенками смысла и подразумевать сразу многое в одном. Д. Сингх с опорой на текст Арья-Нагарджуны предлагает такую интерпретацию «шунья-таттвы» — «истины шуньи»:

«В онтологическом смысле śūnya есть пустота, которая так же полнота (о чем, собственно, и говорит опыт нашего этимологизирования — С. Б., В. К.). Поскольку это не является чем-либо в отдельности, это является возможностью чего угодно. Шунья идентифицируется с нирваной, с Абсолютом, с Парамартха-сат (Высшей Реальностью), с Таттва (Действительностью). Что есть śūnya-tattva? Вот что о характеристиках шуньи говорит Арья-Нагарджуна:

Araṅgapatyaṃ śāntam pṛaṅgacair aṅgacitām
Nīrvikalpam anānārtham etattattvasya lakṣaṇam
[Mūlamadhyamakakārikās, XVIII, 9]

(1) Это — «араṅgapatyaṃ». Это такой опыт, который не может быть передан от одного к другому. Он должен быть реализован каждым самим для себя.

(2) Это — śāntam. Это умиротворенность, не затронутая эмпирическим умом.

(3) Это — pṛaṅgacair aṅgacitām, то есть то, что невыразимо посредством вербализирующего ума. Это неопределимое.

(4) Это — nīrvikalpam, то есть то, что за пределами дискурсивной мысли.

(5) Это — anānārtham. Это не-двойственное»²⁰.

Итак, истина шуньи познается на собственном опыте, она словесно и даже мысленно невыразима, но является глубокой внутренней умиротворенностью, находится за пределами дискурсивной мысли, она недвойственна и неопределима. В различных буддийских текстах приводится 16, 18, 20 или 22 вида шуньяты. Перечень видов шуньяты охватывает все основные категории индийской буддийской и небуддийской философии, основные параметры описания мира в рамках традиционной индийской учености. Речь идет, в том числе, и о «асамскрита-дхармах», о дхармах нирваны. И они тоже — шунья.

Таким образом, мадхьямака указывает и на словесно невыразимый характер природы реаль-

ности, но также и оставляет простор для вечного возобновления вопроса о бытии на почве своей философии.

Примечания

1. См.: Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — С. 3—4.
2. Karunadasa Dr. Y. The dhamma theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma. — The Wheel Publication №. 412/413. — С. 9.
3. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. — М.: Наука, 1988. — С. 240—241.
4. См.: Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. — М.: Русский язык, 1987. — 943 с.
5. Чаттерджи А. К. Идеализм йогачары. — М.: Шечен, 2004. — С. 90.
6. Рудой В. И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша. Раздел I, II. — М.: Ладомир, 1998. — С. 89.
7. Щербатской Ф. И. Указ. соч. — С. 230.
8. Рудой В. И. Указ. соч. — С. 90.
9. Там же. — С. 91.
10. Там же.
11. Там же.
12. Чаттерджи, А. К. Указ. соч. — С. 154.
13. См.: Андросов В. П. Собрание основоположений Закона («Дхарма-санграха») // В. П. Андросов Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Восточная литература РАН, 2000. — С. 451—608.
14. Рудой В. И. Указ. соч. — С. 79—80.
15. Щербатской Ф. И. Указ. соч. — С. 243.
16. Там же. — С. 241.
17. См.: Guenther H. V. The Royal Song of Saraha. A Study in the History of Buddhist Thought. — University of Washington Press, 1969. — 210 p.
18. Singh J. An Introduction to Madhyamaka philosophy. — Delhi, 1976. — P. 36.
19. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. — М.: Советская Энциклопедия, 1990. — С. 596.
20. Singh, J. Cit. opus. — P. 37.

Поступила в редакцию 23 июня 2011 г.

БЕРЕЖНОЙ Сергей Борисович, канд. филос. наук (2007), доцент, кафедра гуманитарных и социально-экономических наук, Южно-Уральский государственный университет, филиал в г. Снежинске.
E-mail: berejnoi@mail.ru

BEREZHNOY Sergey Borisovich, PhD (2007), pre-center, Department of Humanities and Social and Economic Sciences, a branch of the State educational institution of higher education, «South-Ural State University» in Snezhinsk.
E-mail: berejnoi@mail.ru

КОСЫХИН Виталий Георгиевич окончил философский факультет МГУ в 1993 году. Канд. филос. наук (2000 г.), доктор филос. наук (2009 г.) Автор трех монографий: «Онтология и нигилизм: от Хайдеггера к постмодерну» (2008), «Нигилизм и диалектика» (2009), «Онтология нигилизма» (2010). Доцент кафедры философии и методологии науки, Саратовский государственный университет.

KOSYHIN Vitaly Georgievich graduated from the Philosophy Faculty of Moscow State University MV University in 1993. Ph. D. in Philosophy (2000), Doctor of Philosophy (2009) VG Kosyhin — author of three books: «Ontology and Nihilism: Heidegger, from a post-modern» (2008), «Nihilism and Dialectics» (2009), «Ontology of nihilism» (2010). Assistant professor of philosophy and methodology of science, Saratov State University.