

И. С. Урбанаева

«МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКИ»
НАГАРДЖУНЫ
И ИНТЕРПРЕТАЦИИ
МАДХЬЯМАКИ



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

И. С. Урбанаева

**«МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКИ» НАГАРДЖУНЫ
И ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАДХЬЯМАКИ**

Иркутск
Отгиск
2022

УДК 294.3
ББК 87+86
У69

Рецензенты:

д-р филос. наук *Ж. А. Аякова*
д-р филос. наук *С. П. Нестеркин*
д-р филос. наук *Л. Б. Четырлова*

Ответственный редактор

д-р филос. наук, проф. *Л. Е. Янгутов*

У69 **Урбанаева И.С.**

«Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации мадхьямаки [моногр.]. – Иркутск: Изд-во «Отгиск», 2022. – 448 с.

ISBN 978-5-6047697-4-4

В начальной части монографии приводится в транслитерации Уайли тибетский текст важнейшего философского сочинения Арья Нагарджуны (II–III вв.), в тибетской традиции кратко называемого «*Мудростью*» (Shes-rab), а также содержится его перевод. В основной части содержится исследование феномена Нагарджуны, онтологии мадхьямаки и ее толкований в разных историко-культурных контекстах: индийской философии, китайского буддизма, индо-тибетской традиции прасангики (Чандракирти, Цонкапа) и их оппонентов (мадхьямака-шентонг Долпопы, Шакья Чогдена). В финальной части дан анализ основных тенденций интерпретации мадхьямаки в рамках современного философского дискурса.

УДК 294.3
ББК 87.3 (4/8)

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.)»).

ISBN 978-5-6047697-4-4

© ИМБТ СО РАН, 2022
© И. С. Урбанаева, 2022
© Изд-во «Отгиск», 2022

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
(IMBTS SB RAS)

Urbanaeva Irina S.
Nagarjuna's "Mūlamadhyamakakārikā" and Madhyamaka Interpretations. – Irkutsk: Ottisk, 2022. – 448 p.

In Wylie's transliteration, the first part of the monograph contains the Tibetan text of Arya Nāgārjuna's most important philosophical work, which is briefly called "Wisdom" (Shes-rab) in the Tibetan tradition, and its Russian translation. The main part presents the study of the phenomenon of Nāgārjuna, the ontology of the Madhyamaka and its interpretations in different historical contexts: Indian philosophy, Chinese Buddhism, the Indo-Tibetan tradition of the Prasangikas (Chandrakīrti, Tsong Khapa) and their opponents (Madhyamaka Shentong of Dolpopa, Shakya Chogden). In the final part, an analysis of the main trends in the interpretation of the Madhyamaka within the framework of modern philosophical discourse is given.

The research was carried out within the state assignment (project "Transformation of Buddhist Trends and Schools: History and Experience of Interaction with Religions and Beliefs of Russia, Central and East Asia (from the Period of Spread of Buddhism to the Present: Russia – 18th–21st Centuries; China – 2nd–21st; Tibet – 7th–21st Centuries; Mongolia – 16th–21st Centuries)").

© Irina S. Urbanaeva, 2022
© Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies
The Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2022
© Ottisk, 2022

Оглавление

Предисловие.....	6
1. Тибетский текст «dBu-ma-rtsa-ba-shes-rab» в транслитерации Уайли.....	9
2. Русский перевод тибетского текста «dBu-ma-rtsa-ba-shes-rab»	71
3. Феномен Нагарджуны	138
4. Онтологический смысл мадхьямаки Нагарджуны....	168
4.1. Онтология <i>пустоты</i> в мадхьямаке Нагарджуны....	168
4.2. Учение Нагарджуны о двух истинах.....	179
4.3. Интерпретация нагарджуновского учения о двух истинах в прасангике Чандракирти	191
5. Специфика учения Нагарджуны в контексте индийской философско-религиозной мысли.....	199
6. Интерпретация содержания и значения текста «Муламадхьямака-карики» и мадхьямаки в индо-тибетской буддийской философии	214
6.1. Индо-тибетская герменевтическая традиция и вклад Чже Цонкапы в понимание содержания и значения сочинения Нагарджуны «Муламадхьямака-карики».....	214
6.2. Чже Цонкапа о месте и значении текста «Муламадхьямака-карики» в системе трудов Нагарджуны по мадхьямаке.....	232
6.3. Контроверза сватантрики и прасангики в объяснении Чже Цонкапы.....	238
6.4. Интерпретации мадхьямаки в Тибете, альтернативные подходу Цонкапы и его последователей.....	257
6.4.1. Воззрение пустоты- <i>шентонг</i>	257
6.4.2. Традиция <i>шентонг</i> Долпопы	260
6.4.3. Подход Шакья Чогдена к интерпретации мадхьямаки и его расхождения с позицией Чже Цонкапы.....	273
6.4.4. Мадхьямака- <i>шентонг</i> в понимании Шакья Чогдена.....	292
7. Интерпретация мадхьямаки Нагарджуны в синобуддийской традиции.....	297

8. Современные исследования мадхьямаки Нагарджуны.....	342
8.1. Европейские переводы ММК.....	342
8.2. Нагарджуна на Западе: причины увлеченности мадхьямакой, историография исследований и классификация интерпретаций.....	349
8.3. Характеристика основных интерпретационных тенденций в современном философском нагарджуноведении	363
8.4. Физикалистская интерпретация аргументов Нагарджуны из главы II ММК: сравнение с апориями Зенона.....	393
8.5. Сравнение мадхьямаки с философией Витгенштейна.....	406
8.6. Онтологический критицизм Гуссерля и Нагарджуны: сравнение феноменологического метода и буддийской медитации.....	417
Сокращения.....	425
Источники на тибетском языке.....	429
Источники на европейских языках.....	430
Литература.....	435

Предисловие

Арья Нагарджуна (II–III вв. н.э.) – величайший индо-буддийский философ, ученый, йогин, основоположник *глубинной* линии махаяны, буддийской комментаторской традиции и литературы шастр, ученой традиции Наланды. Он оставил множество сочинений, среди которых текст «Праджня-нама-муламадхьямака-карики», называемый просто «Муламадхьямака-карики» (далее ММК – *И.У.*), имеет важнейшее значение для понимания самой глубокой философской основы махаянского буддизма – мадхьямаки. Именно этот текст и индо-тибетская традиция его интерпретации имели решающее значение для формирования махаянской традиции, которая распространилась в Тибете, монгольском мире и некоторых регионах России. На сегодняшний день существует множество английских переводов этого фундаментального сочинения Нагарджуны, которые выполнены на основе санскритского текста, дошедшего до нас в составе «Прасаннапады» Чандракирти. В 2006 г. В.П. Андросовым был сделан также русский перевод санскритского текста ММК. До появления в 1995 г. английского перевода Джея Гарфилда не было переводов, выполненных на основе тибетского текста ММК. А между тем перевод тибетского текста на европейские языки имеет большое значение в силу ряда причин. Во-первых, тибетцами был создан специальный язык Дхармы для перевода с санскрита буддийских сочинений; во-вторых, тибетские лочавы делали переводы в сотрудничестве с индийскими пандитами. В-третьих, тибетская герменевтическая стратегия была такова, что переводчики стремились к исключению влияния *тибетских* паттернов мировосприятия на тибетские переводы текстов Дхармы. Эти факторы способствовали достижению аутентичности переводов. Наконец, до сих пор жива тибетская комментаторская традиция, которая продолжает линию ученых Наланды, и благодаря ей есть возможность прояснения тех мест в ММК, которые трудны для понимания.

Появление европейских переводов ММК, сделанных на основе тибетского текста¹, и активизация исследований индо-тибетской

¹ В 2006 г. Джей Гарфилд в сотрудничестве с досточтимым Геше Нгангом Самтенем сделал перевод «Океана аргументов», комментария Чже

мадхьямаки в последние десятилетия знаменует начало нового этапа в современной философской буддологии. Открываются новые возможности для развития аутентичных философских интерпретаций *срединной* философии Нагарджуны и ее введения в современный философский дискурс.

Итак, перевод тибетской версии ММК на русский язык имеет принципиальное значение для понимания философии и практики махаяны по линии индо-тибетской трансмиссии Дхармы, а также для философских исследований мадхьямаки и ее более корректного восприятия современными философами.

Мой перевод, представленный в начальной части монографии, выполнен именно с целью философской презентации ММК на основе современного издания тибетского текста в книжном формате, сделанного в 2016 г. монастырским колледжем Сера Дже [ММК 2016], расположенным на юге Индии. Хотя я стремилась сделать философский перевод ММК, тем не менее, поскольку делался перевод именно тибетского текста, в котором порядок строк важен, ибо в соответствии с этим порядком тибетские авторы, в частности, Чже Цонкапа, приводят цитаты из ММК в своих сочинениях, то я сохранила порядок строк, свойственный тибетскому тексту. Соображения эстетического плана (стиль, поэтика и т. д.) имели при этом вторичное значение.

Этот перевод ММК, а также выполненный ранее [Цонкапа 2020, 2021] перевод «Океана аргументов» Чже Цонкапы, подробного комментария к ММК, послужили принципиальной основой и «ключом» для открытия смысла мадхьямаки, ее онтологии и интерпретаций, имевших место в истории индо-тибетской и китайской махаяны, а также для характеристики современных философских трендов в понимании мадхьямаки.

Выражаю свою огромную благодарность досточтимому Учителю Геше Джампа Тинлею. Благодаря его многолетнему наставничеству мне, как я надеюсь, удалось приблизиться к пониманию Учения Будды, его презентации в текстах мадхьямик-прасангиков и получить большую пользу от этого.

Цонкапы к ММК [Tsong Khapa 2006]. В рамках перевода текста Цонкапы были исправлены ошибки, допущенные Гарфилдом в переводе ММК в 1995 г., и сделана новая редакция перевода ММК.

Приношу также извинения за возможные погрешности, допущенные в переводе ММК и исследовании.

Октябрь 2022, И.С. Урбанаева

1. Тибетский текст «dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya» в транслитерации Уайли

☞ Rgya-gar-skad-du| pra-dznya-na-ma-mu-la-ma-dhya-ma-ka-ka-ri-ka| bod-skad-du| dbu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya|

'jam-dpal-gzhon-nur-gyur-pa-la-phyag-'tshal-lo|

|gang-gis-rten-cing-'brel-par-'byung|
|'gag-pa-med-pa-skye-med-pa|
|chad-pa-med-pa-rtag-med-pa|
|'ong-ba-med-pa-'gro-med-pa|
|tha-dad-don-min-don-gcig-min|
|spros-pa-nyer-zhi-zhi-bstan-pa|
|rdzogs-pa'i-sangs-rgyas-smra-rnams-kyi|
|dam-pa-de-la-phyag-'tshal-lo|
1²
|bdag-las-ma-yin-gzhan-las-min|
|gnyis-las-ma-yin-rgyu-med-min|
|dngos-po-gang-dag-gang-na-yang|
|skye-ba-nam-yang-yod-ma-yin||

Rab-byed-dang-po-rkyen-brtag-pa

2
|rkyen-rnam-bzhi-ste-rgyu-dang-ni|
|dmigs-pa-dang-ni-de-ma-thag|
|bdag-po-yang-ni-de-ni-de-bzhin-te|
|rkyen-lna-ba-ni-yod-ma-yin||

3
|dngos-po-rnam-ki-rang-bzhin-ni|
|rkyen-la-sogs-la-yod-ma-yin|
|bdag-gi-dngos-po-yod-min-na|
|gzhan-dngos-yod-pa-ma-yin-no||

4
|bya-ba-rkyen-dang-ldan-ma-yin|

² Эти строки являются первой строфой ММК, они размещены во вступительной части.

|rkyen-dang-mi-ldan-bya-ba-med|
|bya-ba-mi-ldan-rkyen-ma-yin|
|bya-ba-ldan-yod-'on-te-na||

5

|di-dag-la-brten-skye-bas-na|
|de-phyir-de-dag—rkyen-ces-grag|
|ji-srid—mi-skye-de-srid-du|
|di-dag-rkyen-min-ji-ltar-min||

6

|med-dam-yod-pa'i-don-la-yang|
|rkyen-ni-rung-ba-ma-yin-te|
|med-na-gang-gi-rkyen-du-'gyur|
|yod-na-rkyen-gyis-ci-zhig-bya||

7

|gang-tshe-chos-ni-yod-pa-dang|
|med-dang-yod-med-mi-'grub-pa|
|ji-ltar-sgrub-byed-rgyu-zhes-bya|
|de-lta-yin-na-mi-rigs-so||

8

|yod-pa'i-chos-'di-dmigs-pa-ni|
|med-pa-kho-na'nye-bar-bstan|
|ci-ste-chos-ni-dmigs-med-na|
|dmigs-pa-yod-par-ga-la-'gyur||

9

|chos-rnam-skyes-pa-ma-yin-na|
|'gag-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro|
|de-phyir-de-ma-thag-mi-rigs|
|'gags-na-rkyen-yang-gang-zhig-yin||

10

|dngos-po-rang-bzhin-med-rnam-kyi|
|yod-pa-gang-phyir-yod-min-na|
|'di-yod-pas-na-'di-'byung-zhes|
|bya-ba-'di-ni-'thad-ma-yin||

11

|rkyen-rnams-so-so-'dus-pa-la|
|'bras-bu-de-ni-med-pa-nyid|
|rkyen-rnams-la-ni-gang-med-pa|
|'di-ni-rkyen-las-ji-ltar-skye||

12

|ci-ste-de-ni-med-par-yang|
|rkyen-de-dag-las-skye-‘gyur-na|
|rkyen-ma-yin-pa-dag-las-kyang|
|ci-yi-phyir-na-skye-ma-‘gyur||

13

|’bras-bu-rkyen-gyis-rang-bzhin-na|
|rkyen-rnam-bdag-gi-rang-bzhin-min|
|bdag-dngos-min-las-‘bras-bu-gang|
|de-ni-ji-ltar-rkyen-rang-bzhin||

14

|de-phyir-rkyen-gyi-rang-bzhin-min|
|rkyen-min-rang-bzhin-‘bras-bu-ni|
|yod-min-‘bras-bu-med-pas-na|
|rkyen-min-rkyen-du-ga-la-‘gyur||

Rab-byed-gnyis-pa-‘gro-ba-dang-‘ong-ba-brtag-pa

1

|re-zhig-song-la-mi-‘gro-ste|
|ma-song-ba-la’n-‘gro-ba-min|
|song-dang-ma-song-ma-gtogs-par|
|bgom-pa-shes-par-mi-‘gyur-ro||

2

|gang-na-gyo-ba-de-na-‘gro|
|de-yang-gang-gi-bgom-pa-la|
|gyo-ba-song-min-ma-song-min|
|de-phyir-bgom-la’gro-ba-yod||

3

|bgom-la-‘gro-ba-yin-par-ni|
|ji-lta-bur-na-‘thad-par-‘gyur|
|gang-tshe-‘gro-ba-med-pa’i|
|bgom—pa-‘thad-pa-med-phyir-ro||

4

|gang-gi-bgom-pa-la-‘gro-ba|
|de-yi-bgom-la-‘gro-med-par|
|thal-bar-‘gyur-te-gang-gi-phyir|
|bgom-la-‘gro-ba-yin-phyir-ro||

5

|bgom-la-‘gro-ba-yod-na-ni|
|’gro-ba-gnyis-su-thal-‘gyur-te|
|gang-gis-de-bgom-‘gyur-ba-dang|
|de-la-‘gro-ba-gang-yin-pa’o||

6

|’gro-ba-gnyis-su-thal-‘gyur-na|
|’gro-ba-po-yang-gnyis-su-‘gyur|
|gang-phyir-‘gro-po-med-par-ni|
|’gro-ba-‘thad-par-mi-‘gyur-phyir||

7

|gal-te-‘gro-po-med-‘gyur-na|
|’gro-ba-‘thad-par-mi-‘gyur-te|
|’gro-ba-med-na-‘gro-ba-po|
|yod-ba-nyid-du-ga-la-‘gyur||

8

|re-zhig-‘gro-po-mi-‘gro-ste|
|’gro-ba-po-min-‘gro-ba-min|
|’gro-po-‘gro-po-min-las-gzhan|
|gsum-pa-gang-zhig-‘gro-bar-‘gyur||

9

|gang-tshe-‘gro-ba-med-par-ni|
|’gro-po-‘thad-par-mi-‘gyur-na|
|re-zhig-‘gro-po-‘gro-‘o-zhes|
|ji-ltar-‘thad-pa-nyid-du-‘gyur||

10

|gang-gi-phyogs-la-‘gro-ba-po|
|’gro-ba-de-la-‘gro-med-pa|
|’gro-po-yin-par-‘thal-bar-‘gyur-te|
|’gro-po-’gro-bar-‘dod-phyir-ro||

11

|gal-te-‘gro-po-‘gro-‘gyur-na|
|’gro-ba-gnyis-su-thal-‘gyur-te|
|gang-gis-‘gro-por-mngon-pa-dang|
|’gro-por-‘gyur-nas-gang-‘gro-ba-‘o||

12

|song-la-‘gro-ba’i-rtso-m-med-do|
|ma-song-ba-la’ang-‘gro-rtso-m-med|

|bgom-la-rtsoṃ-pa'yod-min-na|
|gang-du-'gro-ba-rtsoṃ-par-byed||

13

|'gro-ba-rtsoṃ-pa'i-snga-rol-na|
|gang-du'gro-ba-rtsoṃ-'gyur-ba|
|bgom-pa-med-cin-song-ba-med|
|ma-song-'gro-ba-ga-la-yod||

14

|'gro-tsoṃ-rnam-pa-thams-cad-du|
|snang-ba-med-pa-nyid-yin-na|
|song-ba-ci-zhig-bgom-pa-ci|
|ma-song-ci-zhig-rnam-par-brtag||

15

|re-zhig-'gro-po-mi-sdod-de|
|'gro-ba-po-ni-sdod-pa-min|
|'gro-po-'gro-po-min'las-gzhan|
|gsum-pa-gang-zhig-sdod-par-'gyur||

16

|gang-tshe-'gro-ba-med-par-ni|
|'gro-po-'thad-par-mi-'gyur-na|
|re-zhig-'gro-po-sdod-do-zhes|
|ji-ltar-sdod-pa-nyid-du-'gyur||

17

|bgom-lam-ldog-par-mi-'gyur-te|
|song-dang-ma-song-las-kyang-min|
|'gro-ba-dang-ni-'jug-pa-dang|
|ldog-pa-yang-ni-'gro-dang-mtshungs||

18

|'gro-ba-de-dang-'gro-ba-po|
|de-nyid-ces-kyang-byar-mi-rung|
|'gro-ba-dang-ni-'gro-ba-po|
|gzhan-nyid-ces-kyang-byar-mi-rung||

19

|gal-te-'gro-ba-gang-yin-pa|
|de-nyid-'gro-po-yin-'gyur-na|
|byed-pa-po-dang-las-nyid-kyang|
|gcig-pa-nyid-du-'thal-bar-'gyur||

20

|gal-te-'gro-ba-dang-'gro-ba-po|
|gzhan-pa-nyid-du-rnam-brtag-na|
|'gro-po-med-pa'i-'gro-ba-dag|
|'gro-ba-med-pa'i-'gro-por-'gyur||

21

|gang-dag-dngos-po-gcig-pa-dang|
|dngos-po-gzhan-pa-nyid-du-ni|
|grub-par-'gyur-ba-yod-min-na|
|de-gnyis-grub-pa-ji-ltar-yod||

22

|'gro-ba-gang-gis-'gro-por-mngon|
|'gro-ba-de-ni-de-'gro-min|
|gang-phyir-'gro-ba'i-snga-rol-med|
|gang-zhig-gang-du-'gro-bar-'gyur||

23

|'gro-ba-gang-gi-'gro-por-mngon|
|de-las-gzhan-ba-de-'gro-min|
|gang-phyi-'gro-po-gcig-pu-la|
|'gro-ba-gnyis-su-mi-'thad-do||

24

|'gro-po-yin-bar-'gyur-ba-ni|
|'gro-rnam-gsum-du-'gro-mi-bya|
|ma-yin-bar-ni-'gyur-de-yang|
|'gro-rnam-gsum-du-'gro-mi-byed|

25

|yin-dang-ma-yin-gyur-pa-yang|
|'gro-rnam-gsum-du-'gro-mi-byed||
|de-phyir-'gro-dang-'gro-bo-dang|
|'grod-par-bya-ba'ang-yod-ma-yin||

Rab-byed-gsum-pa-dbang-po-brtag-pa

1

|lta-dang-nyan-dang-snom-pa-dang|
|myong-bar-byed-dang-reg-byed-yid|
|dbang-po-drug-ste-de-dag-gi|
|sphyd-yul-blta-bar-bya-la-sogs||

2

|lta-de-rang-gi-bdag-nyid-ni|
|de-la-lta-ba-ma-yin-nyid|
|gang-zhig-bdag-la-mi-lta-ba|
|de-dag-gzhan-la-ji-ltar-lta||

3

|lta-ba-rab-tu-bsgrub-pa'i-phyr|
|me-'i-dpes-ni-nus-ma-yin|
|song-dang-ma-song-bsgom-pa'-yis|
|de-ni-lta-bcas-lan-btab-po||

4

|gang-tshe-cung-zad-mi-lta-ba|
|lta-bar-byed-pa-ma-yin-no|
|lta-bas-lta-bar-byed-ces-byar|
|de-ni-ji-ltar-rigs-par-'gyur||

5

|lta-ba-lta-nyid-ma-yin-te|
|lta-ba-min-pa-mi-lta-nyid|
|lta-ba-nyid-kyis-lta-ba-po'ang|
|rnam-par-bzhad-par-shes-par-bya||

6

|ma-spangs-lta-bo-yod-min-te|
|lta-ba-spangs-par-gyur-kyang-ngo|
|lto-po-med-na-blta-bya-dang|
|lta-ba-de-dag-ga-la-yod||

7

|blta-bya-lta-ba-med-pa'i-phyir|
|rnam-par-shes-pa-la-sogs-bzhi|
|yod-min-nye-bar-len-la-sogs|
|ji-lta-bur-na-yod-par-'gyur||

8

|lta-bas-nyan-dang-snom-pa-dang|
|myong-bar-byed-dang-reg-byed-yid|
|nyan-pa-po-dang-mnyan-la-sogs|
|rnam-par-bshad-par-shes-par-by||

Rab-byed-bzhi-pa-phung-po-brtag-pa

1

|gzugs-kyi-rgyu-ni-ma-gtogs-par|
|gzugs-ni-dmigs-par-ma-'gyur-ro|
|gzugs-zhes-bya-ba-ma-gtogs-par|
|gzugs-kyi-rgyu-yang-mi-snang-ngo||

2

|gzugs-kyi-rgyu-ni-ma-gtogs-par|
|gzugs-na-gzugs-kyi-rgyu-med-par|
|thal-bar-'gyur-te-don-gang-yang|
|rgyu-med-pa-ni-gang-na'ang-med||

3

|gal-te-gzug-ni-ma-gtogs-par|
|gzugs-kyi-rgyu-zhig-yod-na-ni|
|'bras-bu-med-pa'i-rgyur-'gyur-te|
|'bras-bu-med-pa'i-rgyu-med-do||

4

|gzugs-yod-na-yang-gzugs-kyi-ni|
|rgyu-yang-'thad-par-mi-'gyur-nyid|
|gzugs-med-na-yang-gzugs-kyi-ni|
|rgyu-yang-'thad-par-mi-'gyur-nyid||

5

|rgyu-med-pa'i-gzugs-dag-ni|
|'thad-par-mi-rung-rung-min-nyid|
|de-phyir-gzugs-kyi-rnam-par-rtogs|
|'ga-yang-rnam-par-brtag-mi-bya||

6

|'bras-bu-rgyu-dang-'dra-ba-zhes|
|bya-ba-'thad-pa-ma-yin-te|
|'bras-bu-rgyu-dang-mi-'dra-zhes|
|bya-ba'ang-'thad-pa-ma-yin-no||

7

|tshor-dang-'du-shes-'du-byed-dang|
|sems-dang-dngos-po-thams-cad-kyang|
|rnam-par-dag-ni-thams-cad-du|
|gzugs-nyid-kyis-ni-rim-pa-mtshungs||

8

|stong-pa-nyid-kyis-brtsad-byes-te|
|gang-zhig-lan-'debs-smra-byed-pa|
|de-yis-thams-cad-lan-btab-min|
|bsgrub-par-ya-dang-mtshungs-par-'gyur||

9

|stong-pa-nyid-kyis-bshad-byas-tshe|
|gang-zhig-kyong-'dogs-smra-byed-pa|
|de-yis-thams-cad-skyon-btags-min|
|bsgrub-par-bya-dang-mtshungs-par-'gyur||

Rab-tu-byed-pa-lnga-ba-khams-brtag-pa

1

|nam-mka'-i-tshan-nyid-snga-rol-na|
|nam-mkha'-cun-zad-yod-ma-yin|
|gal-te-mtshan-las-snga-gyur-na|
|mtshan-nyid-med-par-thal-bar-'gyur||

2

|mtshan-nyid-med-pa'i-dngos-po-ni|
|'ga-yang-gang-na'ang-yod-ma-yin|
|mtshan-nyid-med-pa'i-dngos-med-na|
|mtshan-nyid-gang-du-'jug-par-'gyur||

3

|mtshan-nyid-med-pa-mtshan-nyid-ni|
|mi-'jug-mtshan-nyid-bcas-la-min|
|mtshan-bcas-mtshan-nyid-med-pa-las|
|gzhan-la'ang-'jug-par-mi-'gyur-ro||

4

|mtshan-nyid-'jug-pa-ma-yin-na|
|mtshan-gzhi-'thad-par-mi-'gyur-ro|
|mtshan-gzhi-'thad-pa-ma-yin-na|
|mtshan-nyid-kyang-ni-yod-pa-ma-yin||

5

|de-phyir-mtshan-gzhi-yod-min-te|
|mtshan-nyid-yod-ba-nyid-ma-yin|
|mtshan-gzhi-mtshan-nyid-ma-gtogs-pa'i|
|dngos-po-yang-ni-yod-ma-yin||

6

|dngos-po-yod-pa-ma-yin-na|
|dngos-med-gan-gyis-yin-par-'gyur|
|dngos-dang-dngos-med-mi-mthun-chos|
|gang-gis-dngos-dang-dngos-med-shes||

7

|de-phyir-nam-mka'-dngos-po-min|
|dngos-med-ma-yin-mtshan-gzhi-min|
|mtshan-nyid-ma-yin-khams-nga'o|
|gzhan-gang-dag-kyang-nam-mkha'-mtshun||

8

|blo-chung-gang-dag-dngos-rnams-la|
|yod-pa-nyid-dang-med-nyid-du|
|lta-ba-de-ni-blta-bya-ba|
|nye-bar-zhi-ba-zhi-mi-mthong||

Rab-byed-drug-pa-'dod-chags-dang-chags-pa-brtag-pa

1

|gal-te-'dod-chags-nga-rol-na|
|'dod-chags-med-pa'i-chags-yod-na|
|de-la-brtan-nas-'dod-chags-yod|
|chags-yod-'dod-chags-yod-par-'gyur||

2

|chags-pa-yod-par-ma-gyur-na'ang|
|'dod-chags-yod-par-ga-la-'gyur|
|chags-pa-la-yang-'dod-chags-ni|
|yod-dam-med-kyang-rim-pa-mtshungs||

3

|'dod-chags-dang-ni-chags-pa-dag|
|lhan-cig-nyid-du-skye-mi-rigs|
|'di-ltar-'dod-chags-chags-pa-dag|
|phan-tshun-ltos-pa-med-par-'gyur||

4

|gcig-nyid-lhan-cig-nyid-med-de|
|de-nyid-de-dang-lhan-cig-min|
|ci-ste-tha-dad-nyid-yin-na|
|lhan-cig-nyid-du-ji-ltar-'gyur||

5

|gal te-cig-pu-lhan-cig-na|
|grogs-med-pa-yang-de-‘gyur-ro|
|gal-te-tha-dad-lhan-cig-na|
|grogs-med-pa-yang-de-‘gyur-ro||

6

|gal-te-tha-dad-lhan-cig-na|
|ci-go-‘dod-chag-chags-pa-dag|
|tha-dad-nyid-du-grub-gyur-ram|
|des-na-de-gnyis-lhan-cig-‘gyur||

7

|gal-te-‘dod-chags-chags-pa-dag|
|tha-dad-nyid-du-grub-gyur-na|
|de-dag-lhan-cig-nyid-du-ni|
|ci-yi-phyir-na-yongs-su-rtog||

8

|tha-dad-grub-par-ma-gyur-pas|
|de-phyir-lhan-cig-‘dod-byed-na|
|lhan-cig-rab-tu-grub-pa’i-phyir|
|tha-dad-nyid-du-yang-‘dod-dam||

9

|tha-dad-dngos-po-ma-grub-pas|
|lhan-cig-dngos-po-‘grub-mi-‘gyur|
|tha-dad-dngos-po-gang-yod-na|
|lhan-cig-dngos-por-‘dod-par-byed||

10

|de-ltar-‘dod-chags-chags-pa-dag|
|lhan-cig-lhan-cig-min-mi-‘grub|
|’dod-chag-bzhin-du-chos-rnams-kun|
|lhan-cig-lhan-cig-min-mi-‘grub||

Rab-byed-bdun-pa-skye-ba-dang-gnas-pa-dang-‘jig-pa-brtag-pa

1

|gal-te-skye-ba’’dus-byas-na|
|de-la-mtshan-nyid-gsum-ldan-‘gyur|
|ci-ste-skye-ba-‘dus-ma’byas|
|ji-ltar-‘dus-byas-mtshan-nyid-yin||

2

|skye-la-sogs-gsum-so-so-yis|
|dus-byas-mtshan-nyid-bya-bar-ni|
|nus-min-gcig-la-dus-gcig-tu|
|dus-pa-yang-ni-ji-ltar-rung||

3

|skye-dang-gnas-dang-‘jig-rnams-la|
|’dus-byas-mtshan-nyid-gzhan-zhig-ni|
|gal-te-yod-na-thug-med-‘gyur|
|med-na-de-dag-‘dus-byas-min||

4

|skye-ba’i-skye-bas-rtsa-ba-yi|
|skye-ba-‘ba’-zhig-skyed-par-byed|
|rtsa-ba’i-skye-bas-skye-ba-yi|
|skye-ba’ang-skyed-par-byed-pa-yin||

5

|gal-te-khyod-kyi-skye-ba’i-skyes|
|rtsa-ba’i-skye-ba-skyed-byed-na|
|khyod-kyi-rtsa-bas-ma-skyed-des|
|de-ni-ji-ltar-skyed-par-byed||

6

|gal-te-khyod-kyi-rtsa-ba-yis|
|bskyed-pa-de-yis-rtsa-skyed-na|
|des-ma-skyed-pa’i-rtsa-ba-des|
|de-ni-ji-ltar-skyed-par-byed||

7

|gal-te-ma-skyes-pa-de-yis|
|de-skyed-par-ni-byed-nus-na|
|khyod-kyi-skye-bzhin-pa-de-yis|
|de-skyed-par-ni-‘dod-la-rag||

8

|ji-ltar-mar-me-rang-dang gzhan|
|snang-bar-byed-pa-de-bzhin-du|
|skye-ba’ang-rang-dang-gzhan-gyi-dngos|
|gnyis-ka-skyed-par-byed-yin-na||

9

|mar-me-dang-ni-gang-dag-na|
|de-‘dug-pa-na-mun-pa-med|

|mar-med-ci-zhig-snang-bar-byed|
|mun-pa-sel-bas-snang-byed-yin||
10

|gang-tshe-mar-me-skye-bzhin-pa|
|mun-pa-dang-ni-phrad-med-na|
|ji-ltar-mar-me-skye-bzhin-pas|
|mun-pa-sel-bar-byed-pa-yin||
11

|mar-me-phrad-pa-med-par-yang|
|gal-te-mun-pa-sel-byed-na|
|’jig-rten-kun-na-gnas-pa’i-mun|
|’di-na-gnas-pa-nges-sel-’gyur||
12

|mar-me-rang-dang-gzhan-gyi-dngos|
|gal-te-snang-bar-byed-’gyur-na|
|mun-pa’ang-rang-dang-gzhan-gyi-dngos|
|sgrib-par-’gyur-bar-the-tshom-med||
13

|skye-ba-’di-ni-ma-skyes-pas|
|rang-gi-bdag-nyid-ji-ltar-skyed|
|ci-ste-skyas-pas-skyed-byed-na|
|skyes-na-ci-zhig-skyed-du-yod||
14

|skyes-dang-ma-skyes-skye-bzhin-pa|
|ji-lta-bur-yang-mi-skyed-pa|
|de-ni-song-dang-ma-song-dang|
|bgom-pas-rnam-par-bshad-pa-yin||
15

|gang-tshe-skye-ba-yod-pa-na|
|skye-bzhin-’di-’byung-med-pa’i-tshe|
|ji-ltar-skye-la-brten-nas-ni|
|skye-bzhin-zhe-ni-brjod-par-bya||
16

|rten-cing-’byung-ba-gang-yin-pa|
|de-ni-ngo-bo-nyid-kyis-zhi|
|de-phyir-skye-bzhin-nyid-dang-ni|
|skye-ba-yang-ni-zhi-ba-nyid||

17

|gal-te-dngos-po-ma-skyes-pa|
|'ga-zhig-gang-na-yod-gyur-na|
|de-ni-skye-'gyur-dngos-po-de|
|med-na-ci-zhig-skye-bar-'gyur||

18

|gal-te-skye-ba-de-yis-ni|
|skye-bzhin-pa-ni-skyed-byed-na|
|skye-ba-de-ni-skye-ba-lta|
|gang-zhig-gis-ni-skyed-par-byed||

19

|gal-te-skye-ba-gzhan-zhig-gis|
|de-skyed-thug-pa-med-par-'gyur|
|ci-ste-skye-ba-med-skye-na|
|thams-cad-de-bzhin-skye-bar-'gyur||

20

|re-zhig-yod-dang-med-pa-yang|
|skye-bar-rigs-pa-ma-yin-zhing|
|yod-med-nyid-kyang-ma-yin-zhes|
|gong-du-bstan-pa-nyid-yin-no||

21

|dngos-po-'gag-bzhin-nyid-la-ni|
|skye-ba-'thad-par-mi-'gyur-ro|
|gang-zhig-'gag-bzhin-ma-yin-pa|
|de-ni-dngos-por-mi-'thad-do||

22

|dngos-po-gnas-pa--mi-gnas-te|
|dngos-po-mi-gnas-gnas-pa-min|
|gnas-bzhin-pa-yang-mi-gnas-te|
|ma-skyes-gang-zhig-gnas-par-'gyur||

23

|dngos-po-'gag-bzhin-nyid-la-ni|
|gnas-pa'thad-par-mi-'gyur-ro|
|gang-zhig-'gag-bzhin-ma-yin-pa|
|de-ni-dngos-por-mi-'thad-do||

24

|dngos-po-thams-cad-dus-kun-tu|
|rga-dang-'chi-ba'i-chos-yin-na|

|gang-dag-rga-dang-‘chi-med-par|
|gnas-pa’i-dngos-po-gang-zhig-yod||
25

|gnas-pa-gnas-pa-gzhan-dang-ni|
|de-nyid-kyis-kyang-gnas-mi-rigs|
|ji-ltar-skye-ba-rang-dang-ni|
|gzhan-gyis-bskyed-pa-ma-yin-bzhin||
26

|’gags-pa-‘gag-par-mi-‘gyur-te|
|ma-‘gags-pa-yang-‘gag-mi-‘gyur|
|’gag-bzhin-pa-yang-de-bzhin-min|
|ma-skyes-gang-zhig-‘gag-par-‘gyur||
27

|re-zhig-dngos-po-gnas-pa-la|
|’gag-pa-‘thad-par-mi-‘gyur-ro|
|dngos-po-mi-gnas-pa-la-yang|
|’gag-pa-‘thad-par-mi-gyur-ro||
28

|gnas-skabs-de-yis-gnas-skabs-ni|
|de-nyid-‘gag-pa-nyid-mi-‘gyur|
|gnas-skabs-gzhan-gyis-gnas-skabs-ni|
|gzhan-yang-‘gag-pa-nyid-mi-‘gyur||
29

|gang-tshe-chos-rnams-thams-cad-kyi|
|skye-ba-‘thad-par-mi-‘gyur-ba|
|de-tshe-chos-rnams-thams-cad-kyi|
|’gag-pa-‘thad-par-mi-‘gyur-ro||
30

|re-zhig-dngos-po-yod-ba-la|
|’gag-pa-‘thad-par-mi-‘gyur-ro|
|gcig-nyid-na-ni-dngos-po-dang|
|dngos-po-med-pa-‘thad-pa-med||
31

|dngos-po-med-par-gyur-ba-la-‘ang|
|’gag-pa-‘thad-par-mi-‘gyur-ro|
|mgo-gnyis-ba-la-ji-ltar-ni|
|gcad-du-med-pa-de-bzhin-no||

32

|'gag-pa-rang-gi-bdag-nyid-kyis|
|yod-min-'gag-pa-gzhan-gyis-min|
|ji-ltar-skye-ba-rang-dang-ni|
|gzhan-gyis-skyed-ba-ma-yin-bzhin||

33

|skye-dang-gnas-dang-'jig-pa-dang|
|ma-grub-phyir-na-'dus-byas-med|
|'dus-byas-rab-tu-ma-grub-pas|
|'dus-ma-byas-ni-ji-ltar-'grub||

34

|rmi-lam-ji-bzhin-sgyu-ma-bzhin|
|dr-za'i-grong-khyer-ji-bzhin-du|
|de-bzhin-skye-dang-de-bzhin-gnas|
|de-bzhin-du-ni-'jig-pa-gsungs||

Rab-byed-brgyad-pa-byed-pa-po-dang-las-brtag-pa

1

|byed-po-yin-par-gyur-pa-de|
|las-su-gyur-pa-mi-byed-do|
|byed-pa-ma-yin-gyur-pa-yang|
|las-su-ma-gyur-mi-byed-do||

2

|yin-par-gyur-pa-bya-ba-med|
|byed-po-med-pa'i-las-su-ang-'gyur|
|yin-par-'gyur-la-bya-ba-med|
|las-med-byed-pa-por-yang-'gyur||

3

|gal-te-byed-por-ma-gyur-pa|
|las-su-ma-gyur-byed-na-ni|
|las-la-rgyu-ni-med-par'gyur|
|byed-pa-po-yang-rgyu-med-'gyur||

4

|rgyu-med-na-ni-'bras-bu-dang|
|rgyu-yang-'thad-par-mi-'gyur-ro|
|de-med-na-ni-bya-ba-dang|
|byed-pa-po-dang-byed-mi-rigs||

5

|bya-ba-la-sogs-mi-rigs-na|
|chos-dang-chos-min-yod-ma-yin|
|chos-dang-chos-min-med-na-ni|
|de-las-byung-ba'i-'bras-bu-med|

6

|'bras-bu-med-na-thar-ba-dang|
|tho-ris-'gyur-ba'i-lam-mi'thad|
|bya-ba-dag-ni-thams-cad-kyang|
|don-med-nyid-du-thal-bar-'gyur||

7

|byed-pa-por-gyur-ma-gyur-pa|
|gyur-ma-gyur-de-mi-byed-de|
|yin-dang-ma-yin-gyur-gcig-la|
|phan-tshun-'gal-bas-ga-la-yod||

8

|byed-pa-por-ni-gyur-pa-yis|
|ma-gyur-las-ni-mi-byed-de|
|ma-gyur-pas-kyang-gyur-mi-byed|
|'dir-yang-skyon-der-thal-bar-'gyur||

9

|byed-pa-por-ni-gyur-pa-dang|
|bcas-pa-las-ni-ma-gyur-dang|
|gyur-ma-gyur-pa-mi-byed-de|
|gtan-tshigs-gong-du-bstan-phyir-ro||

10

|byed-pa-por-ni-ma-gyur-pas|
|las-ni-gyur-dang-bcas-pa-dang|
|gyur-ma-gyur-pa-mi-byed-de|
|gtan-tshigs-gong-du-bstan-phyir-ro||

11

|byed-pa-por-gyur-ma-gyur-ni|
|las-su-gyur-dang-ma-gyur-pa|
|mi-byed-'di-yang-gtan-tshigs-ni|
|gong-du-bstan-pas-shes-par-bya||

12

|byed-pa-po-las-brten-byas-shing|
|las-kyi-byed-po-de-nyid-la|

|brten-nas-'byung-ba-ma-gtogs-pa|
|'grub-pa'i-rgyu-ni-ma-mthong-ngo||

13

|de-bzhin-nyer-len-shes-par-bya|
|las-dang-byed-po-bsal-phyir-ro|
|byed-pa-po-dang-las-dag-gis|
|dngos-po-lhag-ma-shes-par-bya||

Rab-byed-dgu-pa-snga-rol-na-gnas-pa-brtag-pa

1

|lta-dang-nyan-la-sogs-pa-dang-|
|tshor-sogs-dang-yang-dbang-byas-pa|
|gang-gi-yin-pa-de-dag-gi|
|snga-rol-de-yod-kha-cig-smra||

2

|dngos-po-yod-pa-ma-yin-na|
|lta-ba-la-sogs-ji-ltar-'gyur|
|de-phyir-de-dag-snga-rol-na|
|dngos-po-gnas-pa-de-yod-do||

3

|lta-dang-nyan-la-sogs-pa-dang|
|tshor-ba-la-sogs-nyid-kyi-ni|
|snga-rol-dngos-po-gang-gnas-pa|
|de-ni-gang-gis-gdags-par-bya||

4

|lta-ba-la-sogs-pa-med-par-yang|
|gal-te-de-ni-gnas-gyur-na|
|de-med-par-yang-de-dag-ni|
|yod-par-'gyur-bar-the-tshom-med||

5

|ci-yis-gang-zhig-gsal-bar-byed|
|gang-gis-ci-zhig-gsal-bar-byed|
|ci-med-gang-zhig-ga-la-yod|
|gang-med-ci-zhig-ga-la-yod||

6

|lta-la-sogs-pa-thams-cad-kyi|
|snga-rol-gang-zhig-yod-pa-min|

|lta-sogs-nang-nas-gzhan-zhig-gis|
|gzhan-gyi-tshe-na-gsal-bar-byed||

7

|lta-la-sogs-pa-thams-cad-kyi|
|snga-rol-gal-te-yod-min-na|
|lta-la-sogs-pa-re-re'i|
|snga-rol-de-ni-ji-ltar-yod||

8

|lta-bo-de-nyid-nyan-po-de|
|gal-te-tshor-boang-de-nyid-na|
|re-re-'i-snga-rol-yod-gyur-na|
|de-ni-de-ltar-mi-rigs-so||

9

|gal-te lta-po-gzhan-nyid-la|
|nyan-pa-po-gzhan-tshor-gzhan-na|
|lta-po-yod-tshe-nyan-por-'gyur|
|bdag-kyang-mang-po-nyid-du-'gyur||

10

|lta-dang-nyan-la-sogs-pa-dang|
|tshor-ba-dag-la-sogs-pa-yang|
|gang-gi-yin-ba-gal-te-med|
|de-dag-kyang-ni-yod-ma-yin||

11

|gang-zhig-lta-ba-la-sogs-pa'i|
|snga-rol-da-lta-phyi-na-med|
|de-la-yod-do-med-do-zhes|
|rtog-pa-dag-ni-ldog-par-'gyur||

12

|gang-zhig-lta-ba-la-sogs-pa-yi|
|snga-rol-da-lta-phyi-na-med|
|de-la-yod-do-med-do-zhes|
|rtog-pa-dag-ni-ldog-par-'gyur||

Rab-byed-bcu-pa-me-dang-bud-shing-brtag-pa

1

|bud-shing-gang-de-me-yin-na|
|byed-pa-po-dang-las-gcig-'gyur|

|gal-te-shing-las-me-gzhan-na|
|shing-med-par-yang-'byung-bar-'gyur||

2

|rtag-tu-'bar-ba-nyid-du-'gyur|
|'bar-byed-rgyu-las-mi-'byung-zhing|
|rtsom-pa-don-med-nyid-du-'gyur|
|de-lta-yin-na-las-kyang-med||

3

|gzhan-la-ltos-pa-med-pa'i-phyir|
|'bar-bar-byed-rgyu-las-mi-'byung|
|rtag-tu-'bar-ba-yin-na-ni|
|rtsom-pa-don-med-nyid-du-'gyur||

4

|de-la-gal-te-'di-snyam-du|
|sreg-bzhin-bud-shing-yin-sems-na|
|gang-tshe-de-tsam-de-yin-na|
|gang-gis-bud-shing-de-sreg-byed||

5

|gzhan-phyir-mi-phrad-phrad-med-na|
|sreg-par-mi-'gyur-mi-sregs-na|
|'chi-bar-mi-'gyur-mi-'chi-na|
|rang-rtags-dang-yang-ldan-par-gnas||

6

|ji-ltar-bud-med-skyes-ba-dang|
|skyes-ba'ang-bud-med-phrad-pa-bzhin|
|gal-te-shing-las-me-gzhan-na|
|shing-dang-phrad-du-rung-bar-'gyur||

7

|gal-te-me-dang-shing-dag-ni|
|gcig-gis-gcig-ni-bsal-gyur-na|
|shing-las-me-gzhan-nyid-yin-yang|
|shing-dang-phrad-par-'dod-la-rag||

8

|gal-te-shing-ltos-me-yin-la|
|gal-te-me-ltos-shing-yin-na|
|gang-ltos-me-dang-shing-'gyur-ba|
|dang-por-grub-pa-gang-zhig-yin||

9

|gal-te-shing-ltos-me-yin-na|
|me-grub-pa-la-sgrub-par-'gyur|
|bud-par-bya-ba'i-shing-la-yang|
|me-med-par-ni-'gyur-ba-yin||

10

|gal-te-dngos-po-gang-ltos-'grub|
|de-nyid-la-yang-ltos-nas-ni|
|ltos-bya-gang-yin-de-'grub-na|
|gang-la-ltos-nas-gang-zhig-'grub||

11

|dngos-po-ltos-grub-gang-yin-pa|
|de-ma-grub-ni-ji-ltar-ltos|
|ci-ste-grub-pa-ltos-she-na|
|de-ni-ltos-par-mi-rigs-so||

12

|shing-la-ltos-pa'i-me-med-de|
|shing-la-ma-ltos-me-yang-med|
|me-la-ltos-pa'i-shing-med-de|
|me-la-ma-ltos-shing-yang-med||

13

|me-ni-gzhan-las-mi-'ong-ste|
|shing-la'ang-me-ni-yod-ma-yin|
|de-bzhin-shing-gi-lhag-ma-ni|
|song-dang-ma-song-bgom-pas-bstan||

14

|shing-nyid-me-ni-ma-yin-te|
|shing-las-gzhan-la-me-yang-med|
|me-ni-shing-dang-ldan-ma-yin|
|me-la-shing-med-der-de-med||

15

|me-dang-shing-gis-bdag-dang-ni|
|nye-bar-len-pa'i-rim-pa-kun|
|bum-snam-sogs-dan-lhan-cig-tu|
|ma-lus-par-ni-rnam-par-bshad||

16

|gang-dag-bdag-dang-dngos-po-rnams|
|de-bcas-nyid-dang-tha-dad-par|

|ston-pa-de-dag-bstan-don-la|
|mkhas-so-snyam-du-mi-sems-so||

Rab-byed-bcu-gcig-pa-sngon-dang-phyi-ma'i-mtha-brtag

1
|sngon-mtha'-mngon-nam-zhes-zhus-tshe|
|thub-pa-chen-pos-min-zhes-gsungs|
|'khor-ba-thog-ma-mtha'-med-de|
|de-la-sngon-med-phyi-ma-med||

2
|gang-la-thog-med-mtha'-med-par|
|de-la-dbus-ni-ga-la-yod|
|de-phyir-de-la-snga-phy-dang|
|lhan-cig-rim-pa-mi-'thad-do||

3
|gal-te-skye-ba-snga-gyur-la|
|rga-shi-phyi-ma-yin-na-ni|
|skye-ba-rga-shi-med-pa-dang|
|ma-shi-bar-yang-skye-bar-'gyur||

4
|gal-te-skye-ba-phyi-'gyur-la|
|rga-shi-snga-ba-yin-na-ni|
|skye-ba-med-pa'i-rga-shi-ni|
|rgyu-med-par-ni-ji-ltar-'gyur||

5
|skye-ba-dang-ni-rga-shi-dag|
|lhan-cig-rung-ba-ma-yin-te|
|skye-bzhin-pa-na-'chi-'gyur-zhing|
|gnyis-ka-rgyu-med-can-du-'gyur||

6
|gang-la-snga-phyi-lhan-cig-gi|
|rim-pa-de-dag-mi-srid-pa'i|
|skye-ba-de-dang-rga-shi-de|
|ci'i-phyir-na-spro-par-byed||

7
|'khor-ba-'ba'-zhig-sngon-gi-mtha'|
|yod-ma-yin-par-ma-zad-kyi|

|rgyu-dang-‘bras-bu-nyid-dang-ni|
|mtshan-nyid-dang-ni-mtshan-gzhi-nyid||
8
|tshor-dang-tshor-po-nyid-dang-ni|
|don-yod-gang-dag-ci-yang-rung|
|dngos-rnams-thams-cad-nyid-la-yang|
|sngon-gi-mtha’ni-yod-ma-yin||

**Rab-byed-bcu-gnyis-pa-bdag-gis-btas-pa-dang-gzhan-
gyis-byas-pa-brtag-pa**

1
|kha-cig-sdug-bsngal-bdag-gis-byas|
|gzhan-gyis-byas-dang-gnyi-gas-byas|
|rgyud-med-pa-las-‘byung-bar-‘dod|
|de-ni-bya-bar-mi-rung-ba||
2
|gal-te-bdag-gis-byas-‘gyur-na|
|de-phyir-brten-nas-‘byung-mi-‘gyur|
|gang-phyir-phung-po-‘di-dag-la|
|brten-nas-phung-po-de-dag-‘byung||
3
|gal-te-‘di-las-de-gzhan-zhing|
|gal-te-de-las-‘di-gzhan-na|
|sdug-bsngal-gzhan-gyis-byas-‘gyur-zhing|
|gzhan-de-dag-gis-de-byas-‘gyur||
4
|gal-te-gang-zag-bdag-gis-ni|
|sdug-bsngal-byas-na-gang-bdag-gis|
|sdug-bsngal-byas-pa’i-gang-zag-ni|
|sdug-bsngal-ma-gtogs-gang-zhig-yin||
5
|gal-te-gang-zag-gzhan-las-ni|
|sdug-bsngal-‘byung-na-gzhan-zhig-gis|
|sdug-bsngal-de-byas-gang-sbyin-de|
|sdug-bsngal-ma-gtogs-de-ltar-rung||
6
|gal-te-gang-zag-gzhan-sdug-bsngal|

|'byung-na-gang-gis-de-byas-nas|
|gzhan-la-ster-ba'i-gang-zag-gzhan|
|sdug-bsnag-ma-gtogs-gang-zhig-yin||

7

|bdag-gis-byas-par-ma-grub-pas|
|sdug-bsngal-gzhan-gys-ga-la-byas|
|gzhan-gyis-sdug-bsngal-gang-byed-pa|
|de-ni-de-'i-bdag-byas-'gyur||

8

|re-zhig-sdug-bsngal-bdag-byas-min|
|de-nyid-kyis-ni-de-ma-byas|
|gal-te-gzhan-bdag-ma-byas-na|
|sdug-bsngal-gzhan-byas-ga-la-'gyur||

9

|gal-te-re-re-byas-'gyur-na|
|sdug-bsngal-gnyis-kas-byas-par-'gyur|
|bdag-gis-ma-byas-gzhan-ma-byas|
|sdug-bsngal-rgyu-med-ga-la-'gyur||

10

|sdug-bsngal-'ba'-zhig-rnam-pa-bzhi|
|yod-ma-yin-par-ma-zad-kyi|
|phyi-rol-dngos-po-dag-la-yang|
|rnam-pa-bzhi-po-yod-ma-yin||

Rab-byed-bcu-gsum-pa-'du-byed-brtag-pa

1

|bcom-ldan-'das-kyis-chos-gang-zhig|
|slu-ba-de-ni-brdzun-zhes-gsungs|
|'du-byed-thams-cad-slu-ba'i-chos|
|des-na-de-dag-brdzun-pa-yin||

2

|gal-te-slu-chos-gang-yin-pa|
|de-brdzun-de-la-ci-zhig-slu|
|bcom-ldan-'das-kyis-de-gsungs-pa|
|stong-nyid-yongs-su-bstan-pa-yin||

3

|dngos-rnam-ngo-bo-nyid-kyis-med-de|
|gzhan-du-'gyur-ba-snang-phyir-ro|

|dngos-po-ngo-bo-nyid-med-med|
|gang-phyir-dngos-rnams-stong-pa-nyid||

4

|gal-te-dngo-bo-nyid-med-na|
|gzhan-du-‘gyur-ba-gang-gi-yin|
|gal-te-dngo-bo-nyid-yod-na|
|gzhan-du-‘gyur-bar-ji-ltar-rung||

5

|de-nyid-la-ni-gzhan-‘gyur-med|
|gzhan-nyid-la-yang-yod-ma-yin|
|gang-phyir-gzhon-nu-mi-rga-ste|
|gang-phyir-rgas-pa’ng-mi-rga’o||

6

|gal-te-de-nyid-gzhan-‘gyur-na|
|o-ma-nyid-ni-zhor-‘gyur-ro|
|o-ma-las-gzhan-gang-zhig-ni|
|zho’i-dngos-po-yin-par-‘gyur||

7

|gal-te-stong-min-cung-zad-yod|
|stong-pa-cung-zad-yod-par-‘gyur|
|mi-stong-cung-zad-yod-min-na|
|stong -pa-yod-par-ga-la-‘gyur||

8

|rgyal-ba-rnam-kyis-stong-pa-nyid|
|lta-kun-nges-par-‘byung-bar-gsungs|
|gang-dag-stong-pa-nyid-lta-ba|
|de-dag-bsgrub-tu-med-par-gsungs||

Rab-byed-bcu-bzhi-pa-phrad-pa-brtag-pa

1

|blta-bya-lta-ba-lta-ba-po|
|gsum-po-de-dag-gnyis-gnyis-dang|
|thams-cad-kyang-ni-phan-tshun-du|
|phrad-par-‘gyur-ba-yod-ma-yin||

2

|de-bzhin-‘dod-chags-chag-pa-dang|
|chags-par-bya-ba-nyon-mongs-pa|

|lhag-ma-rnams-dang-skye-mchad-kyi|
|lhag-ma'ang-rnam-pa-gsum-nyid-kyis||

3

|gzhan-dang-gzhan-du-phrad-'gyur-na|
|gang-phyir-blta-bya-la-sogs-pa|
|gzhan-de-yod-pa-ma-yin-pa|
|de-phyir-phrad-par-mi-'gyur-ro||

4

|blta-bya-la-sogs-'ba'-zhig-la|
|gzhan-nyid-med-par-ma-zad-kyi|
|gang-yang-gang-dang-lhan-cig-tu|
|gzhan-pa-nyid-du-mi-'thad-do||

5

|gzhan-ni-gzhan-la-brten-te-gzhan|
|gzhan-med-par-gzhan-gzhan-mi-'gyur|
|gang-la-brten-te-gang-yin-pa|
|de-ni-de-las-gzhan-mi-'thad||

6

|gal-te gzhan-ni-gzhan-las-gzhan|
|de-tshe-gzhan-med-par-gzhan-'gyur|
|gzhan-med-par-ni-gzhan-'gyur-ba|
|yod-min-de-yi-phyir-na-med||

7

|gzhan-nyid-gzhan-la-yod-ma-yin|
|gzhan-ma-yin-la'ang-yod-ma-yin|
|gzhan-nyid-yod-pa-ma-yin-na|
|gzhan-nam-de-nyid-yod-ma-yin||

8

|de-ni-de-dang-phrad-pa-med|
|gzhan-dang-gzhan-yang-phrad-mi-'gyur|
|phrad-bzhin-pa-dang-phrad-pa-dang|
|phrad-pa-po-yang-yod-ma-yin||

Rab-byed-bco-linga-pa-rang-bzhin-brtag-pa

1

|rang-bzhin-rgyu-dang-rkyen-las-ni|
|'byung-bar-rigs-pa-ma-yin-no|

|rgyu-dang-rkyen-las-‘byung-ba-yi|
|rang-bzhin-byas-pa-can-du-‘gyur||

2

|rang-bzhin-byas-pa-can-zhes-byar|
|ji-lta-bur-na-rung-bar-‘gyur|
|rang-bzhin-dag-ni-bcos-min-dang|
|gzhan-la-ltos-pa-med-pa-yin||

3

|rang-bzhin-yod-pa-ma-yin-na|
|gzhan-gyi-dngos-po-ga-la-yod|
|gzhan-gyi-dngos-po’i-rang-bzhin-ni|
|gzhan-gyi-dngos-po-yin-zhes-brjod||

4

|rang-bzhin-dang-ni-gzhan-dngos-dag|
|ma-gtogs-dngos-po-ga-la-yod|
|rang-bzhin-dang-ni-dngos-po-dag|
|yod-na-dngos-po-‘grub-par-‘gyur||

5

|gal-te-dngos-po-ma-grub-na|
|dngos-med-‘grub-par-mi-‘gyur-ro|
|dngos-po-gzhan-du-gyur-ba-ni|
|dngos-po-med-yin-par-skye-bo-smra||

6

|gang-dag-rang-bzhin-gzhan-dngos-dang|
|dngos-dang-dngos-me-nyid-lta-ba|
|de-dag-sang-rgyas-bstan-pa-la|
|de-nyid-mthong-ba-ma-yin-no||

7

|bcom-ldan-dngos-dang-dngos-med-pa|
|mkhyen-pas-ka-ta-ya-na-yi|
|gdams-ngag-las-ni-yod-pa-dang|
|med-pa-gnyis-ka’ang-dgag-pa-mdzad||

8

|gal-te-rang-bzhin-gyis-yod-na|
|de-ni-med-nyid-mi-‘gyur-ro|
|rang-bzhin-gzhan-du-‘gyur-pa-ni|
|nam-yang-‘thad-par-mi-‘gyur-ro||

9

|rang-bzhin-yod-pa-ma-yin-na|
|gzhan-du-‘gyur-ba-gang-gi-yin|
|rang-bzhin-yod-pa-yin-na-yang|
|gzhan-du-‘gyur-ba-ji-ltar-rung||

10

|yod-ces-bya-ba-rtag-par-‘dzin|
|med-ces-bya-ba-chad-par-lta|
|de-phyir-yod-dang-med-pa-la|
|mkhas-pas-gnas-par-mi-bya’o||

11

|gang-zhig-rang-bzhin-gyis-yod-pa|
|de-ni-med-pa-min-pas-rtag|
|sngon-byung-da-ltar-med-ces-pa|
|des-na-chad-par-thal-bar-‘gyur||

Rab-byed-bcu-drug-pa-bcings-pa-dang-thar-pa-brtag-pa

1

|gal-te-‘du-byed-‘khor-zhe-na|
|de-dag-rtag-na-mi-‘khor-te|
|mi-rtag-na-yang-‘khor-mi-‘gyur|
|sems-can-la-yang-rim-‘di-mtsungs|

2

|gal-te-gang-zag-‘khor-zhe-na|
|phung-po-skye-mched-khams-rnams-pa|
|de-ni-rnam-pa-lngas-btsal-na|
|med-na-gang-zhig-‘khor-bar-‘gyur|

3

|nye-bar-len-nas-nyer-len-bar|
|’khor-na-srid-pa-med-par-‘gyur|
|srid-med-nye-bar-len-med-na|
|de-gang-ci-zhig-‘khor-bar-‘gyur|

4

|’du-byed-mya-ngan-‘da’-bar-‘gyur|
|ji-lta-bur-yang-mi-‘thad-do|
|sems-can-mya-ngan-‘da’-bar-yang|
|ji-lta-bur-yang-‘thad-mi-‘gyur|

5

|skye-‘jig-chos-can-‘du-byed-rnams|
|mi-‘ching-grol-bar-mi-‘gyur-te|
|snga-ma-bzhin-du-sems-can-yang|
|mi-‘ching-grol-bar-mi-‘gyur-ro|

6

|gal-te-nye-bar-len-‘ching-na|
|nye-bar-len-bcas-‘ching-mi-gyur|
|nye-bar-len-med-mi-‘ching-ste|
|gnas-skab-gang-zhig-‘ching-bar-‘gyur|

7

|gal-te-bcings-bya’i-snga-rol-na|
|’ching-ba-yod-na-‘ching-la-rag|
|de-yang-med-de-lhag-ma-ni|
|song-dang-ma-song-bgom-pas-bstan|

8

|re-zhig-bcings-pa-mi-grol-te|
|ma-bcings-pa-yang-grol-mi-‘gyur|
|bcings-pa-grol-bzhin-yin-‘gyur-na|
|bcings-dang-grol-ba-dus-gcig-‘gyur|

9

|bdag-ni-len-med-mya-ngan-‘da’|
|myan-‘das-bdag-gir-‘gyur-ro-zhes|
|de-ltar-gang-dag-‘dzin-de-yi|
|nyer-len-‘dzin-pa-chen-po-yin|

10

|gang-la-mya-ngan-‘das-bskyed-med|
|’khor-ba-bsal-ba’ang-yod-min-pa|
|de-la-‘khor-ba-ci-zhig-yin|
|mya-ngan-‘das-pa’ang-ci-zhig-brtag|

Rab-byed-bcu-bdun-pa-las-brtag-pa

1

|bdag-nyid-legs-par-sdom-pa-dang|
|gzhan-la-phan-‘dogs-byams-sems-gang|
|de-chos-de-ni-‘di-gzhan-du|
|’bras-bu-dag-gi-sa-bon-yin||

2

|drang-srong-mchog-gis-las-rnams-ni|
|sems-pa-dang-ni-bsam-par-gsungs|
|las-de-bdag-gi-bye-brag-ni|
|rnam-pa-du-mar-yongs-su-bsgrugs||

3

|de-la-las-gang-sems-pa-zhes|
|gsungs-pa-de-ni-yid-kyir-‘dod|
|bsams-pa-zhes-ni-gang-gsungs-pa|
|de-ni-lus-dang-ngag-gir-yin||

4

|ngag-dang-bskyod-dang-mi-spong-ba’i|
|rnam-rig-byed-min-zhes-bya-gang|
|spong-ba’i-rnam-rig-byed-min-pa|
|gzhan-dag-kyang-ni-de-bzhin-‘dor||

5

|longs-spyod-las-byung-bsod-nams-dang|
|bsod-nams-ma-yin-tshul-de-bzhin|
|sems-pa-dang-ni-chos-de-bdun|
|las-su-mngon-par-‘dod-pa-yin||

6

|skal-te-smin-pa’i-dus-bar-du|
|gnas-na-las-de-rtag-par-‘gyur|
|gal-te-‘gags-na-gag-‘gyur-pa|
|ji-ltar-‘bras-bu-skyed-par-‘gyur||

7

|myu-gu-la-sogs-rgyun-gang-ni|
|sa-pon-las-ni-mngon-par-‘byung|
|de-las-‘bras-bu-sa-bon-ni|
|med-na-de-yang-‘byung-mi-‘gyur||

8

|gang-phyir-sa-pon-las-rgyun-dang|
|rgyun-las-‘bras-bu-‘byung-‘gyur-zhing|
|sa-pon-‘bras-bu’i-sngon-‘gro-ba|
|de-phyir-chad-min-rtag-ma-yin||

9

|sems-kyi-rgyun-ni-gang-yin-pa|
|sems-las-mngon-par-‘byung-bar-‘gyur|

|de-las-‘bras-bu-sems-lta-zhig|
|med-na-de-yang-‘byung-mi-‘gyur||

10

|gang-phyir-sems-las-rgyun-dang-ni|
|rgyun-las-‘bras-bu-‘byung-‘gyur-zhing|
|las-ni-‘bras-bu’i-sngon-‘gro-ba|
|de-phyir-chad-min-rtag-ma-yin||

11

|dkar-po’i-las-kyi-lam-bcu-po|
|chos-sgrub-pa’i-thabs-yin-te|
|chos-kyi-‘bras-bu-‘di-gzhan-du|
|’dod-pa’i-yon-tan-rnam-lnga’o||

12

|gal-te-brtag-pa-der-‘gyur-na|
|nyes-pa-chen-po-mang-por-‘gyur|
|de-lta-bas-na-brtag-pa-de|
|’dir-ni-‘thad-pa-ma-yin-no||

13

|sang-rgyas-rnams-dang-rang-rgyal-dang|
|nyan-thos-rnams-kyi-gang-gsungs-ba’i|
|brtag-pa-gang-zhig-‘dir-‘thad-pa|
|de-ni-rab-tu-brjod-par-bya||

14

|ji-ltar-dbang-rgya-de-bzhin-chud|
|mi-zad-las-ni-bu-long-bzhin|
|de-ni-khams-las-rnam-pa-bzhi|
|de-yang-rang-bzhin-lung-ma-bstan|

15

|spong-bas-spang-ba-ma-yin-te|
|bsgom-pas-spang-ba-nyid-kyang-yin|
|de-phyir-chud-mi-za-ba-yis|
|las-kyi-‘bras-bu-skyed-par-‘gyur||

16

|gal-te-spong-bas-spang-ba-dang|
|las-‘pho-ba-yis-‘jig-‘gyur-na|
|de-la-las-‘jig-la-sogs-pa’i|
|skyong-rnams-su-ni-thal-bar-‘gyur||

17

|khams-mtshungs-las-ni-cha-mtshungs-dang|
|cha-mi-mtshungs-pa-thams-cad-kyi|
|de-ni-nying-mtshams-sbyor-ba'i-tshe|
|gcig-po-kho-na-skye-bar-'gyur||

18

|mthong-ba'i-chos-la-rnam-gnyis-po|
|kun-gyi-las-dang-las-kyi-de|
|tha-dad-par-ni-skye-'gyur-zhing|
|rnam-par-smin-kyang-gnas-pa-yin||

19

|de-ni-'bras-bu-'pho-ba-dang|
|shi-bar-gyur-na-'gag-par-'gyur|
|de-yi-rnam-dbye-zag-med-dang|
|zag-dang-bcas-par-shes-par-bya||

20

|stong-pa-nyid-dang-tshad-med-dang|
|'khor-ba-dang-ni-rtag-pa-min|
|las-rnams-chud-mi-za-ba'i-chos|
|sangs-rgyas-kyis-ni-bstan-pa-yin||

21

|gang-phyir-las-ni-skye-ba-med|
|'di-ltar-rang-bzhin-med-de'i-phyir|
|gang-phyir-de-ni-ma-skyes-pa|
|de-phyir-chud-zar-mi-'gyur-ro||

22

|gal-te-las-la-rang-bzhin-yod|
|rtag-par-'gyur-bar-the-tshom-med|
|las-ni-byas-pa-ma-yin-'gyur|
|rtag-la-bya-ba-med-phyir-ro||

23

|ci-ste-las-ni-ma-byas-na|
|ma-byas-pa-dang-phrad-'jigs-'gyur|
|tshangs-spyod-gnas-pa-ma-yin-pa'ang|
|de-la-skyon-du-thal-bar-'gyur||

24

|Tha-snyad-thams-cad-nyid-dang-yang|
|'gal-bar-'gyur-bar-the-tshom-med|

|bsod-nams-dang-ni-sdig-byed-pa'i|
|rnam-par-dbye-ba'ang-'thad-mi-'byung||

25

|de-ni-rnam-smin-smin-gyur-pa|
|yang-dang-yang-du-rnam-smin-'gyur|
|gal-te-rang-bzhin-yod-na-ni|
|gang-phyir-las-gnas-de-yi-phyir||

26

|las-'di-nyon-mongs-bdag-nyid-la|
|nyon-mongs-de-dag-yang-dag-min|
|gal-te-nyon-mongs-yang-dag-min|
|las-ni-yang-dag-ji-ltar-yin||

27

|las-dang-nyon-mongs-pa-dag-ni|
|lus-rnams-kyi-ni-rkyen-du-bstan|
|gal-te-las-dang-nyon-mong-pa|
|de-stong-lus-la-ji-ltar-brjod||

28

|ma-rig-bsgribs-pa'i-skye-bo-gang|
|srid-ldan-de-mi-za-ba-po|
|de-yang-byed-las-gzhan-min-zhing|
|de-nyid-de-yang-ma-yin-no||

29

|gang-gi-phyir-na-'las-'di-ni|
|rkyen-las-byung-ma-ma-yin-zhing|
|rkyen-min-las-byung-yod-min-pa|
|de-phyir-byed-pa-po-yang-med||

30

|gal-te-las-dang-byed-med-na|
|las-skyes-'bras-bu-ga-la-yod|
|ci-ste-'bras-bu-yod-min-na|
|za-ba-po-lta-la-ga-la-yod||

31

|ji-ltar-ston-pas-sprul-pa-ni|
|rdzu-'prul-phun-tshogs-kyis-sprul-zhing|
|sprul-pa-de-yang-sprul-pa-na|
|slar-yang-gzhan-ni-sprul-pa-ltar||

32

|de-bzhin-byed-po-de-las-gang|
|byas-pa'ang-sprul-pa'i-rnam-pa-bzhin|
|dper-na-sprul-pas-sprul-gzhan-zhig|
|sprul-pa-mdzad-pa-de-bzhin-no||

33

|nyon-mongs-las-dang-lus-rnams-dang|
|byed-pa-po-dang-'bras-bu-dang|
|dri-za'i-grong-'khyer-lta-bu-dang|
|smig-rgyu-rmi-lam-'dra-ba-yin||

Rab-byed-bco-brgyad-pa-bdag-dang-chos-brtag-pa

1

|gal-te-phung-po-bdag-yin-na|
|skye-dang-'jig-pa-can-du-'gyur|
|gal-te-phung-po-rnams-las-gzhan|
|phung-po-'-mtshan-nyid-med-par-'gyur||

2

|bdag-nyid-yod-ma-yin-na|
|bdag-gi-yod-par-ga-la-'gyur|
|bdag-dang-bdag-gi-zhi-ba'i-phyir|
|ngar-'dzin-nga'-yir-'dzin-med-'gyur||

3

|ngar-'dzin-nga-yir-'dzin-med-gang|
|de-yang-yod-pa-ma-yin-te|
|ngar-'dzin-nga-yir-'dzin-med-par|
|gang-gis-mthong-bas-mi-mthong-ngo||

4

|nang-dang-phyi-rol-nyid-dag-la|
|bdag-dang-bdag-gi-snyam-zad-na|
|nye-bar-len-pa-'gag-'gyur-zhing|
|de-zad-pas-na-skye-pa-zad||

5

|las-dang-nyon-mongs-zad-pas-thar|
|las-dang-nyon-mongs-rnam-rtog-las|
|de-dag-spros-las-spros-pa-ni|
|stong-pa-nyid-kyis-'gag-par-'gyur||

6

|bdag-go-zhes-kyang-btags-gyur-cing|
|bdag-med-ces-kyang-bstan-par-gyur|
|sang-rgyas-rnams-kyis-bdag-dang-ni|
|bdag-med-‘ga’med-ces-kyang-bstan||

7

|brjod-par-bya-ba-ldog-par-ste|
|sems-kyi-spyod-yul-ldog-pas-so|
|ma-skyes-pa-dang-ma-’gags-pa|
|chos-nyid-mya-ngan-‘das-dang-mtshungs||

8

|thams-cad-yang-dag-yang-dag-min|
|yang-dag-yang-dag-ma-yin-nyid|
|yang-dag-min-min-yang-dag-min|
|de-ni-sang-rgyas-rjes-bstan-pa-o||

9

|gzhan-las-shes-min-zhi-pa-dang|
|spros-pa-rnams-kyis-ma-spros-pa|
|rnam-rtog-med-don-tha-dad-med|
|de-ni-de-nyid-mtshan-nyid-do||

10

|gang-la-brten-te-gang-‘byung-ba|
|de-ni-re-zhig-de-nyid-min|
|de-las-gzhan-pa’ang-ma-yin-phyir|
|de-phyir-chad-min-rtag-pa-min||

11

|sang-rgyas-‘jig-rten-mgon-rnams-kyi|
|bstan-pa-bdud-rtsir-gyur-pa-de|
|don-gcig-ma-yin-tha-dad-min|
|chad-pa-ma-yin-rtag-ma-yin||

12

|rdzogs-sangs-rgyas-rnams-ma-byung-zhing|
|nyan-thos-rnams-ni-zad-gyur-kyang|
|rang-sangs-rgyas-kyi-ye-she-ni|
|ston-pa-med-las-rab-tu-skye||

Rab-byed-bcu-dgu-pa-dus-brtag-pa

1

|da-ltar-byung-dang-ma-'ongs-pa|
|gal-te-'das-la-ltos-gyur-na|
|da-ltar-byung-dang-ma-ongs-pa|
|'das-pa'i-dus-na-yod-par-'gyur||

2

|da-ltar-byung-dang-ma-'ongs-pa|
|gal-te-de-na-med-gyur-na|
|da-ltar-byung-dang-ma-'ongs-pa|
|ji-ltar-de-la-ltos-par-'gyur||

3

|'das-pa-la-ni-ma-ltos-par-|
|de-gnyis-grub-pa-yod-ma-yin|
|de-phyir-da-ltar-byung-ba-dang|
|ma-'ong-dus-kyang-yod-ma-yin||

4

|rim-pa'i-tshul-ni-'di-nyid-kyis|
|lhag-ma-gnyis-po-bsnor-ba-dang|
|mchog-dang-tha-ma-'bring-la-sogs|
|gcig-la-sogs-pa'ang-shes-par-bya||

5

|mi-gnas-dus-ni-'dzin-mi-byed|
|gang-zhig-gzung-bar-bya-ba-'i-dus|
|gnas-pa-yod-pa-ma-yin-pas|
|ma-bzung-dus-ni-ji-ltar-gdags||

6

|gal-te-dus-ni-dngos-brten-te|
|dngos-med-dus-ni-ga-la-yod|
|dngos-po-'ga'-yang-yod-min-na|
|dus-lta-yod-par-ga-la'gyur||

Rab-byed-nyi-shu-pa-tshogs-pa-brtag-pa

1

|gal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyi|
|tshogs-pa-nyid-las-skye-'gyur-zhing|

|tsogs-la-‘bras-bu-yod-na-ni|
|ji-ltar-tshogs-pa-nyid-las-skye||

2

|gal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyi|
|tshogs-pa-nyid-las-skye-‘gyur-na|
|tshogs-la-‘bras-bu-med-na-ni|
|ji-ltar-tshogs-pa-nyid-las-skye||

3

|gal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyi|
|tshogs-la-‘bras-bu-yod-na-ni|
|tshogs-la-gzung-du-yod-rigs-na|
|tshogs-pa-nyid-la-gzung-du-med||

4

|gal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyi|
|tshogs-la-‘bras-bu-med-na-ni|
|rgyu-rnams-dang-ni-rkyen-dag-kyang|
|rgyu-rkyen-ma-yin-mtshung-par-‘gyur||

5

|gal-te-rgyus-ni-‘bras-bu-la|
|rgyu-byin-nas-ni-‘gag-‘gyur-na|
|gang-byin-pa-dang-‘gags-pa’i|
|rgyu’i-bdag-nyid-gnyis-su-‘gyur||

6

|gal-te-rgyus-ni-‘bras-bu-la|
|rgyu-ma-byin-bar-‘gag-‘gyur-na|
|rgyus-‘gags-nas-ni-skyes-pa’-i|
|’bras-bu-de-dag-rgyu-med-‘gyur||

7

|gal-te-tshogs-dan-lhan-cig-tu|
|’bras-bu-yang-ni-skye-‘gyur-na|
|skyed-par-byed-dang-bskyed-bya-gang|
|dus-gcig-par-ni-thal-bar-‘gyur||

8

|gal-te-tshogs-pa’i-snga-rol-tu|
|’bras-bu-skyes-par-gyur-na-ni|
|rgyu-dang-rkyen-rnams-med-pa-i|
|’bras-bu-rgyu-med-‘byung-bar-‘gyur||

9

|gal-te-rgyu-‘gags-‘bras-bu-na|
|rgyu-ni-kun-tu-‘pho-bar-‘gyur|
|sngon-skyes-pa’i-rgyu-yang-ni|
|yang-skye-bar-ni-thal-bar-‘gyur||

10

|‘gags-pa-nub-par-gyur-ba-yis|
|‘bras-bu-skyes-pa-ji-ltar-skyed|
|‘bras-bu-dang-ni-‘bral-pa’i-rgyu|
|gnas-pas-kyang-ni-ji-ltar-skyed||

11

|ci-ste rgyu-‘bras-ma-‘brel-na|
|‘bras-bu-gang-zhig-skyed-par-byed|
|rgyus-ni-mthong-dang-ma-mthong-bar|
|‘bras-bu-skyed-par-mi-byed-do||

12

|‘bras-bu-‘das-pa-rgyu-‘das-dang|
|ma-skyes-pa-dang-skyes-pa-dang|
|lhan-cig-phrad-par-‘gyur-ba-ni|
|nam-yang-yod-pa-ma-yin-no||

13

|‘bras-bu-skyes-pa-rgyus-ma-skyes|
|‘das-pa-dang-ni-skyes-pa-dang|
|lhan-cig-phrad-par-‘gyur-ba-ni|
|nam-yang-yod-pa-ma-yin-no||

14

|‘bras-bu-ma-skyes-rgyu-skyes-dang|
|ma-skyes-pa-dang-‘das-pa-dang|
|lhan-cig-phrad-par-‘gyur-ba-ni|
|nam-yang-yod-pa-ma-yin-no||

15

|phrad-pa-yod-pa-ma-yin-na|
|rgyu-ni-‘bras-bu-ji-ltar-skyed|
|phrad-pa-yod-pa-yin-na-yang|
|rgyus-ni-‘bras-bu-ji-ltar-skyed||

16

|gal-te-‘bras-bus-stong-pa’i-rgyu|
|ji-ltar-‘bras-bu-skyed-par-byed|

|gal-te-bras-bus-mi-ston-rgyus|
|ji-ltar-'bras-bu-skyed-par-byed||

17

|'bras-bu-mi-stong-skye-mi-'gyur|
|mi-stong-'gag-par-mi-'gyur-ro|
|mi-stong-de-ni-ma-'gags-dang|
|ma-skye-par-yang-'gyur-ba-yin||

18

|stong-pa-ji-ltar-skye-'gyur-zhing|
|stong-pa-ji-ltar-'gag-par-'gyur|
|stong-pa-de-yang-ma-'gags-dang|
|ma-skyes-par-yang-thal-bar-'gyur||

19

rgyu-dang-'bras-bu-gcig-nyid-du|
|nam-yang-'thad-par-mi-'gyur-ro|
|rgyu-dang-'bras-bu-gzhan-nyid-du|
|nam-yang-'thad-par-mi-'gyur-ro||

20

|rgyu-dang-'bras-bu-gcig-nyid-na|
|bskyed-bya-skyed-byed-gcig-tu-'gyur|
|rgyu-dang-'bras-bu-gzhan-nyid-na|
|rgyu-dang-rgyu-min-mtshungs-par-'gyur||

21

|'bras-bu-ngo-bo-nyid-yod-na|
|rgyus-ni-ci-zhig-skyed-par-byed|
|'bras-bu-ngo-bo-nyid-med-na|
|rgyus-ni-ci-zhig-skyed-par-byed||

22

|skyed-pa-byed-pa-ma-yin-na|
|rgyus-nyid-'thad-par-mi-'gyur-ro|
|rgyu-nyid-'thad-pa-yod-min-na|
|'bras-bu-gang-gi-yin-par-'gyur||

23

|rgyu-rnams-dang-ni-rkyen-dag-gi|
|tshogs-pa-gang-yin-de-yis-ni|
|bdag-gis-bdag-nyid-mi-skyed-na|
|'bras-bu-ji-ltar-skyed-par-byed||

24

|de-phyir-tshog-pas-byas-pa-med|
|tshogs-min-byas-pa'i-'bras-bu-med|
|'bras-bu-yod-pa-ma-yin-na|
|rkyen-gyi-tshogs-pa-ga-la-yod||

Rab-byed-nyi-shu-gcig-pa-'byung-ba-dang-'jig-pa-brtag-pa

1

|'jig-pa-'byung-ba-med-par-ram|
|lhan-cig-yod-pa-nyid-ma-yin|
|'byung-ba-'jig-pa-med-par-ram|
|lhan-cig-yod-ba-nyid-ma-yin||

2

|'jig-pa-'byung-ba-med-par-ni|
|ji-lta-bur-na-yod-par-'gyur|
|skye-ba-med-par-'chi-bar-'gyur|
|'jig-pa-'byung-ba-med-par-med||

3

|'jig-pa-'byung-dang-lhan-cig-tu|
|ji-ltar-yod-pa-nyid-du-'gyur|
|'chi-ba-skye-dang-dus-gcig-tu|
|yod-pa-nyid-ni-ma-yin-no||

4

|'byung-ba-'jig-pa-med-par-ni|
|ji-lta-bur-na-yod-par-'gyur|
|dngos-po-rnams-la-mi-rtag-nyid|
|nam-yang-med-pa-ma-yin-no||

5

|'byung-ba-'jig-dang-lhan-cig-tu|
|ji-ltar-yod-pa-nyid-du-'gyur|
|skye-ba-'chi-dang-dus-cig-tu|
|yod-pa-nyid-ni-ma-yin-no||

6

|gang-dag-phan-tshun-lhan-cig-gam|
|phan-tshun-lhan-cig-ma-yin-par|
|grub-pa-yod-pa-ma-yin-pa|
|de-dag-grub-pa-ji-ltar-yod||

7

|zad-la-'byung-ba-yod-ma-yin|
|ma-zad-la'ang-'byung-ba-med|
|zad-la-'jig-pa-yod-ma-yin|
|ma-zad-la'ang-'jig-pa-med||

8

|dngos-po-yod-par-ma-yin-par|
|'byung-dang-'jig-pa-yod-ma-yin|
|'byung-dang-'jig-pa-med-par-ni|
|dngos-po-yod-pa-ma-yin-no||

9

|stong-la-'byung-dang-'jig-pa-dag|
|'thad-pa-nyid-ni-ma-yin-no|
|mi-stong-pa-la'ang-'byung-'jig-dag|
|'thad-pa-nyid-ni-ma-yin-no||

10

|'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dag|
|gcig-pa-nyid-du-mi-'thad-do|
|'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dag|
|gzhan-nyid-du-yang-mi-'thad-do||

11

|'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dag|
|mthong-ngo-snyam-du-skyod-sems-na|
|'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dag|
|gti-mug-nyid-kyis-mthong-ba-yin||

12

|dngos-po-dngos-las-mi-skye-te|
|dngos-po-dngos-med-las-mi-skye|
|dngos-med-dngos-med-mi-skye-ste|
|dngos-med-dngos-las-mi-skye-'o||

13

|dngos-po-bdag-las-mi-skye-ste|
|gzhan-las-skye-ba-nyid-ma-yin|
|bdag-dang-gzhan-las-skye-ba-ni|
|yod-min-ji-ltar-skye-bar-'gyur||

14

|dngos-po-yod-par-khas-blangs-na|
|rtag-dang-chad-par-lta-bar-ni|

|'thal-bar-'gyur-te-dngos-de-ni|
|rtag-dang-mi-rtag-'gyur-phyir-ro||

15

|dngos-po-yod-par-khas-blangs-kyang|
|chad-par-mi-'gyur-rtag-mi-'gyur|
|'bras-bu-rgyu-yi-'byung-'jig-gi|
|rgyun-de-srid-pa-yin-phyir-ro||

16

|'bras-bu-rgyu-yi-'byung-'jig-gi|
|rgyun-de-srid-pa-yin-'gyur-na|
|'jig-la-yang-skye-med-pa'i-phyir|
|rgyu-ni-chad-par-thal-bar-'gyur||

17

|dngos-po-ngo-bo-nyid-yod-na|
|dngos-med-'gyur-bar-mi-rigs-so|
|mya-ngan-'das-pa'i-dus-na-chad|
|srid-rgyun-rab-tu-zhi-phyir-ro||

18

|tha-ma-'gags-par'-gyur-pa-na|
|srid-pa-dang-po-rigs-mi-'gyur|
|tha-ma-'gags-par-ma-gyur-tshe|
|srid-pa-dang-po-rigs-mi-'gyur||

19

|gal-te-tha-ma-'gags-bzhin-na|
|dang-po-skye-bar-'gyur-na-ni|
|'gag-bzhin-pa-ni-gcig-'gyur-zhing|
|skye-bzhin-pa-yang-gzhan-du-'gyur||

20

|gal-te-'gag-bzhin-skye-bzhin-dag|
|lhan-cig-tu-yang-rigs-min-na|
|phung-po-gang-la'chi-'gyur-ba|
|de-la-skye-ba-'byung-'gyur-ram||

21

|de-ltar-dus-gsum-dag-tu-yang|
|srid-pa'i-rgyun-ni-mi-rigs-na|
|dus-gsum-dag-tu-gang-med-pa|
|de-ni-ji-ltar-srid-pa'i-rgyun||

Rab-byed-nyi-shu-gnyis-pa-de-bzhin-gshegs-pa-brtag-pa

1

|phung-min-phung-po-las-gzhan-min|
|de-la-phung-med-de-der-med|
|bde-bzhin-gshegs-pa-phung-ldan-min|
|de-bzhin-gshegs-pa-gang-zhig-yin||

2

|gal-te-sangs-rgyas-phung-po-la|
|brten-nas-rang-bzhin-las-yod-min|
|rang-bzhin-las-ni-gang-med-pa|
|de-gzhan-dngos-las-ga-la-yod||

3

|gang-zhig-gzhan-gyi-dngos-brten-nas|
|de-bdag-nyid-du-mi-‘thad-do|
|gang-zhig-bdag-nyid-med-pa-de|
|ji-ltar-bde-bzhin-gshegs-par-‘gyur||

4

|gal-te-rang-bzhin-yod-min-na|
|gzhan-dngos-yod-par-ji-ltar-‘gyur|
|rang-bzhin-dang-ni-gzhan-dngos-dag|
|ma-gtogs-de-bzhin-gshegs-de-gang||

5

|gal-te-phung-po-ma-brten-par|
|de-bzhin-gshegs-pa-‘ga’-yod-na|
|de-ni-da-gdod-rten-‘gyur-zhing|
|brten-nas-de-nas-‘gyur-la-rag||

6

|phung-po-rnams-la-ma-brten-par|
|de-bzhin-gshegs-pa-‘ga’-yang-med|
|gang-zhig-ma-brten-yod-min-na|
|des-ni-ji-ltar-nyer-len-‘gyur||

7

|nye-bar-blangs-pa-ma-yin-pa|
|nye-bar-len-par-cis-mi-‘gyur|
|nye-bar-len-pa-med-pa-yi|
|de-bzhin-gshegs-pa-ci-yang-med||

8

|rnam-pa-Ingas-ni-btsal-byas-na|
|gang-zhig-de-nyid-gzhan-nyid-du|
|med-pa'i-de-bzhin-gshegs-pa-de|
|nye-bar-len-pas-ji-ltar-gdags||

9

|gang-zhig-nye-bar-blang-ba-de|
|de-ni-rang-bzhin-las-yod-min|
|bdag-gi-dngos-las-gang-med-pa|
|de-gzhan-dngos-las-yod-re-skan||

10

|de-ltar-nyer-blang-nyer-len-po|
|rnam-pa-kun-gyis-stong-pa-yin|
|stong-pas-de-bzhin-gshegs-stong-pa|
|ji-lta-bur-na-'dogs-par-'gyur||

11

|stong-ngo-zhes-kyang-mi-brjod-de|
|mi-stong-zhes-kyang-mi-bya-zhing|
|gnyis-dang-nyis-min-mi-bya-ste|
|gdags-pa'i-don-du-brjod-par-bya||

12

|rtag-dang-mi-rtag-la-sogs-bzhi|
|zhi-ba-'di-la-ga-la-yod|
|mtha'-dang-mtha'-med-la-sogs-bzhi|
|zhi-ba-'di-la-ga-la-yod||

13

|gang-gis-de-bzhin-gshegs-yod-ces|
|'dzin-pa-stug-po-bzung-gyur-pa|
|de-ni-mya-ngan-'das-pa-la|
|med-ces-rnam-rtog-rtogs-par-byed||

14

|rang-bzhin-gyis-ni-stong-de-la|
|sang-rgyas-mya-ngan-da's-nas-ni|
|yod-do-zhe'am-med-do-zhes|
|bsam-pa-'thad-pa-nyid-mi-'gyur||

15

|gang-dag-sang-rgyas-spros-'das-shing|
|zad-pa-med-pa-spros-byed-pa|

|spros-pas-nyams-pa-de-kun-gyis|
|de-bzhin-gshegs-pa-mthong-mi-'gyur||
16
|de-bzhin-gsheg-pa'i-rang-bzhin-gang|
|de-ni-'gro-'di'i-rang-bzhin-yin|
|de-bzhin-gshegs-pa-rang-bzhin-med|
|'gro-ba-'di-yi-rang-bzhin-med||

Rab-byed-nyi-shu-gsum-pa-phyin-ci-log-brtag-pa

1
|'dod-chags-zhe-sdang-gti-mug-rnams|
|kun-tu-rtog-las-'byung-bar-gsungs|
|sdug-dang-mi-sdug-phyin-ci-log|
|brten-pa-nyid-las-kun-tu-'byung||

2
|gang-dag-sdug-dang-mi-sdug-dang|
|phyin-ci-log-las-brtan-'byung-ba|
|de-dag-rang-bzhin-las-med-de|
|de-phyir-nyon-mongs-yang-dag-med||

3
|bdag-gi-yod-nyid-med-nyid-ni|
|ji-lta-bur-yang-grub-pa-med|
|de-med-nyon-mongs-rnams-kyi-ni|
|yod-nyid-med-nyid-ji-ltar-'grub||

4
|nyon-mongs-de-dag-gang-gi-yin|
|de-yang-grub-pa-yod-ma-yin|
|'ga'-med-par-ni-gang-gi-yang|
|nyon-mongs-pa-dag-yod-ma-yin||

5
|rang-lus-lta-bzhin-nyon-mongs-rnams|
|nyon-mongs-can-la-rnam-lngar-med|
|rang-lus-lta-bzhin-nyon-mongs-can|
|nyon-mongs-pa-la-rnam-lngar-med||

6
|sdug-dang-mi-sdug-phyin-ci-log|
|rang-bzhin-las-ni-yod-min-na|

|sdug-dang-mi-sdug-phyin-ci-log|
|brten-nas-rnyon-mongs-gang-dag-yin||

7

|gzugs-sgra-ro-dang-reg-pa-dang|
|dri-dang-chos-dag-rnam-drug-ni|
|gzhi-ste-‘dod-chags-zhe-sdang-dang|
|gti-mug-gi-ni-yin-par-brtags||

8

|gzugs-sgra-ro-dang-reg-pa-dang|
|dri-dang-chos-dag-‘ba-zhig-ste|
|dri-za’i-gron-khyer-lta-bu-dang|
|smig-rgyu-rmi-lam-‘dra-ba-yin||

9

|sgyu-ma’i-skyes-bu-lta-bu-dang|
|gzugs-brnyan-‘dra-de-dag-la|
|sdug-pa-dang-mi-sdug-pa|
|’byung-bar-yang-ni-ga-la-‘gyur||

10

|gang-la-brten-nas-sdug-pa-zhes|
|gdags-par-bya-ba-mi-sdug-pa|
|sdug-la-mi-ltos-yod-min-pas|
|de-phyir-sdug-pa-‘thad-ma-yin||

11

|gang-la-brten-nas-mi-sdug-par|
|gdags-par-bya-ba-sdug-pa-ni|
|mi-sdug-mi-ltos-yod-min-pas|
|de-phyir-mi-sdug-‘thad-ma-yin||

12

|sdug-pa-yod-pa-ma-yin-na|
|’dod-chags-yod-par-ga-la-‘gyur|
|mi-sdug-yod-pa-ma-yin-na|
|zhe-sdang-yod-par-ga-la-‘gyur||

13

|gal-te-mi-rtag-rtag-pa-zhes|
|de-ltar-‘dzin-pa-log-yin-na|
|stong-la-mi-rtag-yod-min-pas|
|’dzin-pa-ji-ltar-log-pa-yin||

14

|gal-te-mi-rtag-rtag-go-zhes|
|de-ltar-‘dzin-pa-log-yin-na|
|stong la-mi-rtag-pa’o-zhes|
|’dzin-pa’ang-ji-ltar-log-ma-yin||

15

|gang-gis-‘dzin-dang-‘dzin-gang-dang|
|’dzin-pa-po-dang-gang-gzung-ba|
|thams-cad-nye-bar-zhi-ba-ste|
|de-phyir-‘dzin-pa-yod-ma-yin||

16

|log-pa’am-yang-dag-nyid-du-ni|
|’dzin-pa-yod-pa-ma-yin-na|
|gang-la-phyin-ci-log-yod-cing|
|gang-la-phyin-ci-ma-log-yod||

17

|phyin-ci-log-tu-gyur-ba-la|
|phyin-ci-log-dag-mi-srid-de|
|phyin-ci-log-tu-ma-gyur-la|
|phyin-ci-log-dag-mi-srid-de||

18

|phyin-ci-log-tu-gyur-bzhin-la|
|phyin-ci-log-dag-mi-srid-de|
|gang-la-phyin-ci-log-srid-pa|
|bdag-nyid-kyis-ni-rnam-par-dpyod||

19

|phyin-ci-log-rnams-ma-skyes-na|
|ji-lta-bur-na-yod-par-‘gyur|
|phyin-ci-log-rnams-skye-med-na|
|phyin-ci-log-can-ga-la-yod||

20

|dngos-po-dag-las-mi-skye-ste|
|gzhan-las-skye-ba-nyid-ma-yin|
|bdag-dang-gzhan-las-kyang-min-na|
|phyin-ci-log-can-ga-la-yod||

21

|gal-te-bdag-dang-gtsang-ba-dang|
|rtag-dang-bde-ba-yod-na-ni|

|bdag-dang-gtsang-dang-rtag-pa-dang|

|bde-ba-phyin-ci-log-ma-yin||

22

|gal-te-bdag-dang-gtsang-ba-dang|

|rtag-dang-bde-ba-med-na-ni|

|bdag-med-mi-gtsang-mi-rtag-dang|

|sdug-bsngal-yod-pa-ma-yin-no||

23

|de-ltar-phyin-ci-log-‘gags-pas|

|ma-rig-pa-ni-‘gag-par-‘gyur|

|ma-rig-‘gags-par-gyur-na-ni|

|‘du-byed-la-sogs-‘gag-par-‘gyur||

24

|gal-te-la-la’i-nyon-mongs-pa|

|gang-dag-rang-bzhin-gyis-yod-na|

|ji-lta-bur-na-spong-par-‘gyur|

|yod-pa-su-zhig-spong-bar-byed||

25

|gal-te-la-la’i-nyon-mongs-pa|

|gang-dag-rang-bzhin-gyis-med-na|

|ji-lta-bur-na-spong-bar-‘gyur|

|med-pa-su-zhig-spong-bar-byed||

Rab-byed-nyi-shu-bzhi-pa-‘phags-pa’i-bden-pa-brtag-pa

1

|gal-te-‘di-dag-kun-stong-na|

|‘byung-ba-med-cin-‘jig-pa-med|

|‘phags-pa’i-bden-pa-bzhi-po-rnams|

|khyod-la-med-par-thal-bar’-gyur|

2

|‘phags-pa’i-bden-pa-bzhi-med-pas|

|yongs-su-shes-dang-spong-ba-dang|

|sgom-dang-mngon-du-bya-ba-dag|

|‘thad-par-‘gyur-ba-ma-yin-no|

3

|de-dag-yod-pa-ma-yin-pas|

|‘bras-bu-bzhi-yang-yod-ma-yin|

|'bras-bu-med-na-'bras-bu-gnas-med|
|zhugs-pa-dag-yang-yod-ma-yin|

4

|gal-te-skyes-bu-gang-zag-brgyad|
|de-dag-med-na-dge-'dun-med|
|phags-pa'i-bden-rnams-med-pa'i-phyir|
|dam-pa'i-chos-kyang-yod-ma-yin|

5

|chos-dang-dge-'dun-yod-min-na|
|sangs-rgyas-ji-ltar-yod-par-'gyur|
|de-skad-stong-pa-nyid-smra-na|
|dkon-mchog-gsum-la-gnod-pa-ni|

6

|byed-cing-bras-bu-yod-pa-dang|
|chos-ma-yin-pa-chos-nyid-dang|
|'jig-rten-pa-yi-tha-snyad-ni|
|kun-la'ang-gnod-pa-byed-pa-yin|

7

|de-la-bshad-pa-khyod-kyis-ni|
|stong-nyid-dgos-dang-stong-nyid-dang|
|stong-nyid-don-ni-ma-rtogs-pas|
|de-phyir-de-ltar-gnod-pa-yin|

8

|sangs-rgyas-rnams-kyis-chos-bstan-pa|
|bden-pa-gnyis-la-yan-dag-brten|
|'jig-rten-kun-rdzob-bden-pa-dang|
|dam-pa'i-don-gyi-bden-pa'o|

9

|gang-dag-bden-pa-de-gnyis-kyi|
|rnam-dbye-rnam-par-mi-shes-pa|
|de-dag-sangs-rgyas-bstan-pa-ni|
|zab-moi-de-nyid-rnam-mi-shes|

10

|tha-snyad-la-ni-ma-brten-par|
|dam-pa'i-don-ni-bstan-mi-nus|
|dam-pa'i-don-ni-ma-rtogs-par|
|mya-ngan-'das-pa-thob-mi-'gyur|

11

|stong-pa-nyid-la-blta-nyes-na|
|shes-rab-chung-rnam-phung-bar-‘gyur|
|ji-ltar-sbrul-la-gzung-nyes-dang|
|rig-sngags-nyes-par-bsgrubs-pa-bzhin|

12

|de-phyir-zhan-pas-chos-‘di-yi|
|gting-rtogs-dka’-bar-mkhyen-gyur-nas|
|thub-pa’i-thugs-ni-chos-bstan-las|
|rab-tu-log-par-gyur-pa-yin|

13

|skyon-du-thal-bar-‘gyur-ba-ni|
|stong-la-‘thad-pa-ma-yin-pas|
|khyod-ni-ston-nyid-spong-byed-pa|
|gang-de-nga-la-mi-‘thad-do|

14

|gang-la-stong-pa-nyid-rung-ba|
|de-la-thams-cad-rung-bar-‘gyur|
|gang-la-stong-pa-nyid-mi-rung-ba|
|de-la-thams-cad-rung-mi-‘gyur|

15

|khyod-ni-rang-gi-skyon-rnams-ni|
|nga-la-yongs-su-sgyur-byed-pa|
|rta-la-mngon-par-zhon-bzhin-du|
|rta-nyid-brjed-par-gyur-pa-bzhin|

16

|gal-te dngos-rnams-rang-bzhin-las|
|yod-par-rjes-su-lta-byed-na|
|de-lta-yin-na-dngos-po-rnams|
|rgyu-rkyen-med-par-khyod-lta’o|

17

|’bras-bu-dang-ni-rgyu-nyid-dang|
|byed-pa-po-dang-byed-dang-bya|
|skye-ba-dang-ni-‘gag-pa-dang|
|’bras-bu-la-yang-gnod-pa-byed|

18

|rten-cing-’brel-bar-‘byung-ba-gang|
|de-ni-stong-pa-nyid-du-bzhad|

|de-ni-brten-nas-gdags-pa-ste|

|de-nyid-dbu-ma'-lam-yin-no|

19

|gang-phyir-rten-'byung-ma-yin-pa'i|

|chos-'ga'-yod-pa-ma-yin-pa|

|de-phyir-stong-pa-ma-yin-pa'i|

|chos-'ga'-yod-pa-ma-yin-no|

20

|gal-te-'di-kun-mi-stong-na|

|'byung-ba-med-cing-'jig-pa-med|

|phags-pa'i-bden-pa-bzhi-po-rnams|

|khyod-la-med-par-thal-bar-'gyur|

21

|rten-cing-'brel-bar-'byung-ma-yin-na|

|sdug-bsngal-yod-par-ga-la-'gyur|

|mi-rtag-sdug-bsngal-gsungs-pa-de|

|rang-bzhin-nyid-la-yod-ma-yin|

22

|rang-bzhin-las-ni-yod-yin-na|

|ci-zhig-kun-tu-'byung-bar-'gyur|

|de-phyir-stong-nyid-gnod-byed-la|

|kun-'byung-yod-pa-ma-yin-no|

23

|sdug-bsngal-rang-bzhin-gis-yod-na|

|'gog-pa-yod-pa-ma-yin-no|

|rang-bzhin-gyis-ni-yongs-gnas-phyir|

|'gog-la-gnod-pa-byed-pa-yin|

24

|lam-la-rang-bzhin-yod-na-ni|

|sgom-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro|

|ci-ste-lam-de-bsgom-bya-na|

|khyod-kyi-rang-bzhin-yod-ma-yin|

25

|gang-tshe-sdug-bsngal-kun-'byung-ba|

|'gog-pa-yod-pa-ma-yin-na|

|lam-gyi-sdug-bsngal-'gog-pa-ni|

|gang-zhig-thob-par-'gyur-bar-'dod|

26

|gal-te-rang-bzhin-nyid-kyis-ni|
|yongs-su-shes-pa-ma-yin-na|
|de-ni-ji-ltar-yongs-shes-‘gyur|
|rang-bzhin-gnas-pa-ma-yin-nam|

27

|de-bzhin-du-ni-khyod-nyid-kyi|
|spang-dang-mngon-du-bya-ba-dang|
|bsgom-dang-‘bras-bu-bzhi-dag-kyang|
|yongs-shes-bzhin-du-mi-rung-ngo|

28

|rang-bzhin-yongs-su-‘dzin-pa-yis|
|’bras-bu-rang-bzhin-nyid-kyis-ni|
|thob-pa-min-pa-gang-yin-de|
|ji-ltar-thob-par-nus-par-‘gyur|

29

|’bras-bu-med-na-bras-gnas-med|
|zhugs-pa-dag-kyang-yod-ma-yin|
|gal-te-skyes-bu-gang-zag-brgyad|
|de-dag-med-na-dge-‘dun-med|

30

|’phags-pa’i-bden-rnams-med-pa’i-phyir|
|dam-pa’i-chos-kyang-yod-ma-yin|
|chos-dang-dge-‘dun-yod-min-na|
|sang-rgyas-ji-ltar-yod-par-‘gyur|

31

|khyod-kyis-sangs-rgyas-byang-chub-la|
|ma-brten-par-yang-thal-bar-‘gyur|
|khyod-kyis-byang-chub-sangs-rgyas-la|
|ma-brten-par-yang-thal-bar-‘gyur|

32

|khyod-kyi-rang-bzhin-nyid-kyis-ni|
|sangs-rgyas-min-pa-gang-yin-des|
|byang-chub-spyod-la-byang-chub-phyir|
|brtsal-kyang-byang-chub-thob-mi-‘gyur|

33

|’ga’-yang-chos-dang-chos-min-pa|
|nam-yang-byed-par-mi-‘gyur-te|

|mi-stong-pa-la-ci-zhig-bya|
|rang-bzhin-la-ni-bya-ba-med|

34

|chos-dang-chos-min-med-par-yang|
|’bras-bu-khyod-la-yod-par-‘gyur|
|chos-dang-chos-min-rgyus-byung-ba’i|
|’bras-bu-khyod-la-yod-ma-yin|

35

|chos-dang-chos-min-rgyus-byung-ba’i|
|bras-bu-gal-te-khyod-la-yod|
|chos-dang-chos-min-las-byung-ba’i|
|’bras-bu-ci-phyir-stong-ma-yin|

36

|rten-cin-‘brel-bar-‘byung-ba’yi|
|stong-pa-nyid-la-gnod-byed-gang|
|’jig-rten-pa’i-tha-snyad-ni|
|kun-la-gnod-pa-byed-pa-yin|

37

|stong-pa-nyid-la-gnod-byed-na|
|bya-ba-ci-yang-med-‘gyur-zhing|
|rtsom-pa-med-par-bya-bar-‘gyur|
|mi-byed-pa-yang-byed-por-‘gyur|

38

|rang-bzhin-yod-na-‘gro-ba-rnams|
|ma-skyes-pa-dang-ma-‘gags-dang|
|ther-zug-tu-ni-gnas-‘gyur-zhing|
|gnas-skabs-sna-tshogs-bral-bar-‘gyur|

39

|gal-te-ston-pa-yod-min-na|
|ma-thob-thob-par-bya-ba-dang|
|sdug-bsngal-mthar-byed-las-dang-ni|
|nyongs-mongs-thams-cad-spong-ba’ang-med|

40

|gang-gis-rten-cing-‘brel-bar-‘byung|
|mthong-ba-de-ni-sdug-bsngal-dang|
|kun-‘byung-dang-ni-‘gog-pa-dang|
|lam-nyid-de-dag-mthong-ba-yin|

Rab-byed-nyi-shu-lnga-pa-mya-ngan-las-‘das-pa-brtag-pa

1

|gal-te-‘di-dag-kun-stong-na|
|’byung-ba-med-cing-‘jig-pa-med|
|gang-zhig-spong-dang-‘gags-pa-las|
|mya-ngagn-‘da’-bar-‘gyur-bar-‘dod||

2

|gal-te-‘di-kun-mi-stong-na|
|’byung-ba-med-cing-‘jig-pa-med|
|gang-zhig-spong-dang-‘gags-pa-las|
|mya-ngan-‘da’-bar-‘gyur-bar-‘dod||

3

|spangs-pa-med-pa-thob-med-pa|
|chad-pa-med-pa-rtag-med-pa|
|’gags-pa-med-pa-skye-med-pa|
|de-ni-mya-ngan-‘das-par-brjod||

4

|re-zhig-mya-ngagn-‘das-dngos-min|
|rga-shi’i-mtshan-nyid-thal-bar-‘gyur|
|rga-dang-‘chi-ba-med-pa-yi|
|dngos-po-yod-pa-ma-yin-no||

5

|gal-te-mya-ngan-‘das-dngos-na|
|ji-ltar-mya-ngan-de-brten-min|
|dngos-po-brten-nas-ma-yin-pa|
|’ga’-yang-yod-ma-yin-no||

6

|gal-te-mya-ngan-‘das-dngos-na|
|ji-ltar-mya-ngan-de-brten-min|
|dngos-po-brten-nas-ma-yin-pa|
|’ga’-yang-yod-ma-yin-no||

7

|gal-te-mya-ngan-‘das-dngos-min|
|dngos-med-ji-ltar-rung-bar-‘gyur|
|gang-la-mya-ngan-‘das-dngos-min|
|de-la-dngos-med-yod-ma-yin||

8

|gal-te-mya-ngan-‘das-dngos-min|
|ji-ltar-myan-‘das-de-brten-min|
|gang-zhig-brten-nas-ma-yin-pa’i|
|dngos-med-yod-pa-ma-yin-no||

9

|’ong-ba-dang-ni-‘gro-ba’i-dngos|
|brten-tam-rgyur-byas-gang-yin-pa|
|de-ni-brten-min-rgyur-byas-min|
|mya-ngan-‘das-pa-yin-par-bstan||

10

|’byung-ba-dang-ni-‘jig-pa-dag|
|spang-bar-stong-pas-bka’-stsal-to|
|de-phyir-mya-ngan-‘das-pa-ni|
|dngos-min-dngos-min-min-par-rigs||

11

|gal-te-mya-ngan-‘das-pa-ni|
|dngos-dang-dngos-med-gnyis-yin-na|
|dngos-dang-dngos-po-med-pa-dag|
|thal-bar-‘gyur-na-de-mi-rigs||

12

|gal-te-mya-ngan-‘das-pa-ni|
|dngos-dang-dngos-med-gnyis-yin-na|
|mya-ngan-‘das-pa-ma-brten-min|
|de-gnyis-brten-nas-yin-phyir-ro||

13

|ji-ltar-mya-ngan-‘das-pa-ni|
|dngos-dbang-dngos-med-gnyis-yin-te|
|mya-ngan-‘das-pa-‘dus-ma-byas|
|dngos-dang-dngos-med-‘dus-byas-yin||

14

|dngos-min-dngos-po-med-min-pa|
|mya-ngan-‘das-par-gang-ston-pa|
|dngos-po-med-dang-dngos-po-dag|
|grub-na-de-ni-grub-par-‘gyur||

15

|dngos-min-dngos-po-med-min-pa|
|mya-ngan-‘das-par-gang-ston-pa|

|dngos-po-med-dang-dngos-po-dag|
|grub-na-de-ni-grub-par-'gyur||

16

|gal-te-mya-ngan-'das-pa-ni|
|dngos-min-dngos-po-med-min-na|
|dngos-min-dngos-po-med-min-zhes|
|gang-zhig-gis-ni-de-mngon-byed||

17

|bcom-ldan-mya-ngan-'das-gyur-nas|
|yod-par-mi-mngon-de-bzhin-du|
|med-do-zhe'am-gnyis-pa-dang|
|gis-min-zhes-kyang-mi-mngon-no||

18

|bcom-ldan-bzhugs-par-gyur-na-yang|
|yod-par-mi-mngon-de-bzhin-du|
|med-do-zhe-'am-gnyis-ka-dang|
|gnyis-min-zhes-kyang-mi-mngon-no||

19

|'khor-ba-mya-ngan-'das-pa-las|
|khyad-par-cung-zad-yod-ma-yin|
|mya-ngan-'das-pa-'khor-ba-las|
|khyad-par-cung-zad-yod-ma-yin||

20

|mya-ngan-'das-mtha'-gang-yin-pa|
|de-ni-khor-bai-mtha'-yin-te|
|de-gnyis-khyad-par-cung-zad-ni|
|shin-tu-phra-ba'ang-yod-ma-yin||

21

|gang-'das-phan-chad-mtha'-sogs-dang|
|rtag-la-sogs-par-lta-ba-dag|
|mya-ngan-'das-dang-phyi-mtha'-dang|
|sngon-gyi-mtha'-la-brten-pa-yin||

22

|dngos-po-thams-cad-stong-pa-la|
|mtha'-yod-ci-zhig-mtha'-med-ci|
|mtha'-dang-mtha'-med-ci-zhig-yin|
|mtha'-dang-mtha'med-min-pa-ci||

23

|de-nyid-ci-zhig-gzhan-ci-yin|
|rtag-pa-ci-zhig-mi-rtag-ci|
|rtag-dang-mi-rtag-gnyis-ka-ci|
|gnyis-pa-min-pa-ci-zhig-yin||

24

|dmigs-pa-thams-cad-nyer-zhi-zhing|
|spros-pa-nyer-zhi-zhi-ba-ste|
|sang-rgyas-kyi-ni-gang-du-yang|
|su-la'ang-chos-'ga'-ma-bstan-to||

Rab-byed-nyi-shu-drug-pa-srid-pa'i-yan-lag-bcu-gnyis-brtag-pa

1

|ma-rig-sgribs-pas-yang-srid-phyir|
|'du-byed-rnam-pa-gsum-po-dag|
|mngon-par-'du-byed-gang-yin-pa'i|
|las-de-dag-gis-'gro-bar-'gro||

2

|'du-byed-rkyen-can-rnam-par-shes|
|'gro-ba-rnams-su-'jug-par-'gyur|
|rnam-par-shes-pa-zhugs-'gyur-na|
|ming-dang-gzugs-ni-chags-par-'gyur||

3

|ming-dang-gzugs-ni-chags-par-na|
|skye-mched-drug-ni-'byung-bar-'gyur|
|skye-mched-drug-la-brten-nas-ni|
|reg-pa-yang-dag-'byung-bar-'gyur||

4

|ming-dang-gzugs-dang-dran-byed-la|
|brten-nas-skye-ba-kho-na-ste|
|de-ltar-min-dang-gzugs-brten-nas|
|rnam-par-shes-pa-skye-bar-'gyur||

5

|mig-dang-gzugs-dang-rnam-par-shes|
|gsum-po-'dus-pa-gang-yin-pa|
|de-ni-reg-pa'o-reg-de-las|
|tshor-ba-kun-tu-'byung-bar-'gyur||

6

|tshor-ba'i-rkyen-gyis-sred-pa-ste|
|tshor-ba'i-don-du-sred-par-'gyur|
|sred-par-gyur-na-nye-bar-len|
|rnam-pa-bzhi-po-nyer-len-'gyur||

7

|nyer-len-yod-na-len-pa-po'i|
|srid-pa-rab-tu-'byung-bar-'gyur|
|gal-te-nye-bar-len-med-na|
|grol-bar-'gyur-te-srid-mi-'gyur||

8

|srid-pa-de-yang-phung-po-lnga|
|srid-pa-las-ni-skye-bar-'gyur|
|rga-shi-dang-ni-mya-ngan-dang|
|smre-sngags-'don-bcas-sdug-bsngal-dang||

9

|yid-mi-bde-dang-'khrug-pa-rnams|
|de-dag-skye-las-rab-tu-'byung|
|de-ltar-sdug-bsngal-phung-po-ni|
|'ba'-zhig-pa-'di-'byung-bar-'gyur||

10

|'khor-ba'i-rtsa-ba-'du-byed-de|
|de-phyir-mkhas-rnams-'du-mi-byed|
|de-phyir-mi-mkhas-byed-po-yin|
|mkhas-min-de-nyid-mthong-phyir-ro||

11

|ma-rig-'gags-par'gyur-na-ni|
|'du-byed-rnams-kyangs-'byung-mi-'gyur|
|ma-rig-'gag-par-'gyur-ba-ni|
|shes-pas-de-nyid-bsgoms-pas-so||

12

|de-dang-de-ni-'gags-gyur-pas-|
|de-dang-de-ni-mngon-mi-'byung|
|sdug-bsnal-phung-po-'ba'-zhig-pa|
|de-ni-de-ltar-yang-dag-'gag||

Rab-byed-nyi-shu-bdun-pa-lta-ba-brtag-pa

1

|'das-dus-byung-ma-byung-zhes-dang|
|'jig-rten-rtag-pa-la-sogs-par|
|lta-ba-gang-yin-de-dag-ni|
|sngon-gyi-mtha'-la-brten-pa-yin||

2

|ma-'ong-dus-gzhan-'byung-'gyur-dang|
|mi-'byung-'jig-rten-mtha'sogs-par|
|lta-ba-gang-yin-de-dag-ni|
|phyi-ma'i-mtha'-la-brten-pa-yin||

3

|'das-pa'i-dus-na-byung-gyur-ces|
|bya-ba-de-ni-mi-'thad-do|
|sngon-tshe-rnams-su-gang-byung-ba|
|de-nyid-'di-ni-ma-yin-no||

4

|de-nyid-bdag-tu-'gyur-snyam-na|
|nye-bar-len-pa-tha-dad-'gyur|
|nye-bar-len-pa-ma-gtogs-par|
|khyod-kyi-bdag-ni-gang-zhig-yin||

5

|nye-bar-len-pa-ma-gtogs-pa'i|
|bdag-yod-ma-yin-byas-pa'i-tshe|
|nye-bar-len-nyid-bdag-yin-na|
|khyod-kyi-bdag-ni-med-pa-yin||

6

|nye-bar-len-nyid-bdag-ma-yin|
|de-'byung-ba-dand-'jig-pa-yin|
|nye-bar-blang-ba-ji-lta-bur|
|nye-bar-len-po-yin-bar-'gyur||

7

|bdag-ni-nye-bar-len-pa-las|
|gzhan-du-'thad-pa-nyid-ma-yin|
|gal-te-gzhan-na-len-med-par|
|gzung-yod-rigs-na-gzung-du-med||

8

|de-ltar-len-las-gzhan-ma-yin|
|de-ni-nyer-len-nyid-kyang-min|
|bdag-ni-nye-bar-len-med-min|
|med-pa-nyid-du'ang-de-ma-nges||

9

|'das-pa'i-dus-na-ma-byung-zhes|
|bya-ba-de-yang-mi-'thad-do|
|sngon-tshe-rnams-su-gang-byung-ba|
|de-las-'di-gzhan-ma-yin-no||

10

|gal-te-'di-ni-gzhan-gyur-na|
|de-med-par-yang-'byung-bar-'gyur|
|de-bzhin-de-ni-gnas-'gyur-zhing|
|der-ma-shi-bar-skye-bar-'gyur||

11

|chad-dang-las-rnams-chud-za-dang|
|gzhan-gyis-byas-pa'i-las-rnams-ni|
|gzhan-gyis-so-sor-myong-ba-dang|
|de-la-sogs-par-thal-bar-'gyur||

12

|ma-byung-ba-'byung-min-te|
|'di-la-skyon-du-thal-bar-'gyur|
|bdag-ni-byas-par-'gyur-ba-dang|
|'byung-ba'am-rgyu-med-can-du-'gyur||

13

|de-ltar-bdag-byung-bdag-ma-byung|
|gnyis-ka-gnyis-ka-ma-yin-par|
|'das-la-lta-ba-gang-yin-pa|
|de-dag-'thad-pa-ma-yin-no||

14

|ma-'ongs-dus-gzhan-'byung-'gyur-dang|
|'byung-bar-mi-'gyur-zhes-ba-bar|
|lta-ba-gang-yin-de-dag-ni|
|'das-pa'i-dus-dang-mtshungs-pa'-yin||

15

|gal-te-lha-de-mi-de-na|
|de-lta-na-ni-rtag-par-'gyur|

|lha-ni-ma-skyes-nyid-‘gyur-te|
|rtag-la-skye-ba-med-phyir-ro||

16

|gal-te-lha-las-mi-gzhan-na|
|de-lta-na-ni-mi-rtag-‘gyur|
|gal-te-lha-mi-zhan-yin-na|
|rgyud-ni-‘thad-par-mi-‘gyur-ro||

17

|gal-te-phyogs-gcig-lha-yin-la|
|phyogs-gcig-min-ni-yin-gyur-na|
|rtag-dang-mi-rtag-‘gyur-ba-yin|
|de-yang-rigs-pa-ma-yin-no||

18

|gal-te-rtag-dang-mi-rtag-pa|
|gnyis-ka-grub-par-gyur-na-ni|
|rtag-pa-ma-yin-mi-rtag-min|
|’grub-par-‘gyur-bar-‘dod-la-rag||

19

|gal-te-gang-zhig-gang-nas-gang|
|’ong-zhing-gang-du’ang-‘gro-‘gyur-na|
|de-phyir-‘khor-ba-thog-med-par|
|’gyur-na-de-ni-yod-ma-yin||

20

|gal-te-rtag-pa-‘ga’-med-na|
|mi-rtag-gang-zhig-yin-par-‘gyur|
|rtag-pa-dang-ni-mi-rtag-dang|
|de-gnyis-bsal-bar-gyur-pa’o||

21

|gal-te-‘jig-rten-mta’-yod-na|
|’jig-rten-pha-rol-ji-ltar-‘gyur|
|gal-te-‘jig-rten-mtha’-med-na|
|’jig-rten-pha-rol-ji-ltar-‘gyur||

22

|gang-phyir-phung-po-rnams-kyi-rgyun|
|’di-ni-mar-me’i-‘od-dang-mtshungs|
|de-phyir-mtha’-yod-nyid-dang-ni|
|mtha’-med-nyid-kyang-mi-rigs-so||

23

|gal-te-snga-ma-'jig-'gyur-zhing|
|phung-po-'di-la-brten-byas-nas|
|phung-po-de-ni-ma-'byung-na|
|des-na-'jig-rten-mtha'-yod-'gyur||

24

|gal-te snga-ma-mi-'jig-cing|
|phung-po-'di-la-brten-byas-nas|
|phung-po-de-ni-mi-'byung-na|
|des-na-'jig-rten-mtha'-med-'gyur||

25

|gal-te-phyogs-gcig-mtha'-yod-la|
|phyogs-gcig-mtha'-ni-med-'gyur-na|
|'jig-rten-mtha'-yod-mtha'-med-'gyur|
|de-yang-rigs-pa-ma-yin-no||

26

|ji-lta-bur-na-nyer-len-po'i|
|phyogs-gcig-rnam-par-'jig-'gyur-la|
|phyogs-gcig-rnam-par-'jig-mi-'gyur|
|de-ltar-de-ni-mi-rigs-so||

27

|ji-lta-bur-na-nyer-blang-ba|
|phyogs-gcig-rnam-par-'jig-'gyur-la|
|phyogs-gcig-rnam-par-'jig-mi-'gyur|
|de-ltar-de-yang-mi-rigs-so||

28

|gal-te-mtha'-yod-mtha'-med-pa|
|gnyis-ka-grub-par-gyur-na-ni|
|mtha'-yod-ma-yin-mtha'-med-min|
|'grub-par-'gyur-bar-'dod-la-rag||

29

|yang-na-dngos-po-thams-cad-dag|
|ston-phyir-rtag-la-sogs-lta-ba|
|gang-dag-gang-du-gang-la-ni|
|ci-las-kun-tu-'byung-bar-'gyur||

2. Русский перевод тибетского текста «dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya»

На санскрите: *Праджня-нама-мула-мадхьямака-карика*.

На тибетском языке: *Коренные строфы о срединности, называемые “Мудростью”*.

Я совершаю простирание перед юным Манджушри!
Я совершаю простирание перед совершенным Буддой,
Учителем, возвышенным среди философов,
Перед тем, кто преподавал учение о покое,
умиротворяющее все измышления:
То, что зависимо возникает,
Не имеет прекращения, не имеет рождения;
Не имеет пресечения, не имеет постоянства;
Не имеет прихода и не имеет ухода;
Не является дифференцированным объектом
и не является тождеством³.

1

Из себя – нет, из другого – нет,
Из обоих – нет, без причины – нет,
Возникновение вещей – каких-либо, где-либо, когда-либо
Никогда не является существующим⁴.

Глава 1 «Исследование условий»

2

Есть четыре вида условий (rkyen-bzhi):
Причинное (rgyu) и, сходным образом,
объективное условие (dmig-pa),
Непосредственно предшествующее условие (de-ma-thag) и
доминирующее условие (bdag-po). Нет пятого вида.

³ Эти строки служат вступлением.

⁴ Эти строки являются первой строфой ММК, они размещены во вступительной части.

3

Самосушая природа вещей

Не является существующей в условиях и т. д.

Если не является существующей [такая] вещь как самосушее 'я',

То не является существующей и *другая вещь*.

4

Активности⁵ не присущи условия.

Не существует активности без условий.

Не существует условий без активности,

Или все же есть [условия], которым присуща активность?

5

Поскольку от них зависимо возникновение,

По этой причине они *известны* как «условия».

Тогда почему до тех пор, пока они не возникают,

[Этим вещам – семени и т. д.] не являть не-условиями?

6

Условия не имеют места

Ни для несуществующих, ни для существующих объектов:

Если [объекта] нет, то для чего условие являлось бы условием?

Если он существует, тогда что должно делать условие?

7

Когда феномены не установлены

Ни как существующие, ни как несуществующие,

ни как то и другое,

Как можно выдвигать [идею] осуществляющей причины⁶?

Если это допускается, то – нелогично.

8

У этого существующего феномена⁷ нет объекта –

Именно это решительно утверждается.

⁵ В тибетском тексте ММК [ММК 2016, р. 2] использован термин «bya-ba», который мы переводим как «активность». В английской версии «*Океана аргументов*» Цонкапы он передается термином «action» (действие) [Tsong khapa 2006, р. 79]. В английском переводе ММК, выполненном Кеннетом К. Инадой с санскрита, термин *крия* переведен как «the functional force» (функциональная сила) [ММК 1993, р. 40], который по смыслу близок понятию «активность».

⁶ Тиб. sgrub-byed-rgyu.

⁷ Здесь феномены – это состояния сознания.

Так что если феномен не имеет объекта,
Как тогда объективное условие являлось бы существующим?

9

Поскольку феномены являются невозникшими,
То прекращение не имеет смысла. Следовательно,
[понятие о] непосредственном условии нелогично.
Если [феномен] пресечен, как может также быть условием?

10

Если бытие вещей, не имеющих собственной природы,
Не является существующим,
То утверждение «Если существует *это*, то возникает *то*»
Не является правильным.

11

В условиях – ни в каждом по-отдельности,
ни в их совокупности –
Результат вообще не существует.
То, что не существует в условиях,
Как может возникнуть из условий?

12

Но если, хотя нет [результата в условиях],
[Он] является рождающимся из них,
Тогда почему бы также из того, что не является условием,
Не возникать ему?

13

Если бы результат имел самосушную природу условия,
То условия не являлись бы самостью с собственной природой.
Какой результат [возник бы] из невоплощенной самости,
И каким образом имели бы собственную природу условия?

14

Следовательно, результат не имеет собственной природы
условия

И не имеет собственной природы не-условия.
Если нет такого результата,
Тогда как не-условие являлось бы условием?

Глава 2 «Исследование ухода и прихода»

1

Сейчас там, где [он] прошел, не идет,

И также там, где не прошел, не является идущим.
Помимо того, где [он] прошел и где не прошел,
Невозможно познать, где – движение.

2

Где есть перемещение (gyo-ba), там есть уход ('gro).
В том движении (bgom-pa) перемещение не есть то,
Что уже пройдено и что еще не пройдено,
Следовательно, в движении существует уход.

3

Как можно считать приемлемым,
Что уход существует в движении?
Ведь когда нет ухода,
То неправомерно говорить о движении.

4

Для любого, кто уходит в движении (gang-gi-bgom-pa-la-'gro),
Абсурдным был бы вывод,
Что в его движении нет ухода ('gro-med-pa).
Следовательно, в движении есть уход.

5

Если бы уход в движении существовал,
То следовал бы абсурдный вывод о двойственности ухода:
[Во-первых], то, что является движением (bgom-pa),
[во-вторых], то, что является уходом.

6

Если абсурдно следует, что уход – двойственен,
То и тот, кто уходит, тоже – двойственен.
Ибо без того, кто уходит, невозможно,
Чтобы имел место уход.

7

Если уходящий является несуществующим,
То нет смысла и в том, что существует уход.
А если не существует уход, то тогда уходящий
Как может быть существующим?

8

Сейчас, поскольку уходящий не уходит,
И тот, кто не является уходящим, не ходит,

Отличная от уходящего и неуходящего,
Какая третья альтернатива есть для того чтобы уходить?

9

Если в то время, когда нет ухода,
Нет места тому, кто уходит,
Сейчас говорить: «Уходящий уходит»
Как может быть чем-то разумным?

10

Для того, с чьей позиции уходящий уходит,
Следует абсурдный вывод,
Что есть уходящий без ухода,
Потому что он признает, что уходящий уходит.

11

Если бы тот, кто уходит, являлся уходящим,
Следовал бы абсурдный вывод о двух [видах] ухода:
Первый проявлялся бы в качестве уходящего,
Второй – как уход благодаря тому, что он стал уходящим.

12

Там, где [уходящий] уже прошел, нет начала ухода;
Там, где он еще не прошел, также нет начала ухода;
Если и в движении не существует начала ухода,
Тогда где начинается уход?

13

До того как начался уход, где было начальное усилие?
Нет его в движении ухода, происходящем сейчас,
И также – в уже завершеном.
Так как может существовать уход, который еще не наступил?

14

Поскольку начало ухода во всех случаях пути является
Полным отсутствием проявлений, тогда что есть «пройденное»
И «то, что уходящий проходит сейчас», а также «то, что
Еще не пройдено» – это необходимо исследовать.

15

Сейчас тот, кто уходит, не пребывает,
Тот, кто не уходит, не пребывает.
Помимо уходящего и не-уходящего
Что это – третье, являющееся пребывающим?

16

Если в то время, когда нет ухода,
Неправомерно говорить об уходящем,
Тогда говорить, что уходящий пребывает,
Как может быть приемлемым?

17

Путь, по которому следует уходящий, не остановить,
И то, что пройдено, не остановить, как и то,
что еще не пройдено.

Уход, вступление,

А также остановка являются сходными.

18

«Тот уход и есть тот самый идущий», –

Хотя так говорят, это неправильно.

«Уход и идущий – это разные вещи», –

Хотя так говорят, это неправильно.

19

Если бы то, что является уходом,

Было бы идентично уходящему,

Тогда деятель и действие идентичны –

Такой следовал бы абсурдный вывод.

20

Если уход и уходящий представляются

Совершенно разными [феноменами],

То тогда [абсурдным образом] есть уход без уходящего

И уходящий без ухода.

21

Если, не будучи установленными ни как идентичные вещи,

Ни как разные вещи,

Они не являются существующими,

Тогда как вообще существуют эти два [феномена]?

22

Уход, благодаря которому некто появляется как уходящий,

Не инициируется тем, кто уходит,

Поскольку он не существует до ухода.

Итак, кто и где является уходящим?

23

Иным, чем уход, благодаря которому [некто] виден

как уходящий,
Не является тот уход, когда он уходит.
Ибо в том единственном, кто уходит,
Не может быть двух уходов.

24

Тому, кто стал уходящим,
Невозможно уходить по трем путям⁸.
И также тот, кто является неуходящим,
Не уходит по трем путям.

25

Тот, кто стал и тем и другим,
Также не идет по трем путям.
Поэтому уход, уходящий и также то,
Что должно быть пройдено, являются несуществующими.

Глава 3 «Исследование чувственных способностей»

1

Зрение, слух, обоняние,
Вкус, осязание и ум –
Это шесть способностей чувств.
Сфера их опыта – видимые объекты и т. д.

2

Способность видения на самом деле
Не видит саму себя.
Как может то, что не видит самого себя,
Видеть других?

3

Пример огня недостаточен,
чтобы установить способность видения.
Он вместе со способностью видения может быть опровергнут
По аналогии с *пройденным, непройденным*
И *тем, что сейчас уходящий проходит*.

4

В то время, когда ничего вообще не видно,

⁸ Тиб. 'gro-gnam-gsum – букв. три альтернативы ухода. Возможен перевод этого выражения как «три локуса ухода».

Не существует тот, кто видит.

Как может быть логичным [тезис, что в это время]
[Способность] видения функционирует как видение?

5

[Активность] видения не является собственно видением,
То, что не является видением, не видит.

Посредством самого видения также и деятеля видения
Детально объяснив, надлежит понять.

6

Деятель видения не существует, будь то вместе с видением
Или отдельно от него.

Если не существует деятель видения, то активность видения
И видение – как они могут существовать?

7

Объект видения и видение не существуют,
Поэтому четверо – сознание и т. д. –
Не являются существующими. Тогда цепляние (присвоение) и т. д.
Как являлись бы существующими?

8

Через [понимание] видения также слух, запах,
Вкус, контакт и ум,
Слушателя и слушание и т. д.
Следует подробно рассмотреть и понять.

Глава 4 «Исследование скандх»

1

Отдельно от причины формы⁹
Форма не является воспринимаемой.
Отдельно от того, что называется «формой»,
Причина формы также не проявляется.

2

Если бы отдельно от причины формы
Имелась форма, то форма без причины
Оказалась бы – это абсурд. Нет никакого объекта,

⁹ Тиб. *gzugs-kyi-gyu* может быть переведено и как «формная причина» или «действующая причина», поскольку тиб. *gzugs* – букв. *форма* имеет значение «материя», «материальный объект».

Что существовал бы без причины.

3

В том случае, если отдельно от формы

Существовала бы причина формы,

То это была бы причина без результата.

Но не существует причина, не имеющая результата.

4

Если бы форма существовала,

Причина формы являлась бы неприемлемой.

Более того, даже если бы форма не существовала,

Причина формы также являлась бы неприемлемой.

5

Формы, не имеющие причины,

Допускать – неразумно, они невозможны.

Следовательно, идею формы

Ни в коем случае не следует измышлять¹⁰.

6

Говорить: «Результат похож на причину» –

Не имеет смысла.

Говорить: «Результат не похож на причину» –

Не имеет также смысла.

7

Ощущения, различения, *санскары*,

Сознание, а также все вещи

Следует, как и форму, во всех отношениях

[Анализировать] по порядку тем же способом.

8

Когда аргумент выдвинут посредством пустоты,

Какой бы ответ ни прозвучал,

Любой из них не является ответом,

Поскольку совпадает с тем, что надо доказать.

9

Когда объяснение дается посредством пустоты,

Аргументы тех, кто обвиняет [нас] в ошибке,

Не являются валидными – совпадают

С тезисом, который подлежит доказательству.

¹⁰ Тиб. *gnan-par-brtag-mi-bya* – «не следует вообразать», «не следует концептуально измышлять», «не следует умозрительно создавать» и т. д.

Глава 5 «Исследование элементов»

1

До дефиниции¹¹ пространства
Не существовало пространства ни в малейшей степени.
Если бы оно существовало до его характеристик,
То абсурдно следовало бы,
что оно существовало без характеристик.

2

Никакая вещь, не имеющая характеристик,
Никогда не являлась существующей.
А если нет вещей, не имеющих характеристик,
То характеристикой чего являлась бы характеристика?

3

Характеристики не характеризуют то,
что лишено характеристик.
Они не характеризуют то, что имеет характеристики.
Они не характеризуют что-то иное,
Нежели то, что имеет характеристики и то, что не имеет их.

4

Если нет характеристики,
То нет смысла в основе характеристики.
Если нет смысла [в существовании] основы характеристики,
То также не существующей является характеристика.

5

Поэтому основа характеристики не является существующей,
И характеристика не имеет существования.
Помимо основы характеристики и характеристики
Не существует некой иной вещи.

6

Если вещь не является существующей,
Как может существовать невещественность?
Вещь и невещественность – это несовместимые феномены.
Кто знает вещь и невещественность?

¹¹ Тиб. mtshan – букв. «характеристика», «признак», переводится в данном контексте также термином «определение».

7

Следовательно, пространство не субстанционально,
Не является невещественным,
не является основой характеристики.
Не является характеристикой.
Другие пять элементов в этом одинаковы с пространством.

8

Существа с малой силой ума вещи видят именно
Существующими или несуществующими.
То, что должно быть увидено, –
Полное умиротворение и покой, – не воспринимают.

Глава 6 «Исследование страстной привязанности и ее носителя

1

Если бы прежде привязанности существовал носитель
привязанности без привязанности,
Тогда при опоре на него являлась бы существующей
привязанность.

Носитель привязанности существует –
и привязанность являлась бы существующей.

2

Хотя носитель привязанности даже не стал еще существующим,
Как может являться существующей привязанность?
Независимо от того,
существует привязанность или не существует,
В отношении носителя привязанности порядок [анализа]
одинаков.

3

Одновременное возникновение
Привязанности и ее носителя нелогично,
Ибо если бы это было так, то привязанность и ее носитель
Не являлись бы взаимозависимыми.

4

В идентичности нет *одновременной совместности*¹²:

¹² Тиб. lhan-cig – «вместе с», «симультанно». То есть этот термин не относится к *разным* вещам, которые могут происходить в одно время, а

[Феномен] не является одновременным с собой.

А если имеет место дифференцированность,

То как может иметь место одновременная совместность?

5

Если допустить, что одна вещь *одновременно совместна*,

Тогда это случилось бы без сопровождения.

Если допустить, что разные вещи *одновременно совместны*,

Тогда это также случилось бы с ними без сопровождения.

6

Если бы разные вещи были *одновременно совместными*,

Как привязанность и носитель привязанности

Являлись бы установленными как разные вещи?

Если бы было так, тогда эти феномены –

одновременно совместные.

7

Если бы привязанность и носитель привязанности

Были установлены как разные [сущности],

Тогда их *одновременную совместность*

Зачем вообще воображать?

8

Поскольку они не установлены как разные,

Если вы признаете их *одновременно совместными*,

Для того чтобы установить *одновременную совместность*,

Вы утверждаете также их [самосущее] различие?

9

Поскольку дифференциация не установлена к бытию,

То одновременная совместность вещей не может быть

установлена.

Благодаря какому разнообразию вещей

Вы признаете одновременную совместность?

10

Итак, привязанность и ее носитель не могут быть установлены

Ни как *одновременно совместные*,

ни как не являющиеся таковыми.

относится именно к тому, что случается «одновременно и вместе», т. е. имеет спatio-темпоральное значение *одновременной совместности*, а также – *сопутствование, сопровождение*.

Так же, как привязанность,
все феномены не являются установленными
Ни как *одновременно совместные*,
ни как не являющиеся таковыми.

Глава 7 «Исследование возникновения, пребывания и уничтожения»

1

Если возникновение является производным,
То оно также имеет три характеристики.
В случае если оно – непроизводное,
Как может быть характеристикой производного?

2

Каждый в отдельности из трех [феноменов] –
возникновение и прочее –
Функционировать в качестве характеристик производного
не может.

Так как же это могло бы случиться,
Даже если бы они собрались воедино в один миг?

3

Если бы возникновение, пребывание и уничтожение
Имели характеристики иные, чем производные,
То получился бы бесконечный регресс.
А если бы не имели, то не являлись бы производными.

4

Возникновение возникновения порождает
Лишь базовое возникновение.
Базовое возникновение выполняет также функцию
Порождения возникновения возникновения.

5

Если, по вашим словам, возникновение возникновения
Выполняет порождение базового возникновения,
Тогда то, что не было порождено базовым возникновением,
Как может порождать его?

6

Если бы тем, что порождено вашим базовым [возникновением],
Порождалось базовое [возникновение],
Тогда как бы это базовое, не порожденное им,

Выполнило функцию порождения этого?

7

Если бы это невозникшее

Было в состоянии функционировать по его порождению,

Тогда вы должны были бы принять

Вещи, в процессе возникновения дающие возникновение

друг другу.

8

Так же как масляный светильник

Освещает себя и других,

Возникновение функционирует по порождению

Обоих – себя и других вещей,

9

В масляном светильнике *и* в любом месте,

Где он есть, нет тьмы.

Что бы ни освещал масляный светильник,

Устраняющий тьму, он является светом.

10

Если во время возникновения масляный светильник

Не имеет контакта с темнотой,

Тогда каким образом возникающий масляный светильник

Функционирует по устранению темноты?

11

Если бы масляный светильник даже без контакта

Выполнял функцию рассеивания тьмы,

Тогда вся тьма, что пребывает в мире, должна была бы

Полностью исчезнуть благодаря тому, который здесь есть.

12

Если масляный светильник выполняет функцию освещения

Себя и других вещей,

То тьма является покровом, затемняющим себя и другие вещи –

В этом сомнения нет.

13

Как может это возникновение, будучи невозникшим,

Порождать самого себя?

А если нечто возникшее выполняет функцию самопорождения,

То если оно возникло, чему еще порождаться снова?

14

Возникшее, не-возникшее и то, что в процессе возникновения,

Никоим образом не порождаются.
Это детально объясняется посредством
[Понятий] *ушедшее, не-ушедшее* и *то, что в процессе ухода*.
15

В случае если возникновение существует,
Тогда то, что находится в процессе возникновения,
приходит к бытию.
Но если – нет, тогда как можно говорить, что то, что находится
В процессе возникновения, зависит от возникновения?

16
Все, что является зависимо возникающим,
То по своей сущности есть покой.
Следовательно, то, что в процессе возникновения,
И также возникновение – это именно покой.

17
Если бы некая невозникшая вещь
Являлась где-нибудь существующей,
Тогда, если не существует та вещь, являющаяся возникающей,
Что являлось бы возникающим?

18
В том случае, если это возникновение
Функционирует по порождению того,
что в процессе возникновения,
Тогда какое именно возникновение
Действует по порождению того возникновения?

19
Если другим возникновением
Порождается это, то тогда получается дурная бесконечность.
В случае если нечто возникает без возникновения,
Тогда все является возникающим подобно этому.
20

Ни на миг не является логичным возникновение
того, что существует, а также того, что не существует,
Как то было представлено ранее словами
«не является ни существованием, ни даже не-существованием».

21
Возникновение вещей в процессе прекращения –
Это не является тем, что приемлемо.

Но и то, что не находится в процессе прекращения,
[Считать] вещью – это лишено смысла.

22

Вещь, которая пребывает, не пребывает.

Вещь, которая не пребывает, не является пребывающей.

То, что находится в процессе пребывания, также не пребывает.

Как невозникшее являлось бы пребывающим?

23

Пребывание вещи, что находится в процессе прекращения,

Не является приемлемым.

То, что не находится в процессе прекращения,

Неприемлемо считать вещью.

24

Если все вещи во всякое время

Являются феноменами старения и умирания,

То, пребывая без старости и смерти,

Какие вещи могут существовать?

25

Пребывание, осуществляемое посредством другого пребывания

Или даже посредством самого себя, нелогично,

Подобно тому, как возникновение не может порождать

Посредством самого себя или другого.

26

То, что пресечено, не является прекращающимся.

То, что не пресечено, также не является прекращающимся.

То, что находится в процессе пресечения,

также не является таковым.

А то, что не возникло, как может быть прекращающимся?

27

В то время как для пребывающей вещи

Прекращение не является приемлемым,

Для непребывающей вещи

Прекращение также не является приемлемым.

28

То пребывающее состояние не является

Прекращением того самого пребывающего состояния.

Другое пребывающее состояние также не является

Прекращением другого пребывающего состояния.

29

Поскольку для всех феноменов
Является неприемлемым возникновение,
То для всех феноменов и прекращение
Является неприемлемым.

30

В то время как для существующей вещи
Являлось бы неприемлемым прекращение,
Для единичной вещи быть чем-то вещественным
И невещественным оказалось бы лишенным смысла.

31

Также и для несуществующей вещи
Прекращение не является приемлемым,
Подобно тому, как вторую голову
Невозможно отсечь.

32

Прекращение не является существующим посредством себя
самого
И не является существующим посредством чего-то другого,
Так же как возникновение не является порожденным
Ни самим собою, ни чем-то другим.

33

Так как возникновение, пребывание и уничтожение
Не установлены к бытию, производные феномены
не существуют.

Поскольку производное никак не установлено к бытию,
Как может быть установлено к бытию производное?

34

Как сновидение, как иллюзия,
Как город гандхарвов,
[Существуют] возникновение, пребывание
И уничтожение, – так было сказано.

Глава 8 «Исследование деятеля и кармы (действия)»

1

То, что стало деятелем,
Не осуществляет то, что стало кармой.

То, что не стало деятелем,
Также не осуществляет то, что не стало кармой.

2

У того, что стало [деятелем], не существует активность.
Тогда это является также кармой без деятеля.
[Если] у того, что является [кармой], нет активности.
[Тогда некто] является деятелем без кармы.

3

Если бы тот, кто не стал деятелем,
Осуществлял то, что не станет кармой,
Тогда карма являлась бы беспричинной
И у деятеля тоже не было бы причины.

4

Если причина не существует, то результат
И [действующая] причина тоже не имеют смысла.
А если они не существуют, то активность,
Деятель и инструмент¹³ иррациональны.

5

Если бы активность и т. д. были чем-то иррациональным,
То тогда феномены и нефеномены не являлись бы
существующими.

А если нет феноменов благих и неблагих,
То нет и плода, из них возникающего.

6

А если нет плода, то освобождение
И путь к высшим сферам не имеют смысла;
Всякая активность также бессмысленна –
Такой абсурдный следует вывод.

7

То, что стало и не стало деятелем,
Не может осуществить то, что стало, и не стало [кармой].
Вещь не может быть и не быть одновременно
– это противоречие.

¹³ И тиб. термин *rgyu*, и тиб. термин *byed-pa* соответствуют санскритскому термину *karāṇat*, который означает *инструментальное условие* [Tsong khapa 2006, p. 226, note 6].

Поэтому как нечто подобное могло бы случиться?

8

То, что стало деятелем,

Не исполняет то, что не стало кармой.

А то, чего нет, также не исполняет то, что есть.

[Иначе] последуют абсурдные заключения как ошибка.

9

То, что является деятелем, имеющим [активность,]

Не исполняет то, что не станет кармой,

И то, что станет и не станет кармой –

Аргументы были представлены выше.

10

Тот, кто не стал деятелем,

Не исполняет то, что станет кармой, имеющей [активность],

[А также] то, что станет и не станет кармой.

Аргументы были представлены выше.

11

То, что стало и не стало деятелем,

Не исполняет то, что станет и не станет кармой.

Это также посредством аргументации,

Изложенной выше, следует познать.

12

Деятель зависит от кармы.

Карма – от этого самого деятеля.

Помимо зависимого возникновения

Нет никакой иной причины их установления к бытию.

13

Точно так же следует понять *цепляние* [*присвоение скандх*].

Поскольку карма и деятель устранены [как самосущие],

Посредством деятеля и кармы

Следует познать все остальные вещи.

Глава 9 «Исследование предшествующего состояния [я]»

1

Поскольку видение, слух и *прочее*,

Ощущения и *прочее также* функционируют,

Чтобы быть использованными, тот, кто использует их,
Должен существовать до них, – так утверждают некоторые.

2

Если бы субстанциальная вещь являлась несуществующей,
То как бы имели место видение и прочее?

Значит, до них имеет место
Бытие субстанциальной вещи.

3

Если бы нечто существовало
До видения, слуха и прочего,
До ощущений и прочего,
Тогда каким образом это было бы обозначено?

4

Если бы та [самосушая личность] существовала
В отсутствие функций видения и прочего,
То даже при ее отсутствии
Эти функции могли бы существовать, вне сомнения.

5

Посредством *чего* обнаруживается *некто*?
Посредством *кого* обнаруживается *нечто*?
Если *нечто* отсутствует, как *некто* может существовать?
Если *некто* отсутствует, как *нечто* может существовать?

6

Некто не является существующим прежде,
Чем все эти [способности] – видение и т. д.
В другое время оно проявляется
Посредством других [способностей] – видения и т. д.

7

Если «я» не существует
Прежде всех способностей – видения и прочего,
То прежде каждой из способностей – видения и прочего,
Как могло бы оно существовать?

8

Если тот самый, кто видит, есть тот же, кто слышит,
А также есть тот же, кто ощущает контакт,
Тогда для него существование *до* каждого из этих чувств
Является нелогичным.

9

Если тот, кто видит, индивидуально различим,
Слышащий – от него отличен, и ощущающий [контакт],
– некто другой,

То когда есть тот, кто видит, есть и тот, кто слышит.
Тогда «я» становится тоже множественной сущностью.

10

Зрение, слух и прочие способности чувств,
А также ощущения и прочее –
Все это не существует,
И *элементы* тоже не являются существующими.

11

Если сущность, которая видит и т. д.,
Не существует в прошлом, настоящем и будущем,
Это говорит о том, что эти функции не существуют.
Измышления становятся опровергнутыми.

12

Того, что отсутствует *до* способности видения и прочего,
[А также отсутствует] в настоящем и будущем, не существует.
[О том, что] «это существует» или «это не существует»,
Измышления являются опровергнутыми.

Глава 10 «Исследование огня и топлива»

1

Если бы это топливо являлось огнем,
Тогда деятель и действие являлись бы тождеством.
Если бы от топлива огонь был отличен,
Тогда возникал бы даже без топлива.

2

[Огонь] был бы вечно горящим,
Пламя не возникало бы из причины
И не было бы смысла в возгорании огня.
В этом случае не было бы также действия [возгорания].

3

Поскольку нет зависимости от *другого*,
Действие возгорания не возникало бы из причины.
Если бы он постоянно горел,
Тогда не было бы смысла в возгорании огня.

4

Итак, если кто-то, размышляя над этим,
Думает, что то, что горит, – это топливо,
Тогда, если это просто так обстоит,
Чем это топливо сжигается?

5

По причине инаковости контакта нет. А если нет контакта,
То [топливо] не является сжигаемым. А если не сжигается,
То [огонь] не погаснет. А если он неугасим,
То будет также пребывать с собственными признаками.

6

Точно так же, как женщина соединяется с мужчиной,
И мужчина тоже соединяется с женщиной,
В том случае, если бы огонь был отличен от дерева,
То был бы способен контактировать с деревом.

7

Если огонь и дрова
Являются исключаящими один другого,
То, хотя огонь есть нечто иное, чем дрова,
Он способен к контакту с дровами.

8

Если огонь существует в зависимости от дров,
И если дрова существуют в зависимости от огня,
То от чего зависимыми являются огонь и дрова?
Что первым является установленным [к бытию]?

9

В случае если бы огонь зависел от топлива,
То уже установленный к бытию, он снова осуществлялся бы.
А сжигаемые дрова
Тоже стали бы существовать без огня.

10

Если *то*, в зависимости от *чего* сущность¹⁴ устанавливается
к бытию,
От этой же сущности тоже зависит,

¹⁴ В этом контексте тиб. *dn̄gos-ro* будет правильно переводить как «сущность», а не как «вещь», как мы делали это ранее.

Чтобы быть установленным к бытию,
Тогда *что* в зависимости *от чего* устанавливается к бытию?

11

Если та сущность, что устанавливается к бытию через
зависимость,
Не манифестирована, то каков способ ее зависимости?
Если же вы говорите, что манифестированная [сущность]
зависима,

То нет смысла в том, чтобы она была зависимой.

12

Не существует огня, зависимого от топлива,
И также не существует огня, который не зависел бы от топлива.
Не существует топлива, зависимого от огня,
И также не существует топлива, которое не зависело бы от огня.

13

Огонь не приходит из чего-то другого,
И огонь не является также существующим в топливе.
Далее, что касается топлива, то остальные [опровержения]
представлены посредством
Того, что прошло, что еще не прошло, и что происходит сейчас.

14

Топливо само по себе не является огнем,
В чем-то ином помимо топлива огонь также не существует.
Огонь не обладает топливом,
В огне нет топлива, в топливе нет огня.

15

Посредством [анализа] огня и топлива
Взаимосвязь между самостью и *присвоением (упадающей)*
Вместе с такими [понятиями как] сосуд, одежда и т. д.
Была без остатка объяснена безупречно.

16

Я не думаю, что те,
Кто учит о «я» и вещах,
Как единых и различных,
Понимают смысл Учения.

Глава 11 «Исследование начала и конца»

1

Когда спросили, известен ли начальный предел [сансары],

Великий Мудрец¹⁵ ответил: «Нет».

У сансары нет истока и нет предела,

Потому что у нее нет прошлого и нет будущего.

2

Для того, что не имеет ни начала, ни конца,

Как может иметься середина?

Итак, порядок [сансары] как последовательность во времени

И как одновременность [ее состояний] является нелогичным.

3

В том случае, если бы рождение наступало первым,

А позже – старение и смерть,

Тогда рождение было бы без старости и смерти,

А также был бы рожден бессмертный.

4

Если бы рождение происходило позже,

А старение и смерть – раньше,

То старение и смерть в отсутствие рождения,

Без причины как могли бы быть?

5

Для рождения, старения, смерти

Не является приемлемой их одновременность:

То, что рождается, являлось бы умирающим,

И оба являлись бы беспричинными.

6

Если тот порядок – последовательность во времени

И одновременность – не имеет места

В отношении рождения и старения, смерти,

Тогда зачем измышлять это?

7

Не только у сансары отсутствует

Предел в прошлом –

Но также у причины и результата,

¹⁵ Тиб. thub-ra-chen-po (*Махамуни*) – «Великий Мудрец» или «Великий Святой», эпитет Будды Шакьямуни.

У характеристики и основы характеристики,
8
У чувств и у того, кто чувствует, –
У любого объекта, что бы это ни было, –
У всех вещей
Нет предела в прошлом.

Глава 12 «Исследование страдания»¹⁶

1
Кто-то полагает, что страдание творится самим «я»,
Другие утверждают, что оно творится [чем-то] другим;
Есть те, кто говорит, что оно создается обоими;
И те, кто считает его беспричинным.
Все эти позиции неприемлемы.

2
Если бы оно творилось самим собою,
То тогда не являлось бы зависимо возникающим.
Ибо в зависимости от *этих* скандх
Возникают *те* скандхи.

3
Если бы в сравнении с *этими те* являлись [объектом] иным,
Если бы в сравнении с *теми эти* являлись [объектом] иным,
Тогда страдание являлось бы сотворенным [чем-то] другим,
И *те* были бы сотворены теми другими.

4
Если бы индивидуальной самостью
Творилось страдание, то какой самостью
Создается страдание?
Той личностью, которая [существует] отдельно от страдания?

5
Если бы от другой личности происходило страдание,
То, значит, другой [объект] творил бы это страдание.
Но как может быть отдельным от страдания

¹⁶ Тибетское название главы 12 «Rab-byed-bcu-gnyis-pa-bdag-gis-byas-ra-dang-gzhan-gyis-byas-pa-brtag-pa» переводится буквально как «Исследование того, что сотворено «я», и того, что сотворено другим».

Тот, в ком оно созревает? Этого не может быть.

6

Если бы страдание происходило от другой личности,

Тогда сотворившая его для другого –

Что это за другая личность,

[Существующая] отдельно от страдания?

7

Когда оно не установлено как сотворенное самим,

Как может страдание быть сотворенным другим?

То страдание, что создано другим,

Является созданным его собственным «я».

8

Страдание не сотворено «я»,

Оно не создано им самим.

Если *другой* не причиняет себе страданий,

Тогда как страдание является сотворенным другим?

9

Если бы каждый являлся создателем,

То страдание создавалось бы обоими.

Самим собою не сотворенное и не созданное другим,

Как страдание может быть без причины?

10

Не только одно лишь страдание

Не является существующим четырьмя способами,

Но также и внешние вещи

Не являются существующими четырьмя способами.

Глава 13 «Исследование составных (обусловленных) феноменов»

1

Бхагаван сказал, что все обманчивые феномены

Являются неистинными.

Все составное – это обманчивые феномены,

Поэтому они являются неистинными.

2

Если все обманчивые феномены

Неистинны, тогда *что* в них обманчиво? –

Бхагаван сказал это

И полностью объяснил *шуньяту*.

3

Вещи не существуют самосущим способом,
Ибо воспринимаются превращающимися в иное.
Не существует небытия самосущих вещей,
Потому что вещи суть пустота.

4

Если сущность не существует,
Тогда *что* превращается в иное?
Если бы сущность существовала,
Тогда как была бы возможна трансформация в иное?

5

В самой вещи трансформация не существует
И в чем-то ином тоже не существует,
Ибо молодой человек не стареет,
И пожилой человек тоже не стареет.

6

Если бы та самая вещь превращалась в нечто другое,
Тогда молоко само являлось бы йогуртом.
Но что иное помимо молока
Превратилось бы в вещь, являющуюся йогуртом?

7

Если бы существовало хоть что-то непустое¹⁷,
Тогда и пустота¹⁸ в какой-то степени была существующей.
Но поскольку не существует ни в малейшей степени непустой
вещи,

Как может пустота являться существующей?

8

Все Победители говорили, что пустота
Есть отречение от всех воззрений.
Тем, у кого есть воззрение пустоты,
Ничего не достичь.

¹⁷ Тиб. stong min можно перевести также выражением «не являющееся *шуньей*», поскольку тиб. stong-ра соответствует санскритскому термину *шунья*.

¹⁸ Хотя тибетский термин stong-ра (*шунья*) означает «пустой», мы переводим его здесь как «пустота».

Глава 14 «Исследование контакта»

1

Объект видения, функция видения и субъект видения, –
Эти трое ни попарно, ни все вместе, –
Контактируя друг с другом,
Существовать не могут.

2

Аналогичным образом страсть, субъект страсти, объект страсти
И все остальные *клеши*,
А также остальные *аятаны*
[Следует рассматривать] этим трояким способом.

3

Если существует контакт с разными другими вещами,
Тогда почему видимые объекты и т. д.
Не сливаются с теми другими?
Значит, они не имеют контакта.

4

Мало того, что в объекте видения и т. д.
Не существует иной природы,
Но также тот объект одновременно с другим
Не может разделять [природу] другого.

5

Дифференциация существует в зависимости от другого.
При отсутствии иного другая вещь являлась бы другой.
То, что зависит от другого,
Не может быть другим в сравнении с ним.

6

Если бы [одно] *другое* было *другим*, чем [некое иное] *другое*,
Тогда [первое] являлось бы *другим* без того чтобы имелось
другое.

Но нет *другого*, которое не имело бы *другого*,
По этой причине оно не существует.

7

Инаковость не является существующей в *другом*
И не является существующей в *не-другом*.
Если *инаковость* не является существующей,
Тогда ни *другое*, ни *таковость* не являются существующими.

8

Ничто не имеет контакта само по себе.

Другое также не имеет контакта с *другим*.

То, что находится в процессе контакта, контакт,

А также контактор не являются существующими.

Глава 15 «Исследование самобытия»

1

Самосушая природа, из причин и условий

Возникающая, – это нелогично.

Возникающая из причин и условий

Самосушая природа являлась бы сотворенной.

2

Называть «самосушей природой» то, что сотворено, –

Как это может быть правильным?

Ведь самосушая природа относится к несотворенным вещам,

Которые не имеют зависимости от других.

3

Если самосушей природы нет,

Тогда как существует инобытие?

Самосушая природа других вещей –

Это то, что называется инобытием.

4

Помимо самобытия и инобытия

Как вещи могли бы существовать?

Если бы существовали самобытие и инобытие,

То вещи являлись бы установленными к бытию.

5

Поскольку вещи не установлены к бытию,

То и их небытие не является существующим.

Вещь, превратившаяся в иное,

Есть небытие вещи, – так говорят люди.

6

Кто теоретизирует¹⁹ о самобытии, инобытии,

¹⁹ Здесь в тексте Цонкапа использован термин *lta-ba*, который в данном контексте считаем более корректным передавать не в значении «видеть», а в значении «рассматривать», «понимать».

Вещи и не-вещи,
Те не понимают²⁰

Таковость в Учении Будды.

7

Победоносный [Будда], знающий «вещи» и «не-вещи»,
В «*Сущностных наставлениях для Катьяяны*»
«Существование» и «не-существование» –
Обе [крайности] опроверг.

8

Если что-то существует в силу самосущей природы,
То оно не является небытием.
Самосущая природа, превращающаяся в нечто другое,
Никогда не может иметь места.

9

Если природа не существует,
Что является трансформирующимся в нечто другое?
Но даже если бы природа являлась существующей,
Как возможно превращение в нечто другое?

10

«Существует» – это цепляние за постоянство,
«Не существует» – это нигилистическое воззрение.
Поэтому за [концепты] «существование» и «несуществование»
Мудрым не следует держаться.

11

«Все, что существует в силу самобытия,
Не есть небытие» – это постоянство.
«То, что возникло в прошлом, сейчас не существует» –
Это заключение означает нигилизм.

Глава 16 «Исследование оков и освобождения»

1

Допустим, составные феномены цикличны.
Но если они постоянны, то не вращаются.
А если они непостоянны, то не вращаются в сансаре.

²⁰ Из широкого спектра значений термина *mithong* здесь считаем более подходящим не значение «видеть» или «воспринимать», а «понимать».

Тот же подход является верным для живых существ.

2

Если говорят «личность вращается в сансаре»,
То когда в *скандхах*, *аятанах* и *элементах*
При поиске пятичленным способом поиска она не найдена,
Что же тогда вращается в сансаре?

3

Если бы нечто от *присвоения* к *присвоению*
Перемещалось циклически, то не было бы жизни²¹.
А если нет ни жизни, ни *присвоения*,
Тогда что является вращающимся в сансаре?

4

Нирвана составных феноменов
Есть нечто никак невозможное.
Нирвана живых существ
Тоже никак невозможна.

5

Возникающие и разрушающиеся составные субъекты
Не являются скованными и освобождающимися.
И подобно тому, что сказано ранее, живые существа тоже
Не связаны и не освобождаются.

6

Если бы *присвоение* [само по себе] служило оковами,
То *присвоитель* не являлся бы скованным.
При отсутствии *присвоения* [он] не был бы скованным.
Тогда при каких обстоятельствах он является скованным?

7

Если бы раньше, чем объект связывания,
Существовали [сансарные] оковы, то он зависел бы от оков.
Но это не так. Остальное было уже объяснено в отношении того,
Что пройдено, что еще предстоит пройти и того,
где он идет сейчас.

8

В то время как тот, кто скован путами,
не может быть освобожденным,

²¹ Тиб. *srld-pa* – «становление», «существование», «жизнь» в общем смысле; десятое звено 12-членной цепи зависимого возникновения.

Тот, кто не скован путами,
также не может быть освобожденным.
Если бы тот, кто скован, находился в процессе освобождения,
Тогда неволя и освобождение были бы одновременными.

9

«Я без *присвоения* достигну нирваны,
И нирвана будет моей» – говорит [кто-то].
У тех, кто считает так,
Очень сильно цепляние за *присвоение*.

10

Там, где нет порождения нирваны,
И где нет устранения сансары,
Какая сансара и какая нирвана
Может являться [предметом] воображения?

Глава 17 «Исследование кармы»

1

То, что хорошо умирляет «эго»,
Добросердечное принесение блага другим, – это есть Дхарма,
Это семена для чистых плодов
В этой и будущей жизни.

2

Высший Святой сказал, что кармы –
Это намерение и то, что является намеренным.
Классификация этих карм
Производится многими способами.

3

Та карма, что называется *помыслом* (*намерением*),
Относится к ментальным [процессам].
Та карма, что называется *преднамеренной*,
Относится к действиям тела и речи.

4

Речь и физические действия,
Невоспринимаемое то, что не отброшено,
Невоспринимаемое то, что отброшено,
А также другие действия, отбрасываемые точно так же,

5

Заслуги, возникшие из использования [вещей],
И тем же способом возникшие антизаслуги;
А также [соответствующие] помыслы – это семь феноменов,
Которые принято понимать в качестве кармы.

6

Если бы вплоть до времени созревания
Карма пребывала, то являлась бы постоянной.
Если бы она прекращалась, то являлась бы пресеченной,
Тогда как возникает результат?

7

Континуальность, которая имеется в ростке и т. д.,
Возникает непосредственно из семени.
Из него – плод. Если бы семени не было,
То и континуум не появился бы.

8

Ибо из семени происходит континуальность,
Из континуальности – плод.
Семя предшествует плоду,
Следовательно, нет ни прекращения, ни постоянства.

9

То, что является ментальным потоком,
Возникает из предшествующего [состояния] ума.
Из него точно так же – результативное [состояние] ума.
Без этого он тоже не являлся бы возникшим.

10

Поскольку из намерения возникает ментальный поток,
А из потока – плод,
То карма предшествует плоду.
Следовательно, [поток] не пресекается и не является

ПОСТОЯННЫМ.

11

Десять путей белой кармы –
Это метод осуществления Дхармы.
Плоды Дхармы в этой и будущих жизнях –
Это пять желанных качеств.

12

Если это так представлять – [как самосущие феномены],
То последует множество серьезных ошибок.
Следовательно, такого рода концепции
Здесь неприемлемы.

13

Я должен точно изложить
Те высказанные буддами, пратьекабуддами
И шраваками концепции,
Которые здесь уместны.

14

Как всегда сохраняющий силу документ
с подписью и печатью²²,
Карма неунитожима и подобна долгу.
С точки зрения сфер [кармы] их – четыре.
Более того, их природа нейтральна.

15

Отбрасывание не является просто отказом,
Медитация является также отбрасыванием.
Следовательно, в силу неистоимости
Кармы порождается ее плод.

16

Если бы воздержанием (отказом) достигалось отбрасывание,
Если бы карма разрушалась посредством ее изменения,
То последовали бы ошибочные заключения
О том, что карма гасится и т. д.

17

Из всех карм в сфере бытия, –
Конгруэнтных и неконгруэнтных, –
В момент рождения²³
Только одна является возникающей.

18

В этой жизни кармы любого из двух видов
И то, что относится к карме,

²² В этом месте тибетский текст содержит опечатку: вместо «dpang-rgya» написано «dbang-rgya» [Tsong-khapa 2012, p. 295].

²³ Тиб. nying-mtshams-sbyor-ba – «вхождение сознания в утробу».

Возникают отдельно,
И хотя созревают, они продолжаются.

19

Когда происходит переход к достижению Плода²⁴
Или наступает смерть, [неистоцимость кармы] прекращается²⁵.
Нужно знать их классификацию
На незагрязненное и загрязненное.

20

[Они суть] пустота и безграничность,
Они суть сансара и непостоянство:
[Таковы] кармы [как] неистоцимые феномены.
Этому учил Будда.

21

Почему у кармы нет возникновения?
Потому что она не имеет самобытия.
Поскольку она не возникала,
То не является истоцимой.

22

Если бы карма имела самобытие,
Она являлась бы, несомненно, постоянной.
Карма являлась бы несозданной,
Потому что постоянное не имеет активности.

23

Если бы карма являлась несозданной,
То было бы страшно встретиться с тем, что не сотворено.
И это также ведет к ошибке – выводу о том,
Что чистого поведения не существует.

24

Все конвенции оказались бы тоже
Противоречиями, вне сомнения.
Заслуги от злодеяний отличить
Оказалось бы невозможным.

²⁴ Здесь под «Плодом» имеются в виду конечные реализации путей шраваков, пратьекабудд и будд.

²⁵ Речь идет, по-видимому, о том, что неистоцимая континуальность кармы прекращается.

25

Те созревающие плоды, созрев,
Стали бы созревать снова и снова
В случае если есть самобытие –
Из-за [самосущего] пребывания кармы.

26

Эта карма – в природе клеш,
Те клеши не являются истинно сущим.
Если клеши не есть истинно сущее,
Тогда как может быть реальной²⁶ карма?

27

Карма и клеши указаны
Как условия [существования] тел.
Если те – карма и клеши – суть пустота,
Что следует сказать о телах?

28

Существо, что омрачено неведением,
Личность, получившая жизнь в колесе сансары,
Переживающая [плоды], не отлична от деятеля
И не является им самим.

29

Так как эта карма
Не является возникающей из условий,
Не возникает из того, что не есть условия,
То, следовательно, нет того, кто ее создает.

30

Если нет ни кармы, ни деятеля,
То как может существовать результат, возникший из кармы?
А если результат не является существующим,
Тогда как существует некто, переживающий [результат]?

31

Точно так же, как Учитель
С помощью высших чудесных сил
Явил свою эманацию, а эта эманация
Вновь излучила другую эманацию,

²⁶ Тиб. yang-dag

32

Исполнение действия субъектом
Подобно процессу эманации –
Происходит так же, как одна эманация
Эманирует другую.

33

Клеши, кармы, тела,
Деятели и результаты
Подобны городу гандхарвов,
Они – как мираж и сновидение.

Глава 18 «Исследование “я” и феноменов»

1

Если бы «я» было скандхами,
То оно возникало бы и уничтожалось.
Если бы «я» являлось отличным от скандх,
То не имело бы признаков скандх.

2

Если «я» не является существующим,
Тогда как «мое» являлось бы существующим?
Благодаря умиротворению «я» и «моего»
Не будет цепляния за «я» и «мое».

3

Кто не имеет цепляния за «я» и «мое»,
Тот тоже не является существующим.
Кто видит без цепляния за «я» и «мое»,
Тот не видит.

4

Когда в отношении внешнего и внутреннего
Исчезнут понятия «я» и «мое»,
Прекратится *присвоение*,
Благодаря этому прекратится и рождение.

5

Через истощение кармы и клеш [приходит] освобождение.
Карма и клеши [приходят] из концептуализаций,
А концептуализации – из ментальной игры (активности).
Они пресекаются посредством пустоты.

6

Будды использовали обозначение «я-самость»
И также указывали, что *я-самость* не существует.
Они учили, что ни *я-самость*,
Ни бессамость вообще не существуют.

7

То, что выражается в языке, отбрасывается²⁷, когда
Прекращается²⁸ функциональная сфера ума.
Невозникающая и непрекращающаяся:
Дхармата равняется нирване.

8

Все является совершенным²⁹ и не является совершенным;
И совершенством и несовершенством;
Не является ни несовершенством, ни совершенством.
Это Учение досточтимого Будды.

9

Не является познаваемой от другого, пребывает в покое,
Не является конструктом ментальной активности,
Недискурсивна, не дифференцирована по объекту.
Таковы характеристики *таковости*.

10

Коль скоро нечто возникает при опоре на что-то,
Оно не является идентичным с ним
И не является также иным, чем он.
Поэтому оно не исчезает и не является постоянным.

11

Учение Будд, защитников мира,
Ставшее эликсиром бессмертия, [гласит]:
Объекты не идентичны и не различны,
Не являются тем, что исчезает, и не являются постоянными.

12

Где не появляются совершенные Будды,
И где исчезли также шраваки,

²⁷ Тиб. *ldog* может быть переведено в данном контексте и как «прекращается», «опровергается» и т.д.

²⁸ Тиб. *ldog*.

²⁹ Тиб. *yang-dag*.

Там усиленно зарождается мудрость пратьекабудд
При полном отсутствии Учителя.

Глава 19 «Исследование времени»

1

Если настоящее и будущее
Зависят от прошлого,
Тогда настоящее и будущее
Существовали в прошлом.

2

Если настоящее и будущее
Не существовали там,
Тогда как настоящее и будущее
Являлись бы зависимыми от него?

3

Без зависимости от прошлого эти два времени
Не являются установленными к бытию.
Поэтому настоящее и будущее время
Также не являются существующими.

4

Тем же самым последовательным методом
[Следует рассмотреть] остальные два.
И так же *высший, низший, средний* и т. д.,
Единство и т. д. следует понять.

5

Непробывающее время не схватывается [мыслью]³⁰,
Но время, которое являлось бы схватываемым,
Не является прочно существующим³¹.
Время, которое не схватывается, как может быть познано³²?

6

Если время существует при опоре на сущее³³,

³⁰ Тиб. 'dzin в данном контексте означает «концептуализировать», «фиксировать [ментально]».

³¹ Тиб. gnas-ra-yod-ra букв. «существующее пребывание», «недвижное существование» и т. д.

³² Тиб. gdags означает «приписывать имя», «маркировать» и т. д.

Тогда как может существовать невоплощенное время³⁴?
Если не существует никаких вещей,
То как может существовать видение (концепция) времени?

Глава 19 «Исследование совокупностей»

1
Если результат, возникающий
Из совокупности причин и условий,
Существует в той совокупности,
То как он может возникать из совокупности?

2
Если результат, возникающий
Из совокупности причин и условий,
Не существует в той совокупности,
Тогда как он может возникать из нее?

3
Если бы в совокупности причин и условий
Существовал результат,
То был бы познан в совокупности как объект,
Но он не существует в совокупности как объект.

4
Если бы результата не было
В совокупности причин и условий,
Тогда причины и условия сравнялись бы с тем,
Что не есть причины и условия.

5
Если причина, отдав результату
Свою причинную [силу], прекращается,
Тогда сущность причинно-следственной связи раздваивается
На каузацию и прекращение.

6
Если бы причина, еще не предоставив результату

³³ Тиб. dngos-brten-dus можно перевести и как «воплощенное время», «материализованное время».

³⁴ Тиб. dngos-med-dus можно перевести и как «нереальное время», «время без сущего».

Причинно-следственную связь, прекратилась,
Тогда результат, появившийся после ее прекращения,
Оказался бы беспричинным.

7

Если бы одновременно с совокупностью
Являлся также возникающим и результат,
Тогда производитель и производимый
Являлись бы одновременными. Это абсурд.

8

Если бы прежде, чем совокупность,
Имелся возникший результат,
Тогда в отсутствие причин и условий
Возникал бы беспричинный результат.

9

Если причина, будучи прекратившейся,
Полностью переходит в результат,
Тогда абсурдно следует, что причина,
Прежде возникшая, повторно возникает.

10

Как причина, уже угасшая,
Может породить уже возникший результат?
Как может связанная³⁵ с результатом причина,
Даже будучи пребывающей, породить его?

11

Если причина не связана с результатом,
Что за результат она порождает?
Причина порождает результат,

³⁵ Тиб. 'bral-ba – «лишенный», «отделенный», «разъединенный», «не связанный». В тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда это слово в третьей строке переведено как «related to» («связанный с»), так что смысл всего утверждения передан ими как противоположный тому, как оно могло бы быть переведено, если бы «'bral-ba» не было опечаткой в тибетском тексте ММК [ММК 2016, р. 27]. Их перевод таков: «How can an enduring cause related to its effect/ Give rise to it?» («Как может пребывающая причина, связанная с ее результатом, породить его?») [Tsong Khapa 2006, р. 412]. Учитывая комментарий Цонкапы, в котором использовано слово «'brel-ba», а не «'bral-ba», мы заключаем, что «'bral-ba» является опечаткой.

Ни видя его, ни не видя.

12

Чтобы прошлый результат вместе с прошлой причиной,
[как и] с невозникшей или возникшей причиной

Одновременно встретились, –
Этого никогда не может быть.

13

Чтобы возникший результат с причиной невозникшей,
Прошлой или возникшей

Одновременно встретились, –
Этого никогда не может быть.

14

Чтобы невозникший результат с причиной возникшей,
Невозникшей или прошлой

Одновременно встретились, –
Этого никогда не может быть.

15

Если нет контакта,
То как причина порождает результат?
Но даже если есть контакт,
Как может причина порождать результат?

16

Если причина пуста от результата,
Как она может породить результат?
Если причина не пуста от результата,
Как она может породить результат?

17

Непустой результат не возникает.
Непустое не прекращается.
То непустое является
Непрекращающимся и невозникающим.

18

Как может пустое возникать?
Как может пустое прекращаться?
Это пустое тоже не прекращается
И даже не возникает – таков вывод.

19

Чтобы причина и результат были идентичны –

Этого никогда не может быть.
Чтобы причина и результат были разными –
Этого никогда не может быть.

20

Если бы причина и результат были идентичны,
То произведенное и производитель были бы идентичны.
Если бы причина и результат были дифференцированы,
То причина была бы одинаковой с тем, что не есть причина.

21

Если результат существует как нечто самосущее,
Тогда что порождается причиной?
Если результат не существует как нечто самосущее,
Тогда что порождается причиной?

22

Нечто не имеющее функции порождения,
Не может являться причиной.
В отсутствие валидной причинности
Что за результат возникнет?

23

Если то, что причин и условий
Собранием является,
Само себя не порождает, тогда как бы оно
Функционировало по порождению результата?

24

Следовательно, нет того, что сотворено совокупностью,
И нет результата, сотворенного тем, что не есть совокупность.
Если бы результат являлся несуществующим,
Тогда где существует совокупность условий?

Глава 21 «Исследование становления и разрушения»

1

Разрушение без становления
Или одновременно с ним не происходит.
Становление без разрушения
Или одновременно с ним не происходит.

2

Разрушение без становления

Каким образом могло бы существовать?
Тогда существовала бы смерть без рождения.
Не существует разрушения без становления.

3

Разрушение одновременно со становлением
Каким образом могло бы существовать?
Ведь смерть одновременно с рождением³⁶
Не является существующей.

4

Становление без разрушения –
Как это могло бы существовать?
Ведь вещи никогда не существовали,
Будучи свободными от разрушения.

5

Становление и разрушение одновременно –
Как это могло бы существовать?
Ведь рождение и смерть в одно время
Не являются существующими.

6

Вещи, что не являются установленными
Как существующие одновременно друг с другом
Или неодновременно, –
Как они могут устанавливаться к бытию?

7

В том, что исчерпано, становления нет.
И в том, что не исчерпано, становления нет.
В том, что исчерпано, разрушения нет.
И в том, не исчерпано, разрушения нет.

8

Без существования вещей
Становление и разрушение не имеют бытия.
Без становления и разрушения
Вещи не имеют бытия.

9

Становление и разрушение в [том, что] пусто,

³⁶ Здесь следует учитывать, что под рождением понимается вхождение сознания в лоно матери.

Не имеют смысла.

В [том, что] не пусто, становление и разрушение
Также не имеют смысла.

10

Становление и разрушение

Не могут быть тождеством,

Но чтобы становление и разрушение

Были разными [феноменами] – это тоже нелогично.

11

Если вы думаете, что становление и разрушение –

Оба могут наблюдаться,

Тогда становление и разрушение

Вы видите из-за омраченности ума.

12

Сущее³⁷ не возникает из сущего.

Сущее не возникает из небытия.

Небытие не возникает из небытия.

Небытие не возникает из сущего.

13

Сущее (вещь) не возникает из себя самого,

Из [чего-то] другого не является возникшим,

Из себя самого и из [чего-то] другого возникновение

Не имеет места. Тогда как оно возникает?

14

Те, кто признают существование вещей,

Придут в воззрении к этернализму и нигилизму.

Ибо те вещи должны быть

Либо постоянными, либо непостоянными.

15

Если даже принять существование вещей,

Это не является нигилизмом и не является этернализмом.

Ибо непрерывный поток становления и разрушения

Результатов и причин – это сансара.

16

³⁷ В данном контексте для перевода термина «dngos-ro» мы использовали понятие *сущее*, а для термина «dngos-med» – понятие *небытие*, хотя можно было использовать и понятие *не-сущее*.

Если бы сансара являлась потоком
Становления и разрушения причин и результатов,
Тогда, поскольку разрушенное не возникает вновь,
Абсурдно следовало бы, что причина уничтожается.

17

Если бы вещи существовали в качестве самобытия³⁸,
Тогда было бы нелогичным, чтобы они стали небытием³⁹.
Во время ухода за пределы страданий [достигается] пресечение,
Потому что поток циклического бытия полностью успокоен.

18

Если бы последний момент [жизни] стал прекратившимся,
То первый момент жизни не являлся бы логичным.
Когда последний момент не стал бы прекратившимся,
Первый момент жизни не являлся бы логичным.

19

Если бы в процессе прекращения последнего момента
Являлся возникающим первый момент,
Тогда то, что в процессе прекращения, было бы одним,
А то, что в процессе возникновения, было бы другим.

20

Если даже нелогично, что прекращение и возникновение –
Это одновременные процессы,

Тогда разве не может в отношении скандх происходить
умирание

И в их же отношении – становление рождения?

21

Итак, даже в трех временах нет места
Континууму циклического бытия.
Поскольку он не существует в трех временах,
Как может являться потоком бытия?

Глава 22 «Исследование Татхагаты»

1

Татхагата – это не скандхи и не что-то отличное от них,

³⁸ Тиб. ngo-bo-nyid-yod.

³⁹ Тиб. dngos-med.

Он – не в скандхах, и скандхи – не в нем.

Татхагата не обладает скандхами.

Тогда Татхагата – что это?

2

Если Будда, завися от скандх,

Не имеет самобытия,

Тогда как то, что не имеет самобытия,

Может существовать посредством инобытия?

3

Что зависит от иносущего⁴⁰,

То не может быть «я».

Как то, что не имеет «я»,

Может быть Татхагатой?

4

Если самобытие не является существующим,

Тогда как может существовать инобытие?

Если он не имеет самобытия и инобытия – природы другого,

Тогда что есть Татхагата?

5

Если бы, не опираясь на скандхи,

Татхагата вообще существовал,

Тогда сейчас они должны быть базисом,

И, опираясь на них, он являлся бы зависимым.

6

Не опираясь на скандхи,

Татхагата вообще не существует.

Коль скоро он не существует, не опираясь [на них],

Как может он *присваивать* их?

7

Ничто, что не является объектом присвоения,

Не является присваиваемым.

При отсутствии присвоения

Нет никакого Татхагаты.

⁴⁰ В данном контексте термином *иносущее* мы переводим тиб. *gzhan-gyi-dngos*. Его можно было бы передать также выражениями *другое сущее*, *инобытие*, *другая вещь*.

8

Если то, что при поиске в пяти [альтернативных] формах
Не существует ни идентичным, ни отличным [от скандх],
Как может быть обозначен как Татхагата
Благодаря *присвоению* [скандх]?

9

То, что должно быть *присвоено*,
Не существует по собственной природе.
То, что не существует из самобытия⁴¹,
Никогда не существует из инобытия⁴².

10

Итак, объекты присвоения и присвоитель
Являются пустыми во всех случаях.
Как посредством пустоты пустой Татхагата
Может быть обозначен (определен)?

11

[Мы] не утверждаем: «[Это] пусто»
И не следует также утверждать: «[Это] непусто»,
«[Это] и пусто и непусто», «[это] ни пусто, ни непусто».
Эти выражения допустимы лишь с целью обозначения.

12

Как тетралемма постоянного, непостоянного и т. д.
Может существовать в состоянии покоя?
Как тетралемма конечного, бесконечного и т. д.
Может существовать в состоянии покоя?

13

Кто за «существование Татхагаты»
Сильно цепляется,
Тот в отношении [его] нирваны
Измышляет «небытие».

14

В отношении того, кто пуст по собственной природе, –

⁴¹ Тиб. *bdag-gi-dngos* переводимо также как «собственная сущность», или «самосущее», а также как «собственная природа».

⁴² Тиб. *gzhan-dngos* переводимо также как «иносущее», «природа другого».

О Будде думать: «После достижения нирваны
Он существует или не существует?» –
Это было бы нелогично.

15

Кто в отношении Будды –
того, кто за пределами умопостроений
И никогда не исчезнет, творят измышления,
Все те из-за испорченной ментальной активности
Не узрят Татхагату.

16

То, что [называется] самосушей природой Татхагаты,
Считается и самосушей природой скитальца сансары.
Татхагата не имеет самосушей природы,
И нет самосушей природы у скитальцев сансары.

Глава 23 «Исследование ошибок»

1

Страсть (привязанность), неприятие и неведение возникают,
Как сказано, из того, что всецело суть измышление.
Все они возникают при опоре на ошибочное [представление]
О приятном и неприятном.

2

То, что из [представлений] о приятном, неприятном
И при опоре на ошибочное возникает зависимым способом,
То не существует из самобытия,
Поэтому и клеши реально не существуют.

3

Бытие и небытие «я»
Никоим образом не является установленным.
Когда этого нет, как бытие и небытие клеш
Может являться установленным?

4

Бытие того, чьими эти клеш являются,
Также не установлено.
Поскольку нет никого, кому они принадлежат,
То и клеш не являются существующими.

5

Клеши, подобно видению своего тела, не существуют
В омраченной личности пятью альтернативными способами.
Подобно видению своего тела, омраченная личность
Не существует в клешах пятью альтернативными способами.

6

Поскольку приятное, неприятное и ошибочное
Не имеют самобытия,
То от приятного, неприятного и ошибочного
Любые клеши являются зависимыми.

7

Материальная форма, звук, вкус, осязаемое,
Запах и феномен⁴³ – шесть видов объектов –
Концептуализируются как основа
Привязанности, неприятия и ментальной замутненности.

8

Форма, звук, вкус, прикосновение,
Запах и феномен – все они
Лишь как город гандхарвов,
Подобны иллюзии, сновидению.

9

Как в иллюзорном существе,
В том, кто подобен отражению,
Может возникать
Приятное и неприятное?

10

Неприятное, в зависимости от которого
Обозначается то, что называется приятным,
Не существует независимо от приятного.
Следовательно, приятное как таковое невозможно.

11

То приятное, в зависимости от которого
Обозначается то, что называется неприятным,
Не существует независимо от неприятного,
Следовательно, неприятное как таковое невозможно.

⁴³ Здесь термин *chos* – «феномен» обозначает объект ментального сознания, в то время как остальные пять – это объекты чувственных видов первичного сознания.

12

Если приятное не существует,
Как может возникнуть привязанность?
Если неприятное не существует,
Как может возникнуть неприятие?

13

Если цепляние за то, чтобы называть
Непостоянное постоянным, является ошибкой,
То поскольку непостоянное не существует в *шунье*,
Как цепляние может являться ошибкой?

14

Если цепляние за то, чтобы называть
Непостоянное постоянным, является ошибкой,
Тогда почему цепляние за представление
«То, что пусто, то непостоянно» не является ошибкой?

15

Способ цепляния, то, что является цеплянием,
Субъект цепляния и объект цепляния –
Все это всецело суть покой.
Следовательно, цепляние не имеет бытия.

16

Если цепляние за то, что ложно или правильно,
Не является существующим,
Тогда у кого есть ошибка?
У кого нет ошибки?

17

У того, кто ошибся,
Нет ошибок.
У того, кто не ошибся,
Нет ошибок.

18

У того, кто является ошибающимся,
Нет ошибок.
Так у кого есть ошибки?
Исследуйте это самостоятельно!

19

Если ошибки не возникли,
Как может существовать тот, у кого есть ошибки?

Если не существует возникновение ошибок,
Как может существовать тот, кто имеет ошибки?

20

Если вещь не возникает ни из себя,
Ни из другого,
Ни из себя и другого,
Тогда как существует тот, кто ошибается?

21

Если бы «я», чистота,
Постоянство и блаженство существовали,
Тогда «я», чистота, постоянство,
Блаженство не являлись бы ошибочными [феноменами].

22

Если «я», чистота,
Постоянство и блаженство не существуют,
Тогда и *бессамость*, нечистое, непостоянное
И страдание не существуют.

23

Итак, посредством пресечения ошибок
Неведение будет устранено.

Когда неведение исчезнет,
Прекратятся и *санскар*⁴⁴.

24

Если бы какие-нибудь клеши
У кого-то имелись самосущим способом,
Тогда как бы они устранялись?
Кто устраняет то, что существует?

25

Если бы какие-нибудь клеши
У кого-то отсутствовали самосущим способом,
Тогда как бы они устранялись?
Кто устраняет то, что не существует?

⁴⁴ Тиб. 'du-byed – «кармические импульсы», «формирующие факторы». Это четвертая скандха, а также второй член 12-членной цепи зависимого возникновения.

Глава 24 «Исследование Истины арьев»

1

Если все это – пусто,
Тогда нет ни возникновения, ни уничтожения,
Четыре благородные истины не существуют –
Таков абсурдный вывод для вас.

2

Если четыре благородные истины не существуют,
Тогда совершенное понимание, отбрасывание,
Медитация, реализация
Не являются логически возможными.

3

Если они не существуют,
То и четыре плода тоже не существуют.
Если плод не существует, то нет пребывания с плодом,
И тех, кто вступает [на путь], тоже не существует.

4

Если нет тех персон восьми видов,
Тогда не существует *Сангха*.
Если четыре благородные истины не существуют,
Тогда и священной Дхармы тоже нет.

5

Если нет ни Дхармы, ни Сангхи,
Тогда как являлся бы существующим Будда?
Если вы говорите, как и ранее, что [он] суть пустота,
Тогда дискредитируете Три Драгоценности.

6

Осуществление и плод,
То, что не является Дхармой, и саму Дхарму,
Даже все мирские конвенции –
Вы все подрываете.

7

Здесь мы говорим, что вы
Ни необходимость [постижения] пустоты,
ни [сущность] пустоты,

Ни смысл пустоты не понимаете.
Вследствие этого вы причиняете вред себе.

8

Будды проповедовали Дхарму,
Правильно опираясь на две истины –
Условную истину мира
И истину абсолютного смысла.

9

Те, кто двух истин
Различие в совершенстве не понимают,
Те и это глубинное Учение Будды
Совершенно не понимают.

10

Не опираясь на конвенциональное,
Невозможно учить абсолютному смыслу.
Без постижения абсолютного смысла
Нет возможности для достижения нирваны.

11

Если неправильно созерцать пустоту,
То это губительно для тех, чья мудрость мала,
Подобно тому, как опасно по ошибке схватить змею
Или неправильно произносить видьямантры⁴⁵.

12

Поэтому, зная, что существам со слабым умом
Будет трудно постичь глубину этой Дхармы,
Ум Муни отказывался от того,
Чтобы проповедовать Дхарму.

13

Абсурдные выводы, [приводимые] как ошибки,
Нерелевантны в отношении *шуньи*,
Ваше опровержение пустоты
Неприемлемо для меня.

14

Для того, в отношении чего правомерна пустота,
Все является возможным.

⁴⁵ Тиб. *rig-sngag* – «мантра знания», «магическая формула».

Для того, в отношении чего неправомерна пустота,
Все является невозможным.

15

Собственные ошибки
Вы приписываете полностью мне.
Это подобно тому, кто верхом на лошади
Скачет, забыв про лошадь.

16

Если вы рассматриваете все вещи
Как существующие из самобытия,
Тогда согласно вашему воззрению
Они не имеют причин и условий.

17

[Связь] результата с причиной,
Деятель, средство исполнения, активность,
Возникновение и прекращение,
А также плод – все эти [понятия] подрываются.

18

То, что является зависимым возникновением,
Объясняется как пустота,
То, что является зависимым обозначением,
Именно это – срединный путь.

19

Поскольку никакие феномены, не возникшие зависимо,
Не являются существующими,
Постольку никакие феномены, которые не пусты,
Не являются существующими.

20

Если бы все это не было пустым,
Тогда не было бы становления и не было бы разрушения,
И абсурдным образом следовало бы,
Что *четыре благородные истины* не существуют.

21

Если это не является зависимо возникшим,
Тогда как может в нем быть страдание?
Непостоянное было проповедано как страдание
И не существует в том, что имеет самобытие.

22

Если [страдание] является существующим в силу самобытия,
Тогда как бы оно пришло к бытию?
Следовательно, для того, кто отрицает пустоту,
Не существует источник страданий.

23

Если бы страдание существовало по природе,
Тогда пресечение было бы несуществующим.
Поскольку страдание признавалось бы абсолютным по природе,
То пресечение оказалось бы невозможным.

24

Если бы путь имел самосушую природу,
Тогда медитация не имела бы смысла.
Поскольку путь – это то, что следует медитировать,
Он не имеет признаваемой вами самосушей природы.

25

В то время как страдание, источник
И пресечение являются несуществующими,
Благодаря какому пути вы желаете достичь
Пресечения страданий?

26

Если [страдание] не познано
Через его собственную природу,
Тогда как оно является познаваемым?
Или самобытие не имеет места?

27

Точно так же [как в случае познания страдания]
Для вас отбрасывание, реализация,
Медитация, а также четыре плода,
Как и познание [страдания], невозможны.

28

Как тот, кто цепляется за самобытие,
Смог бы обрести плод,
Который имеет самобытие
И в силу этого является недостижимым?

29

Если плода нет, то нет и того, кто имеет плод,
Нет также тех, кто вступил на путь,

А если нет восьми типов личности,
То и Сангха не существует.

30

Поскольку нет благородных истин,
То не является существующей и Дхарма.
А если нет Дхармы и Сангхи,
То как возможно существование Будды?

31

Для вас абсурдным образом выходит,
Что Будда даже не зависит от просветления,
И также абсурдным образом выходит,
Что просветление не зависит от Будды.

32

В силу вашего [допущения] самобытия
Те, кто не являются Буддой,
Хотя и усердствуют в практике бодхисатв,
Никогда не достигнут просветления.

33

Никто совершающим благие и неблагие деяния
Никтогда не являлся бы,
Ибо что надлежало бы делать в отношении того, что не пусто?
Ведь в отношении самосущей природы невозможна активность.

34

Даже без совершения благого и неблагого
Для вас имелся бы плод.
А возникающий из благого и неблагого
Плод не являлся бы существующим для вас.

35

Если из благих и неблагих причин
Возникающие плоды существуют для вас,
Тогда из благого и неблагого возникающие
Плоды как могут для вас быть непустыми?

36

Кто отрицает
Пустоту зависимого возникновения,
Тот мирские конвенции
Все подрывает.

37

Если вы отрицаете пустоту, тогда
[Вы] – деятель без всякой активности,
Кто должен действовать, ничего не начиная,
И даже не делая ничего, является деятелем.

38

Если бы имелось самобытие, тогда все существа
Являлись бы нерожденными и неумирающими,
Что пребывают в вечности неизменными,
Без разнообразных состояний.

39

Если бы *шунья* не существовала,
Тогда ни достижение того, что еще не достигнуто,
Ни деяния, которые положат конец страданиям,
Ни отбрасывание всех клеш – всего этого не было бы.

40

Кто видит зависимое возникновение,
Тот видит страдание,
Источник страдания, его пресечение,
А также путь.

Глава 25 «Исследование нирваны»

1

Если все это пусто,
И нет становления, и нет разрушения,
Тогда отбрасыванием и пресечением *чего*
Устремляются к достижению нирваны?

2

Если все это не пусто,
И нет становления, и нет разрушения,
Тогда отбрасыванием и пресечением *чего*
Устремляются к достижению нирваны?

3

То, что не отбрасывается, не достигается,
Не прерывается, не является постоянным,
Не прекращается, не возникает, –
Это то, что описывается как нирвана.

4

Нирвана *не есть сущее*⁴⁶,
Ибо абсурдно, чтобы она имела признаки старения и умирания.
А вещь, не подверженная старости и смерти,
Не является существующей.

5

Если бы нирвана являлась *сущим*,
Тогда нирвана была бы составным [феноменом].
Никакие вещи, не являющиеся составными,
Не являются нигде существующими.

6

Если бы нирвана являлась *сущим*,
Тогда почему нирвана независима?
Вещь, не являющаяся зависимой,
Нигде не является существующей.

7

Если нирвана *не есть сущее*,
Тогда как возможно *небытие*?
Там, где нирвана *несубстанциональна*,
Небытие не является существующим.

8

Если нирвана является *не-сущим* (*невещественной*),
Тогда каким образом та нирвана является независимой?
Не будучи зависимым,
*Небытие вещи*⁴⁷ не является существующим.

9

Вещи, что приходят и уходят, –
Они зависимы и сотворены причинами.
То, что независимо и не сотворено причинами, –
Это постулировано как нирвана.

10

Становление и разрушение
Должны быть отброшены, – провозгласил Учитель.
Следовательно, то, что нирвана
Не является *сущим* и не является *не-сущим* – это логично.

⁴⁶ Тиб. dngos-min.

⁴⁷ Тиб. dngos-med.

11

Если бы нирвана являлась обоими –
И *сущим* и *отсутствием сущего*,
Тогда *вещи* и *не-вещи*, то и другое, суть нирвана –
Таков абсурдный вывод. Но это нелогично.

12

Если бы нирвана являлась обоими –
И *сущим* и *отсутствием сущего*,
Тогда нирвана не была бы независимой,
Потому что те два являются зависимыми.

13

Как может нирвана являться
Обоими – *сущим* (вещью) и *отсутствием сущего*
(небытием вещи)?
Ведь нирвана – это несоставное,
А *сущее* и *отсутствие сущего* – это составное.

14

Как может нирвана существовать [в природе] обоих –
Сущего (вещи) и *отсутствия сущего* (небытия вещи)?
Те два [феномена] не существуют в одном [месте] –
Это как свет и тьма.

15

Утверждение «ни *сущее/вещь*,
ни *отсутствие сущего/небытие вещи*
Не является нирваной»,
Являлось бы достоверным в том случае,
Если бы *сущее* и *отсутствие сущего* были установлены
к бытию.

16

Если нирвана не является
Ни *сущим* (вещью), ни *отсутствием сущего* (небытием вещи),
Тогда то, что она «не является ни *сущим*, ни *небытием*»,
Кем постигается?

17

Бхагаван, ушедший в нирвану,
Не манифестируется как существующий,
И точно так же – как несуществующий или как то и другое,
Или как ни то, ни другое.

18

Бхагаван даже в то время, когда был жив,
Не манифестировался как «существующий».
И точно так же не манифестировался как «несуществующий»
Или как «то и другое» или как «ни то, ни другое».

19

Сансара от нирваны
Не имеет ни малейшего отличия.
Нирвана от сансары
Не имеет ни малейшего отличия.

20

Что является пределом нирваны,
То является и пределом сансары.
Между ними ни малейшего различия,
Даже очень тонкого, не имеется.

21

Воззрения о состоянии после достижения нирваны,
О пределах [мира] и т. д., о постоянстве и т. д.
Базируются на [понятиях о] нирване, конечном пределе⁴⁸
И предшествующем пределе⁴⁹.

22

Все вещи пусты, так почему
Они конечны или бесконечны,
И конечны и бесконечны,
Не являются ни конечными, ни бесконечными?

23

Что есть идентичность и что есть инаковость?
Что есть постоянство и что есть непостоянство?
Что есть и то и другое?
Что не есть ни то, ни другое?

24

Полное успокоение всех объективаций
И полное успокоение ментальных конструкторов есть *покой*.

⁴⁸ Тиб. *phyi-mtha'* – букв. «будущий предел», имеет также значения «потом/ в конце концов», «конец века», «в конце», «последний предел».

⁴⁹ Тиб. *sngon-mtha'* – букв. «предшествующий предел» или «первоначало».

Будда никогда, нигде и никому
Никакую Дхарму не проповедует.

Глава 26 «Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения циклического бытия»

1

Те, [чей ум] замутнен неведением,
Создают три вида формирующих факторов,
Являющихся мотивационной силой кармы,
Ввергающих существ в будущую жизнь.

2

Сознание с кармическими импульсами
Вступает в перерождение.
Когда сознание вступило в перерождение,
Появляются *имя* и *форма*.

3

Когда сформировались *имя* и *форма*,
Появляются шесть *аятан*⁵⁰.
При опоре на шесть *аятан*
Возникает совершенный *контакт*⁵¹.

4

Он возникает только в зависимости
От имени и формы и памяти.
Так же в зависимости от имени и формы
Является возникающим сознание.

5

Глаз, форма, сознание –
То, что является соединением этих трех,
Есть контакт. Из контакта
Всегда возникает ощущение.

6

Обусловленное ощущением, [возникает] *цепляние*,
Что жаждет объект ощущения.

⁵⁰ Тиб. *skye-mched* – «источник/ база/опора восприятия».

⁵¹ В тибетском тексте, который мы использовали для русского перевода [ММК 2016, р. 41], в последней строке произошла опечатка: вместо термина «*reg-ра*» («контакт») написано «*rig-ра*» («осознание»).

Когда есть *цепляние*,
Тогда присваиваются четыре объекта присвоения.

7

Когда имеется присвоение,
Начинает функционировать колесо сансары.
Тот же, у кого присвоения нет,
Является освобожденным. Он – вне сансары.

8

Колесо бытия – это также пять скандх.
Из циклического бытия приходят рождение,
Старость, смерть, горе,
Плач, стенания, страдания...

9

Ментальный дискомфорт и расстройства –
Все это является следствием рождения.
Так возникает то,
Что является только массой страдания.

10

Корень сансары – это кармические импульсы⁵²,
Поэтому мудрецы не накапливают [карму].
Поэтому немудрые – агенты кармы,
А мудрецы – не таковы, ибо видят *таковость*.

11

С пресечением неведения
Также не возникают кармические импульсы.
Пресечение неведения достигается
Посредством сознания, медитирующего на *таковость*.

12

Через пресечение этого и того
Не возникают проявления этого и того.
То, что является только скандхами страданий,
Так будет полностью пресечено.

⁵² Тиб. 'du-byed – формирующие факторы, второе звено 12-членной цепи.

Глава 27 «Исследование воззрений»

1

Воззрения «[я] был в прошлом» или «[я] не был в прошлом»,
«Мир постоянен» и т. д. –

Все эти воззрения

Опираются [на концепт] о начальном пределе.

2

«В будущем, в другом времени я появлюсь»

Или «не появлюсь», «мир конечен» и т. д. –

Все такие воззрения

Опираются на [концепт] конечного предела.

3

Выражение «я существовал в прошлом»

Является нелогичным:

То, что существовало в прошлые времена,

Не является тем самым, что существует сейчас.

4

Возможно, вы думаете, что это [идентичное] “я”,

Однако *присвоители* являются разными.

Отдельно от *присвоителя*

Что есть ваше “я”?

5

В то время как признаете, что помимо *присвоения* [скандх]

“Я” не может существовать [самосушим способом],

Если бы само присвоение являлось “я”,

Тогда ваше “я” являлось бы несуществующим.

6

Сами *присваиваемые* [скандхи] – это не “я”:

Они являются возникающими и исчезающими.

Объект присвоения каким образом

Может быть тем, кто их присваивает?

7

Опять же, “я” не может быть

Чем-то иным, нежели *присвоение* [скандх].

Если бы было иначе, тогда в отсутствие *присвоения* [скандх]

Оно являлось бы объектом восприятия. Но это не так.

Итак, “я” не является отличным от *присвоенного*
 И также не является именно *присвоенным*.
 «Я» не является отсутствием *присвоенного*.
 И также оно не установлено как именно несуществующее.

9

Говорить «в прошлом я не существовал»
 Было бы неправомерно.
 Тот, кто существовал в прошлых жизнях,
 Не отличается от этой [личности].

10

Если бы это [я] являлось другим,
 Тогда [«я»] возникло бы даже в отсутствие того [«я»].
 Если бы это было так,
 Тогда даже не умерев в той жизни, [я] бы родился.

11

Пресечение потока и обнуление карм,
 Кармы, сотворенные одними,
 Стали бы переживанием для других –
 Последовали бы эти и другие абсурдные выводы.

12

[“Я”] не возникает из того, что не существовало прежде.
 Иначе последует ошибка абсурдного вывода,
 Что “я” – это нечто сотворенное
 И впервые возникшее, или что оно не имеет причины.

13

Итак, те взгляды – «я существовал», «я не существовал»,
 «И то и другое», «Ни то, ни другое», –
 Что относятся к прошлому,
 Все они неправомерны.

14

«Я буду существовать в будущем, в другой жизни»
 Или «я не буду существовать» –
 Выражаемые здесь воззрения подобны тем,
 Что обсуждались в отношении прошлого.

15

Если бы бог являлся человеком,
 Согласно такому воззрению он постоянен.

Бог являлся бы нерожденным,
Потому что постоянное не имеет рождения.

16

Если бы человек был отличен от бога,
Тогда согласно такому воззрению он непостоянен.
Если бог и человек – разные [существа],
Тогда невозможен их континуум.

17

Если бы он являлся частично – богом,
А частично – человеком,
То оказался бы и постоянным, и непостоянным,
Что не является логичным.

18

Если бы он был установлен
И как постоянный и как непостоянный,
Тогда следовало бы также утверждать,
Что он не является ни постоянным, ни непостоянным.

19

Если бы кто-то откуда-то
Приходил и затем снова уходил куда-то,
То это означало бы, что сансара безначальна.
Но это не имеет места.

20

Если не существует ничего постоянного,
Что может являться непостоянным?
Постоянное и непостоянное –
Оба становятся отрицаемыми?

21

Если бы у мира существовал конец,
Тогда как был бы возможен другой мир?
Если бы у мира не существовал конец,
Тогда как был бы возможен другой мир?

22

Поскольку этот континуум скандх
Сравним с непрерывным светом масляной лампы,
То как его конечность, так и бесконечность
[Утверждать] – это было бы нелогично.

23

Если прежние [скандхи] разрушаются,
И, будучи обусловленными этими скандхами,
Не возникали бы те скандхи,
Тогда мир имел бы конец.

24

Если прежние [скандхи] не разрушаются,
Но при опоре на эти скандхи
Не возникают те скандхи,
Тогда мир являлся бы бесконечным.

25

Если бы один его аспект имел конец,
А один аспект не имел конца,
Тогда мир имел бы конец и не имел его,
Что также не является логичным.

26

Как могла бы часть *присвоителя*
Полностью разрушиться,
А часть – совсем не разрушиться?
[Думать] так было бы нелогично.

27

Как могла бы часть того, что присваивается,
Быть полностью разрушаемой,
А часть – быть неразрушаемой?
[Думать] так было бы тоже нелогично.

28

Если бы оба – и конечность и бесконечность –
Являлись установленными к бытию,
Тогда следовало бы признать установленность и того,
Что не является конечным, и того, что не является бесконечным.

29

Альтернативно, поскольку все вещи пусты,
Такие воззрения как постоянство и т. д.
Где, у кого и каким образом
Вообще могут возникнуть?

3. Феномен Нагарджуны

Нагарджуна (тиб. *klu-grub*), величайший буддийский философ, ученый, йогин и святой, стал известен этим своим именем, означющим «Владыка нагов», благодаря особой связи с водными существами – *нагами*, а также, как говорится в преданиях, потому что распространил доктрину махаяны так же быстро и прочно, как эпический стрелок Арджуна поражал цель⁵³. Он был автором знаменитой философской поэмы «Муламадхьямака-карики» (ММК), известной также под кратким названием «Праджнямула», и еще более сотни трудов по всем тематическим разделам, приписываемым его перу в тибетском буддийском своде Тенгьюр [Tananatha 1970; Дараната 1869; Pezzali 1986].

Мировое нагарджуноведение, в том числе отечественное (Ф. И. Щербатской, Т. Р. В. Мурти, Э. Ламотт, Х. Накамура, К. Линдтнер, Д. С. Рюегг, П. Уильямс, Д. Калупахана, Кеннет К. Инада, В. Фатоне, Р. Турман, Джей Гарфилд и Геше⁵⁴ Нгаванг Самтен, Джозеф Вальзер, Ричард Хайес, В. П. Андросов и др.), выдвинуло ряд гипотез о его биографии и несколько значительно различающихся интерпретаций его философского подхода и вклада в историю буддизма, особенно в связи с изучением смысла и значения его важнейшего труда «Муламадхьямака-карика». Мы, анализируя феномен Нагарджуны как великой личности и выдающегося духовного явления, исходим, во-первых, из факта абсолютного преобладания разнообразных агиографических сведений над достоверными,

⁵³ По другой версии, известной также из древних преданий, он стал известен как 'Нагарджуна' благодаря своей практике (джуна) усмирения духов (нага) с помощью силы мантры богини Курукули. Курукулла (*Rig-byed-mab, ku-gu-ku-le*) – одна из дакинь тибетского буддизма, покровительница магии, любви, чародейства и целительства, происходит из индуистского пантеона, связана с царем Уддияны. Тибетцы часто называют ее Красной Тарой (*sgrol-ma dmar-po*).

⁵⁴ Геше (*dge-bshes*) – ученая степень, присваиваемая в тибетских философских монастырях после полного курса буддийского философского образования, занимающего около двадцати лет, и сдачи соответствующих экзаменов; соответствует академической степени доктора философии. В тибетской традиции титул «геше» используется как часть имени. Этим объясняется наше написание этого слова с заглавной буквы.

научно установленными данными биографии Арьи Нагарджуны. Во-вторых, мы признаем необходимость интерпретации этих агиографических данных в качестве культурных артефактов, значимых для понимания той презентации истории буддизма, которая характерна для самой буддийской традиции. В-третьих, рассматривая личность Нагарджуны как своеобразный *конструкт*, сотворенный буддийской агиографией, мы, тем не менее, признаем ее историческую достоверность, тем более что история, какой мы ее знаем, – это тоже результат реконструкции и интерпретации. Исходя из этих предпосылок, мы нацеливаемся на понимание вклада этой исключительной персоны в становление и распространение махаянского буддизма, особенно в формирование философской школы мадхьямика и ее дальнейшее развитие по линиям индо-тибетской и китайской / дальневосточной традиций махаяны.

С биографической точки зрения, если говорить о Нагарджуне как исторической личности, большой проблемой является даже установление хронологических рамок его жизни, относительно которых существуют различные версии. Согласно одной из версий, которая приводится во многих справочных изданиях, он жил между 150–250 гг. На основе «Истории буддизма» Будона распространено мнение, что он появился через четыреста лет после паринирваны Будды [Будон 1999: 209]. Правда, в одном наиболее древнем китайском комментарии на «Муламадхьямака-шастру» говорится, согласно Таранатхе, что Нагарджуна начал опровергать шраваков через пятьсот лет после ухода Будды [Дараната 1869: 80].

Алекс Вэйман, буддолог и буддист, считает, что Нагарджуна жил свыше 90 лет, в период примерно 105–202 гг. [Wayman 1997: 60]. По мнению нагарджуноведа Амалии Пеццали, Нагарджуна жил во второй половине III в. [Pezzali 1986: 502], а через 50 лет после него творил «второй» Нагарджуна, философ-мадхьямик, автор «Махапраджняпарамита-упадешы». То и другое мнение являются, с точки зрения В.П. Андросова, ведущего российского специалиста по Нагарджуне и его наследию, «только предположениями». Сам он считает несомненным, что «Нагарджуна был, и жил он, скорее всего, во II – начале III в.» [Андросов 2000: 34].

Тибетские источники расходятся в датировании его рождения. Таранатха (1575–1634) сообщает две датировки. Согласно одной, Нагарджуна жил без семидесяти одного года шестьсот лет. Из них

двести лет он предположительно прожил в Магадхе, двести – на юге и сто двадцать девять лет – в Шри-Парвате. По другой – он не дожил до шестисот лет двадцать девять лет. Из них в Шри-Парвате он прожил сто семьдесят один год, а остальные периоды совпадают с первой датировкой [Taranatha 1970: 110].

Как сообщает «Драгоценная гирлянда истории буддизма» (Chos-‘byung-zin-bris-nor-bu-‘phreng-ba), составленная тибетскими историками⁵⁵, есть версия, по которой Нагарджуна родился в 482 г. до н. э. Имеется также версия о том, что он родился в 212 г. до н. э. Есть махаянские тексты, в которых говорится, что Нагарджуна родился через 1200 лет после смерти Будды [IBP 2005: 126]. В некоторых его агиографиях утверждается, что он жил 600 лет. Буддологи, считая это «легендой», полагают, что с основателем традиции Наланды идентифицируют другого Нагарджуну, автора текстов мадхьямики, а также тантрических текстов. Словом, имеются очень сильные расхождения в датировке его рождения и возникновения школы мадхьямика⁵⁶, основателем которой он считается.

Некоторые исследователи даже полагают, что тексты, приписываемые Нагарджуне, были написаны разными личностями. Однако сколько исторических персон по имени Нагарджуна было, ученые установить не в состоянии. Наиболее вероятным в научных исследованиях последнего времени считается, что философ Нагарджуна жил в первых веках нашей эры [Ruegg 2010: 16; Mabbett 1998: 332]. Сто шестнадцать различных сочинений, которые числятся в тибетском каноне под авторством Нагарджуны, ученые считают «припи-

⁵⁵ Этот текст был издан в Дхарамсале в 1970 г. в английском переводе, выполненном Лобсангом Норбу Сонавой под названием ‘*Indian Buddhist Pandits*’ [IBP 2005] и соответствующем, за небольшими исключениями, второму тому тибетского текста ‘Chos ‘byung zin bris nor bu ‘phreng-ba’. Лобсанг Норбу Цонава добавил к переводу списки трудов, написанных индийскими пандита, чьи биографии изложены здесь. Библиография составлена на основе каталогов пекинского и дергеского изданий Кангьюра и Тэнгьюра.

⁵⁶ *Мадхьямика* (dbu-ma-pa) – название философской школы, тогда как *мадхьямака* – это название философского учения о пустоте всех вещей от собственной сущности, изложенного в праджняпарамитских сутрах Буддой и впервые систематически эксплицированного Нагарджуной в качестве *срединного подхода*.

санными» ему, ибо сомневаются в том, что их написал один и тот же мыслитель. На вопрос о том, где они были написаны, у буддологов тоже нет однозначного мнения [Walser 2005: 67; Westerhoff 2009: 4–5]. Правда, исследование Джозефа Вальзера позволяет ему предположить, что текст «Ратнавали» был написан примерно между 170 и 200 гг. н. э. поблизости от сегодняшнего местечка Амаравати [Walser 2005: 61].

Э. Ламотт, индолог, знавший все основные языки буддизма (пали, санскрит, китайский, тибетский), величайший авторитет в области буддизма на Западе в XX в., считал, что индийский автор, возможно, второй Нагарджуна, жил на северо-западе Индии позже, чем автор поэмы «Муламадхьямакарика». Изначально обученный сарвастивадинской абхидхарме, он написал, по мнению бельгийского буддолога, энциклопедический комментарий к обширной «Праджняпарамита-сутре», традиционно приписываемый Нагарджуне. Он-то и был переведен на китайский язык Кумарадживой в начале V в. и известен на китайском языке под названием «Та-чин-ту-лун»⁵⁷ («Махапраджняпарамита-шастра» или «Шастра Великой праджня-парамиты»). Это мнение Ламотта основывалось отчасти на том факте, что и «Чатухшатака» Арьядевы (170–270) и «Праджняпарамитастотра» Рахулабхадры (200–300) цитируются в «Та-чин-ту-лун». Ламотт полагал, что это произведение, в котором есть ссылки на тридцать махаянских сутр, не может быть приписано первому Нагарджуне, и считал его подлинным началом «буддизма мадхьямаки». В действительности этот труд имел фундаментальное значение для китайских школ *саньлун*, *тяньтай*, *хуаянь* и *чань* [см.: Kantor 2014]. Но не имел такого же значения в индо-тибетской махаяне. Сегодня этот огромный труд является почти неизвестным в индо-тибетской традиции. Большинство специалистов по данному предмету (Р. Хиката, Р. Х. Робинсон, П. Демевилль, Л. Рено и Дж. Филлозат) сходятся в том, что большая часть сохранившегося текста «Та-чин-ту-лун» представляет собой смесь текстов с разными стилями, который даже не имеет, собственно говоря, индийского происхождения. Поэтому предположение Ламотта о существовании второго Нагарджуны Д.С. Рюегг решительно отмечает [Ruegg 2010: 17].

⁵⁷ В другом варианте транскрипции – «Да-чжи-ду-лунь».

Безусловно, при научном исследовании истории философских школ буддизма важно исходить из установленной хронологии. Д.С. Руегг, известный исследователь мадхьямики, указывает, что для установления хронологии, вообще говоря, базовыми являются три хронологические рамки: 1) внутренняя хронология мастеров и текстов школ, относительная друг к другу; 2) внешняя хронология этих мастеров и текстов, относительная к другим школам, родственным и противоположным; 3) их абсолютная хронология. При этом относительные хронологии служат определению хронологии абсолютной. Но, как говорит он, в случае мадхьямикской литературы, как и многих других индийских текстов, исследователь лишь иногда в состоянии установить с высокой степенью точности внешние, исторически верифицируемые данные. Чаще всего историк вынужден довольствоваться на основе доступных документов приблизительными датировками, в лучшем случае – в пределах ближайшего столетия или двух столетий [Ruegg 2010: 13].

Руегг называет традиционно принятые синхронизмы (*terminus ante quem*) для установления хронологии жизни и деятельности Нагарджуны. Первым является синхронизм между Нагарджуной и монархом династии Сатаваханов⁵⁸, о котором сообщают авторитетные источники VII в. (труды Бана, Сюаньцзана, И Цзина) и который подтверждается двумя приписываемыми Нагарджуне произведениями, адресованными царю. Это «Сухриллекха» («Письмо другу») и «Ратнавали-раджа-парикатха» («Драгоценная гирлянда наставлений царю»)⁵⁹. Первое дошло до нас в переводах на китайском и тибетском языках, второе – во фрагментах на санскрите, в китайском и тибетском переводах. Эти письма неоднократно переводились на европейские языки с санскрита, китайского и тибетского [см.: Андросов 2000, 2001а, 2006, 2008]. Что касается имени царя, однозначно установить его не удалось: предположительно, это могут быть три разных царя, чье правление охватывает при-

⁵⁸ Ученые датируют начало империи Сатаваханов, расположенной на обширной территории южной Индии, концом I в. до н. э. Продолжительность правления Сатаваханов варьируется в пределах 300–460 лет. Но общепринятой хронологии периода Сатаваханов пока нет.

⁵⁹ «Ратнавали-раджапарикатха» в отечественной литературе фигурирует под названием «Ратнавали» или «Драгоценная гирлянда».

мерно столетие [Ruegg 2010: 14]. Так что от этого синхронизма пользы мало.

Другой синхронизм – это синхронизм между Нагарджуной и Канишкой, упоминаемый Кальханой, кашмирским историком XII в., в его «Раджатарангини». Однако с этим синхронизмом не меньше трудностей, начиная с вопроса, о каком Канишке идет речь. Не все современные ученые единодушны в том, что речь идет о Канишке I и начале Кушанской династии (78 г. – 3 в. н. э.)⁶⁰.

Есть также синхронизм между Нагарджуной и Ашвагхошей и Кумаралатой, упоминаемый Сюаньцзаном, но, согласно другим китайским сведениям об индийских мастерах буддизма, Ашвагхоша – это так называемый двенадцатый патриарх, который был тесно связан с Канишкой I. Он должен был жить прежде Нагарджуны: китайские источники называют его, согласно данным Ламотта, четырнадцатым патриархом [Ibid.: 15].

Согласно исследованиям Р. Хикаты, а также Э. Ламотта, Кумараджива (344–413 или 350–409?) – выходец из Сериндианы, получивший буддийское образование в Кашмире и ставший в Китае одним из основателей школы мадхьямика (саньлунь), перевел на китайский язык комментарий на «Дашабхумика-сутру», приписываемую Нагарджуне и ныне сохранившуюся только в китайском переводе. Обнаружено сообщение Кумарадживы о том, что этот текст был переведен ранее, во второй половине III в. Дхарамаракшей, который также перевел и саму сутру. Но дело в том, что авторство Нагарджуны в отношении данного комментария является предметом споров, так что, даже несмотря на достоверность сведений, сообщаемых Кумарадживой, даты жизни Нагарджуны остаются неопределенными [Ibid.: 16].

В итоге Д. С. Руегг приходит к выводу, что Нагарджуна жил в то самое время, когда Индией правили династии Сатаваханов и

⁶⁰ Кушанская держава возникла как мировая империя на развалинах Греко-Бактрийского царства и в пору расцвета занимала огромную территорию от ханьского Китая до парфянских владений в восточном Иране. Значительная часть северо-западной Индии, возможно, вплоть до Варанаси, была при Кадфизе II присоединена к Кушанской империи. При царе Канишке I, который, вероятнее всего, правил в первой трети II в. н. э., произошло смещение центра Кушанской империи в сторону индийских владений. Царь Канишка прослыл покровителем буддизма.

Кушанов. Но какой именно царь (цари) этих династий был его современником и имел ли Нагарджуна личную связь с кем-то из них, затруднительно установить как посредством внутренних критериев – при опоре на труды Нагарджуны, так и на основе упомянутых выше индийских и китайских сообщений. Наиболее приемлемой научной датировкой времени рождения Нагарджуны Руегг считает 150–200 годы н. э. В этом с ним согласны Э. Фрауwallнер и другие авторитетные ученые, занимавшиеся данной проблемой [Frauwallner 1971; 1995]. Датировку, предложенную Э. Ламоттом и Дж. Маем, по которой Нагарджуна родился в 243 г. н. э., Руегг считает «если не по существу невозможной, то основанной на выводе, извлеченном из сложной и скорее гипотетической хронологической калькуляции, происходящей из школы Кумарадживы» [Ruegg 2010: 16].

Относительно места рождения и деятельности Нагарджуны также нет определенности. Наиболее ранее историческое упоминание о Нагарджуне в китайских источниках оставлено Дао Анем (312–385) в его «Описании западных стран», где говорится, что он проповедовал в Северной Кошале (столица Шравасты) и в царстве Каши (Варанаси) [см.: Lamotte 1988]. Кумараджива (344–413), автор первого «Жизнеописания» Нагарджуны, писал: «Нагарджуна родился в Южной Индии и происходил из браминской касты» [цит. по: Торчинов 2000]. По его данным, творчество и духовная деятельность основателя мадхьямики протекала в Южной Индии, где он в свои 20 лет постиг четыре Веды, все светские науки – астрономию, географию, магию, а затем, став *шраманом*⁶¹, изучил все

⁶¹ Предание о том, как Нагарджуна стал монахом по имени Шриман в монастыре Наланда, китайские источники передают так: «В юности он был учеником одного индуистского йогина, который научил Нагарджуну и его друзей становиться невидимыми. Юноши использовали эту способность весьма легкомысленно: они стали проникать в царский гарем и развлекаться с его обитательницами. Царь, однако, очень скоро понял, в чем дело, и переловил всех невидимок, кроме Нагарджуны. Их гаремные развлечения закончились на плахе, а Нагарджуна был настолько потрясен последствиями легкомыслия и привязанности к чувственным удовольствиям, что немедленно стал буддийским монахом, отправившись на север, в знаменитый монастырь Наланду. Плодом его напряженных размышлений стало видение, определившее характер философского учения

сутры раннебуддийского канона, но, не удовлетворившись этим, стал, путешествуя по многим странам, искать другие сутры, но не находил. Кумараджива пишет также:

Тогда Нагараджа, царь драконов, сжался над ним, взял (его) к себе в море в свой дворец и там показал ему семь драгоценных хранилищ с книгами Вайпуля⁶² и прочими сутрами глубокого и сокровенного смысла. Нагарджуна читал их в продолжение 90 дней. <Дух его проник в их смысл и понял истинную пользу. <...> Тогда Нагарджуна постиг единый смысл сутр и добился больших успехов в сосредоточении (самадхи) со смирением перед безначальностью. Нага вручил ему их, и он вернулся на Джамбудвипу> [Торчинов 2000: 47].

Кумараджива также сообщает, что Нагарджуна «весьма распространил в Южной Индии буддизм, унизил тхиртиков и в объяснении учения махаяны составил Упадешу (толкование, см. ДС, LXII, 9), состоящую из 100 тысяч гатх⁶³» [Там же: 48].

В тибетской историографии буддизма главными источниками являются труды Будона и Таранатхи. Они сообщают, что местом рождения Нагарджуны была страна Видарбха на юге Индийского

Нагарджуны. Он увидел ступу, окруженную Буддами и Бодхисаттвами. Нагарджуна открыл ступу и увидел внутри еще одну, точно такую же. Тогда он решил найти самую первую, исходную, ступу. Он открыл вторую ступу и увидел внутри такую же третью, в ней — четвертую и так далее до бесконечности. И понял тогда Нагарджуна, что никакой первой ступы, иначе говоря, первоэссенции, первоосновы, нет и не может быть. Это понимание сделало его достойным обрести сутры Праджня-парамиты, Запредельной Премудрости, скрытые за пятьсот лет до того Буддой у змеев-нагов. Нагарджуна спустился в подводный дворец царя нагов и обрёл там сутры Праджня-парамиты, медитация над которыми и привела его к разработке философской системы (или, быть может, «антисистемы»). Нагарджуна много лет был настоятелем Наланды, однако в старости он вернулся в родные места, куда его пригласил правивший тогда царь, надеявшийся на то, что Нагарджуна станет его гуру, духовным наставником. Нагарджуна согласился, и царь построил для него новый монастырь, получивший позднее название Нагарджунаконда (его руины сохранились до нашего времени)» [Торчинов 2000: 82].

⁶² Здесь речь идет о больших составных сутрах махаяны.

⁶³ Речь идет о «Махапраджня-парамита-шастре», которая сохранилась только в переводе Кумараживы и приписывается Нагарджуне.

субконтинента, на территории нынешних штатов Махараштра и Андхра-Прадеш. Он родился в семье браминов, и астролог, к которому по традиции родители обратились после его рождения, предсказал, что ребенок, хотя и имеет благоприятные знаки святого существа, проживет не более семи дней, но если родители сделают подношение освященной пищи ста браминам, то он сможет прожить семь или более месяцев. Если же они сделают такое подношение ста буддийским монахам, то проживет семь лет. Астролог сказал, что не знает другого способа продлить его жизнь. Родители сделали подношения последним из указанных способов [ИВР 2005: 2].

Когда приблизились к концу эти семь лет, боясь увидеть сына мертвым, брамин отправил его путешествовать со слугой. Путешествуя, они постепенно достигли Наланды, где ребенок встретился, по сведениям Таранатхи, с Рахулабхадрой, по Будону – с Сарахой⁶⁴, который сказал, что ребенок сможет избежать смерти, если станет монахом. Тот согласился, и Сараха ввел его в мандалу Амитаюса, божества долгой жизни, передал ему *дхарани*, наказав читать особенно вечером и ночью того дня, когда должен был завершиться седьмой год его жизни. Так Нагарджуна освободился от власти Владыки смерти. В последующие годы он получил неполное монашеское посвящение *шраманеры* и стал сведущим во всех отраслях наук и в сутрах хинаяны и махаяны. Сараха дал ему также много учений мантраяны «со всеми необходимыми наставлениями» [Будон 1999: 211], таких как тантра *Гухьясамаджы* (*dpal-gsang-ba 'dus-ra'i-gyuud*) и др. В «Драгоценной гирлянде истории буддизма» говорится, что «Нагарджуна получил все тантрические учения и их полную устную передачу»⁶⁵ [ИВР 2005: 2]. Так он превратился в величайшего мастера, принял полное монашеское посвящение от настоятеля Наланды Рахулабхадры⁶⁶ и стал известен как монах Шриман (*dPal-ldan*) [Будон 1999: 211]. Тибетские историки счита-

⁶⁴ Есть также мнение (Джозеф Лоиззо), что тантристы называли Рахулабхадру Сарахой..

⁶⁵ Без полной устной передачи текстов и инструкций, сообщаемых от учителя ученику по непрерывной линии, практика тантры запрещена.

⁶⁶ По Будону, Сараха и настоятель Наланды Рахулабхадра – это разные личности. Таранатха их отождествляет. «Драгоценная гирлянда истории буддизма» не упоминает имени настоятеля, от которого Нагарджуна получил полное монашеское посвящение.

ют, что Манджушри, божество мудрости, «присматривало за ним, как и в прошлых жизнях» [ИВР 2005: 2].

В обеих агиографических традициях – китайской и тибетской – упоминаются помимо владения Нагарджуной тайным знанием, позволяющим продлевать жизнь, другие его магические способности, которыми он был обязан знанию алхимии и техник тантры. Так, Кумараджива упоминает эпизод состязания Нагарджуны с неким брахманом, знатоком магических заклинаний:

Брахман⁶⁷ произвел магический пруд, на середине которого находился тысячелистный неньюфар (лотос). <Он сел на него и стал глумиться над Нагарджуной: “Тебя запрягли в повозку, и ты не отличаешься от вола, а еще собираешься состязаться со мной, сидящим на чистом лотосе и в совершенстве постигшим толкование шастр”.

Нагарджуна, прибегнув к волшебству, сотворил на поверхности пруда белого слона с шестью бивнями, и тот разрушил лотосовые сиденья. Он подхватил его бивнями, вырвал и бросил на землю. Брахман, раненый в бедро, упал и взмолился, обращаясь к Нагарджуне: “Я не оскорбляю и не унижаю выдающегося мастера. Я только хотел, чтобы он смог принять меня милостиво и забрать от тех глупых людей. Они – учителя хинаяны, в чьих сердцах всегда гневливость” [Кумараджива 2000: 48].

Тибетские источники сообщают, что во времена жестокого голода, постигшего Магадху, Нагарджуна научился алхимическим способом добывать золото и спас вихару Наланды от голодной смерти. Будон об этом пишет так:

Шриман достал на промежуточном материке⁶⁷ эликсир, производящий золото, и, получив золото, был способен доставать для членов общины полуденную пищу, так что они могли соблюдать летний пост. Но члены общины спросили:

– Как возможно (для тебя) доставать полуденную еду в то время, когда всего не хватает, когда мы ожидаем смерти и пребываем (в стране), изнуряемой голодом?

Он сказал им о способе, они же возмутились:

⁶⁷ Речь идет об одном из промежуточных континентов (gling bar), расположенных между четырьмя главными континентами буддийской схемы мира, в центре которой – мировая гора Меру.

– Не спрашивая разрешения духовенства, он доставал еду неправильными средствами. Его нужно изгнать, а (для того чтобы очиститься от этого греха, он должен) создать десять миллионов монастырей и святынь [Будон 1999: 209].

В «Драгоценной гирлянде истории буддизма» данный эпизод описан иначе:

Сараха попросил Нагарджуну обеспечить монахов Наланды пропитанием. Нагарджуна решил выискать способ, как сделать золото. С помощью определенных мантр он придал двум листьям сандалового дерева силу мгновенно переносить его, куда он пожелает. Держа один из листьев в одной руке и пряча другой в основании своего сандала, он пересек океан и прибыл к острову, где жил знаменитый алхимик. Этот алхимик понял, что Нагарджуна, должно быть, прибыл по воде с помощью тайной техники, и в надежде добыть этот секрет предложил Нагарджуне обменяться либо силами, либо богатством. Нагарджуна предложил обменяться силами и дал ему лист, который держал в руке. Алхимик, думая, что Нагарджуна теперь уже не сможет покинуть остров, поведал ему секрет изготовления золота. После этого Нагарджуна с помощью спрятанного в своем сандале листка вернулся в Индию. Там он превратил массу железа в золото и обеспечил всей сангхе пропитание и процветание [ИВР 2005: 3].

Эти сведения из агиографических источников – об обретении Нагарджуной способности продления своей жизни, о его путешествии в мир нагов, о творимых им магических чудесах и алхимических трансформациях – с точки зрения академической науки обычно относятся к жанру мифологии и фольклора. Так, известный российский нагарджуновед В. П. Андросов считает их «мифологическими парадигмами, заимствованными из эпоса», или «своего рода парадигмами агиографии» [2000: 22, 27].

На наш взгляд, эти «парадигмы агиографии» отражают то, что феномен Нагарджуны в историческом пространстве буддизма явился определенным *конструктом*, выразившим беспрецедентную значимость *мадхьямаки* как высшей формы буддийской философии и мировоззренческой основы буддизма махаяны. Поэтому отнюдь не случайно границы хронологии жизни Нагарджуны расширялись вплоть до 600 лет существования в этом мире: это был как раз период утверждения учений махаяны в Индии. В этом

смысле культ Нагарджуны в Индии⁶⁸ можно считать явлением колллективного творения индийскими буддистами религиозной действительности, характерной для махаяны. Кроме того, образ Нагарджуны стал символом неразрывного единства махаяны и ваджраяны, и тибетская агиография служила цели обоснования этого единства.

С точки зрения академического нагарджуноведения сообщения агиографических источников о жизни основоположника мадхьямики могут быть использованы историком лишь опосредованно. И можно считать вполне обоснованным разделяемый также ведущим российским нагарджуноведом В. П. Андросовым «пессимизм В. П. Васильева, М. Валлезера, Э. Ламогта и других ученых, которые пришли к выводу, что ничего научно достоверного о жизни первого философа Великой колесницы нам не известно» [Андросов 2000: 34]. Тем не менее агиографическая литература содержит ряд несомненных фактов из жизни Нагарджуны, которые имеют принципиальное значение для понимания самого феномена Нагарджуны, а также смысла и значения его *срединной философии* – *мадхьямаки*.

Прежде всего, мы имеем в виду тот факт, что Нагарджуна был монахом и настоятелем древнеиндийского монастырского университета Наланды. Местность Наланда, расположенная в Магадхе, святой земле буддийских паломников, была в первом тысячелетии нашей эры ее эпицентром [Loizzo 2006]. Оно ассоциировалось в их сознании с рассказами о жизни Будды и его Учении. Более того, по сообщению Сюаньцзана, неподалеку от монастыря Наланда было «место, где сидели четыре будды прошлого» [Сюань-цзан⁶⁹ 2012: 259]. Наланда рассматривалась древними буддистами наряду с Бодхгайей как сакральный центр буддийского мира. Название монастыря Наланда, по сведениям Сюаньцзана, происходит от имени

⁶⁸ В. П. Андросов пишет [2000: 21], что в Индии примерно до XII в. имя Нагарджуны оставалось одним из самых популярных в буддийской литературе, а Гималаях, Тибете и монгольском мире оно остается таковым до сих пор, и что даже после «исхода буддистов из Индии» огромная популярность имени Нагарджуны использовалась агиографами других духовных традиций, в частности, джайнизма.

⁶⁹ В отечественной литературе встречается двойное написание имени этого великого китайского паломника и переводчика – Сюаньцзан и Сюань-цзан.

дракона Наланды, обитавшего, по преданию, в озере, расположенном к югу от монастыря, посреди деревьев *амра* [Сюань-цзан 2012: 254].

Таранатха сообщает сведения о сооружении монастыря и подчеркивает, что именно монастырь Шри Наланда, учрежденный при поддержке императора династии Маурьев Ашоки (III в. до н. э.), являвшегося великим покровителем буддизма, который основал здесь храм Будды, сыграл фундаментальную роль в распространении и развитии махаяны. А важнейшую роль в этом сыграл Нагарджуна [Дараната 1869: 71]. Ашокой был возведен и первый колледж монастырского университета Наланды, – близ ступы паринирваны Шарипутры, – а новые колледжи, согласно сведениям китайских источников, были добавлены Рахулабхадрой и особенно Нагарджуной. Знаменитая ученая традиция Наланды, основателем которой был Нагарджуна и к которой относились Нагарджуна, Арьядева, Буддапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидева, Шантаракшита, Камалашила, Асанга, Васубандху, Дигнага, Дхармакирти, Арья Вимуктисена, Харибхадра, Гунапрабха, Шакьяпрабха, Атиша, сформировалась на базе махаяны – учений йогачары и мадхьямики. В университете Наланды в то время, когда там учился Сюаньцзан, насчитывалось несколько тысяч студентов [Сюаньцзан 2012: 255]⁷⁰. По свидетельству китайского паломника И Цзина, монахов в монастыре Наланда было так много, что было трудно разместить их в одном месте; имелось восемь колледжей и три сотни вихар⁷¹. Студенты университета Наланда получали помимо буддийского образования универсальную подготовку по классическим наукам – грамматике и поэтике, логике и эпистемологии, астрономии, медицине, искусству, философии языка, классической индуистской философии, неиндийской философии, политической философии и т. д. Китайские паломники писали, что огромная университетская библиотека содержала миллионы заглавий, сотни тысяч

⁷⁰ Подробные сведения об устройстве университета, его архитектуре, системе царской и спонсорской поддержки, о повседневном укладе жизни, распорядке и т. д., почерпнутые из китайских источников, см. в работе Джозефа Лоиззо, опубликованной на сайте Института Наланда [<http://www.nalandascience.org/>].

⁷¹ *Вихара* – санскритский и палийский термин для (буддийского) монастыря.

томов книг по разнообразным темам. Индийский исследователь буддийского образования в VII–VIII вв. Лалмани Джоши писал:

Буддийские монастыри были не только центрами буддийской культуры, но также питомниками и хранилищами буддийской учености и образования вообще и имели некоторые характерные признаки, которые позволяют их называть университетами. Они имели поистине универсальный характер; были свободны от религиозных, политических или национальных барьеров; их двери были открыты перед всеми, независимо от касты, цвета кожи, убеждений или страны. Этот универсальный дух буддийской культуры и ее центров снискал Индии великую международную славу и привлекал ученых из дальних стран. То же самое нельзя сказать о брахманической системе образования и ее учреждениях [Joshi 1967:167–168].

Историки пишут, что это был «один из крупнейших азиатских центров образования и науки», причем отличающийся от европейских средневековых университетов, также развивавшихся при монастырях, «большей демократичностью, веротерпимостью и свободой режима» [Кудрявцев 1972]. Китайские записи характеризуют монастырь Наланда как высококонкурентное, строгое и имеющее ведущих ученых учреждение, сравнимое с современными университетами. Он специализировался на подготовке ученых высшей квалификации. Университет Наланда не предлагал базового образования, которое давали обычные монастыри, королевские академии и ведические учреждения (*гурукула*), – по литературе и грамматике, программ второй ступени по филологии и наукам или предвысшего обучения по *Трипитаке*. Вместо этого, полагая эти образовательные ступени уже пройденными и необходимыми для поступления, университет Наланда предлагал своим студентам продвинутые курсы по широкому спектру дисциплин – научных, технических, медитативных, философских. Те, кто выдерживал вступительные экзамены, обучались по 2–3-летним программам, эквивалентным современным магистерским программам. Как можем судить по данным исследований Джозефа Лоиззо, это были курсы логики, эпистемологии и дебатов (*хетуvidья*), абхидхармы и биоэтики, основанные на трудах Нагарджуны «Дверь в логику» («Ньяядваратаркашастра»), Васубандху «Сокровищница Абхидхармы» («Абхидхармакоша») и Арьяшуря «Гирлянда джатак»

(«Джатакамала») [Loizzo [Электронный ресурс]; Loizzo 2005; 2006]. Программа обучения монахов давала им высшее образование в пяти науках, особенно логике, лингвистике и мультидисциплинарной науке о сознании (*адхьятмавидья*). Она также была направлена на углубленное изучение сравнительной религии и философии, включая не только «четыре буддийские терапевтические философии» (*чатур-сиддханта*) и предметы всех восемнадцати хинаянских школ, но также шесть ведических философий (*саддаршана*), таких как санхья, и весь ведический корпус текстов.

Таким образом, университет Наланда готовил ученых высшей квалификации, к тому же энциклопедически образованных. Буддийская традиция, символизируемая 17 учеными Наланды, возникла и развивалась в лоне энциклопедической науки Древней Индии, в контексте компаративных философских исследований. Компаративная философия с самого начала была неотъемлемой частью индо-тибетской традиции буддийской учености, которая сформировалась в рамках универсалистской программы исследований и обучения. Значительная часть студентов этого университета изучала тексты и философии, составляющие общеиндийское культурное наследие. Но многие студенты были ориентированы на то, чтобы продолжать обучение в рамках программ, сравнимых с современными программами докторской степени по философии. Они специализировались в различных областях, таких как логика (*прамана*), лингвистическая философия (*вьякарана*), философия сознания (*виджнянавада*), этика (*виная*), критическая философия (*мадхьямака*) и наука об уме (*абхидхарма*). Воспринятая тибетцами и монголами традиция заучивания наизусть всех изучаемых текстов, как и особая мнемоническая техника, позволяющая развить большую аналитическую силу интеллекта, а также высокие стандарты образования восходят именно к Наланде. И Цззин писал о двух традиционных способах достижения великой интеллектуальной силы, применявшихся в Наланде: во-первых, повторное воспроизведение в памяти заученного; во-вторых, фиксация идей посредством алфавита, так человек может доверить памяти все, что однажды услышал. И это, по словам китайского паломника, не миф – он лично встречался с таким человеком, имеющим абсолютную память [см.: Loizzo [Электронный ресурс]: 31]. Студенты проходили очень строгий отбор при поступлении и если не соответствовали в ходе обучения

образовательным и нравственным требованиям Наланды, то исключались. Преподаватели, дискредитировавшие себя во время дебатов, встречались с серьезными последствиями. Они были вынуждены в дальнейшем учиться под руководством оппонента или уходили из университета [Joshi 1967: 166]. Традиция учености Наланды отличалась не только универсализмом и высочайшим интеллектуальным развитием, но также высокими нравственными стандартами. Сюаньцзан описывал студентов и преподавателей как «спонтанно дисциплинированных и степенных, так что за 700 лет, прошедших со времени основания, здесь не было ни одного случая бунта против правил» [цит. по: Joshi 1967: 107]. В русском переводе повествования Сюаньцзана говорится:

Наиболее достойных в настоящее время, тех, чья слава разносится по иным странам, несколько сотен человек. В соблюдении обетов они старательны. В следовании установлениям *винаи* безупречны. Монахи придерживаются строгих правил, всем свойственна суровая простота [Сюань-цзан 2012: 255].

Атмосфера великого университета была не только величественной, но и коллегиальной и даже дружеской. Сюаньцзан перечисляет девять способов, какими студенты и преподаватели выражали уважение друг к другу или священным образам, начиная с простого приветствия «Ванде!» и «Арогья!» до полного простирания. И Цзин описывает отношения, связывавшие студента с учителем: это была не только почтительность, но также забота, любовь, внимательность. Он свидетельствовал об этом так:

Сначала учитель просит ученика сесть удобно. Он дает уроки из *Трипитаки* тем способом, который соответствует обстоятельствам, и не оставляет без объяснения ни одной теории и ни единого факта. Он следит за нравственным поведением ученика и предостерегает его от ошибок и проступков... Если есть что-то, что надлежит делать, ученик делает все это от имени своего учителя. Это способ выразить уважение к его превосходству. С другой стороны, когда ученик болен, его учитель ухаживает за ним, снабжает всеми нужными лекарствами и уделяет ему внимание, как если бы он был его ребенком. С той же величайшей заботой, с какой царь-чакравартин защищает и превозносит своего старшего сына, учитель наставляет ученика в Дхарме [цит. по: Loizzo [Электронный ресурс]: 33].

По мнению Джозефа Лоиззо, выполненный им контекстуальный анализ археологических и эпиграфических данных в свете индийских, китайских и тибетских записей приводит к твердому убеждению, что по плюрализму и всеобъемлющей программе обучения, принятой в Наланде, на Западе не будет ничего сравнимого с этим еще тысячу лет. Он пишет:

Наланда предоставляла индийским ученым-практикам VII в., таким как Чандракирти, среду академической свободы и практической утонченности, которая не имела параллелей в Евразии, и так обстояло еще на протяжении грядущих столетий. Так что этот факт является прямым вызовом евро-этноцентристским концепциям истории цивилизации... [цит. по: Loizzo [Электронный ресурс]: 42–43].

Внешне университет Наланда представлял собой прекрасный архитектурный ансамбль, даже руины которого производят сегодня сильнейшее впечатление. Он был местом развития космополитической культуры и универсальной науки, творческого диалога между ведической традицией и буддизмом, синтеза не только религии и философии, но также научных, технологических, эстетических дисциплин, игравших важную роль в космополитическом обществе. Университет Наланда предлагал будущей интеллектуальной и духовной элите Индии и других стран буддийской ойкумены всестороннюю учебную программу, высокие интеллектуальные и моральные стандарты. Это был первый университет Евразии, авторитетный буддийский центр универсального образования и медитации, в котором стремились учиться буддисты из Китая, Тибета, Непала, Индонезии, Явы, Суматры, Хотана, Кореи. Сюаньцзан сообщает, что ученые, стремившиеся быстро обрести известность, приходили в Наланду, и если им удавалось попасть в монастырь, то впоследствии «благодаря причастности к имени [монастыря] в своих странствиях они пользуются немалым уважением» [Сюань-цзан 2012: 257].

Именно из университета Наланда тибетцы приглашали знаменитых пандитов в Тибет. Своей славой университет был обязан тому, что в период с момента создания Нагарджуной трудов по мадхьямаке и вплоть до его разрушения мусульманскими завоевателями Индии в 1202 г. в его стенах жили и преподавали величайшие светила буддизма, заложившие ту линию презентации буддийской философии и медитации, продолжателями которой стали ти-

бетские мастера. На протяжении истории буддизма и сегодня эта философия служит предметом непрекращающегося обсуждения, изучения и практической реализации. Корни этой индо-тибетской традиции, ныне стимулирующей всевозрастающий интерес к буддийской философии и философской компаративистике, восходят к Арье Нагарджуне.

Университет Наланда, его великие пандиты, достигшие интеллектуальных и духовных вершин, его образовательные и нравственные традиции, а также его богатейшая библиотека сыграли огромную, если не решающую роль в распространении «буддийского эксперимента» в Азии. Но только Тибет полностью воспринял традиции Наланды и продолжил их. Исследователи наследия Наланды даже говорят о том, что в Тибете произошел центрально-азиатский ренессанс индийской буддийской науки и цивилизации. Дж. Лоиззо считает, что «буддийская научная традиция», сформировавшаяся в Наланде, была возрождена в Тибете почти в том же виде. Для нее было характерно «интегративное использование формально-логических методов в базовых дисциплинах и науках и качественных методов в таких углубленных предметах, как герменевтика (*неянитхарпта*), когнитивная саморегуляция (*читтавишодхана*) и трансформационная психология (*мантра*)» [Loizzo 2006: 13].

Когда Джозеф Лоиззо употребляет для характеристики традиции Наланды современные научные понятия, это кажется неправомерной модернизацией тем, кто привык полагать, что древние и средневековые люди были ниже современных по интеллектуальному развитию и уровню знаний. Использование таких научных категорий как «герменевтика», «когнитивная саморегуляция», «трансформационная психология», «эпистемология», «логика», «онтология» и др. при описании наследия Наланды, воспринятого тибетцами и монгольскими народами, вполне адекватно характеризует его научную сторону. Косвенно это указывает на то, что современная западная наука только в XX в. приближается к тому уровню научной мысли, которого достигла буддийская Индия много столетий назад. Буддийская цивилизация Тибета и монгольского мира стала продолжением индийской. И если тибетские и монгольские историки мыслили историю Тибета в ее единстве с историей буддийской Индии, то это отнюдь не было преувеличением. Такова была реальность махаянского буддизма, в котором они жили.

Таким образом, не только агиографические сведения говорят о масштабе величия основателя мадхьямики. Точные научные исследования, основанные на систематическом анализе письменных исторических источников и археологических данных, которые относятся к истории монастыря Наланда и ученой традиции Наланды, говорят об уникальности этой великой личности и объясняют, почему имя Нагарджуна было и остается самым знаменитым в буддийской ойкумене, возникшей в результате Трех Поворотов Колеса Дхармы, совершенных Буддой Шакьямуни. Таким образом, в отличие от точки зрения тех академических историков, которые полагают, что «ничего научно достоверного о жизни первого философа Великой колесницы нам не известно» [Андросов 2000: 34], есть основания для утверждения: сегодня поле достоверного знания при анализе феномена Нагарджуны значительно расширяется.

Становится ясно, что неправомерно было бы полагать, будто Нагарджуна и другие великие умы Наланды, жившие на много столетий ближе ко времени Будды, чем мы, уступали в логике, интеллекте, духовности, нравственных качествах и понимании Учения Будды современным ученым, строящим умозрительные гипотезы относительно истории буддизма и таких сверхобычных личностей как Нагарджуна. Напротив, есть все основания для кросскультурного исследования и понимания феномена Нагарджуны как высочайшей вершины не только в истории буддизма, но также и в истории всей человеческой цивилизации. К. Ясперс совершенно справедливо поместил его в ряд самых выдающихся персон истории человеческой мысли, «задающих масштабы» и кому посвящена его книга «Великие философы» (*Die großen Philosophen*, 1957). В этом труде, насчитывающем тысячу страниц, Нагарджуне уделена специальная глава наряду с Платоном, Августином, Кантом и другими западными мыслителями и такими персонажами Востока как Будда, Лао-цзы и Конфуций [Ясперс 2007].

Таким образом, вполне логично ожидать, что сочинения такого выдающегося интеллекта и высшей духовности, реализованной в личности Нагарджуны, легшие в основу высших учебных курсов в Наланде и всей традиции учености Наланды, действительно имеют исключительную силу достоверности при интерпретации и практической реализации Дхармы Будды.

С точки зрения истории буддизма Нагарджуна сыграл принципиальную роль в обосновании аутентичности махаянских сутр. Он дал презентацию махаяны не как отдельного от хинаяны буддийского направления, не как некоего *иного* буддизма, а как учение и практику в единстве с хинаяной. Таранатха повествует, что в Наланде Нагарджуна был принят всеми сектами в качестве лидера, хотя большинство монахов были шраваками, которым, как говорят, он принес великую пользу, изгнав около восьми тысяч монахов, не соблюдавших винаю [Дараната 1869: 125]. Уже этот факт сам по себе говорит о том, что махаянская традиция Наланды не была сектантской: она не исключала хиаяну и не была противоположным ей направлением, а опиралась на нее. Но она не имела своим основанием какую-то конкретную хиаянскую школу, и в этом мы согласны с Вильямсом [Williams 2009: 16]. Кодекс монашеской дисциплины так же строго, как хиаянистами, соблюдался и махаянистами. Для того чтобы постичь различие между хиаяной и махаяной, нужно учесть, что это различие пролегает, главным образом, в философии, а также в системе медитации, которая строится в зависимости от философского воззрения. Уровень воззрения определяет тип ментального поведения, а следовательно, и характер поступков. Более глубокая философия махаяны имеет практическим следствием преимущества в сотериологии. Роль Нагарджуны велика, главным образом, потому, что он объяснил: именно мадхьямака как философское воззрение дает в руки практикующего буддиста самые совершенные средства достижения сотериологической цели – не только освобождения от циклического бытия, именуемого сансарой и имеющего природу страдания, но и высшего просветления – состояния Будды. Последнее обеспечивает просветленную активность во благо всем живым существам. Он изложил *срединный путь* махаяны, свободный от онтологической крайности преувеличения и субстанциализации бытия, а также другой крайности – онтологического нигилизма. А Чандракирти в своем комментарии к ММК Нагарджуны помог сделать нагарджуновскую презентацию срединного воззрения о пустоте более доступной для понимания буддистов последующих времен [Чандракирти 2004; Candrakīrti 2003, 2007].

Махаянские учения ко времени появления Нагарджуны были почти исчезнувшими в Индии. Согласно тибетским источникам, в эпоху Нагарджуны они были не вновь сочиненными, а открытыми

заново благодаря Нагарджуне. Ему принадлежит главная роль в восстановлении и укреплении *глубинной Дхармы*⁷² махаяны. Он объяснил смысл сутр *праджняпарамиты* и дал обоснование мадхьямаки как высшей буддийской философии, полностью свободной от крайностей нигилизма и субстанциализма.

Глубина философской теории имеет принципиальное значение в разграничении хинаяны и махаяны. В этом отношении наша позиция совершенно расходится с позицией П. Уильямса, по мнению которого «для буддизма доктринальные различия, может быть, не всегда являются настолько же серьезной вещью, как в религиях, где спасение основано, главным образом, на вере в определенные учения и догмы» [Williams 2009: 12]. Как раз в буддизме глубина понимания философской теории имеет решающее значение для целей сотериологии и определения глубины и масштаба духовной практики. Учитывая принятый в индо-тибетской традиции принцип четырех опор (*чатухпратисарана*) как критерий аутентичности буддийских учений [см.: Урбанаева 2015], мы можем утверждать, что, по сути, не так уж важны конкретные детали биографии Нагарджуны как исторической личности⁷³, но принципиальное значение имеет изложенная им философия – мадхьямака, воззрение школы мадхьямика. Это – передаваемое до сих пор в устной тибетской традиции срединное воззрение пустоты и доктрина зависимо-го возникновения, а также тексты, им написанные и ставшие предметом последующего изучения, комментирования и медитации. Однако их подлинный источник – это Будда. И заслуга Нагарджуны как раз в том, что он объяснил глубочайший смысл философии, проповеданной Буддой.

Индо-тибетская система презентации Учения Будды, восходящая к традиции Наланды, далека от того, чтобы изображать Учение Будды как некую монолитную доктрину. Более того, она основана

⁷² Тибетский термин *zab-mo'i-chos* («глубинная Дхарма») обозначает доктрину пустоты.

⁷³ Для понимания внутренней логики истории буддизма важна не столько «реальная» биография человека Нагарджуны, сколько его агиография – история духовного движения на пути просветления и вклад в буддийскую традицию. Поэтому в тибетской традиции биографии буддийских мастеров пишутся именно в жанре духовной биографии «намтар» (*nam-thar*).

на осознании того, что есть несколько уровней презентации Учения. Она представляет все теории и практики, хинаянские и махаянские, сутраянские и ваджраянские, как единую систему, в которой все элементы определенным образом, на разных уровнях связаны друг с другом. Это многоуровневая последовательная система духовной эволюции, имеющая под собой теоретическое основание в виде иерархии философских смыслов. Нагарджуна помог своим индо-тибетским преемникам понять суть этой системы и принцип ее упорядочения и в ее контексте осознать махаяну как махаяну, а также *срединный путь* в ее рамках.

В тибетской традиции одним из великих деяний Нагарджуны считается защита махаяны как аутентичного учения Будды и опровержение ее искажений и критики в процессе философских дебатов, направленных против мадхьямаки со стороны как индуистских, так и буддийских мыслителей. Так, в частности, как повествует об этом «Драгоценная гирлянда истории буддизма», монах по имени Шанкара сочинил текст под названием «Украшение познания» («*Джняна-аламкара*»; Rig-pa'i gyan)⁷⁴, объемом в двенадцать тысяч шлок, с целью дискредитации учения Нагарджуны. В «Драгоценной гирлянде истории буддизма» говорится, что Нагарджуна опроверг его аргументы с помощью прямой логики⁷⁵. Он также опроверг другие тексты, излагавшие искаженные учения, такие как текст под авторством шраваки Сендаха, в котором утверждалось, что махаяна – это недостоверное учение Будды. Таким образом, он разрушил много ложных воззрений. В тибетской традиции говорится, что это было первое из трех великих деяний Нагарджуны [ИВР 2005: 3].

Другое великое деяние Нагарджуны, за которое буддийская часть человечества навсегда благодарна ему, заключалось в том, что он вернул людям сутры праджняпарамиты, сохранившиеся в мире *нагов*. Вообще говоря, наги, полубожественные существа,

⁷⁴ По Будону, текст Шанкары содержал миллион двести шлок и назывался на санскрите «Ньяяланкара» или «Юктыланкара». Тибетское название, как и в «Драгоценной гирлянде», указано: «Rig-pa'i gyan» [1999: 210].

⁷⁵ О прямой и косвенной логике в буддийской теории достоверного восприятия см.: [Геше Джампа Тинлей 2011].

были известны и в добуддийской духовности Индии. С точки зрения западной академической учености, представления о них относятся к разряду мифологии. Едва ли кто-нибудь из западных ученых, не разделяющих буддийское мировоззрение, станет считать, что это *реальные* существа. Но с буддийской точки зрения, наги существуют, как и другие категории существ, не известных современной науке. С позиций западного ученого, не принимающего буддийскую концепцию реальности, встречающееся в буддийских источниках упоминание о том, что наги в числе других существ пришли поклониться Будде, что они обладают большими интеллектуальными и духовными способностями и могут изучать буддийскую философию и практиковать Учение, кажется не более чем легендой. Не так воспринимаются истории о нагах с точки зрения буддийской учености и буддийского образа мысли. Буддийские ученые всерьез принимают древние сведения о нагах. Поэтому для них и предание о том, что Нагарджуна совершил путешествие к нагам и вынес оттуда сутры праджняпарамиты, не кажется мифом. Для них это – факты «необычной» истории и «необычной» биографии Нагарджуны, не менее реальной, чем та его биография, которая отмечена материальными вехами, как-то: построенные им в Наланде объекты – здания колледжа, ступа или дошедшие до нас те его тексты, относительно которых авторство Нагарджуны является достоверным. Путешествие к нагам, в академической науке считающееся одной из «мифологических парадигм» агиографической литературы о Нагарджуне, в тибетской историографии буддизма описывается так:

Однажды, когда он преподавал обширную дхарму Трипитаки в ее глубинных аспектах своим студентам, двое нагов, приняв человеческий облик, пришли получить его учения. Все вокруг заполнило благоухание сандала. Нагарджуна спросил о причине этого. Они ответили: «Мы сыновья царя нагов Таксаки. Мы намазались соком сандалового дерева, чтобы защитить себя от запаха человеческих существ». Нагарджуна сказал: «Пожалуйста, дайте мне сандаловое дерево, чтобы сделать статую Тары»⁷⁶. Двое нагов обещали спросить своего отца и удалились. Через несколько дней они вернулись с ответом: «Если Ача-

⁷⁶ Тара – это женский аспект Будды, воплощение его активности и способности к оказанию быстрой помощи.

рья придет в страну нагов, то мы сделаем все, что он просит. В противном случае мы не сможем ничего сделать».

«Благо существе зависит от того, пойду ли я», – подумал Ачарья и согласился пойти. Король нагов и его подчиненные были склонны к добродетели, и они сотворили много вещей в качестве подношений ради того, чтобы он преподал Дхарму. Так что Великое Существо удовлетворило их всех, объяснив доктрину. Они умоляли его остаться навсегда, но он отказался. «Я не могу остаться, – сказал он, – потому что пришел с намерением приобрести силу для того, чтобы построить десять миллионов храмов и ступ и достать текст *Совершенной мудрости в сто тысяч шлок*⁷⁷. Может быть, однажды я вернусь».

Он приготовился отбыть, взяв с собой много сокровищ нагов, такие как «Совершенная мудрость в сто тысяч шлок», «Совершенная мудрость в сокращенной форме»⁷⁸ и несколько *дхарани*⁷⁹. Для того чтобы гарантировать возвращение Ачарья, наги удержали у себя несколько страниц «Совершенной мудрости в сто тысяч шлок», содержавших главы «Постоянно Плачущий» и «Благородная Дхарма». Нагарджуна заменил их двумя соответствующими главами из «Совершенной мудрости в восемь тысяч шлок»⁸⁰ и «Обширной Матери»⁸¹. По этой причине две главы совершенно одинаковы в этих текстах; таково известное предание. Благодаря этим писаниям Ачарья восстановил пришедшую в упадок традицию махаяны [ИВР 2005: 3–4].

С тибето-буддийской точки зрения ни о каком *нагарджунизме*⁸² не может быть речи. Нагарджуна не сочинил ничего нового, что уже не было бы проповедано Буддой. Он вернул людям утраченную часть Учения Будды. После этого сутр махаяны больше не появлялось [Дараната 1869: 78]. «Итак, этот Ачарья (Нагарджуна) поддерживал Три Драгоценности всеми способами, как-то: слушанием, объяснением, медитацией, строительством храмов, содержа-

⁷⁷ «Шатасахасрика-праджняпарамита» (тиб. Shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phin-pa-stong-phrag-brgya-pa).

⁷⁸ «Свалапаксара-праджняпарамита» (тиб. Sher-phyin-yi-ge-nyung-ngu).

⁷⁹ *Дхарани*; *gzungs* – слово, обладающее силой, из практики тантр.

⁸⁰ «Аштасахасрика-праджняпарамита» (тиб. Brgyad-stong-pa).

⁸¹ Тиб. Yum-gyas-pa.

⁸² Употребляемый иногда западными историками буддийской философии термин «нагарджунизм» используется и в работах отечественного исследователя наследия Нагарджуны В. П. Андросова [2001а, б; 2008].

нием сангхи, благодеяниями даже для нечеловеческих существ, опровержением нападок тиртиков и т. д.», – пишет Таранатха [Taranatha 1970: 110]⁸³. В «Драгоценной гирлянде истории буддизма» приводятся также истории о том, как он вместе с тысячами своих учеников упражнялся в «извлечении сущности» горы Ушира, о посещении им северного континента и т. д. [ИВР: 6–7].

Но в данном случае очень важно, что именно Нагарджуна объяснил глубинный смысл Учения Будды в своих трудах. В этом – его главная заслуга с точки зрения истории буддийской философии. Более того, непреходящее значение личности и учения Нагарджуны объясняется и тем, что именно учения сутр праджняпарамиты и мадхьямиков оказали «решающее влияние на становление буддийской цивилизации» [Лепехов 1999: 4].

Так же, как в древние времена *шраваки* заявляли, что принесенные от нагов сутры являются сочинениями самого Нагарджуны, сегодня имеется немало людей, которые считают эти предания о путешествии Нагарджуны к нагам не более чем мифом, а написанные им трактаты – авторской философией, им изобретенной. Но при анализе роли Нагарджуны в истории буддизма следует учитывать особенности буддийского мировоззрения, в рамках которого предание о нагах и путешествии к ним Нагарджуны отнюдь не является вымыслом. Ответ на вопрос, существуют ли наги и имело ли место в реальности путешествие Нагарджуны в царство нагов, зависит от того, способны ли мы на самом деле понять буддийскую философию, особенно ее глубинную онтологию, выраженную Нагарджуной в его текстах мадхьямаки. В свою очередь, для понимания этой онтологии важно считаться не только с теми культурными артефактами, которые признаются исторически достоверными с обычных академических позиций, но и с теми, которые выходят за рамки ординарной научной рациональности, которая вообщем-то не отличается от обыденного мировосприятия. Конечно, попытки западных и российских буддологов различить «реальную биографию» и «агиографию» Нагарджуны⁸⁴ вполне понятны с

⁸³ В ряде случаев, когда русский перевод текста «Истории» Таранатхи, выполненный В. П. Васильевым, представляется архаическим и устаревшим, мы приводим цитаты по английскому изданию.

⁸⁴ [См.: Андросов 2000, с. 20–35; Walser 2005; Mabbett 1998].

обычной точки зрения на историю, которую разделяет большинство академических ученых. Но совершенно прав Т. Лэрд, говоря, что есть и «необычная» история, не менее реальная, в которой живут такие личности как Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо [Лэрд 2010]. И это не просто легенды, а тоже факты – факты «необычной» истории. Они, в отличие от легендарных, придуманных историй, важны для понимания подлинной истории буддийской философии, и с ними, на наш взгляд, необходимо считаться.

Лэрд приводит рассказ Его Святейшества Далай-ламы об одной встрече, которая состоялась около 1920 г. между Далай-ламой XIII и шестью монахами, среди которых был великий мастер Серкхонг Ринпоче, ежедневно проводивший в медитации пять или более часов и в понимании тибетцев «очищал свое сознание». Находясь в том же помещении, что и остальные пять монахов, в отличие от них, видевших перед собой Далай-ламу XIII – человека с усами, в красном одеянии, ведущего речь о государственных делах, Серкхонг Ринпоче видел перед собой бодхисаттву Ченрезига (Авалоки-тешвару) и получал от него тайные инструкции по медитации. Какое событие в действительности имело место? Далай-лама XIV пояснил этот случай так: «Могут быть два взгляда на одну и ту же вещь – взгляд людей с чистым сознанием, обретенным в результате духовной практики, и взгляд обычных людей. В этих особых случаях – а они очень редки, но важны – оба взгляда имеют место, оба они реальны» [Лэрд 2010: 14]. По словам Далай-ламы, «неординарная точка зрения не считается исторической, так как историки не в состоянии ее сформулировать» [Там же]. Т. Лэрд проявил немалую гибкость ума, признав рассказанную Далай-ламой XIV необычную историю Тибета, в разворачивании которой Ченрезиг играл особую роль, имеющей право на существование.

Согласно представлениям буддийских историков, воплощение просветленной активности Будды в отдельных выдающихся персонах имело в истории буддизма решающее значение для распространения или возрождения Дхармы Будды. Если мы хотим понять, почему тибетцы придают столь большое значение Нагарджуне в объяснении конечного смысла Учения Будды, то помимо понимания значимости написанных им текстов и объясненных доктрин необходимо принимать во внимание такой факт «необычной» истории, как существование пророчества о Нагарджуне, сделанного

самим Буддой. Для тибетских историков и философов это был неоспоримый факт, имевший большое значение в восприятии личности Нагарджуны и его деятельности. В трудах великого тибетского мастера Дхармы, ученого и йогина, реформатора буддизма в Тибете Чже Цонкапы (1357–1419) и его ближайшего ученика Кхедруба Ринпоче (1385–1438) называются источники, в которых приводятся пророчества Будды о Нагарджуне. Цонкапа в предварительном разделе своего трактата «Океан аргументов: Большой комментарий к тексту “Mūlamadhyamakakārikā”»⁸⁵ («dBu-ma-rtsa-ba'i-tshigs-le'-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'-i-rgya-mtsho»⁸⁶ или в несколько ином варианте – «dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so»⁸⁷ пишет о том, что появление Нагарджуны было предсказано самим Буддой, приводя цитаты из ряда сутр («Ланкаватара-сутра», «Сутра священного золотого света», «Сутра великого облака», «Сутра великого барабана»), а также из текста «Коренное постижение Манджушри», относящегося к классу Крия-тантры. По этим источникам, Будда предсказал, что юноша из рода Личчхави спустя 400 лет после ухода Татхагаты родится в южной стороне под именем Нага и, прожив 600 лет, уйдет в Чистую Землю Сукхавати, где достигнет просветления. По словам Цонкапы, сообщение сутр о том, что после ухода из жизни Нагарджуна достигнет состояния Будды, «не противоречит утверждению тантрического текста «Ясный светоч» (Прадиподьётанатика; sgron-gsal, rGyud ha 200a) о том, что Нагарджуна достиг в той самой жизни состояния Ваджрадараы посредством пути высшей йоги» [Blo-bzang grags-pa 2012: 5]. Лама Цонкапа объясняет, что «это подобно тому, что Всемирный Учитель Шакьямуни достиг просветления в то время, когда продолжительность жизни людей составляла сто лет, и это не противоречит тому, что просветление имело место много эонов назад» [Там же]. То есть сообщение о том, что Нагарджуна в то время, когда жил в этом мире, находился, по одним источникам, на первом *бхуми* бодхисаттв, а по другим –

⁸⁵ Под этим названием опубликован выполненный нами русский перевод комментария Чже Цонкапы к тексту “Mūlamadhyamakakārikā” [Цонкапа 2021; 2022].

⁸⁶ В пер.: «Океан обоснований: комментарий к тексту “Коренные строфы мадхьямаки”, известному как “Мудрость”».

⁸⁷ В пер.: «Коренные строфы мадхьямаки, известные как “Мудрость”».

на седьмом, было сделано с позиций *парамитаяны*. А сообщение о том, что он при жизни стал Буддой Ваджрадарой, сделано с позиций высших тантр, образующих класс Маха-аннута-йога-тантры. «Если бы подобная этому Мастеру личность великой силы сострадания оказалась не в состоянии достичь просветления, практикуя на пути махаяны высшую йогу, хотя и прожила 600 лет, тогда слова из высшей тантры о том, что ученик с высшими способностями обретет состояние Ваджрадара за одну жизнь, оказались бы всего лишь пустым словесным обещанием», – пишет Цонкапа [Там же].

Ближайший ученик Цонкапы Кхедруб Чже, суммируя пророчества сутр и тантр, тоже указывает, что, согласно традиции сутр, Нагарджуна был бодхисаттвой, достигшим седьмого бхуми, а по тантрическим источникам, он достиг состояния Ваджрадара посредством методов ваджраяны. В тексте «Прадиподьютана» говорится: «Украшенный всеми качествами Будды, такими как десять сил и четыре вида бесстрашия, он оставил Сукхавати и пребывал здесь, обладая восемью могуществами» [цит. по: mKhas grub 1992: 25].

Сведения тантрических источников о том, что Нагарджуна реализовал состояние Ваджрадара, относятся к достигнутой Нагарджуной *самбхогакае* – Телу Блаженства Будды (*longs-spyod rdzogs-ra'i-sku*). А слова источников о его восхождении в Сукхавати и достижении просветления под именем *Будда Излучение Гностического Источника*, относятся к его *нирманакае* – Телу Эманации (*sphrul-sku*), к той *нирманакае*, которую он сотворит в будущем и явится в этот мир в качестве одного из тысячи Будд счастливой кальпы. То, что Нагарджуна, уже имея достигнутое состояние Ваджрадара, действовал в этом мире как человек-бодхисаттва, Кхедруб Ринпоче считал чем-то аналогичным тому, как Будда Шакьямуни, много эонов тому назад достигший состояния Будды, продемонстрировал акт достижения просветления в Индии [mKhas grub 1992: 25].

В колофоне отдельных трудов, сохранившихся в тибетском Тенгьюре, переведенных во второй половине VIII в. и приписанных Нагарджуне, например, в тексте «*Праджня-шатаки*», их автор именуется Вторым Буддой, который явится (скоро) под собственным именем Татхагаты Джнянакарапрабхи [Hahn 1990: 13, 62–63]. Есть также ряд других источников, в которых Нагарджуну величают Вторым Буддой [см.: Андросов 2000: 25].

Нагарджуна почитается тибетцами и последователями тибетского буддизма как главный наставник в линии передачи *глубинных учений* (zab-mo'i-chos) махаянского буддизма, как высшее существо, явившееся в этот мир по промыслу Будды, для того чтобы адекватно изложить мудрость Будды, касающуюся конечного способа существования вещей. Каков же был вклад Нагарджуны в дело распространения учения Будды в его махаянской версии, кроме того, что он вернул людям утраченные сутры праджняпарамиты?

Нагарджуна сыграл в процессе распространения Учения Будды решающую роль и почитается буддистами как воплощение просветленной активности Будды, ибо не просто способствовал широкому распространению Дхармы, но, что более важно, дал объяснение системы буддийской философии в ее взаимозависимости с медитативной практикой. Нагарджуна дал адекватную *презентацию* Дхармы: объяснил глубинную философию Будды – срединность между субстанциализмом и нигилизмом и обосновал ее решающую роль в достижении высшей цели махаянской практики.

Когда в рамках буддологической парадигмы речь идет о Нагарджуне, имеется в виду, конечно, «исторический» Нагарджуна, то есть конкретная историческая личность – великий философ и мастер Дхармы. В этом контексте данные, которые можно почерпнуть из агиографии Нагарджуны, из тибетских письменных источников и устной традиции, как правило, не имеют значения для историко-философских реконструкций западных ученых. Для тибетских же ученых, которые писали историю буддийской философии, – Будона, Таранатхи, Шоннупэла, Джамьяна Шепы и др., – эти сведения принципиально важны. Поэтому и мы не можем игнорировать их, ибо в них выражаются очень важные культурные артефакты.

Если учесть агиографические сведения, вполне рациональные с точки зрения буддийской учености, Нагарджуна появился в соответствии с пророчеством Будды Шакьямуни, чтобы интерпретировать конечный смысл его Учения, он совершил великие деяния и оставил ряд текстов мадхьямаки. И это, в сущности, не противоречит академической точке зрения: существовал исторический Нагарджуна – автор ММК и других основополагающих текстов мадхьямики. Поэтому, признавая феномен Нагарджуны, нет оснований соглашаться с теми исследователями, кто считает личность Нагар-

джуны «легендой» и предлагает вместо «легенды» идею множественности исторически личностей под именем Нагарджуна.

Итак, Нагарджуна появился в нашем человеческом мире в соответствии с предсказаниями Будды, изложенными, в частности, в «Ланкаватара-сутре», «Манджушримула-тантре» и других текстах, через четыреста лет после ухода Будды, чтобы разъяснить глубинную доктрину Будды. В «Ланкаватара-сутре» дано пророчество о Нагарджуне как бодхисаттве первого бхуми⁸⁸, хотя, по другим данным, он был бодхисаттвой седьмого бхуми. Эти сведения также не противоречат друг другу, если учесть специфику феномена нирмакаи в человеческой форме: Нагарджуна, будучи бодхисаттвой седьмого бхуми, имел силу, чтобы *явить* себя способами, характерными для первого бхуми, ради того чтобы вести живых существ. В системе же тантры Нагарджуна воспринимается как бодхисаттва, достигший состояния Будды в течение своего жизненного срока в форме Нагарджуны. В устной и письменной тибетской традиции говорится, что Нагарджуна явится в будущем снова в качестве Учителя Будды. Это произойдет в то время, когда минует тысяча Будд этого эона и пройдет период в шестьдесят два эона, когда вообще не будет Будд, а явятся сто тысяч десять миллионов пратьекабудд, и после того придут и уйдут семь Будд. После них восьмым Буддой придет Нагарджуна, и он будет жить пятнадцать промежуточных эонов в крайне благоприятных условиях, а его учение будет оставаться в течение десяти миллиардов лет [Hopkins 1996: 358].

Продолжительность жизни Нагарджуны в шестьсот лет в системе мира махаянского буддизма не кажется чем-то невозможным. Ведь Нагарджуна не был обычным человеком. Он владел знаниями алхимии и практиками продления жизни, а также особыми силами *бодхисаттвы-махасаттвы*⁸⁹. В тибетской традиции делается разъяснение, что, поскольку Нагарджуна в течение очень долгих периодов времени отсутствовал на юге Индии, многие думали, что су-

⁸⁸ Санскр. *бхуми* (тиб. *sa*), букв. «земля» – термин, обозначающий в махаяне уровни духовного продвижения бодхисаттв.

⁸⁹ В отличие от бодхисаттв начальных уровней (путь накопления и путь подготовки), великие бодхисаттвы, или бодхисаттвы-махасаттвы – это арья бодхисаттвы, то есть махаянские практики, достигшие Пути Видения и более высоких уровней развития.

ществовало два или три человека под именем Нагарджуна. Но, как говорится в «Сутре великого облака» («Махамегха») и в «Сутре великого барабана» («Махабхерихаракапариварта»), был только один Нагарджуна. Тибетская традиция придерживается этой же позиции.

Таким образом, для буддийской традиции истолкования истории буддизма принципиальное значение имеет тот факт, что Нагарджуна был не обычным человеком, хотя бы и великим мыслителем. Он был *великим существом* – *махасаттвой* (*sems-chen*), появившимся среди человечества в силу особой кармической связи с Буддой Шакьямуни, выраженной в его пророчествах, и как проявление просветленной активности Будды. Он возродил учение махаяны, проповеданное самим Буддой, и стал основоположником буддийской традиции, известной как школа мадхьямика. Его заслуга – в экспликации глубинной философии шуньяты (*stong-pa-nyid*) как срединного воззрения, лежащего в основе поэтапного духовного прогресса бодхисаттв. Основанная им школа мадхьямики возникла и развивалась в лоне универсальной учености, которая была характерна для Наланды. Эта буддийская традиция представляла собой союз рационалистической философии – мадхьямаки и медитативной практики, осуществляемый в единстве хинаяны, махаяны и тантраяны. Высокие стандарты научности сочетались здесь с высокими духовными идеалами и нравственными нормами.

Такое понимание роли Нагарджуны в истории буддизма, характерное для индо-тибетской агиографической (*gnam-thar*), а также исторической (*chos-'byung*) и историко-философской традиции (*'grub-'mtha*) вовсе не противоречит критериям научной рациональности, если исходить из новейших методологических тенденций, а не из устаревших историко-материалистических схем и пространственно-временных представлений.

4. Онтологический смысл мадхьямаки Нагарджуны

4.1. Онтология *пустоты* в мадхьямаке Нагарджуны

Один из ближайших – по времени жизни – последователей учения Нагарджуны, Буддапалита (*Sangs rgyas skyangs*, ок. 470–540), объясняя мотивацию Нагарджуны, побудившую его создать трак-

тат ММК («Праджнямула»), писал об этом, согласно «Легшед-ньюнпо»⁹⁰ Цонкапы, так:

[Нагарджуна], узрев разнообразные страдания, грозящие существам, дабы освободить [их от мучений], вознамерился разъяснить, какова реальность вещей (dngos-po'i-yang-dag-pa-ji-lta-ba-nyid), исходя из чего и создал трактат “Праджнямула”. Причем смыслом «реальности» (yang-dag-pa'i-don) является несуществование сущности, [однако] «око ума» [существ] окутано тьмой невежества (gti-mug-gi-mun-ras blo'i-mig-bsgribs), [а потому они] концептуально мыслят действительные [вещи] как сущности ([имеющие] сущность), [в силу чего] рождаются привязанность [и] неприязнь, но свет познания зависимого возникновения устраняет тьму невежества, и [у существ], когда [они] видят несуществование сущности действительных [вещей], тогда в отношении того, что не пребывает, [у них] не рождаются привязанность [и] неприязнь [Легшед-нинпо 2019: 116].

Другой ближайший – в герменевтической перспективе – ученик Нагарджуны Чандракирти (zla-ba-grags-pa, 600–650) писал в своем комментарии к ММК, известном как «Прасаннапада»:

Относительно видения *таковости* Бхагаван Будда сказал: «Монахи, это – абсолютная истина. Тот, у кого есть именно это воззрение, эта безобманная Дхарма, выходит за пределы печали [13а; цит. по: Tsong Khapa 2012: 70].

Сам Цонкапа в «Океане аргументов» писал о цели написания Нагарджуной его важнейшего философского трактата следующее:

Главная причина написания этого трактата заключалась в том, чтобы, устранив непонимание учений, имеющих окончательный смысл, и тех, что нуждаются в интерпретации, [а также] сомнения, вызванные ошибками понимания, и превратные интерпретации этих учений, объяснить предмет с целью проникновения в *таковость* вещей, как они есть [Tsong Khapa 2012: 16].

⁹⁰ Это важнейший труд Цонкапы по буддийской герменевтике. Тиб. название: «drang-nges-legs-bshad-snying po» («Сущность хорошо изложенных разъяснений конечного и относительного [смысла]») или полное название: «gsung-rab-kyi-drang-ba-dang-nges-pai-don-rnam-par-phyue-ba-gsal-bar-byed-pa-legs-par-bshad-pai-snying-po» («Сущность хорошо изложенного ясного различения конечного и относительного смысла Слова Будды»).

Таким образом, в рамках махаянского сотериологического проекта цель создания главного текста мадхьямаки, ММК, называемого также «Праджнямула», осознается главными представителями школы мадхьямика в Индии и Тибете как онтологическая сверхзадача, заключающаяся в том, чтобы объяснить *реальность, как она есть*, или смысл *таковости* (de-kho-na-nyid) сущего. И более конкретно она раскрывается как установление конечного смысла Учения Будды о реальности и различение среди множества его проповедей учений с *конечным*, или *определенным*, смыслом (*ниартха*; nges-don), и учений с *относительным смыслом* (*неартха*; drang-don), нуждающихся в интерпретации.

Вообще говоря, мадхьямиковская онтология – это камень преткновения не только для ранних китайских буддийских мыслителей, но и для последующих поколений буддистов, а также для современных исследователей мадхьямики. В 1967 г. Ричард Х. Робинсон, автор книги «Ранняя мадхьямика в Индии и Китае», высказал мысль, что «онтология мадхьямики остается доминантной проблемой европейских дискуссий: либо это система, признающая абсолют; либо это монизм, релятивизм, нигилизм, скептицизм, абсолютизм; либо это “онтология вообще” или это система, ограничивающаяся эпистемологией» [Robinson 1967: 4]. Эти слова не утратили своей актуальности и сегодня. Тем более в далеком прошлом, на ранних этапах становления китайской махаяны, восприятие мадхьямаки разворачивалось за пределами Индии в дивергентных вариантах. К тому же, что касается Китая, куда махаянский буддизм пришел раньше, чем в другие страны, на его восприятие очень сильно повлияли местные паттерны мировосприятия, прежде всего, понятия и представления даосов. Абсолютное доминирование автохтонных мыслительных традиций вынуждало буддизм адаптироваться к китайской культурной среде. Это не могло не привести к определенным смысловым абберациям при переводе и интерпретации базовых буддийских доктрин в сравнении с их смыслом в оригинальных индийских текстах. В свою очередь, распространяясь далее из Китая в другие страны Восточной Азии – в Корею, Японию, Вьетнам, буддизм, ставший уже *китайским*, взаимодействовал с местными культурами, духовной и интеллектуальной культурой и получал дополнительное влияние. В отличие от этого, процесс распространения буддизма в Тибете и затем – в монгольском мире

был сопряжен с иной герменевтической стратегией: она была нацелена на аутентичный перевод и восприятие смысла Дхармы. Кроме того, аутентичность буддизма в Тибете обеспечивалась государственной поддержкой и систематической помощью высококвалифицированных буддийских ученых и реализованных практиков, приглашенных из Индии тибетскими королями. Поэтому тибетские переводы и исследования коренных буддийских текстов, особенно трактатов Нагарджуны по мадхьямаке, заслуживают по существу большого доверия. Более того, мы можем говорить о полной преемственности махаянского буддизма Индии и Тибета и об индотибетской махаяне [см.: Урбанаева 2014]. Поэтому при анализе онтологии *пустоты* мадхьямаке Нагарджуны мы опираемся на тибетские переводы ММК, «Мадхьямака-аватары» [ММК 1982–1985; МА 1982–1985; ММК 2016; ММК, эл. ресурс; МА эл. ресурс] и других текстов мадхьямаки, а также на исследования ММК, выполненные Чже Цонкапой, Кхедрубом Ринпоче и другими тибетскими авторами [Tsong Khapa 2012; Цонкапа 2020, 2021; Легшеднинпо 2019; Legs-bshad-snying-po 2012; mKhas grub 1992 и др.]. Были приняты во внимание также их европейские и русские переводы [ММК 1970; ММК 1982; ММК 1995; ММК 2000; ММК 2013; МА 1989; МА 2003; МА 2004; МАрус 2004].

Чтобы понять нюансы мадхьямаки Нагарджуны в ее отличии от китайских интерпретаций, мы пользовались – для получения представления о последней – существующими европейскими переводами текстов китайской мадхьямики и материалами сино-буддологических исследований [Сэн-чжао 1993; Chao Lun 1968; Chung-lun 1984; Chan 1984; Chang-Qing-Shih 2004; Cheng 1981a, 1981b, 1991; Liebenthal 1952, 1968; Robinson 1967; Whalen Lai 1982a, b; Whalen Lai 2009, 2012; Swanson 1985; Янгутов 1982, 1995, 2007, 2022 и др.]. Но прежде чем сравнивать, попробуем на основе исследования тибетского текста ММК и при опоре на комментарий Цонкапы к ММК уяснить онтологическую сущность мадхьямаки Нагарджуны.

Вообще говоря, онтология как философский способ осмысления реальности имеет западноевропейские корни. Как известно из истории европейской философии, проблема соотношения реальности и сознания являлась для нее ключевой онтологической и гносеологической проблемой, а понятия «бытие», «сущее», «действитель-

ность», «существование», «ноумен», «феномен», «сущность», «явление» и ряд других служили фундаментальными философскими категориями. Посредством них мыслители западной интеллектуальной традиции пытались поставить и решить в той или иной системе идей проблему существования и предложить определенные возможности самоопределения человека в системе бытия, концептуализированного посредством дуалистической логики.

В древней традиции индийской философской мысли подход к решению онтологических проблем получил логически структурированную форму, известную как *чатушкотика*. Речь идет о наборе четырех метафизических позиций: I – утвердительная позиция; II – отрицательная позиция; III – соединение утвердительной и отрицательной позиций; IV – отрицание обеих позиций – утвердительной и отрицательной. Так, ранние буддисты, используя чатушкотику, задавали Будде вопрос о том, существует ли Татхагата после смерти, и т. п. Сам Будда, как известно, отвечал молчанием на вопросы метафизического характера. А в мадхьямиковской литературе, начиная с раннего периода, стала использоваться так называемая негативная *чатушкотика*, отрицающая все четыре позиции. Так, в частности, на вопросы о том, существует ли Татхагата, существуют ли нирвана, существует ли мир (живых существ), ответом является отрицание всех четырех возможностей как онтологических крайностей, которых мадхьямики должны избегать. В случае Татхагаты это отрицание, во-первых, того, что Татхагата после смерти существует; во-вторых, отрицание того, что Татхагата после смерти не существует; в-третьих, отрицание того, что он после смерти и существует, и не существует; в-четвертых, того, что он после смерти не является ни существующим, ни несуществующим. В случае мира – это отрицание того, что мир существует; того, что мир не существует; того, что мир существует и не существует; того, что неверно было бы считать мир существующим и несуществующим [Ruegg, 2010, p. 37]. Однако, как следует из объяснений Чже Цонкапы, которые он делает в своем комментарии к ММК, известном как «Океан аргументов» (*dbu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le'ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs pa'i-rgya-mtsho*), в частности, в главе XXII «Исследование Татхагаты» [Tsong Khapa 2012: 359–370], было бы грубым упрощением сводить мадхьямаку просто к логике отрицания четырех альтернатив чатушкотики. Но именно по при-

чине свободы от четырех *онтологических* крайностей ММК и философия Нагарджуны называются *мадхьямакой* – срединным воззрением. Такое пояснение дается в начале «Океана аргументов». «Срединный» (*мадхьяма*) в понимании Нагарджуны означает свободу от четырех крайностей существования, несуществования и т. д. Слово же «*мадхьямака*» означает «*смысл мадхьямы*», и в силу указанного корневого смысла термина «*мадхьямака*» этим словом обозначаются и трактат, и философия Нагарджуны. Такое разъяснение Чже Цонкапа дает путем грамматического анализа и при опоре на Бхававивеку [Tshong Khapa 2012: 13–14]: Бхававивека (legs-Idan, VII в.) указывал, что та форма названия, в которой есть суффикс ‘ка’, известная как «мадхьямака» (dbu-ma), обозначает *философию срединности* (dbu-ma'i-grub-mtha') [dVi ma dza 329a]. Из-за корня слова «мадхьямака» (dbu-ma) шастры о срединности или философию срединности – то и другое – принято называть термином «*мадхьямака*» (dbu-ma).

Что касается санскритского термина «*мадхьямика*», являющегося названием философской школы, основанной Нагарджуной, то в тибетском языке ему соответствует термин «dbus-ma-ra» («*последователь срединного*»), тогда как термин «мадхьямака» имеет своим тибетским эквивалентом термин «dbus-ma» («*срединный*», «*срединность*», «*центр*»). Такое пояснение было дано в устной беседе досточтимым Лобсангом Норбу Шастри – тибетским монахом и профессором санскритологии в Центральном университете тибетологических исследований (Сарнатх, Индия). Таким образом, термин «мадхьямака» следует использовать на русском языке для обозначения философии Нагарджуны, а термин «мадхьямика» – для обозначения философской школы.

Что касается вопроса о том, какая доктрина была в онтологии Нагарджуны главной, то многие зарубежные интерпретаторы, в частности, один из самых известных нагарджуноведов Д. Калупахана, полагают, что «*фундаментальной доктриной буддизма*» было зависимое возникновение, поэтому текст ММК и открывается с зависимого возникновения [Kalupahana 1986: 32].

Действительно, учение о зависимом возникновении (*пратитья-самутпада*; rten-cing-'brel-bar-'byung-ba), кратко выражаемое формулой «если есть это, то есть то», считается высшим среди учений Будды. Это объясняет Чже Цонкапа в своей «Хвале [Будде за уче-

ние о] зависимом возникновении» (rten-'brel-bstod-pa-bzhugs-so),
когда говорит в строфе 37:

Среди учений [высшим является] учение
[о] зависимом возникновении,
А среди познаний – познание зависимого возникновения.
Вы превосходно постигли
[идею зависимого возникновения и проповедовали это учение],
А другие – нет. [Поэтому] во [всех] мирах [нет другого такого]
выдающегося [существа], подобного [Вам],
Победоносный Владыка [Цзонхава 2004: 192]⁹¹.

В предыдущих строфах Цонкапа говорит, что именно по той
причине, что довод о зависимом возникновении устраняет все
крайние взгляды и устраняет неведение, он является «сутью», «по-
стоянным лейтмотивом» и «ценнейшим сокровищем» речей Будды.
А в строфе 38 он говорит:

Сколько Вы ни проповедовали,
Всегда начинали с [объяснения идеи]
зависимого возникновения,
Поскольку она [обязательно приводит к] уходу в Нирвану.
У Вас нет деяний,
[которые] не [имели бы своей целью] успокоение [существ]
[Цзонхава 2004: 192].

Однако то, что учение о зависимом возникновении является
высшим среди всех учений Будды, не следует понимать так, что
оно выше доктрины пустоты. Цонкапа как раз в тексте «Хвалы»
объясняет, что довод зависимого возникновения – это лучший спо-
соб уяснения пустоты. Так, в строфе 5 говорится:

То, что зависит от условий,
Пусто – лишено собственного бытия».
Существует ли какой-нибудь способ хорошего объяснения
[истины],
Более чудесный, чем эти слова? [Там же, с. 188].

⁹¹ Здесь приводится русский перевод с тибетского, выполненный А. М. Донцом.

А в строфе 9 сказано:

Суть [Вашего] Учения – шуньята.
Не вызывающее сомнений обоснование – несравненно
[Цзонхава 2004: 188].

Таким образом, доктрина зависимого возникновения и учение о пустоте, являющиеся центральными для буддизма, должны быть интерпретированы и восприняты в их внутренней связи. Цонкапа подчеркивал в «Хвале» (строфы 17–18):

Поэтому [Вы] снова и снова говорили львиным голосом
На собрании мудрецов:
«Дхармы полностью лишены собственного бытия».
Кто может возразить на это?

Нужно ли говорить о непротиворечивом соединении
Двух приемлемых [во] всех анализах [идей]:
Никакого собственного бытия нет,
И это возникает в зависимости от того? [Там же: 189–190].

Цонкапа также объяснил диалектику онтологического «тождества» пустоты и зависимого возникновения. Так, в строфе 11 говорится:

Когда Вы видите шуньяту,
Как сущность возникающего зависимо, то
Пустота – лишенность собственного бытия
И совершение деяний приемлемы, а также непротиворечивы
[Там же: 189].

В этом же тексте, цитированном выше, в строфах 49–50 Чже Цонкапа говорил о мадхьямаке Нагарджуны так:

Система Нагарджуны, объясняющая [смысл] Писания
истинно так, каков он есть,
[Подобна] саду, [благоухающему] жасминами.
[Она] являет диск [Солнца] непорочной мудрости,
Беспрепятственно движется в [небесном] пространстве Писания,
Устраняет мрак ума, держащегося крайностей,
Подавляет [свет] звезд – изрекающих ложное [Там же: 193].

Сказанное выше объясняет, почему Нагарджуна начинает ММК с объяснения причинности. Это действительно «фундаментальная доктрина» буддизма. В этом Калупахана, безусловно, прав. Но следует сделать существенное замечание: не само по себе зависимое возникновение находится в центре внимания мадхьямиков, а зависимое возникновение в диалектической связи с пустотой. Было бы определенным искажением сводить содержание ММК к доктрине зависимого возникновения. Следует согласиться с Джем Гарфилдом, когда он утверждает, что «Нагарджуна начинает с причинности по более глубоким и более систематическим соображениям» [Garfield 1995: 93].

Нагарджуна начинает с рассмотрения возникновения результатов из причин и условий и прочего не в целях метафизической презентации зависимого возникновения. Он объясняет пустоту причинности, движения, ощущений, скандх, элементов, желаний и желаемого, обусловленного, деятеля и действия, первосущности, огня и топлива, начала и конца, страдания, составных феноменов, связей, сущности, несвободы, действий и их плодов, самости и сущностей, времени, комбинаций, прихода и разрушения. Этому посвящены главы II–XXI, в которых дан анализ пустоты разных категорий феноменов в широком диапазоне, «включая внешнее воспринимаемое, психологические процессы, отношения и взаимосвязи, мнимые сущности и атрибуты». А в заключительных шести главах «Нагарджуна обобщил, по словам Гарфилда, частные случаи в широкую теорию пустоты и природы абсолютного, освобождения и связи между пустотой и зависимым возникновением» [Garfield 1995: 93].

Замечу, что при рассмотрении пустоты Нагарджуна объясняет также пустоту самой пустоты в главе XXII «Анализ Татхагаты» и пишет, что понятия «пустой» и «не пустой» не должны быть утверждениями, т. е. не имеют под собой объективного содержания, а являются лишь условными обозначениями (ММК XXII: 11). Из контекста данной главы можно понять: онтологические альтернативы *чатушкоттики*, выражающие идеи существования-несуществования (и двух их комбинаций), постоянного-непостоянного, конечно-бесконечного и т. д., неприменимы в онтологии Татхагаты – того, кто достиг нирваны. Говоря о пустоте Татхагаты, Нагарджуна подчеркивает, что поскольку он пуст по природе, мысль о

том, существует или не существует Будда после нирваны, является неприемлемой (ММК XXII: 14):

В отношении того, кто пуст по собственной природе, –
О Будде думать: «После достижения нирваны
Он существует или не существует?» –
Это было бы нелогично [ММК 2016: 32].

Пустота Татхагаты, согласно этим разъяснениям Нагарджуны, есть «истина покоя», и она не может быть выражена «концептуальными фабрикациями», которые конструируют те, кто цепляется за воззрение, что Татхагата существует (ММК XXII: 13). Там же говорится:

Кто в отношении Будды – того,
кто за пределами умопостроений
И никогда не исчезнет, творят измышления,
Все те из-за испорченной ментальной активности
Не узрят Татхагату [ММК XXII: 15; ММК 2016: 32].

Здесь следует обратить внимание на то, что, хотя нагарджуновский критицизм в отношении «фабрикаций», «концептуальных измышлений» направлен главным образом против философских теорий, реифицирующих и субстанционализирующих все вещи, в действительности он разоблачает также онтологическую претензии на реализм мировоззренческих условностей, принятых языковыми общностями и культурами на уровне здравого смысла и языковых конвенций. Словом, он разоблачает любые представления о реальности, которые исходят из допущения *самосущей природы* или *сущности*. Этими терминами передаются на русском языке санскритский термин «*свабхава*» и тибетский термин «*rang-bzhin*», которые выражают понятие обыденного и философского мировоззрения о реальном существовании воспринимаемых субъектом внешних и внутренних явлений⁹². Мадхьямака доказывает пустоту всех воспринимаемых объектов и полную онтологическую несо-

⁹² В англоязычной буддологической литературе многие передают этот концепт терминами *self-nature* или *own-being*. Джей Гарфилд и Хосе Кабезон используют для этого термин «*essence*» [Cabezon 1992; Garfield 1995: 89].

стоятельность здравого смысла и всех философов, приписывающих им реальное внутреннее содержание (*свабхава*; gang-bzhin). При этом важно обратить внимание на то, что пустота в понимании Нагарджуны отнюдь не тождественна *ничто* и вовсе не означает, что объект, относительно которого говорится, что он *пуст*, не существует вообще. Говоря о *пустоте*, мадхьямики вслед за Буддой имеют в виду не некую фундаментальную пустоту в метафизическом смысле – пустоту вообще, а *пустоту* конкретных, познаваемых феноменов (*материальной формы* и т. д.) *от* самосушей природы, т. е. от существования «с их собственной стороны». Мадхьямики, следовательно, вовсе не отрицают, что объект имеет *относительное существование*. Они акцентируют внимание на том, что он существует в зависимости не от себя самого и собственной природы, а в зависимости от другого, в том числе от наших языковых и мировоззренческих конвенций. Иначе говоря, объект и субъект существуют во взаимозависимости.

Пустота от самосушей природы, или *сущности* выражается в мадхьямике также понятием *бессамостность* (*найратмья*; bdag-med). Чандракирти в комментарии к «Четырхсотенной» Арьядевы (*Чатухсиатака*; bstan-bcos bzhi brgya-pa zhes bya-ba'i tshig le'ur byas-pa)⁹³ дает такое определение *бессамостности*:

Самостью» (bdag) называют сущность вещей, их природу, не зависимую ни от чего другого. Ее несуществование есть бессамостность (bdag-med). Посредством различения феномена и личности ее постигают в двух видах – «бессамостность феномена» и «бессамостность личности [dBu ma ya, 190b; цит. по: Tsong Khapa 2012: 28].

Будапалита, по замечанию Чже Цонкапы, точно так же объяснял смысл самости – как сущности и утверждал, что «все феномены бессамостны». Цонкапа пишет далее:

Имеется и другой способ установления *самости* – в качестве объекта мысли «это я!»: речь идет об условном существовании и опоре цепляния за «я». Врожденная омраченность *джигта* присутствует в аспектах “я” и “мое”, поэтому не существует врожденного цепляния за “я” без восприятия “я” [Там же].

⁹³ Краткое тиб. название: «brgya'-pa'i 'grel-pa».

Он разъясняет, что «хотя два вида самости имеют различные базисы, при объяснении самой самости нет разницы в этих двух видах. Следовательно, хотя есть два вида цепляния за самость, способ цепляния в них, если не считать того, что они имеют разные объекты, является одинаковым» [Tsong Khapa 2012: 27]. Чандракирти в своем автокомментарии к «Мадхьямака-аватаре» и в комментарии к «Четырехсотенной» Арьядевы относил оба вида цепляния за самость (феноменов и личности) к омраченному неведению, служащему корнем сансары [Samten & Garfield 2006: 36]. С точки зрения мадхьямик-прасангиков нет разницы между двумя видами бессамостности по способу отрицания самости. В этом подход главных прасангиков – Буддапалиты и Чандракирти, а также тибетских прасангиков – Цонкапы и философов школы гелуг – Гендундруба (dge-'dun-grub, 1391–1475), Кхедруба Чже и др. к интерпретации бессамостности отличается от подхода йогачаринов (Асанга) и мадхьямик-сватантриков (Бхававивека, Шантаракшита). Йогачарины и сватантрики считали, что цепляние за самость феноменов служит препятствием к всеведению и просветлению, тогда как цепляние за самость личности рассматривалось ими как *клеша* (puon-tongs) и причина страдания в сансаре.

Таким образом, «опустошение» позитивной онтологии в буддийской философии происходит постепенно. Логика развивается от «реалистической» теории дхарм, систематизированных вайбхашиками и саутрантиками в виде «пяти основ», «пяти скандх» *Основы* до отрицания *истинного существования* внешнего мира в теории двух истин йогачары и затем – до мадхьямик-радикального представления о бессамостности личности и феноменов, раскрываемого в диалектике пустоты – абсолютной истины и зависимого возникновения – относительной истины. Но отрицание эссенциалистской онтологии не означает, что мадхьямики устраняют вообще онтологию.

4.2. Учение Нагарджуны о двух истинах

Вообще говоря, в тибетоязычных *сиддхантах* ('grub-mtha'), историко-философских работах, сочиненных буддийскими учеными Тибета, Монголии, Бурятии, презентация системы буддизма выполняется в традиции рассмотрения трех составляющих: Основы (gzhi), Пути (lam) и Плода ('bras-bu). Понятие Основы относится к

истине в буддийском ее понимании, осуществление которой посредством Пути – трансформации личности посредством совокупности практик дает Плод как результат Пути. В махаяне Плод – это состояние Будды. Категория *Основы* была разработана ими на основе классических объяснений, данных основоположником мадхьямики Нагарджуной. Так, в «Драгоценной гирлянде» он объясняет, что *Основу* составляют абсолютная и относительная истины: они служат основой для двух тел Будды – *дхармакаи* (chos-sku) и *рупакаи* (gzugs-sku). Последняя подразделяется на *самбхогакаю* (longs-sku) и *нирманакаю* (sprul-sku). В отличие от большинства исследователей, рассматривающих абсолютную и относительную истину как категории буддийской философии исключительно в логико-гносеологическом аспекте, мы утверждаем, что *Основа* в буддийских учениях, как она была интерпретирована Нагарджуной и последующими мадхьямиками Индии и Тибета, имеет онтологический смысл. Развитие понятия «Основа» в четырех философских школах – от вайбхашики до мадхьямики – отражает логику буддийского «опустошения» реалистической (субстанциалистской) онтологии.

Основа, представленная вайбхашиками и саутрантиками в виде пяти основ, пяти *скандх*, двенадцати *аятан*, восемнадцати *дхату* и т. д., принимается йогачаринами и мадхьямиками в их собственной онтологической интерпретации. В сжатом виде она предстает в виде двух истин – относительной (*самвртисатья*; kun rdzob bden-pa) и абсолютной (*парамартхасатья*; don dam bden-pa)⁹⁴. Нагарджуна в ММК, в главе XXIV «Исследование истины арьев» подчеркивает принципиальное значение для правильного восприятия Учения Будды и достижения нирваны понимания диалектики двух истин. Он говорит (XXIV: 8–10):

Будды проповедовали Дхарму,
Правильно опираясь на две истины –
Условную истину мира
И истину абсолютного смысла.

⁹⁴ В махаянских школах различие двух истин связывают с различием феноменов (chos) и *дхармат* (chos nyid). См.: [Васубандху 2012; Мипам 2012; Дуджом 2012; Конгтрул 2012].

Те, кто двух истин
Различие в совершенстве не понимают,
Те и это глубинное Учение Будды
Совершенно не понимают.

Не опираясь на конвенциональное,
Невозможно учить абсолютному смыслу.
Без постижения абсолютного смысла
Нет возможности для достижения нирваны
[ММК 2016: 35, 36].

Нагарджуна объясняет здесь, что понимать диалектику двух истин необходимо для того, чтобы точно уяснить смысл учения о четырех благородных истинах: страдание и его возникновение, его пресечение, а также путь и саму возможность появления Будды и просветления.

В отличие от западной интеллектуальной традиции, где абсолютная и относительная истина чаще всего выступают лишь как гносеологические категории, в буддийской философии две истины [см.: Tsong Khapa 2008c; Tsong Khapa 2012: 383–423; Цонкапа 2021: 203–238] являются, прежде всего, онтологическими фактами и выражают два взаимозависимых реверса реальности. Более того, осознание их взаимозависимости все более углубляется от вайбхашики к мадхьямике-прасангике. Для вайбхашиков и саутрантиков две истины относятся к двум в сущностном отношении различающимся типам объектов. Для хинаянских философов абсолютная истина – это не пустота, как утверждают йогачарины и мадхьямики, а те объекты (форма и т. д.), которые сохраняются в своей природной идентичности при физическом или мысленном разделении. Для вайбхашиков неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены выдерживают такого рода процедуру, которая в их понимании является абсолютным анализом. Они имеют *субстанциональное существование* (*дравьясат*; *rdzas-yod*). Например, любая мельчайшая частица материальной формы (*пуна*; *gzugs*) остается все еще материальной формой, т. е., выдерживает абсолютный анализ. Таким образом, для них форма, сознание, пространство и тому подобные феномены имеют абсолютное, т. е. субстанциональное, существование. Все остальные феномены, с их точки зрения, хотя являются *субстанциально установленными* (*дравья-*

siddha; rdzas-grub), тем не менее, *не имеют субстанционального существования* и являются *относительными истинами*. Например, это стол, стул, чашка и другие составные феномены. *Субстанционально установленные феномены*, в отличие от *субстанционально существующих*, не имеют силы быть «само-установленными». В отличие от них, саутрантики, йогачарины и мадхьямики сходятся в том, что *достоверно установленные феномены* не обязаны быть «само-установленными» [Hopkins 1996: 172].

В Тибете это положение стало предметом контрверзы, имевшей место между Цонкапой и гелугпинскими прасангиками, с одной стороны, и сакьяпинским ученым Такцангом⁹⁵, с другой стороны. Последний утверждал, что все, что является «достоверно установленным», должно быть также «само-установленным». С этой точки зрения, пустота является «само-установленной» или «истинно существующей» [там же: 173]. Но, как было разъяснено Цонкапой на основе комментариев Чандракирти, пустота – это абсолютная истина, однако она не имеет абсолютного существования. Иначе говоря, имеет место пустота пустоты [Huntington, Geshe Wangchen 1992].

В махаяне обе истины являются онтологическими и эпистемологическими характеристиками каждого феномена (*дхарма*; chos) – объекта достоверного познания. Для йогачаринов относительная истина – это *шенванг*, т. е. зависимая природа объекта, а абсолютная истина – это *йонгдруб*, окончательно установленная природа, т. е. это *шенванг*, в котором устранен *кюнтаг* – умозрительно приписанные характеристики. Для мадхьямиковской философии две истины в относительном анализе выступают как два взаимозависимых реверса, и оба относятся к каждому феномену (объекту познания), а не к разным типам феноменов. Джемгон Конгтрул обращает на это внимание:

⁹⁵ Лоцава Такцанг Шераб Ринчен (stag-tshang-lo-tsa-ba-shes-rab-rin-chen, 1405–1455) – сакьяпинский мастер, переводчик и автор ряда философских сочинений, включая текст «Интерпретация всех философских систем» (grub-mtha'-kun-shes), где он подверг критике многие воззрения Чже Цонкапы. Это побудило гелугпинского мастера Джамьяна Шепу Нгаванга Цондру ('jam-dbyangs-bzhad-па, 1648–1721/2) написать его знаменитое сочинение «Grub-mta'-chen-mo» (Подробное изложение философских систем).

Условно (tha-snyad) у них одна природа (rang-bzhin), но различные реверсы (ldog); Абсолютно (don-dam) же они невыразимы как тождественные или различные [Джамгон Конгтрул 2012: 133; Jamgön Kongtrul 2012: 102]⁹⁶.

Вообще говоря, стремление представителей всех философских школ буддизма к различению абсолютного и относительного в *Основе* объясняется тем, что сам Будда, как свидетельствуют сутры, проповедовал Учение на двух онтологических уровнях. Однако что это за два онтологических уровня? Среди сутр принято различать сутры относительного смысла, подлежащие интерпретации, и сутры конечного смысла, и это различие относится к пониманию природы реальности. Так, в сутре «Воссоединение отца и сына» [(Toh. 60), Dg. K., dKon brtsegs (No 16), Vol. Nga, p. 122] говорится:

Для тебя, о Муни, есть два уровня истины;
Ты не услышал о них от других, а увидел сам.
Это относительная истина и абсолютная истина.
Ни в коем случае нет третьего уровня истины
[цит. по: Jamgön Kongtrul 2012: 331, note 185].

Но в переводах этот контекст учения о двух истинах как *двух онтологических уровнях* нередко теряется либо искажается, когда трактуется как лишь как *два уровня истины* в эпистемологическом смысле – истины затемненной, относительной, и истины высшей или абсолютной.

В ММК [Toh. 3824; ММК 2016: 36] Нагарджуна говорит о двух истинах в строфе 8 главы XXIV. Вот транслитерация тибетского текста (ММК XXIV:8):

/sangs-rgyas nam-kyis chos-bstan-pa//bden-pa-gnyis-la yang-dag-
rten//jig-rten-kun-rdzob bden-pa-dang//dam-pa'i don-gyi bden-pa'o/

С. Бэтчелор дает такой перевод:

⁹⁶ Под названием «Две истины» опубликован русский перевод [Джамгон Конгтрул, 2012] последней части второго раздела седьмой книги «Сокровищницы знания (shas bya kun khyab mdzod)» Джамгона Конгтрула. См. английский перевод Ричарда Баррона (Kalu Rinpoche Translation Group): [Jamgön Kongtrul 2012: 102–121].

Дхарма, проповеданная Буддой, в совершенстве опирается на две истины: неоднозначные истины мира и истины высшего смысла [ММК 2000].

В переводе этой же тибетской строфы Р. Барроном о двух уровнях истины говорится так:

Дхарма, проповеданная буддами,
Аутентично основана на двух уровнях истины –
Мирском уровне относительной истины
И на уровне абсолютной истины
[Jamgön Kongtrul 2012: 92].

В переводе Гарфилда [Nagarjuna 1995: 296] данная тибетская строфа передана так:

Дхарма, проповеданная Буддой,
Основана на двух истинах –
Истине мирских конвенций
И абсолютной истине.

Без учета специфического контекста, в котором буддийские философы говорят о двух истинах, можно решить, что речь идет о различении двух истин как *истин* в западном понимании, когда относительная истина трактуется как в той или иной степени осуществляемое приближение к полному знанию подлинной природы объективной реальности – абсолютной истине. Кстати сказать, нередко так и происходит в западной буддологической литературе, когда относительная истина буддийской философии трактуется как вроде бы и не истина или не настоящая истина, в отличие от «настоящей» – абсолютной истины. Но в буддизме реальность не рассматривается в метафизическом смысле – как некая сфера объективного бытия, существующая отдельно и независимо от субъекта (сознания).

В буддизме объекты, или сущее (*yod-pa*), т. е. предмет онтологии, есть в то же самое время объекты достоверного познания (*shes-bya'i-yul*). Поэтому в буддийской философии относительная и абсолютная истина – это не чисто гносеологические категории, а одновременно онтологические и гносеологические, выражающие буддийский «принцип неопределенности»: вне и независимо от

познающего субъекта не существуют объекты, обладающие некой внутренней природой со своей стороны, независимо от обозначения мыслью. Более того, различается реальность существ с *чистым видением* и реальность существ, имеющих *нечистое видение*. *Существование* любого объекта из тех, что относятся к *сущему* (yod-ra), то есть к совокупности объектов достоверного познания (shes-bua'i-yul), в буддизме не объясняется как реальность в смысле материализма или идеализма в западной традиции, то есть у объектов не предполагается наличие некой объективной *сущности* или *природы*. Лежащая за пределами дуалистической логики существования/несуществования и логики *чатушкоттики* специфическая диалектика двух истин (*сатьядвая*; bden-pa-gnyis), а также пустоты (*шуньята*; stong-pa-nyid)/бессамостности (*найратмья*; bdag-med) и зависимого возникновения (*пратитья-самутпада*; rten-'byung) как раз выражает этот основополагающий онтологический «принцип неопределенности», характерный не только для йогачары, но и для мадхьямики. В отличие от мадхьямиков, йогачарины отрицают объект-субъектную двойственность в своей онтологии таким образом, что отказывают в истинном существовании внешним феноменам и признают сознание истинно существующим. Но те и другие (и вообще все буддийские школы) связывают различение абсолютной и относительной истины с различием между обычными существами, чье восприятие омрачено неведением и другими *клешами*, и существами с чистым восприятием. Соответственно и реальность не есть нечто существующее объективно, в силу внутренней природы, а нечто относительное, зависимое от способа восприятия разными типами и видами существ. Таким образом, можно сказать, что в буддийской онтологии выделяются два принципиально различающихся типа реальности, и им соответствуют две формы сознания – омраченного сознания обычных существ, обычного называемого термином *виджняна* (sems), и чистого сознания арьев и просветленных существ, к которому относится термин *праджня* (yes-shes). Здесь можно согласиться с Иэном Харрисом, что в мадхьямике и других философских школах буддизма эти «две формы сознания отражают два уровня теории истины» [Harris 1991: 13]. Но понимание сознания и соответственно – различение двух уровней, или типов, реальности характеризуется по-разному в разных школах.

Если внимательно проанализировать смысл тибетского текста строфы 8 из XXIV главы ММК, то обнаружим, что западные переводы данной строфы выражают чисто эпистемологическое представление о «двух уровнях истины» в духе западных представлений об относительной и абсолютной истине. В нашем переводе на русский язык смысл анализируемой тибетской строфы таков:

Будды проповедовали Дхарму,
Правильно опираясь на две истины –
Условную истину мира
И истину абсолютного смысла.

С нашей точки зрения, две истины было бы правильнее понимать не как «два уровня истины» в сугубо эпистемологическом смысле, а прежде всего как два необходимых реверса буддийской онтологии, аутентичный смысл которых можно понять не иначе как в их единстве и, следовательно, в онтологическом единстве *пустоты* и *зависимого возникновения*. О том, что пустота (абсолютная истина) и зависимое возникновение (относительная истина) являются двумя онтологическими реверсами, образующими единство, Дже Цонкапа говорил в строфе 11 «Трех основных аспектов Пути»:

/snang-ba-rten-'brel bslu-ba med-pa dang//stong-pa kha-len bral-ba'i go-ba gnyis//ji-srid so-sor snang-ba de-srid-du//da-dung thub-pa'i dgongs-pa rtogs-pa med/ [Lam-gtso 2003: 9].

В нашем переводе:

Пока эти два понимания – непреложности зависимого возникновения видимости и пустоты, свободной от утверждений, – являются отдельно друг от друга, до тех пор отсутствует постижение мудрости Муни.

Эти два онтологических реверса при правильно выполняемом философском анализе *Основы* «возникают одновременно» [Ibid.]. А в строфе 13 этого же текста Цонкапы говорится:

/gzhan-yang snang-bas yod-mtha' sel-ba dang//stong-pas med-mtha' zhing stong-pa-nyid//rgyu-dang 'bras-bur 'char-ba'i tshul shes-na//mthar-'dzin-lta-bas'phrog-par mi-'gyur-ro [Ibid.].

В русском переводе:

А также, если посредством видимости устраняется крайность существования, а пустотой – крайность несуществования, и если познан способ проявления пустоты как причины и следствия, то для тебя более не являются угрозой крайние взгляды.

Иначе говоря, если восприятие являющихся нам вещей обычно укрепляет веру в их объективное, «прочное» существование, то при правильном понимании мадхьямаки видимость будет, наоборот, разрушать веру в существование объективной идентичности всех вещей. Кроме того, достигается понимание того, что относительная реальность *проявляется* из пустоты – абсолютной реальности. «Все относительные феномены, относительная истина, – не что иное, как проявление абсолютной истины», – говорит досточтимый Геше Джампа Тинлей в своих лекциях о воззрениях четырех философских школ буддизма [Геше Джампа Тинлей 2013: 192]. Этот момент непросто для понимания, так как пустота – это постоянный феномен и спрашивается: как постоянный феномен может породить что-либо? Геше Тинлей поясняет, что это положение следует интерпретировать так: каждый феномен пуст, что одновременно означает: он взаимозависим. «Это делает возможным все» [Там же].

Мадхьямики вслед за Нагарджуной доказывают логически, с одной стороны, невозможность порождения самосуших результатов из самосуших причин, невозможность существования самосуших обусловленных и составных феноменов, невозможность никаких изменений самосуших вещей, в том числе невозможность достижения нирваны и просветления, если говорить о них как самосуших феноменах. С другой стороны, пустота, отрицая существование самосуших сущностей, делает возможным возникновение, трансформацию, все изменения. Нагарджуна писал в главе XIII «Исследование составных (обусловленных) феноменов» (ММК XIII: 4):

Если сущность не существует,
Тогда *что* превращается в иное?
Если бы сущность существовала,
Тогда как была бы возможна трансформация в иное?
[ММК 2016: 18].

Нагарджуна в ММК объясняет, что воззрением Будды была именно *мадхьямака*, свобода от четырех онтологических крайностей *чатушкотики*, а не *пустота*, ибо пустота, будучи абсолютной истиной в онтологическом и эпистемологическом смыслах, есть состояние за пределами всех воззрений и нечто невыразимое. Понимаемая это, Нагарджуна писал [ММК XIII: 8; ММК 2016: 18]:

Все Победители говорили, что пустота
Есть отречение от всех воззрений.
Тем, у кого есть **воззрение пустоты**,
Ничего не достичь.

Пытаясь понять это специфическое онтологическое единство двух истин – абсолютной истины, которая суть пустота, и относительной истины, которая суть зависимое возникновение, следует избегать их редукционистского отождествления или рассмотрения *пустоты* и *зависимого возникновения* просто как синонимов. Хотя, как объясняет Дж. Хопкинс при опоре на тибетскую устную комментаторскую традицию, допустимо считать *пустоту* и *зависимое возникновение* синонимами в совершенно определенном смысле, но не в том, в каком синонимичны «чашка» и ее определение: «то, что является выпуклым и может держать воду». Хопкинс пишет:

Итак, синонимичность пустоты и зависимого возникновения не означает, что сознание, которое устанавливает, что результат возникает в зависимости от причины и условий, также устанавливает смысл их пустоты от самосущего порождения. Более того, смысл термина ‘зависимое возникновение’ не утверждает смысл пустоты. Эксплицитное установление зависимого возникновения даже имплицитно не несет в себе установления пустоты. Скорее, пустота синонимична с зависимым возникновением [в понимании] мадхьямик, которые посредством достоверного познания опровергали самосущее существование [Hopkins 1996: 170].

Иначе говоря, синонимичность *пустоты* и *зависимого возникновения*, причем в определенном смысле, имеет место только для мадхьямики. Вообще же отождествлять пустоту – абсолютную истину и зависимое возникновение – относительную истину было бы ошибкой. Как пишет Джеффри Хопкинс, «не каждый, кто постигает зависимое возникновение, может реализовать ее синонимич-

ность с пустотой, потому что многие даже видят зависимое возникновение как довод для утверждения самосущего бытия» [Hopkins 1996: 170].

В ММК Нагарджуны большое внимание уделено в рамках объяснения тем «пустота», «абсолютное», «освобождение» экспликации отношений между пустотой и зависимым возникновением. Без этого было бы не понять излагаемое в главе XXIV учение о четырех благородных истинах. Именно это учение, по мнению Гарфилда, является «центральной главой текста» и «кульминацией аргументации». Этой главе вместе с главой XXV о нирване и сансаре уделяется основное внимание Нагарджуны [Garfield 1995: 93]. Однако едва ли мы можем, принимая во внимание приведенное разъяснение Хопкинса о специфической синонимии пустоты и зависимого возникновения, согласиться с утверждением Гарфилда, основанным на его интерпретации строфы 18 из главы XXIV, о «фундаментальной тождественности (1) пустоты, или абсолютной истины; (2) зависимого возникновения, т. е. всех феноменов; (3) языковой конвенции» [Там же: 93–94]. Хотя, пожалуй, он прав, что понимание отношения между этими тремя есть сам по себе срединный путь философского воззрения, артикулированный Нагарджуной в «Муламадхьямакарикe».

Мы не можем согласиться с утверждением о «фундаментальной тождественности» пустоты и зависимого возникновения, потому что, хотя они и выражают одну и ту же онтологическую суть, все же являются разными аспектами единой сути и поэтому их нельзя считать тождественными, а соответствующие понятия – синонимичными в общем смысле. И хотя тот, кто правильно постигает смысл зависимого возникновения, обретает также реализацию пустоты, которая отрицает самосущее существование, – об этом говорит Цонкапа в «Трех основных аспектах Пути», – тем не менее, медитация на пустоту и взаимозависимое возникновение – это разные медитации в структуре *постепенного пути*, в тибетской традиции называемого Ламримом. Но согласимся, что суть *срединного воззрения* Нагарджуны – это специфически интерпретированное соотношение пустоты и взаимозависимого возникновения. Оно выражает и суть специфической онтологии мадхьямаки.

При медитации на пустоту важно правильно определить объект отрицания (dgag-bya) и затем однонаправленно сконцентрироваться

на его отсутствии. Но для того чтобы правильно установить объект отрицания, необходим ступенчатый анализ. Он объясняется Чже Цонкапой в главе «Випашьяна» в «Большом» и «Среднем Ламриме». В западной буддологической литературе *йога пустоты* была описана на основе тибетских письменных источников и устной комментаторской традиции Джеффри Хопкинсом в его «Meditation on Emptiness» [Hopkins 1996] и «Emptiness Yoga» [Hopkins 1987]. Тибетская традиция интерпретации пустоты и медитации на пустоту помогает понять, что объектом отрицания при постижении пустоты, согласно объяснениям мадхьямиков-прасангики, являются не любые концепции, а именно концепция самосущего существования – *самости* как на самом деле существующего объекта. На это, в частности, обращает внимание Чже Цонкапа, комментируя ММК Нагарджуны:

Концепт, который цепляется за объект отрицания, – это не всякий концепт, цепляющийся за существование, а тот, в котором происходит цепляние за [вещи] как абсолютно [существующие] или как существующие в силу собственных характеристик [Tsong Khapa 2012: 28].

Иначе говоря, корень зла – не в дискурсивном мышлении как таковом, а именно в *приписывании* объектам *самости* – *независимой, субстанциально существующей, имеющей истинное существование, собственные характеристики*. Эту особенность мадхьямики часто не понимают ни буддологи, ни сами буддисты, особенно представители дальневосточной махаяны, когда полагают, что буддийская созерцательная практика, ведущая к освобождению и просветлению, заключается в свободе от любых концепций. Правильное воззрение, т. е. аутентичная мадхьямака, – это совершенно необходимый фактор *пути просветления*.

4.3. Интерпретация нагарджуновского учения о двух истинах в прасангике Чандракирти

Славный Чандракирти (dpal- zla-ba- gags-pa, 600–650), как он именуется в тибетских текстах, жил несколькими столетиями позже Арьи Нагарджуны, но в тибетской герменевтической традиции Цонкапы парадоксальным образом считается прямым учеником Нагарджуны. Кхедруб Чже в «Большом тонтуне» пишет, что «для

драгоценного Владыки [Цонкапы], [переводчика] Го⁹⁷ было корректным принимать его [Чандракирти] как прямого ученика Арьи». Он ссылается на соответствующие слова Атиши, а также на слова Чандракирти из комментария к тантре Гухьясамаджи (*Прадиподдхотана*; sgron-gsal): «Я узнал от Нагарджуны печать пребывания на двух стадиях [порождения и завершения] всех Будд». Кхедруб Чже приводит также слова пандита Бхавьякирти (sKal-Idan-grags-pa): «Он узнал это от славного Нагарджуны» [mKas grub 1992: 84–85] и другие свидетельства [mKas grub 1992: 85–87]. По словам Кхедруба Чже, это демонстрирует то, что Чандракирти «в действительности был настоящим личным учеником знаменитого Нагарджуны, а не просто тем, кто входил в линию преемственности» [mKas grub 1992: 85].

С современной точки зрения эту позицию трудно понять. Но следует принять во внимание тот факт, что и Нагарджуна, и Чандракирти не были лишь философами, а являлись также практиками высокого уровня, владевшими тантрическими техниками и реализовавшими *сиддхи*. Тогда не покажется таким уж невозможным феноменом то, что Чандракирти был непосредственным учеником Нагарджуны. Он получил от него не косвенным путем – по линии преемственности – встретившись лицом к лицу *сущностные наставления* (gdams-ngag)⁹⁸. Если Чандракирти встречался с Нагарджуной в реальности, превосходящей обычные представления о мире, то нет ничего мистического в том, чтобы считать его прямым наследником *тайных инструкций* (man-ngag) герменевтической традиции Нагарджуны.

В период после Чандракирти индийские буддийские ученые не сомневались, что система Чандракирти – та же самая мадхьямака, что была проповедана Нагарджуной. Кхедруб Чже перечисляет *махасиддхов* и *пандитов* X–XXII вв., которые были убеждены в этом, причем даже не все из них были прасангиками: махасиддха Кришначарья⁹⁹, Наропа (1016–1100)¹⁰⁰, Прабху Майтрипа (X–XI вв.)¹⁰¹,

⁹⁷ Очевидно, речь идет о Го-лоцаве Шоннупэле (Gos- lo-tsa-ba-gzhon-nu-dpal, 1392-1481).

⁹⁸ *Сущностные наставления* – это инструкции, предназначенные мастером своему ученику для практической реализации.

⁹⁹ Йогин по этим именам был приблизительно современником Наропы и Майтрипы и, возможно, учителем Атиши. Но Го-лоцава Шоннупэл упо-

Абхаякара (XII в.)¹⁰², Карунашрипада, Кашмири Лакшми, Мунишрибхадра, Бхавьякирти¹⁰³, Кумара¹⁰⁴, Куладхара, Татхагата-ракшита (вторая половина X в.?)¹⁰⁵, Лиладваджра (XI в.)¹⁰⁶. Он подчеркивает, что даже те, кто не был мадхьямиками, считают тексты Нагарджуны и Чандракирти авторитетными источниками. В «Большом тонтуне» он пишет:

Так, например, хотя собственной системой Шантипы была читтаматра, он не опровергал Арья Нагарджуну просто на том основании, что тот был мадхьямиком. Вместо этого он последовательно объясняет читтаматру, показывая, что оба – и Нагарджуна, и Асанга – являются читтаматринами с их точек зрения. Такой великий человек как Дхармапала Старший также понимал суть учения Нагарджуны и Арьядевы как являющееся читтаматрой, так что Чандрапада¹⁰⁷ в своем трактате «Чатухшатакатика» утверждает, что он [Дхармапала] даже «Чатухшатаку» комментирует как читтаматру [mKhas grub 1992: 88].

Тем самым ученик Цонкапы обращает внимание на то, что интеллект мудрецов Святой Земли (Индии) был чрезвычайно беспристрастен и что в отличие от некоторых позднейших «глупых тибет-

минает Кришначарью как представителя линии Чакрасамвары, который жил двумя поколениями раньше Тилопы, т. е. раньше, чем в X в. [Cabezón 1992: 437].

¹⁰⁰ Он известен также под именем Надапада. Даты его жизни мы приводим по книге Кабезона, а в других источниках приводятся другие даты: 956–1040.

¹⁰¹ Он был известен также под именем Адваяваджра.

¹⁰² Хосе Кабезон называет его «одной из лидирующих фигур в школе йогачара-сватантрика-мадхьямика» [Cabezón 1992: 437].

¹⁰³ Автор комментария к трактату «Прадиподдхотана», который назывался «Абхисамдхипракашиканама».

¹⁰⁴ Ученик святого Бикшомкары.

¹⁰⁵ Жил, вероятно, в третьем поколении после Ачарьи Джитари. Джитари (dgra-las-gnam-par-gyual-ba, около 940–1000), йогин традиции Белого Манджушри, был ваджрным наставником Лалитаваджры (sgeg pa'i rdo rje).

¹⁰⁶ Он же – Лалитаваджра, знаменитый мастер тантры Ваджрабхайравы, к которому восходит линия этой тантры в Тибете и монгольском мире.

¹⁰⁷ Чандрапада (zla-ba'i-zhabs) – другое имя Чандракирти.

цев» они «не спешат непосредственно опровергать великих на том лишь основании, что [воззрение великих] не совпадает с их собственным». Также он подчеркивает, что система Нагарджуны и Чандракирти служила авторитетным источником для буддийских интеллектуалов, придерживавшихся дивергентных интерпретационных подходов. «И все же, [хотя они опровергают других ученых], но когда формулируют свое воззрение, [они] приводят цитаты, указывая авторитетные тексты Чандракирти как источник» [Там же: 88].

Чандракирти начинает объяснять учение Нагарджуны о двух истинах со строфы 23 шестой главы в «Мадхьямака-аватаре». В нашем распоряжении есть тибетский текст «Мадхьямака-аватары» (dbu-ma-la-'jug-pa) Чандракирти из собрания текстов мадхьямаки, изданного библиотекой дацана Сера Дже, расположенного на юге Индии. Приведем по данному изданию слова Чандракирти в транслитерации Уайли – строфу 23 [МА 6: 23]:

/dngos-kun-yang-dag-brdzun-pa-mthong-ba-yis//
dngos-rnyed-ngo-bo-gnyis-ni-'dzin-par-'gyur//
yang-dag-mthong-yul-gang-in-de-nyid-de//
mthong-ba-brdzun-pa-kun-rdzob-bden-par-gsungs/
[МА эл. ресурс: 11].

Есть несколько английских переводов¹⁰⁸ тибетского текста «Мадхьямака-аватары» и русский перевод, сделанный А. М. Донцом. В английском переводе, выполненном Х. Бленкледер и В. Флетчером из переводческой группы Падмакара, эта строфа такова:

All objects may be seen in truth or in delusion;
They thus possess a twin identity.
The Buddha said that ultimate is what is seen correctly;
The wrongly seen is all-concealing truth¹⁰⁹ [МА 2004: 71].

¹⁰⁸ Я привожу английские версии перевода, т. к. здесь важны нюансы. Русские переводы с английского сделаны мною – И. У.

¹⁰⁹ В переводе на русский:

Все объекты могут восприниматься истинно или ошибочно;
Следовательно, они обладают двойной идентичностью.
Будда сказал, что абсолютное – это то, что видится корректно;

В комментарии Дзонгсара Джамьянга Кхьенце Ринпоче к «Мадхьямака-аватаре», опубликованном в 2003 г. [МА 2003], данная строфа переведена с тибетского так:

All entities can be seen truly or deceptively,
So whatever there is has two natures:
The domain of perfect seeing is suchness;
False seeing has been termed all-concealing truth [by the Buddha]¹¹⁰
[МА 2003: 121].

Есть также иная английская версия данной строфы, выполненная К. В. Хантигтоном и Геше Намгьялом Вангченом. Она приводится во второй части книги «The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika» [МА 1989]:

All entities bear a dual nature, which corresponds to the entity as apprehended through either a correct or an incorrect perception. The object revealed through correct perception is real [in the highest, soteriological sense], while that revealed through incorrect perception is referred to as “the truth of the screen”¹¹¹ [Ibid.: 160].

В русском переводе, сделанном А. М. Донцом, эта строфа такова:

Видящие все вещи истинно [или] ложно
Будут воспринимать две сущности обнаруживаемого сущего.
Тот объект, который видят истинно, – истинная суть

Ошибочно видимое – это истина, скрывающая все.

¹¹⁰ Русский перевод:

Все объекты можно видеть истинно или обманчиво,
Так что есть две природы:
Сфера совершенного видения – это таковость;
Ошибочное видение было названо [Буддой] истиной, скрывающей все.

¹¹¹ Русский перевод: «Все объекты имеют двойственную природу, которая соответствует объекту, воспринятому посредством корректного или ошибочного восприятия. Объект, явленный посредством корректного восприятия, является реальным [в высшем сотериологическом смысле слова], в то время как объект, явленный посредством ошибочного восприятия, относится к “истине затемненной”».

[абсолютная истина].

А видимое ложно называется относительной истиной

[МАрус 2004: 109].

В каждом из приведенных переводов есть свои достоинства и моменты, уязвимые для критики, будучи связаны с определенной философской интерпретацией в каждом случае. Если говорить об интерпретации, которую дает группа Падмакара [МА 2004], то внимание обращает на себя термин «двойная идентичность», в то время как в русском переводе А. М. Донца [МАрус 2004] говорится о «двух сущностях обнаруживаемого сущего», а в варианте Khy-entse Foundation [МА 2003] – о «двух природах». С нашей точки зрения, было бы ошибкой утверждать, что *сущее* обладает *двумя сущностями* или *двумя природами*. Это означало бы придать субстантивирующий смысл анализируемой строфе. В этом духе как раз и интерпретирует позицию Чандракирти П. Уильямс, когда пишет в предисловии к книге Чанг-Цинг Ши «The Two Truths in Chinese Buddhism» об отличии Чандракирти и Цзицзана в понимании двух истин [Chang-Qing Shih 2004: xvi].

На самом деле смысл данной строфы Чандракирти является очень тонким. Он отнюдь не приписывает всем вещам или сущему двух природ или двух сущностей в метафизическом смысле, а указывает на *двойственную онтологическую идентичность* всех объектов познания в зависимости от того, кто воспринимает – существо с *чистым видением* (*арья*, Будда) или обычное существо с восприятием, омраченным *неведением*. Поэтому термин «двойственная идентичность» (вариант Падмакары), а также термин «двойственная природа» (вариант Хантингтона и Геше Намгьяла Вангчена) в данном контексте представляются более корректными.

Анализируя данную тибетскую строфу и ее европейские переводы, можно заметить в некоторых из них несколько упрощенное прочтение эпистемологической составляющей данной строфы. В действительности Чандракирти здесь не делает упор на том, что абсолютная истина – это корректная истина, а относительная истина – это ошибочно видимое. Если бы Чандракирти подразумевал именно это, то его толкование двух истин было бы вполне тривиальным. Тибетский термин *kun-rdzob-bden-pa*, обычно переводимый как «относительная истина» или «условная истина», означает «сокрытая истина» или «затемняющая истина». Что касается аб-

солютной истины, то в анализируемой строфе употребляется не термин don-dam-bden-pa («конечная истина»), а термин de-pyid («таковость»), который в понимании Чандракирти по смыслу равнозначен «дхармате» и «пустоте».

В нашем переводе смысл рассматриваемой тибетской строфы 23 из шестой главы «Мадхьямака-аватары» [МА 6:23] таков:

Те, кто видит все вещи чистым [видением] или в заблуждении,
Признают в воспринимаемых вещах две идентичности:
Объект, открывающийся чистому видению, – это *таковость*,
И объект ошибочного видения – *относительную истину*.

И далее, в строфе 28 Чандракирти [МА 6:28] поясняет:

/gti-mug rang-bzhin sgrib-phyir kun-rdzob-ste//
de-gang-bcos-ma-bden-par snang-de ni//
kun-rdzob-bden zhes thub-pa des gsungs-ste//
bcos-mar-'gyur-ba'i dngos-ni kun-rdzob-tu'o/.
[МА эл. ресурс: 12]

Перевод в версии группы Падмакара:

The nature of phenomena, enshrouded by our ignorance,
is “all-concealed.”
But what this ignorance contrives, appear as true.
And so the Buddha spoke of “all-concealing truth,”
And thus contrived, phenomena are “all-concealing”¹¹².

В нашем переводе с тибетского данная строфа такова:

Природа, поскольку затемнена неведением, относительна,
Но, будучи фабрикацией, [условное] кажется истиной.
Будда говорил, что это так называемая относительная истина,

¹¹² В русском переводе:

Природа феноменов, окутанная нашим неведением, является полностью скрытой.

Однако то, что измышляет неведение, предстает как истинное.

Так что Будда говорил об “истине, затемняющей все”,

И будучи, таким образом, измышленными, феномены называются “затемняющими все”.

А вещи, будучи сфабрикованы [неведением],
являются условностями.

Иначе говоря, *существование* – это нечто *относительное, условное*, когда речь идет о реальности существ, чье сознание поражено мраком неведения (*моха*; *gti-mug*), в силу которого они допускают *истинное существование*. А существование в абсолютном смысле является объектом абсолютного анализа и прямого видения *арьев* и просветленных существ, которым доступно прямое постижение пустоты всех вещей от самосушей природы. С точки зрения Нагарджуны и Чандракирти отрицанию подвергается не *существование* как таковое, а самосушее существование – *существование в силу сущности, существование по природе, независимое субстанциональное существование*. *Простое*, или *номинальное, существование* вещей – это и есть мадхьямика-прасангиковская интерпретация *зависимого возникновения* – отнюдь не отвергается. Оно, как и пустота от самосушего бытия (*rang-stong*) служит одной из опор объяснения Учения Будды и его практического осуществления. Нагарджуна в «Ратнавали» говорит:

Помимо того, что условно обозначено,
Какой мир может быть
Абсолютно существующим либо несуществующим?
[«Ратнавали» II: 14bcd; цит. по: Tsong Khapa 2012: 31].

Это принципиальное различие, проводимое Нагарджуной между *просто существованием* и *субстанциональным, или сущностным, существованием*, Чандракирти разъясняет в автокомментарии к «Мадхьямака-аватаре» и в комментарии к «Чатухшатаке» («Четырехсотенной») Арьядевы. *Просто существование* он признает, *самосушее, субстанциональное, существование* отрицает. В комментарии к «Чатухшатаке» Чандракирти писал:

С точки зрения реификационистов, до тех пор, пока имеет место существование данной вещи, сохраняется также ее собственная сущность. В то время, когда вещь лишена собственной сущности, она никоим образом не существует, подобно рогам осла. Поэтому им не преодолеть эту дилемму, и, в таком случае, для них становится затруднительным быть последовательными в своих утверждениях [dBus-ma-ya 175b; цит. по: Tsong Khapa 2012: 30].

Чже Цонкапа поясняет в «Океане аргументов»:

Поэтому благодаря отсутствию собственной сущности становится возможным установить в отношении всех крайностей существования и *таковости* причину и следствие, лишённые [собственной] природы¹¹³, и благодаря этому можно освободиться от всех крайностей несуществования. В этом проявляется отличительная особенность подхода этих двух великих мастеров, [Буддапалиты и Чандракирти] к объяснению глубинного смысла [учения] Арьи [Нагарджуны]. Поэтому различие двух видов существования и двух видов несуществования имеет очень большое значение [Tsong Khapa 2012: 30].

Цонкапа поясняет, что два вида существования – существование в силу собственных характеристик и существование, являющееся просто установленным силою языковой конвенции (просто существование), – это не одно и то же. Под «просто существованием», признаваемым прасангиками, имеется в виду, что объекты не существуют благодаря их собственной природе, а «просто утверждают-ся как существующие благодаря силе конвенции» и имеют установленное посредством конвенции номинальное существование – «просто постулируются посредством имен» [там же: 30]. Цонкапа поясняет, что понятие «просто» в выражении «просто утверждается посредством конвенции» исключает самосущее существование объекта, «но не препятствует его существованию, установленному достоверным познанием». Он также пишет:

В утверждении «установлен просто силою конвенции» слово «просто» исключает ‘объект, существующий в силу собственной сущности’ (*don-rang-gi-ngo-pos-nyid-kyis-yod-pa*), но не исключает того, что устанавливается посредством достоверного восприятия (*tshad-mas-grub-pa-ma-gcod*). Точно так же слово «просто» в выражении «просто обозначается как имя» (*min-du-btags-pa-tsam*) не исключает существо-

¹¹³ Тиб. «des na rang-gi- ngo-bo-med-pas-yod-mtha'-thams-cad-dang-de-nyid-la-rang-bzhin-med-pa'i-rgyu-'bras-'jog-nus-pas». В английском варианте: «And so, through essencelessness one is freed from all extremes of existence; only on this approach is it possible to posit essenceless cause and effects» (Итак, только посредством бессущности можно устранить все крайности существования; только при таком подходе можно установить бессущностные причину и результат). [Там же: 38] Впрочем, по смыслу нет существенного различия.

вание смысла (*don*), не являющегося именем, а также объекта (*don*), устанавливаемого достоверным познанием, и не является указанием на то, что все обозначенное именем является существующим условно, но исключает существование объекта в силу его собственной сущности [Tsong Khapa 2012: 31].

Таким образом, согласно прасангикам, помимо бытия, постулируемого силой конвенции, существование невозможно. «Однако не все, что утверждается силой конвенции, существует», – подчеркивает Цонкапа, разъясняя позицию Чандракирти. О чем здесь речь? Повидимому, имеется в виду, что самосущее существование, или внутренняя сущность (*свабхава*; *gang-bzhin*), чего бы то ни было, не существует ни в абсолютном, ни в относительном смысле [см. МА 6: 38; МА эл. ресурс]. Объект отрицания при установлении *таковости* вещей – это полная иллюзия. Но, хотя все вещи=объекты познания лишены внутренней природы, Будда говорил о них как о существующих в условном смысле (*drang-don-nyid-du*). Он также говорил «я» и «мое», хотя ему не было присуще восприятие «я» и «моего» [МА 6: 44; МА эл. ресурс: 14; МА 2004: 130]. Чандракирти в «Бхашье» к шлокам «Мадхьямака-аватары» объясняет, что употребление Буддой понятий «существование», «я», «мое», а также «*алаявиджняна*» и других, имеющих условный смысл, понятий, следует понимать как искусные средства. Будда применял их для «того, чтобы Учение было понято миром» [МА 2004, с. 131]. Иначе говоря, Будда проповедовал учение о двух истинах, а также учение об *алаявиджняне* и «трех природах», чтобы, не вступая сразу же в противоречие с мирскими концептами, существа смогли постепенно взрастить в себе мудрость постижения *таковости* как пустоты от самосущей природы/сущности. Поэтому говорится, что невозможно понять абсолютную истину без опоры на относительную. И, напротив, тонкую относительную истину – номинальное существование всех объектов познания не постичь без уяснения абсолютной истины.

5. Специфика учения Нагарджуны в контексте индийской философско-религиозной мысли

На фоне признания большинством исследователей творчества Нагаджуны его величайшего вклада в историю буддийской мысли

и влияния на всю индийскую философскую мысль, определенно исключением является мнение, высказанное индологом Ричардом Хейсом. Оно определенно выражает недооценку личности Нагарджуны и его наследия в развитии буддизма и в истории философии в Индии. Так, Хейс пишет, что в Индии «за исключением нескольких комментаторов трудов Нагарджуны, которые называли себя мадхьямиками, интеллектуальная жизнь индийского буддиста продолжалась почти так, как если бы Нагарджуна никогда не существовал» [Hayes 1994: 300]. Доминирующей в интеллектуальных буддийских кругах стала, по его словам, эпистемологическая традиция Дигнаги (480–540) и Дхармакирти (VII в.), а не «ошибочная аргументация» Нагарджуны. «Ошибочностью» подхода Нагарджуны объясняется, на его взгляд, то, что «многие поколения индийских буддистов после Нагарджуны игнорировали большую часть того, что он говорил; индийская буддийская традиция по большей части настаивала на здоровой аргументации» [Hayes 1994: 300]. С этой точки зрения, Нагарджуна не повлиял на «классических буддистов». Но есть устойчивая тенденция среди буддологов, которую представляет, например, известный нагарджуновед японского происхождения Кеннет К. Инада, автор одного из англоязычных переводов ММК [ММК 1993]. Он считает, что идеи Нагарджуны, «тонкие и глубокие, несли такое глубокое понимание и значение фундаментальных буддийских истин, что, так или иначе, повлияли на все или большую часть последующего развития махаяны в Индии, Китае, Тибете, Корее и Японии» [Inada 1993: 3]. Известный датский индолог Кристиан Линдтнер, который перевел с санскрита на английский ряд трактатов Нагарджуны, тоже писал, что Нагарджуна «оказал огромное влияние не только внутри, но и за пределами буддийского сообщества» [Lindtner 1986: 13].

Хотя наследие Нагарджуны, особенно трактата *«Муламадхьямака-карика»*, действительно привлекало к себе во все времена большое внимание буддистов и буддологов, тем не менее, оно всегда было предметом самых разных и далеко не всегда адекватных интерпретаций как в аспекте понимания смысла доктрины пустоты, так и в оценке значения этой доктрины для буддизма. Р. Хейс, безусловно, не прав, когда полагает, что лишь на нескольких индийских комментаторов своих трудов, «называвших себя мадхьямиками», Нагарджуна оказал влияние, но не на историю буддизма в целом.

После ухода выдающихся учеников Нагарджуны (Арьядева и Рахулабхадра) вплоть до появления «поздних» мадхьямиков (сватантрики Джнянагарбха (VIII в.), Шантаракшита (VIII в.), Камалашила (VIII в.) и др., прасангики Буддапалита (470–540), Чандракирти (р. ок. 600 г.), Шантидева (VIII в.) и др.) и после них линия глубинного учения не являлась непрерывной линией преемственности мадхьямиков. Но все эти великие последователи Нагарджуны, который сам был гигантом среди гигантов, внесли неоценимый вклад в углубление философских воззрений и практики буддистов во всех регионах, где распространился махаянский буддизм.

А непрерывность трансмиссии глубинной Дхармы обеспечивалась, с точки зрения самих буддистов, не просто обычными человеческими индивидами, но усилиями великих бодхисаттв и реализованных мастеров тантры, чьи способности превосходили бытийные возможности обычных людей. Их усилиями формировалась аутентичная традиция представления махаяны во всей ее философской глубине и великом масштабе бодхисаттвенской активности. Такое понимание формируется благодаря знакомству с тибетской герменевтической традицией, представленной Чже Цонкапой (1357–1419) и его последователями, которые продолжили ту традицию понимания учения Нагарджуны и значения этого учения для всей истории буддизма на протяжении двух тысячелетий, которую сформировали ученые монастырского университета Наланда. Но прежде чем приступить к рассмотрению этой традиции понимания *срединной философии* Нагарджуны, кратко остановимся на вопросе о том, благодаря чему мадхьямака Нагарджуны, как и само Учение Будды, считается *индийским* учением, и *что именно* отличает ее от *мэйнстрима* индийской философско-религиозной мысли, который в аспекте религии выступает как индуизм.

Современные индийцы называют религию, которую исповедует большинство населения, *хинду мат* – учение *хинду*, *хинду самая* – традиция *хинду*, *хинду дхарма* – закон *хинду*, *санатана дхарма* – извечный закон и *садхарана дхарма* – всеобщий долг. В статье «*Индуизм*» Н. А. Канаевой из энциклопедии «*Индийская философия*» говорится:

Во всех приведенных выражениях слово *дхарма* обозначает всеобъемлющий закон, определяющий устройство Вселенной, об-ва и человеческой жизни, нравственный долг каждого... *Дхарма* определя-

ет систему главных ценностей и ориентиров, сакрализует общественные отношения, обеспечивая тем самым их стабильность [2009: 393].

Поскольку индуизм – это не единая религия, а группа религий, сложившихся на территории Индии на основе протоиндийской (IV–III тыс. до н. э.) и ведийской форм верований, а также брахманизма (VII в. до н. э. – IV в. н. э.)¹¹⁴, то его философская основа не является единой, а представлена рядом *даршан* – религиозно-философских систем: санхьи, йоги, мимансы, веданты, вайшешики и ньяя. В индуизме понятие *даршана* в значении «школа», «система воззрений» применяется именно к этим шести ортодоксальным школам. Российский санскритолог В. Г. Лысенко отмечает, что все индийские философские школы развивались по одинаковой схеме. Она пишет в энциклопедической статье «*Даршана*»:

У истоков стоял харизматичный лидер со своим мистическим опытом и созданной на его основе философской доктриной¹¹⁵. Затем появлялись различные трактовки его учения со стороны учеников, после этого – первые базовые тексты, *сутры*, которые получали альтернативные толкования. Когда альтернативность достигала критической массы, появлялась фигура систематизатора (для *санхьи* это был Ишваракришна, для более поздней философии *йоги* – Патанджали, для *мимансы* Шабара, для *вайшешики* Прашастапада), после чего начиналась эпоха его комментаторов. Альтернативность порождала постоянную полемику как внутри школ, так и между ними. Благодаря этому инд. философия представляла собой хоть и разнородное и сложно организованное, но все же единое интеллектуальное пространство, в котором любая отдельно взятая школа была так или иначе связана со всеми остальными [Лысенко 2009: 323].

По мнению В. Г. Лысенко, буддизм не был исключением, более того, у него была своя «специализация» в этом общеиндийском философском разделении труда, и это, как она считает, была эпистемология. Поэтому в соответствии с этим своим общим понима-

¹¹⁴ Н. В. Исаева называет индуизм «вновь возродившимся» с приходом к власти династии Гуптов и «модифицированным вариантом» брахманизма [1991: 16].

¹¹⁵ Так, например, Готама – основатель *ньяи*, Канада – основатель *вайшешики* и т. д.

нием места буддизма исследовательница уделяет внимание при изучении буддийской философии именно ее логико-эпистемологической стороне.

Мы вполне согласны с тем, что Учение Будды и классические буддийские тексты – как сутры, так и шастры – возникли в контексте индийского мировоззрения и что даже история буддизма в Индии вполне укладывается в схему, о которой говорит В. Г. Лысенко. Действительно, особый духовный опыт Будды Шакьямуни и обретенное им прозрение в Истину во время погружения в медитативный транс под деревом бодхи стали источником буддийской философии и духовной практики. После его ухода в паринирвану ученики стали составлять Канон Слова Будды, и появились альтернативные интерпретации его проповедей. В решающий период истории буддизма появился великий систематизатор, основоположник литературы шастр – Арья Нагарджуна, давший систематическое объяснение конечного смысла (*нитартха*; *nges-don*) Учения Будды – линии *глубинных* учений (*chos-zab*). Позже Асанга (IV в.) дал также систематизацию Учения по *обширной* линии (*chos-gyuache-ba*).

Более того, нетрудно увидеть, что основные философские доктрины, исходящие от Будды, появились в результате его духовного поиска, являвшегося вполне *индийским*, если судить по тому, что явилось движущей силой открытия Буддой *четырёх благородных истин*. Это было стремление найти освобождение (*мокша*) от *сансары* и свойственных ей видов страданий (*дукха*) – рождения, болезней, смерти, круговорота в колесе несвободного бытия. Это была цель человеческого существования, разделяемая всеми индийскими религиями, – достижение *мокши*. Иначе говоря, мировоззренческой подоплекой буддийской философии стали такие основные индийские мировоззренческие паттерны как *сансара* и *карма*. Причем Будда, судя по «Жизни Будды» Ашвагхоши, будучи еще принцем Сиддхартхой Гаутамой, воспринимал представление о непрерывной цепи перерождений в колесе бытия не как предмет веры, а как несомненный факт, увековечивающий несвободу человека и обрекающий его на бесконечное вращение в циклах страданий. Это вполне соответствовало мировоззренческим представлениям ведической традиции и брахманизма. Но Будда не смог примириться с этим «эмпирическим фактом» индийского ортодоксального мировоззрения, как и с неортодоксальными представлениями

адживики о жестком природном детерминизме (*нияти* – «ограничение», «доля», «судьба»). Отсюда – годы его аскезы и поиска подлинного пути освобождения, приведшие к *просветлению* в Бодхгае. Та Истина реальности, которая открылась Будде в состоянии *випашьяны*, оказалась настолько шокирующей ортодоксальные умы и выходящей за пределы всех концепций и слов, что поначалу он не решился проповедовать эту Дхарму. Но когда все-таки он приступил к своим проповедям, то стал делать это с применением *искусных уловок*, учитывая различные степени умственного развития учеников. Поэтому вопрос о том, каков окончательный смысл его учений, какие сутры следует считать сутрами категории *ни-тартха* (*nges-don*), стал проблемой, от решения которой зависело будущее буддизма. Следовательно, Нагарджуна появился в этот принципиальный момент истории.

Согласно историко-философской периодизации, которую дает В. К. Шохин, Нагарджуна относится к числу философов «первого, доклассического периода индийских школ», ибо во II в. н. э., когда жил и творил Нагарджуна, «практически одновременно оформились первые базовые философские тексты (прозаические сутры и стихотворные карики) в джайнизме («Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати), буддизме («Муламадхьямака-карика» Нагарджуны) и в брахманизме («Вайшешикасутры»)». Он пишет:

Они легли в основу трех нормативных жанров индийских философских текстов (комментарии, специализированные и полемические трактаты, учебники), которые и определили классическую эпоху индийской философии. Следовательно, именно II век н.э. оказывается верхней границей для доклассической индийской философии [Шохин 2004: 8].

Как видим, с позиций этих индологов буддизм – нечто однопорядковое с исторически синхронно появившимися другими индийскими философскими учениями. Иначе говоря, это вполне *индийская* философия, и Нагарджуна вписывается в общий формат «доклассической индийской философии». Даже Ф. И. Щербатской, высоко оценивавший роль Нагарджуны в формировании махаяны, писал:

С индийской стороны мы прежде всего должны указать на почти полную идентичность взглядов Нагарджуны с ведантой как возможную дань традициям упанишад <...> все точки соприкосновения меж-

ду Шопенгауером и ведантай, которые, по-видимому, действительно нашел проф. П.Дейссен, также в равной мере приложимы и к Нагарджуна [Щербатской 1988: 251].

В нашем представлении место Нагарджуны в истории индобрддийской философской мысли таково: он был ее самым грандиозным классиком, ее высшей вершиной, а его трактаты стали первоисточниками всех философских исследований, которые когда-либо предпринимались в отношении Дхармы Будды. Именно его трактаты, особенно шесть трактатов по мадхьямаке, стали ключевыми в понимании всей глубины буддийской философии. В них раскрываются те моменты, которые, несмотря на *инклюзивизм* буддизма как религии, выделяют его философское учение, в особенности онтологию, среди всех индийских философий и религиозных учений.

Несмотря на общеиндийское происхождение фундаментальных мировоззренческих категорий *дхарма*, *сансара*, *нирвана*, *мокша* и идей о перерождении, а также таких понятий как *гуны*, *индрии*, *махабхуты* и др., между буддийской философией и философскими системами индуизма существует принципиальное различие в основных аспектах философской мысли – в онтологии и эпистемологии, а также и в сотериологии. Нагарджуна был тем, кто объяснил философскую и сотериологическую специфику буддизма. Представляется уместным обратить внимание на то, что в ряде своих трактатов, включая ММК, он ведет полемику с современными ему философскими школами индуизма, а также джайнизма.

Хотя исследователи усматривают определенную идейную близость буддизма к школе *санкхья* (*grangs-can*) – в плане критического отношения к ведийскому ритуалу и «калькуляционного подхода к выявлению составляющих психофизической организации как лишенных признаков субстанционального субъекта» [Шохин 2009: 701], признание санкхьяиками *Атмана* стало основным пунктом их расхождения с буддистами еще в те времена, когда Будда Шакьямуни являлся учеником Алара Каламы. Последний считается одним из первых¹¹⁶, если не первым, учителем санкхьи и йоги.

¹¹⁶ Основателем *санкхья* считается Капила (*ser-skya*) – древнеиндийский ведийский мудрец, предшественник Будды.

Нагарджуна в ММК на протяжении всего трактата неоднократно опровергает взгляды санкхьяиков, не называя конкретных имен, поскольку в этот период в *санкхье* наблюдался, по выражению В. К. Шохина, «неуправляемый» плюрализм. Так, в частности, его опровержение концепции причинности и возникновения, характерной для санкхьяиков идеи «возникновения из себя», имеет место в главе I «Исследование условий» при установлении собственной позиции, выраженной в начальной строфе:

Из себя – нет, из другого – нет,
Из обоих – нет, без причины – нет,
Возникновение вещей – каких-либо, где-либо, когда-либо
Никогда не является существующим
[ММК 2016: 1].

Эта позиция Нагарджуны, как разъясняют прасангики, в частности, Буддапалита, а также Цонкапа, опровергает представление санкхьяиков о том, что «вещи существуют в зародыше, ростке и прочих причинных самостях непроявленным способом» [Tsong Khapa 2012: 50]. Объясняя подробно подход Нагарджуны, прасангики также методом *прасанги* показали несостоятельность представления о возникновении без причины, характерного для системы *локачакиу* (drang-srong-'jig-rten-mig), которые, опираясь на одну из двадцати пяти [категорий объектов познания] *санкхьи*, написали сотню тысяч стихов, в которых пропагандировалась философия *чарваков* (jig-rten-gyung 'phen) и их последователей [Ibid.: 125]. Санкхьяики подвергаются также критике со стороны Нагарджуны за то, что, как и другие небуддийские школы, не могут избежать онтологических крайностей в своей концепции личности, утверждающей наличие постоянного “я” (*атмана*). Так, в «*Ратнавали*» он говорит:

Спросите санкхьяиков, последователей Улука¹¹⁷,
Обнаженных аскетов-джайнов – тех, кто говорит,
Что личность – это скандхи, избежали ли они [крайностей]
Существования и несуществования в отношении уничтожения?

¹¹⁷ Тиб. 'ug-phrug – Улук, он же Канада, представитель школы вайшешика.

Поэтому учение Просветленных,
Свободное от [крайностей] бессмертия и небытия¹¹⁸,
Называемое глубоким, было проповедано.
Познайте то, что является даром Дхармы!
[I: 61–62; цит. по: Tsong Khapa 2012: 61].

В индо-тибетской комментаторской литературе объясняются и другие моменты принципиального отличия мадхьямаки Нагарджуны от воззрений небуддийских философских школ Индии. Так, в концепции пространства *вайшешика* (*bye-brag-pa*) и другие утверждают, что пространство установлено к бытию субстанциально, но буддийские философы, за исключением вайбхашиков, реифицировавших пространство, определяли его как простое отсутствие препятствий [Tsong Khapa 2012: 243]. А в главе XIV «Исследовани контакта» при опровержении идеи самосущего контакта Нагарджуна отвергает характерную для Канады¹¹⁹ и его последователей концептуализацию универсалии «инаковость» как реально существующего другого объекта. Нагарджуна говорит:

Инаковость не является существующей в другом
И не является существующей в не-другом.
Если *инаковость* не является существующей,
Тогда ни *другое*, ни *таковость* не являются существующими
[ММК XIV: 7; ММК 2016: 19].

В тексте ММК Нагарджуна объясняет пустоту как *зависимо возникающую таковость* путем опровержения представлений о реальной сущности вещей (*dngos-po'i-ngo-bo-nyid*) и тезиса (*sgrub-bya*) о реифицированной природе, связанного с преувеличенным приписыванием [существования] личностям и феноменам. В частности, опровергается воззрение школы *ньяя* (*rtog-ge-pa*). А в трактате «Вайдаля-пракарана» Нагарджуна обстоятельно опровергает шестнадцать категорий логики школы *ньяя*, посредством которых

¹¹⁸ Тиб. *yod-med*.

¹¹⁹ Канада (*gzegs-zan-pa*), известный также как Кашьяпа, Улука, Канабхук, это древнеиндийский философ и физик, основатель школы вайшешика, считается, что жил в период VI–II вв. до н. э. Его имя означает «пожиратель атомов». Он известен разработкой атомистического подхода.

они отстаивали истинное существование вещей. Помимо *ньяя* отрицательная логика Нагарджуны была направлена также против других реалистических школ, или «концепций сущего» (*yod-par rtog-pa*), как их называют в тибетской комментаторской литературе. Это риши Джаймини¹²⁰, риши Канада¹²¹, Капила¹²² и их последователи, а также другие, вплоть до буддийских реалистов – вайбхашиков.

Трактат «Виграхавьявартани» отвечает на контраргументы *наяиков*, выдвинутые в ответ на опровержение их воззрений Нагарджуной в первой главе трактата ММК, и поэтому этот текст считается дополнением к первой главе последнего. Нагарджуна в этом тексте объясняет, что слова по природе пусты, их смысл имеет зависимое возникновение, и все же, хотя за ними нет самосущей природы, мадхьямики в состоянии доказать тезис, который надлежит доказать, и отвергнуть объект отрицания. Поэтому, согласно Нагарджуне, теория достоверного восприятия и логические операции по отношению к утвердительным и отрицательным объектам достоверного познания являются обоснованными с позиций *бессущностности* (*rang-bzhin-med-pa' rhyogs-la*), а с точки зрения философии, признающей самосущее бытие (*rang-bzhin-yod-par smrtsa-ba-la*), логика и объекты достоверного познания не поддаются разумному обоснованию. Нагарджуна объяснил, что при отсутствии самосущей природы все действия и деятели имеют полный смысл. Таким образом, в «Виграхавьявартани» Нагарджуна отвергает идею о том, что в системе мадхьямаки невозможно доказать собственную позицию.

Мадхьямака Нагарджуны направлена как против реифицирующих философий материалистического толка, таких как *чарвака*, и субстанциализирующих философий, признающих реальное суще-

¹²⁰ Тиб. *gyal-drog* – древнеиндийский мыслитель школы *пурвимианса*, автор основополагающего текста этой школы, называющегося «Пурва-миманса-сутра» (III в. до н. э.).

¹²¹ Тиб. *gzegs-zan* – основатель школы *вайшешика*, являющейся раннеиндийской физикой. Предположительно жил в VI–II вв. н. э.

¹²² Тиб. *ser-skyu* – древнеиндийский ведийский мудрец, предшественник Будды, основатель философской системы *санкхья*, которая изложена в классическом философском тексте «Санкхья-карика», состоящем из 70 сутр.

ствование *самости*, как вайшешика с ее концепцией *атмана*, – так и против философско-религиозного нигилизма – «мыслителей небытия» (*med-par-rto-g-pa*), как их называют комментаторы-прасангики [Tsong Khapa 2012: 427]. Так, ММК опровергает материалистические воззрения *чарваков* (*jig-rten-rgyang 'phen, rgyang-ran-pa*)¹²³, в частности, в главе XII «Исследование страдания» – их утверждение о беспричинном возникновении страдания. Здесь же критике подвергаются и воззрения вайшешиков о том, что страдание порождается *самостью*.

Религиозная философия *джайнов*, последователей Дживы, или, как их еще называли, *обнаженных аскетов* (*gser-bu-pa*)¹²⁴, близка буддизму в формулировании сотериологической цели как освобождение от сансары (*мокша*, *нирвана*), но путь освобождения мыслился ими исключительно как суровая аскеза. Этот путь был апробирован и отвергнут Буддой. В ММК Нагарджуны *джайны* подвергаются философской критике в главах I и V – при анализе возникновения и при опровержении представлений о самосущем бытии пространства, а также в главе XXV при исследовании *нирваны* и в главе XXVII при провержении шестнадцати ложных воззрений, утверждающих существование или несуществование “я”. Нагарджуна пишет в главе XXV:

Если бы *нирвана* являлась обоими –
И *сущим* и *отсутствием сущего*,
Тогда *нирвана* не была бы независимой,
Потому что те два являются зависимыми
[ММК XXV: 12; ММК 2016: 39].

А в заключительной XXVII главе «Исследование воззрений» говорится:

¹²³ Это направление в древнеиндийской философии, известное своей методологией скептицизма, неприятием метафизических концептов, отрицанием существования Бога, сансары, кармы и ее плода, добродетели и греха и т. д.

¹²⁴ Джайнизм возник примерно в одно время с буддизмом. Основатель – Джина Махавира Вардхамана. Отличительная черта вероучения – принцип *ахимсы*, ненасилия, имевший не только этический смысл, но и служивший средством концептуализации всего сущего как сферы одушевленности, включая камни, землю, вду, огонь и т. д.

Воззрения «[Я] был в прошлом» или «[Я] не был в прошлом»,
«Мир постоянен» и т. д. –

Все эти воззрения

Опираются [на концепт] о начальном пределе

[ММК XVII: 1; ММК 2016: 42].

В этих строфах критикуется воззрение, утверждающее, что «нирвана и существует, и не существует»; «“я” и существую, и не существую», «мир и постоянен, и непостоянен». Согласно комментарию Чже Цонкапы, это похоже на концепцию *джайнов*, утверждавших, что *жизненная сущность* (*srog*) в прошлом и будущем времени остается идентичной, а различаются скандхи [Tsong Khara 2012: 449]. Мадхьмиковская позиция об отсутствии самосущего “я”, самосущего *атмана*, *самости* и т.п. радикально отличается от всех небуддийских философских учений о личности, о сознании и реальности. Именно в силу своей радикальной специфики мадхьямака Нагарджуны оказала и продолжает оказывать глубокое влияние не только на всю последующую историю буддийской теории и практики, но и на всю индийскую мысль после Нагарджуны, а также на мировую философию.

Безусловно, прав С. Ю. Лепехов, когда в статье «Влияние наследия Нагарджуны на индийскую философию» пишет:

Труды Нагарджуны оказали влияние не только на представителей тех направлений в индийской философии, с которыми он непосредственно полемизировал (здесь результат такого влияния нельзя считать однозначным), но, даже в большей степени, на пришедших уже после Нагарджуны [2019: 32].

В работах индологов (Х. фон Глазенапп, П. Хакер, Н. В. Исаева и др.) раскрываются различные аспекты влияния буддизма на последующую, после Нагарджуны, историю индийской философии. Так, например, известно, что знаменитый грамматист Бхартрихари (V–VI вв.) в юности «согласно индийской традиции» увлекался буддийскими идеями, и его известный труд «Вакья-падия» (Трактат о речении и слове), основанный на позиции веданты, содержит вкрапления буддизма [Исаева 1991: 24]. То есть изучение буддизма было, пожалуй, стандартом традиционного индийского образования. Поэтому веданта, получившая со временем доминирование в

философском «дискуссионном клубе» (В. К. Шохин) Индии, не могла не испытывать влияния буддийской философии. Как и Бхартрихари, другой предшественник Шанкары, Гаудапада, «тоже попытался на свой лад развить и переиначить буддийские идеи, по возможности, без зазоров подогнав их к ортодоксальной традиции» [Там же: 26]. О влиянии виджнянавады и мадхьямаки на Гаудападу указывает также Д. С. Рюегг [Ruegg 2010: 32]. В. Бхаттачарья, издавший основное произведение Гаудапады «Мандукья-карики», комментарий к «Мандукья-упанишаде», полагал, что основные положения этого труда просто заимствованы у буддистов.

В книге Н. В. Исаевой «Шанкара и индийская философия» показано, каким образом адвайта-веданте, основанной ок. VIII в. н. э. Шанкарой¹²⁵, «удалось перекроить и усвоить многие положения, первоначально зародившиеся в недрах буддизма» [Ibid.: 11]. Сама концепция недвойственности высшей реальности (*адвайта*), заимствованная у буддистов, дала название учению не только Гаудапады, но и системе Шанкары: это философское направление стало именоваться *адвайта-веданта*. Идея иллюзорности двойственного, обозначаемая термином *майя*, также была почерпнута в буддийской философии. Таким образом, индологами установлен факт влияния буддизма на адвайта-веданту Шанкары. Более того, именно буддийские заимствования, а именно махаянских представлений, объясняют различие между адвайта-ведантой и прежней традицией веданты [Whaling 1979]. Поэтому не случайно адвайтист XII в. Шрихарша мог сказать, что у него нет расхождений с мадхьямиками, так как буддийская шунья-вада очень близка к адвайте [Исаева 1991: 31]. Это говорит о том, что и в период падения влияния буддизма в Индии интерес к мадхьямаке Нагарджуны поддерживался не только в среде буддистов. Она продолжала оставаться в числе значимых философских образовательных стандартов. П. Хакер писал, что наиболее ощутимым являлось влияние на Гаудападу и Шанкару «Ланкаватара-сутры», а также произведений Нагарджуны и Васубандху [Hacker 1968]. Однако судя по работам зрелого Шанкары, когда он, по выражению Н. В. Исаевой, «замаливал грехи»

¹²⁵ Помимо прочих факторов размах проповеднической деятельности Шанкары, как считает Н. В. Исаева, «вероятно, ускорил вытеснение буддизма» [1991: 18].

прежнего увлечения махаянскими идеями, он все же не понял суть нагарджуновской онтологии пустоты и вообще буддийской философии, называя ее «нигилистическим учением» [Исаева 1991: 79]. Тем не менее ряд современных индийских историков философии (С. Дасгупта, С. Радхакришнан и др.) склонны усматривать глубинное родство адвайты и буддийской шуньявады, в то время как другие, например, Т. Мурти, считают, что они никак не могли заимствовать друг у друга доктринальные положения, «поскольку каждое из них обладало совершенно иным фоном традиций и иной концепцией реальности» [Murti 1973: 10].

Н. В. Исаева пишет, что буддизм, как и другие *неортодоксальные движения*¹²⁶, к началу «эпохи Шанкары», «находилось на излете» [1991: 18]. А Р. Хейс, напомним, утверждает, что мадхьямака Нагарджуны не имела в интеллектуальном дискурсе Индии заметного влияния, какое имела эпистемологическая традиция Дигнаги-Дхармакирти. Вопреки этим точкам зрения, мадхьямака имела в Индии после Нагарджуны дальнейшее интенсивное развитие, прерванное, как и вообще будизм в Индии, мусульманским завоеванием. Но в Тибете буддизм получил дальнейшее развитие. Поэтому с полным основанием Д. С. Руегг говорит об «индо-тибетских традициях» [Ruegg 2010: 17].

Если в отношении Буддапалиты и Чандракирти, последователей Нагарджуны, давших объяснение мадхьямаки в формате *прасангики*, нет возможности дать абсолютную хронологию, то иначе обстоит с индийскими мадхьямиками, жившими в периоды *раннего распространения* (*snga-dar*) и *позднего распространения* (*phyi-dar*) Учения Будды в Тибете. Благодаря тибетским историческим записям представляется возможным определить достоверную хронологию жизни ряда индийских мадхьямиков, живших после Нагарджуны. Точно известны два периода пребывания настоятеля монастыря Наланда Шантаракшиты в Тибете¹²⁷. Известно, что его ученик Камалашила находился в Тибете во время знаменитого «Собора в Самье» (это примерно 792–794 гг.). Д. С. Руегг пишет, что «ти-

¹²⁶ То есть не являющиеся продолжением ведической традиции и брахманизма.

¹²⁷ В первый раз Шантвракшита прибыл в Тибет в 763 г. А с 775 г. он жил здесь вплоть до своей смерти в 788 г.

бетские записи делают возможным с достаточной степенью точности датировать несколько значительных поздних индийских мадхьямиков, живших в ранний период *позднего распространения* «Дхармы в Тибете» [там же: 18]. Это Дипамкара Шриджняна (982–1054), известный также как Атиша – духовный основоположник традиции *кадам* (bka'-gdams). Он вместе с *лоцовой* Ринченем Сангпо сделал переводы произведений мадхьямаки на тибетский язык. Из поздних индийских мадхьямиков это также кашмирский мадхьямик Джаянанда – комментатор «Мадхьямака-аватары» Чандракирти. Он был связан с тибетским переводчиком Пацабом Ньима Драгом (р. в 1055 г.), вместе с которым они «в Тибете установили прочный базис прасангики – ветви мадхьямаки» [там же: 19]. Руегг называет также Абхаякарагупту, более позднего авторитетного индийца, который осуществил синтез мадхьямаки с йогачарой, праджняпарамитой и ваджраяной. Он прослеживает также активное отношение к мадхьямаке со стороны некоторых великих классиков брахманической мысли, в частности, Кумарилы (VII в.), ярого антагониста буддизма, в прошлом являвшегося учеником Джармакирти. Он упоминает также ведантистского автора XII в. Шрихаршу, чей метод *деконструктивного обоснования* (*кханда-наукти*) был очень близко связан с мадхьямиковской диалектикой и с их аргументацией типа *прасанга*. Руегг пишет также:

В философских трудах джайнов, включая доксографические тексты, подобные «Саддаршанасамуччая» Харибхадрасури, а также в более поздних доксографических сочинениях индуизма, таких как «Сарвадаршанасамграха» Мадхавы, мы находим более или менее сжатые сообщения о некоторых формах мадхьямаки и, в частности, о ее эпистемологии и гносеологии [Ruegg 2010: 34].

По словам К. Линдтнера, Нагарджуна считается в западной буддологии основоположником «традиции шаштр», лидирующими фигурами которой являлись «ученик Нагарджуны Арьядева, мастера мадхьямики Бхававивека и Чандракирти» [Lindtner 1982: 8].

Таким образом, приведенные данные говорят о том, что мадхьямака Нагарджуны действительно имела огромное значение для индо-тибетской традиции буддизма, а в истории индийской мысли была таким масштабным явлением, стимулировавшим «непревзойденное богатство учений» [Ibid.], что никак не могло не оказать на нее глубокого влияния.

6. Интерпретация содержания и значения текста «Муламадхьямака-карики» и мадхьямаки в индо-тибетской буддийской философии

6.1. Индо-тибетская герменевтическая традиция и вклад Чже Цонкапы в понимание содержания и значения сочинения Нагарджуны «Муламадхьямака-карики»

Буддисты и буддологи сходятся в том, что в особенности большое значение среди трудов Нагарджуны имеет его философская поэма «Mūlamadhyamakārikā» (в переводе – «Коренные строфы о срединности»), в сокращенном варианте – «Праджнямула». В тибетском переводе – «dBu-ma-rtsa-ba'itshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so» («Коренные строфы о срединности, называемые мудростью»), или сокращенно – «Shes-rab» («Мудрость»). Очень часто данный текст упоминается тибетскими авторами в сокращении – как «Фундаментальная мудрость» или просто «Мудрость». В тибетской канонической традиции первый перевод данного текста был выполнен Луи Гьялценом (klu'i-rgyal-mtshan) и Джнянагарбхой. А в период восстановления буддизма новый перевод (D 3824) был выполнен переводческой группой, состоявшей, как говорится в колофоне, из кашмирского пандита Хасумати (Махасумати) и лоцавы Пацаб Ньима Драга (Nyī-ma-grags, XI в.) [Yoshimizu: 648].

ММК представляет собой, по выражению нагарджуноведа Джозефа Вальзера, «магнум опус Нагарджуны» [Walser 2004: 60]. При этом как среди буддистов, так и среди буддологов все еще не утвердилось адекватное понимание содержания и смысла этого произведения. Развитие релевантной интерпретации подлинного значения Нагарджуны и его главного сочинения во многом обязано появлению тибетского комментария к ММК, написанного Чже Цонкапой, – текста «Океан аргументов: *Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Mūlamadhyamakārikā”*» [Tsong Khapa 2012].

Многие зарубежные буддологи, задаваясь вопросом о том, какая доктрина – зависимого возникновения или пустоты – являлась

главной в онтологии Нагарджуны, считают, что это – доктрина зависимого возникновения, поэтому, в их понимании, текст ММК начинается с зависимого возникновения [Kalupahana 1986: 32]. При этом они, как правило, исходят из того, что доктрина зависимого возникновения и теория пустоты – это две разные концепции. Комментарий Цонкапы помогает понять тонкую диалектику их подлинного соотношения.

Мы можем утверждать, что именно Тибет является показательным с той точки зрения, что Нагарджуна и его философский подход сыграли решающую роль в утверждении мадхьямаки как наиболее глубокой философской базы медитативной практики, хотя и логико-эпистемологическое наследие Дигнаги и Дхармакирти здесь никогда не игнорировалось. Более того, именно благодаря Чже Цонкапе логика, или теория достоверного восприятия (*прамана*), стала легитимной частью буддийской науки просветления.

В истории Тибета Арья Нагарджуна и его духовное наследие имели решающее значение для формирования здесь аутентичной махаянской традиции, принятой тибетским сообществом в качестве духовного фундамента цивилизации. Сие нашло отражение в указе короля Трисонга Децена, правившего в 755–797 гг. Это был наряду с Падмасамбхавой (VIII в.) и Шантаракшитой (VIII в.) один из трех главных деятелей *раннего распространения* буддизма в Стране Снегов. Указ, изданный после победы, одержанной в знаменитых дебатах в Самье индийским пандитом Камалашилой, являвшимся представителем мадхьямики, над китайским проповедником «мгновенного» пути Хэшаном, гласил, что «каждому вменяется в обязанность следовать учению Нагарджуны и усердно заниматься практикой нравственности и парамит » [Williams 1989: 194]. Это говорит о том, что не только для интеллектуальной элиты, увлеченной философской глубиной понимания теоретической стороны Учения Будды, но и для всего тибетского сообщества тот тип буддийской духовности, который связан с именем Нагарджуны, стал практически значимым мировоззренческим идеалом и ценностным нормативом. В тибетской традиции он почитается как «второй Будда».

Академические исследователи склонны пренебрегать тибетской агиографией Нагарджуны, воссозданной на основе информации, которая была доступна тибетским историкам из источников не

только письменных, но и устных. Они также мало считаются с тибетским восприятием личности Нагарджуны и его духовного наследия. На наш взгляд, большим упущением является то, что до сих пор в оборот мировой буддологии и истории философии не введены в должной мере исследования тибетских буддийских ученых. В особенности это относится к комментаторским трудам Чже Цонкапы (Tsong Kha-pa Blo-bzang Grags-pa, 1357–1419) и его учеников и последователей, посвященные мадхьямаке и являющиеся серьезными исследованиями. Среди них выделяется по своему объему и фундаментальному характеру комментарий Цонкапы к ММК. Полное название текста Цонкапы – «“Океан аргументов”: Комментарий к тексту “Mūlamadhyamakakārikā”, называемому “Мудростью”» (dBu-ma rtsa-ba’i tshig-le’ur byas-pa shes-rab ces-bya-ba’i rnam-bshad rigs-pa’i rgya-mtsho zhes-bya-ba bzhugs-so). Он известен также под сокращенным названием «Большой комментарий».

По причине того, что, несмотря на существование ряда европейских переводов и исследований ММК, этот важнейший философский труд Нагарджуны все еще недостаточно изучен и не вполне раскрыто его значение в истории буддизма и мировой философии, многие современные буддологи и историки философии придают при изучении буддизма первостепенное значение логико-эпистемологической традиции, начало которой было положено Дигнагой и Дхармакирти, а поэму «Mūlamadhyamakakārikā» воспринимают лишь как руководство по ведению логической полемики с оппонентами, не понимая того, что в этом сочинении содержится не только уникальное логико-эпистемологическое, но и глубочайшее онтологическое учение буддизма. А если даже и идет речь об онтологии Нагарджуны, то она получает противоречивые и далеко неадекватные интерпретации. Сегодня, как и несколько десятилетий назад, остаются актуальными слова авторитетного европейского специалиста по творчеству Нагарджуны Ричарда Х. Робинсона, что ««онтология мадхьямики остается доминантной проблемой европейских дискуссий: либо это система, признающая абсолют; либо это монизм, релятивизм, нигилизм, скептицизм, абсолютизм; либо это “онтология вообще” или это система, ограничивающаяся эпистемологией» [Robinson 1967: 4]». Между тем, именно тибетские труды, особенно Чже Цонкапы, являются очень полезными для релевантного понимания личности Нагарджуны, его вклада в буд-

дизм и сути мадхьямикской онтологии, выраженной в доктрине зависимого возникновения и в теории пустоты, а также их внутренней взаимосвязи, что мы и попытаемся ниже показать.

С кросскультурных позиций, полагая в основу анализа стандарты академического рационализма, мы принимаем также во внимание тибетскую традицию восприятия Нагарджуны и его наследия как важнейший источник аутентичного понимания предмета исследования. Репрезентативным для этой традиции являются как раз упомянутый труд Цонкапы и другие его сочинения, а также труды его учеников, в частности, Кхедруба Ринпоче.

То, что в тибетской историографии буддизма биография Нагарджуны имеет мифологизированный вид, с «внутренней» тибетской позиции отнюдь не противоречит буддийским представлениям о реальности вообще и об исторической реальности, в которой, с точки зрения тибетских историков и обычных людей, воплощаются в теле человека существа высших уровней бытия, выполняющие для человечества определенные миссии. Таким существом, с этой точки зрения, был и Нагарджуна. Для того чтобы понять, каков был настоящий вклад Нагарджуны в развитие буддизма и в интеллектуальную историю человечества, необходимы не только академические исследования тех текстов, которые считаются аутентичными сочинениями Нагарджуны, и изложенных в них доктрин. Нужно также принимать во внимание «внутреннюю» точку зрения самих носителей махаянского буддизма, отражающую особенности буддийского мировоззрения, в рамках которого такие артефакты как пророчества о Нагарджуне и предания о его путешествии к нагам учитываются самым серьезным образом. Они, как правило, приводятся тибетскими авторами, когда они анализируют значение личности и творчества Нагарджуны и почитают его как того, кто объяснил конечный смысл Учения Будды.

Обратим внимание на то, что в тибетской интерпретации истории буддизма имеет значение вовсе не «исторический» Нагарджуна, которого с большим трудом пытаются «найти» академические историки, а феномен Нагарджуны, который имеет как абсолютный, так и относительный аспект. Содержащееся в ряде тибетских агиографических источников пророчество о Нагарджуне, оставленное самим Буддой Шакьямуни, как о личности, которая даст наиболее адекватную презентацию Учения, можно расцени-

вать как артефакт, имеющий абсолютное значение для тибетских, а также монгольских и российских буддистов этой же махаянской традиции. А в предварительном разделе «Океана аргументов» Цонкапа указывает, что сообщение о том, что Нагарджуна в то время, когда жил в этом мире, находился, по одним источникам, на первом бхуми бодхисатв, а по другим – на седьмом, было сделано с позиций парамитаяны. Сообщение же о том, что он при жизни стал Буддой Ваджрадарой, сделано с позиций Маха-аннута-ра-йога-тантры. Тем самым Цонкапа объясняет, что воплощение Нагарджуны в человеческом теле имело в восприятии буддистов относительный характер: одни воспринимали его феномен как проявление бодхисаттвы первого или седьмого бхуми, другие – как *самбхога-каю* просветленного существа – Ваджрадару.

Также и один из ближайших учеников Цонкапы Кхедруб Дже (mKhas-grub-rje, 1385–1438) в своем трактате о пустоте, известном под сокращенным названием «Большой тонгтун» («sTong-thun-chen-po») приводит эти культурные артефакты, имевшие для тибетских мыслителей абсолютный и относительный смыслы. Так, он писал, что «Победитель снова и снова пророчествовал о человеке, который заслуживает доверия при комментировании глубинного [доктрины пустоты] и будет защитником – это именно Арья Нагарджуна» [mKhas grub 1992: 24]. Он тоже приводит цитаты с пророчествами из вышеупомянутых сутр, а также тантрических текстов, таких как «Поздняя тантра Калачакры», «Прадиподьотана». Эти пророчества приводятся и в «Драгоценной гирлянде истории буддизма» и в других историографических тибетских сочинениях.

По причине оставленных Буддой Шакьямуни пророчеств о Нагарджуне, обеспечивающих абсолютный кредит доверия, тибетцы испытывают особое почтение к личности и трудам Нагарджуны, называя его «вторым Буддой». Этот эпитет встречается в колофоне ряда произведений, приписываемых Нагарджуне, и помещенных в канонический свод шастр Тенгьюр, а также и в других источниках [Hahn 1990: 13, 62–63; Андросов 2000: 25]. Но дело не только в пророчествах. Имелась важнейшая причина, по которой он является едва ли не самой почитаемой фигурой махаянского буддизма, особенно в Тибете. Среди великих деяний Нагарджуны (защита дисциплинарной чистоты монашества Наланды, победа во множестве дебатов с небуддийскими философами и их обращение в буд-

дизм, опровержение искаженных интерпретаций буддизма, строительство храмов и так далее), для тибетцев имело наибольшее значение то, что он вернул человечеству сутры праджняпарамиты и дал адекватную презентацию глубинного аспекта махаянской доктрины. Но величайшая заслуга Нагарджуны не сводится просто к презентации теории пустоты. Он дал ее аутентичное объяснение на самом глубоком уровне интерпретации в контексте целостной системы махаянского пути. Пониманию этого способствуют труды Чже Цонкапы, в особенности его «Большой комментарий» к ММК.

К написанию комментария к ММК Нагарджуны Чже Ринпоче приступил в 1407 г. в возрасте около пятидесяти лет, на пике своей духовной зрелости, имея полную базу первоисточников – сутр и шаштр, которые он исследовал на протяжении всей жизни и над которыми в медитации провел множество затворничеств. Еще в то время, когда он проводил четырехлетний ретрит в Вёлка Чолунге, один год он посвятил медитации на мадхьямаку. В этот период у него было видение Нагарджуны с его пятью главными учениками. Один из них был Буддапалита. Он возложил текст своего комментария к ММК, который известен как лучший (наряду с двумя трактатами Чандракирти) комментарий этого сочинения Нагарджуны и сокращенно называется просто «Буддапалита», на голову Чже Ринпоче, тем самым даровав ему вдохновение и благословение. На следующее утро, когда Цонкапа просматривал восемнадцатую главу этого комментария Буддапалиты, он обрел совершенное прямое постижение пустоты [Цонкапа 2012: XLVII; Thurman 2009: 35]. Тогда он сочинил текст «Хвала зависимому возникновению», который отражает самую суть открывшейся в том инсайте связи между пустотой и зависимым возникновением. И только спустя продолжительное время после этого, по просьбе тибетского царя, а также высоких духовных персон – таких как держатель Дхармы Кончог Цултим (dKon-mchog-tshul-khrim) и другие – он решил написать свой комментарий к ММК. Главной причиной появления этого текста стала ситуация деградации той традиции аутентичного понимания смысла мадхьямаки, которая была представлена индийскими прасангиками Буддапалитой и Чандракирти. В колофоне «Океана аргументов» Чже Ринпоче пишет:

Эти два детальных комментария сравнимы с солнцем и луной.
Их смысл – тонкий и трудный для постижения,

Поэтому их понимание со временем сильно деградировало.
Увидев такое положение вещей, при постоянной опоре
На особое божество, [Манджушри,]
Благородную Сокровищницу Знания,
Я долгое время изучал все коренные тексты общей традиции
И особенно первоисточники мадхьямаки.
Благодаря этому, глубинный смысл я хорошо понял –
В точности так, как его объясняют двое ученых.
Результатом этого явился сей труд [Tsong Khapa 2012: 468].

Когда, призвав Манджушри, он приступил к написанию этого комментария, как говорится в *намтаре*¹²⁸ Цонкапы, «семенные слоги двадцати [видов] пустоты проявились в пространстве вокруг него» [Thurman 2009: 39]. Это говорит о том, что данный комментарий, который в традиции буддийской учености квалифицируется как относящийся к типу *подробного комментария* (gnam-bshad), разъясняющего смысл каждой строфы и каждой строки коренного текста, является не просто традиционным комментарием, но феноменом духовного опыта самого Чже Ринпоче, результатом его медитативных инсайтов в абсолютную природу вещей.

Мы можем утверждать, что именно в Тибете герменевтическая методология прасангиков и логико-философский подход Нагарджуны, использованные им при обосновании единства пустоты и зависимого возникновения, – его подход, называемый *мадхьямакой – срединным воззрением*, – сыграл решающую роль в утверждении мадхьямаки как наиболее глубокой философской базы медитативной практики в буддизме махаяны.

Указ короля Трисонга Децена говорит о том, что для всего тибетского сообщества тот тип буддийской духовности, который олицетворял Нагарджуна, стал мировоззренческим идеалом и ценностным приоритетом. Однако на протяжении столетий, прошедших со времени «ранней волны», и особенно после печально известного периода правления Ландармы, буддизм в Тибете стал приобретать порой весьма причудливые формы: махаяна противо-

¹²⁸ Тиб. gnam-thar – тибетский жанр текстов, излагающих биографию буддийских мастеров как путь освобождения. То есть это – агиография, или жития святых.

поставлялась хинаяне, ваджраяна – сутраяне, медитативная практика – изучению философии. Наблюдались деградация нравственной дисциплины и пренебрежение монашескими обетами, увлечение медитацией и тантрической практикой без необходимой для этого основы – правильного воззрения и бодхичитты. К тому же та герменевтическая традиция, которую представляли индийские прасангики Буддапалита и Чандракирти и которая являлась наиболее глубокой интерпретацией мадхьямаки, пришла в упадок. Все это побудило Чже Цонкапу взяться за реформы с целью восстановления фундамента буддизма – института монашества – и подлинной сущности Дхармы. При этом сама его личность как монаха, в чистоте соблюдающего нравственную дисциплину и совмещающую соблюдение монашеского кодекса с интенсивной практикой тантр, служила буддистам Тибета образцом высших реализаций, достигнутых на пути единой системы парамитаяны и ваджраяны. В своих трактатах по мадхьямаке Чже Ринпоче объяснил, что понимание аутентичного смысла глубинного учения Будды, которое было изложено Нагарджуной и затем разъяснено его последователями, причем наиболее точно – Буддапалитой и Чандракирти, имеет принципиальное значение для практики махаяны и достижения ее цели – состояния Будды. При этом, как он подчеркивает Цонкапа в «Океане аргументов», сутраяна и ваджраяна не имеют различий в *воззрении*: мадхьямака в обеих колесницах махаяны является той философской системой, благодаря которой достигается освобождение и просветление. Именно *срединный путь*, презентацию которого осуществил Нагарджуна в ММК, дает возможность реализовать трансцендентальную мудрость, – *праджняпарамиту*, – ради которой, как объясняет Чже Цонкапа в предварительном разделе «Океана аргументов» [Tsong Khapa 2012: 2–3], Будда преподавал все учения, являющиеся *искусными уловками* для культивирования высшей мудрости. То есть мудрости, постигающей абсолютную природу всех вещей – *таковость зависимого возникновения*, или *пустоту*. Поэтому, касаясь вопроса о том, почему этот комментарий Чже Цонкапы оказался столь актуальным для той эпохи и оказал огромное влияние на дальнейшее развитие махаянского буддизма в Тибете и монгольском мире, следует учесть, что здесь Цонкапа во всей полноте раскрыл принципиальное значение ММК Нагарджуны для философии и практики махаяны.

Трактат «Океан аргументов» имел огромное значение для становления в Тибете герменевтического подхода индийских мадхьямиков, особенно Буддапалиты и Чандракирти, к корректной интерпретации *срединного пути* как аутентичной версии махаяны и для устранения широко распространившихся искаженных представлений о сущности Дхармы и ошибочных, односторонних подходов к ее практике. Не меньшее значение этот трактат имеет и сегодня, когда вместе с широким распространением в мире тибетской махаяны также распространяются разнообразные искаженные интерпретации буддийской философии и практики. ММК является сочинением, в особенности уязвимым для ошибочных интерпретаций, в силу беспрецедентной сложности его предмета и трудности для понимания даже со стороны буддистов, не говоря уже о людях иных мировоззренческих традиций. Трудности добавляет и то, что этот текст Нагарджуны является философской поэмой в 449 шлок, и хотя она содержит абсолютный анализ (конечного способа существования вещей) с применением множества логических аргументов и негативной диалектики – метода *прасанги*, за лаконичной поэтической формой трудно уловить саму логику анализа и установить точный онтологический смысл используемых понятий. Поэтому не случайно на протяжении истории буддизма этот текст становился камнем преткновения для многих философов – как небуддистов, так и буддистов, и сегодня он остается для большинства интерпретаторов таковым, не будучи понятым в его подлинной сути. Сегодня существуют самые разные интерпретации ММК в весьма широком спектре. Мадхьямака трактуется современными буддологами и философами как нигилизм, монизм, иррационализм, агностицизм, скептицизм, критицизм, диалектика, мистицизм, акосмизм, абсолютизм, релятивизм, номинализм, лингвистический подход, преследующий терапевтический эффект, и т. д. [см.: Андросов 2000; Murty 1973; Tuck 1990; Westerhoff 2019 и др.].

Часто этот фундаментальный текст мадхьямаки воспринимается лишь как логико-эпистемологический текст и руководство для ведения полемики, как некая негативная диалектика, предназначенная лишь для опровержения тезисов оппонентов, но не как онтология, имеющая позитивное содержание. Так обстоит сегодня, и тем более так обстояло в прошлом. Даже если мадхьямака получает онтологическую интерпретацию, то это, чаще всего, нигилистиче-

ские интерпретации, приписывающие Нагарджуне и прасангикам уничтожение онтологии вообще. Во времена Цонкапы и в последующую эпоху, например, критика интерпретации Цонкапой мадхьямаки Нагарджуны была представлена уже упоминавшимся нами сакьяпинским ламой Такцангом, а также Горампой Сонамом Сенге (Go-rams-pa-bsod-nams-seng-ge, 1429–1489), Шакья Чогденом (Shakya-mchog-ldan, 1428–1507). Последние воспринимали мадхьямаку, представленную прасангиками Буддапалитой, Чандракирти и Цонкапой как нигилистическую философию. Несостоятельность подобных интерпретаций будет раскрыта ниже.

Значение комментаторских трудов Чже Цонкапы по мадхьямаке и в особенности «Океана аргументов» трудно переоценить с точки зрения понимания смысла и специфики онтологического содержания мадхьямаки и роли этой онтологии в развитии махаянского буддизма. Значимость «Океана аргументов» ныне все более возрастает, тем более что сегодня, как и в середине прошлого века, когда ММК только начала превращаться в предмет постоянного осмысления со стороны философов и буддологов, онтология мадхьямики остается доминантной проблемой мировой буддологии.

Теме герменевтического различения сутр, имеющих окончательный и относительный онтологический смысл, была специально посвящена другая работа Чже Ринпоче – «Легшед-ньингпо» (drangnges-legs-bshad-snying-po), но в «Океане аргументов» применяется тот же герменевтический подход. Он отнюдь не был изобретен Цонкапой или Нагарджуной, а указан в самом Слове Будды. Цонкапа пишет:

Для того чтобы определить, какие сутры из Слова Будды имеют относительный смысл, нуждающийся в интерпретации, а какие – окончательный смысл, следует понять это, следуя учениям “Самадхи-раджа-сутры” и “Акшьямати-нирдеша-сутры” [Tsong Khapa 2012: 275].

В резюме главы XV «Исследование самобытия» он подчеркивает, что те учения Будды имеют *окончательный смысл* (nges-don), которые эксплицитно указывают на то, что все вещи (объекты достоверного познания) не имеют самосущего бытия, собственной природы, объективной реальности, собственных характеристик. А те учения, которые имплицитно постулируют посредством языковых конвенций их условное существование, имеют *относительный*

смысл, нуждающийся в интерпретации (drang-don) [Tsong Khapa 2012: 276]. Иначе говоря, только учения о пустоте в смысле *пустоты от самобытия* (rang-stong) имеют окончательный смысл, все остальные онтологические утверждения, высказанные Буддой и ставшие источником других, помимо мадхьямики, философских школ, являются *искусными уловками*, подготавливающими ум духовно незрелых учеников к пониманию *окончательного смысла*. Цонкапа поясняет здесь:

Учитель в силу своего великого сострадания для того чтобы постепенно подвести учеников к методу понимания абсолютной истины, для этих людей преподавал этот подход, который содержит смысл, нуждающийся в интерпретации (drang-don), а не окончательный смысл (nges-don) [Ibid.: 274].

Принятый в Тибете герменевтический подход к переводам текстов и составлению буддийского канона, к интерпретации буддийской философии, практик и сотериологической цели был основан на принципе преемственности с традицией Наланды, которая была фактически неизвестна в прошлом в Китае. В свою очередь, рационалистическая традиция буддийских ученых Наланды опиралась на заветы самого Будды Шакьямуни. Известно, в частности из «Гандавьюха-сутры», что Будда учил, что его последователям не нужно принимать Учение лишь из благоговейной веры в него самого, а необходимо анализировать, подобно тому, как ювелир тщательно проверяет золото, и добиваться понимания его внутреннего смысла в связи с собственным опытом. Почему Будда Шакьямуни придавал такое принципиальное значение логическому исследованию изложенных им доктрин, развитию критического мышления и собственного духовного опыта? Дело было в том, что *просветление* Будды явилось беспрецедентным онтологическим открытием, выходящим за пределы мысли и языка обычных людей. Природа реальности была открыта Буддой «на границах мысли», если воспользоваться выражением Грэма Приста из его книги «Beyond the Limits of Thought» (1995), и оказалась при попытке объяснения ученикам неоднозначной, несущей в себе, с позиций обычного восприятия, предельное онтологическое противоречие в понимании существования и несуществования.

В герменевтической традиции Цонкапы это предельное онтологическое противоречие снималось в понимании единства *обширного* и *глубинного* аспектов Пути. В первой части предварительного раздела этого исследования Цонкапа подчеркивает, что Нагарджуна превосходно объяснил, каким образом все парамиты взаимосвязаны и прямо или косвенно ведут в град освобождения, поскольку ведут к развитию мудрости, устраняющей страдания. Нагарджуна также объяснил, что все учения Будды служат искусными средствами для порождения этой мудрости у тех, кто еще ее не породил, и для ее стабилизации и дальнейшего развития у тех, кто ее уже породил. [Tsong Khapa 2012: 2]. Но в особенности великую заслугу Нагарджуны Лама Цонкапа видел в том, что он дал надежную, свободную от метафизических крайностей чатушкоттики герменевтическую систему, удостоверяющую, какие из учений Будды о природе реальности имеют прямой, или определенный, смысл (*нитартха*; nges-don), а какие – относительный смысл (*неартха*; drang don) и потому нуждаются в интерпретации.

Вклад Чже Цонкапы в мадхьямиковскую герменевтику в особенности связан с разъяснением того, почему учениями категории *нитартха* являются именно проповеди Второго Поворота. Дело в том, что, согласно Цонкапе, смысл пустоты в качестве *нитартхи* – это абсолютное отрицание: существование самости, природы, сущности и т. п. полностью отрицается без подразумевания чего-то существующего помимо того, что отрицается. Это *окончательный смысл* пустоты, устанавливаемый посредством абсолютной негации объекта отрицания в объекте пустоты. Такой смысл содержит именно доктрина *шуньяты* в учении праджняпарамиты, тогда как учения Первого и Третьего Поворотов, хотя и говорят о пустоте, не доходят до абсолютной негации «*истинно сущего*». В китайской же интерпретации буддийской философии категория «истинно сущего», наполненная позитивной коннотацией, становится центральной категорией. И это – одно из наиболее отчетливых проявлений дивергентного характера китайской и индо-тибетской герменевтических стратегий.

В соответствии с классическим критерием аутентичности буддийских учений – принятым в традиции Наланды принципом *четырёх опор* (*чатурпратисарана*) [см.: Урбанаева 2015], приоритетной *опорой* и главным объектом *Прибежища* (*skyabs-gnas*) явля-

ется именно Дхарма (chos). Но определить, что является Дхармой, а что – не-Дхармой, и в чем состоит конечный глубинный смысл Дхармы Будды, – это проблема, которая возникла сразу после ухода Будды перед его последователями. Индийские мадхьямики-прасангики (Буддапалита, Чандракирти) вслед за Нагарджуной доказывают, что праджняпарамитские сутры о *пустоте* и *бессамостности* как абсолютной природе реальности выражают конечный глубинный смысл буддийской онтологии. И этот смысл должен быть не просто познан в обычном логико-гносеологическом дискурсе, а постигнут посредством медитативного погружения в абсолютную природу всех вещей и обретения через это высшей мудрости и достижения просветления. Благодаря *четырем опорам* буддийский трансцендентализм предстает «не как нерациональный уход в мистицизм, а как подтверждение эмпиризма, рациональное признание того факта, что реальность, даже ординарная реальность, в конечном анализе никогда не сводима к тому, что мы можем сказать о ней» [Thurman 1978: 19].

Обоснование двух видов бессамостности, – личности и феноменов, – презентация пустоты (*самопустоты*) в ее онтологической взаимосвязи с зависимым возникновением (зависимым обозначением), предпринятое Нагарджуной в ММК, было выполнено им посредством этого герменевтического подхода, который впоследствии стал известен как принцип срединности: он свободен от онтологических крайностей нигилизма и этернализма. Чже Цонкапа в своем «Океане аргументов» раскрывает особенности этого подхода Нагарджуны, в методологии являющегося особым герменевтическим подходом, в онтологии – элиминацией экстремальных метафизических воззрений, охватываемых чатушкотикой, и основанных на онтологических преувеличениях или онтологических уменьшениях.

Чже Ринпоче своими комментариями помогает также осознать, что было бы ошибкой сводить смысл ММК к онтологическому критицизму, скептицизму, негативной диалектике и деконструктивизму. Такого рода некорректные интерпретации ММК происходят из непонимания того факта, что буддийская онтология, объясняемая Нагарджуной, зиждется на двух истинах – абсолютной и относительной: на абсолютной истине *бессамостности* всего сущего и относительной истине зависимого возникновения. Речь идет о том,

что подход Нагарджуны в ММК, посредством негативной диалектики – метода *прасанги* – элиминирующий метафизические концепты бытия и небытия и демонстрирующий абсолютную нереальность самосущей природы в отношении всех внешних и внутренних вещей, вместе с тем *утверждает* онтологию *зависимого возникновения: простого существования* (yod-ba-tsam) посредством мысленного обозначения и языковых конвенций (tha-snyad). Предельное онтологическое противоречие между существованием и не-существованием, обнаруживаемое обычным интеллектом «на границах мысли», в онтологии Нагарджуны снимается, как объясняет Чже Ринпоче, благодаря постижению *таковости зависимого возникновения*. А это происходит благодаря личному опыту постижения смысла *бессамостности* – во время медитативного погружения – и последующему, происходящему в результате инсайта и по выходе из инсайта, осознанию в постмедитативный период взаимозависимого возникновения всех объектов и их восприятию как подобных иллюзии, миражу, сновидению.

В трактате «Океан аргументов» Чже Цонкапа разъясняет смысл мадхьямаки Нагарджуны как *абсолютного* исследования, устанавливающего абсолютную природу – *таковость зависимо возникающих вещей* как их *пустоту* в смысле *бессамостности, бессущностности, нереальности самосущей природы*. В отличие от *абсолютной природы*, смысл которой заключается в нереальности всех вещей как существующих в силу собственной сущности, их *условная (относительная) природа* заключается в том, что они «существуют силою конвенции» [Tsong Khapa 2012: 31]. Однако, до конца деконструируя эссенциалистскую метафизику и применяя негативную диалектику (*прасанга*), Нагарджуна и его последователи-прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины. Абсолютная истина – истина радикального *опустошения сущего* и относительная истина – истина условного, или «*простого существования*» (тиб. yod-pa-tsam) всех вещей как номинальных¹²⁹, не исключают друг друга. Скорее, они образуют

¹²⁹ Номинальное существование, т. е. существование в зависимости от обозначения, является, согласно тибетской комментаторской традиции, самым тонким уровнем *зависимого возникновения*, которое имеет место

диалектически противоречивое онтологическое единство, которое можно сравнить с двумя сторонами одной медали. В этом – суть *срединной философии* Нагарджуны.

В мирском понимании «срединностью» (*dbu-ma*) называется отбрасываемая от крайностей средняя позиция. Цонкапа пишет в «Океане аргументов»:

Подобно этому, срединная позиция (*dbus-nyid*), отбрасываемая крайности существования-несуществования и прочие бинарные крайности, называется *срединностью* (*dbu-ma*). Такое название помогает выразить смысл учения праджняпарамиты [Tsong Khapa 2012: 14].

Нагарджуна, согласно Цонкапе, придал доктрине пустоты универсальный характер, в то время как вайбхашики и саутрантики утверждали лишь бессамость личности, но не говорили о пустоте феноменов. Он также более точно, чем кто-либо другой, идентифицировал *омраченное неведение*, являющееся корнем сансары: корнем сансары является именно то неведение, которое цепляется «за мир как существующий – это неведение цепляния за истинное» [Ibid.: 26]. Из комментария Цонкапы мы можем понять, что воззрение об «истинно сущем», характерное для китайской интерпретации мадхьямаки, относится, если анализировать с позиций ММК Нагарджуны, к корню сансары. Нагарджуновское понятие *таковости*, абсолютной природы, относит к объекту отрицания любое онтологическое представление об *истинно сущем*.

Цонкапа объясняет, что воззрение Нагарджуны отличает его от йогачаринов (Асанга и др.) и от мадхьямиков-сватантриков (Бхававивека, Шантаракшита и др.), которые полагали, что цепляние за самость феноменов – это *познавательные завесы*, препятствующие всеведению, тогда как корнем сансары является цепляние за самость личности. В мадхьямаке Нагарджуны цепляние за самость феноменов – это тоже *омраченное неведение*, а не *завесы познания*. Поэтому смысл праджняпарамиты, согласно пониманию Нагарджуны, индийских и тибетских мадхьямиков-прасангикиков, состоит в учении о пустоте как универсальной бессамости, которая относится и к личности, и к феноменам.

также на уровне зависимости от причин и условий и на уровне зависимости от частей.

С полным основанием, с точки зрения Чже Цонкапы и его учеников, утверждается, что воссозданная Нагарджуной на основе сутр праджняпарамиты философия срединности – мадхьямака (dbu-ma) и основанная им философская школа – мадхьямика представляют собой высшее развитие буддизма. Иногда позицию Цонкапы переводчики его текстов интерпретируют в том смысле, что он считал именно учение о зависимом возникновении высшим среди учений Будды. Так, в частности, интерпретирован его текст «Хвала [Будде за учение о] зависимом возникновении» (rten-'brelbstod-pa-bzhugs-so) А. М. Донцом. Строфа 37 переведена им так:

Среди учений [высшим является] учение
[о] зависимом возникновении,
А среди познаний – познание зависимого возникновения.
Вы превосходно постигли
[идею зависимого возникновения и проповедовали это учение],
А другие – нет [Донец 2004: 192].

Но в действительности эта коннотация – то, что доктрина зависимого возникновения является высшей среди учений Будды, принесена в русский текст переводчиком, тогда как тибетский текст не несет такой смысл:

Ston-pa'i-nang-na- rten-'brel-ston-pa-dang/
Shes-rab-nang-na- rten-'brel-shes-pa-nyis/
'Jig-rten-dag-na-rgyal-ba'i-dbang-bo-bzhin/
Phul-byung-legs-par khyod-mkyen-gzhan-gyis-min/
[Tsong Khapa 2001: 276– 277].

В нашем переводе смысл этих строк иной:

Среди учителей Вы – Учитель зависимого возникновения,
В мудрости Вы – тот, кто познал зависимое возникновение,
В мирах Вы подобны Владыке Победителей,
Выдающийся, превосходный мудрец. Другие – не таковы.

Несколько выше в том же тексте Цонкапа называет пустоту «сердцем Учения» (bstanpa'i-snying-po-stong-pa-nyid), а несколькими строками ниже пишет, восхваляя Будду, что он увидел «пустоту как смысл зависимого возникновения» (stong-pa-nyid-rten-'byung-

don-du-mthong-ba) [Tsong Khapa 2001: 271]. Мысль Цонкапы заключалась в том, что эти доктрины – пустоты и зависимого возникновения – образуют смысловое единство.

В «Большом комментарии» он ясно излагает эту мысль, подчеркивая слова Нагарджуны «Будды учили Дхарме, в совершенстве опираясь на две истины» [Tsong Khapa 2012: 7]. При этом именно благодаря постижению глубинного смысла Дхармы, т. е. пустоты – «зависимо возникающей таковости» [Ibid.: 9] существа освобождаются от сансары, – объясняет Цонкапа. Аргумент о зависимом возникновении Цонкапа называл царем всех аргументов по той причине, что благодаря ему постигается смысл пустоты от самобытия.

Чже Цонкапа в процессе комментирования ММК подробно раскрывает значение того, что предпринял Нагарджуна в этом сочинении. Постепенно появляется понимание того, что это поистине грандиозное трансцендентальное исследование глубинного Учения Будды, раскрывающее все нюансы его смысла, нейтрализующее ошибочные интерпретации, основанные на метафизических измышлениях, и увязывающее онтологию с сотериологическим проектом махаяны. Более того, Чже Цонкапа дает экспликацию фундаментальных буддийских категорий и терминов таких? как Будда, Дхарма, Сангха, Татхагата, истина, четыре благородные истины, две истины, сансара, нирвана, освобождение, клеши, омраченное неведение, карма и т. д. И, конечно, подробно раскрывается смысл *пустоты, бессамостности, зависимого возникновения, мадхьямаки*.

Сам Чже Ринпоче, родившийся, как и Нагарджуна, в соответствии с пророчеством Будды Шакьямуни и являвшийся высоко реализованной духовной персоной, был личностью, воплощавшей в себе *совершенства, запредельные* для обычных людей – *парамиты бодхисаттвы*. Поэтому, будучи конгениальным с Арьей Нагарджуной, он мог выполнить такое фундаментальное исследование труда Нагарджуны. Оно опирается помимо собственного духовного опыта Цонкапы и его непосредственной связи с Манджушри на обширную базу источников – Слово Будды, трактаты учеников и последователей Нагарджуны, а также демонстрирует знание всех небуддийских и буддийских философских школ Индии и традиционных оппонентов мадхьямиков, содержит множество цитат и примеров. Учитывая, что в биографии Чже Цонкапы говорится, что во время многочисленных дискурсов Дхармы, происходивших во

время коллективных ретритов, он по памяти передал им множество текстов, мы можем предположить, что и в «Океане аргументов» он приводит цитаты из первоисточников по памяти. Косвенным свидетельством тому служит то, что в паре случаев – всего лишь в двух случаях из огромного множества приводимых пассажей из сутр и шастр – он ошибся при атрибутировании цитируемого текста: если бы он цитировал, имея перед собой источник, то, естественно, ошибки не было бы.

Благодаря «Океану аргументов» в последующие – после Чже Ринпоче – эпохи и сегодня те, кто изучает мадхьямаку и обучается махаянским практикам, имеют возможность понять смысл обеих центральных доктрин махаяны – пустоты и зависимого возникновения – в их внутренней взаимосвязи так, как это было объяснено Ачарьей Нагарджуной и прасангиками Буддапалитой и Чандракирти. Здесь также очень подробно объясняются в контексте пустоты и бессамостности механизм перерождений, феномены сансары и нирваны и другие важнейшие понятия и аспекты буддизма; анализируются недостатки иных философских систем – небуддийских и буддийских, опровергаются возражения, приводимые оппонентами разных школ.

Хотя Чже Цонкапа в «Океане аргументов» опирается на комментарий Буддапалиты («Муламадхьямакакарикавритти»), чаще всего называемый просто «Буддапалита» и на построчный комментарий Чандракирти – «Прасаннападу», было бы ошибкой считать «Океан аргументов» просто субкомментарием этих комментариев. В первой главе «Исследование условий» он подробно анализирует подходы и дебаты трех ранних комментаторов ММК – Буддапалиты, Бхававивеки – автора «Светильника мудрости» (*Праджняпрадипа*; *shes rab sgron-me*), Чандракирти – автора «Прасаннапады» и устанавливает, что только подходы Буддапалиты и Чандракирти являются аутентичными комментариями ММК. И это заключение имеет принципиальное значение для исследования следующих глав ММК, в которых он продолжает разъяснять, сравнивать и развивать взгляды ранних комментаторов. Более того, несмотря на то, что Чже Цонкапа придерживается последовательного – строфа за строфой – комментирования ММК, как и в «Прасаннападе» Чандракирти, его «Океан аргументов» содержит также многие направления анализа, отсутствующие в ранних комментариях.

6.2. Чже Цонкапа о месте и значении текста «Муламадхьямака-карики» в системе трудов Нагарджуны по мадхьямаке

В предварительном разделе Цонкапа дает экспликацию смысла самого названия текста ММК и подчеркивает, что слово «мула» (rtsa) указывает «на то, что этот текст есть основа всех шастр мадхьямаки, подобный телу, и он не является лишь некоторой частью [мадхьямаки, а содержит полное и совершенное учение]» [Tsong Khapa 2012: 16]. Учитывая такую характеристику, даваемую Цонкапой данному тексту Нагарджуны, мы уже имеем представление о том значении и масштабе влияния, которое имел этот текст, как и комментарий Цонкапы, для распространения аутентичной мадхьямаки в Тибете и монгольском мире. Да и для современного понимания философии срединности и номинальной логики пустоты (stong-pa-nyid) оба сочинения очень важны, тем более что комментарий Цонкапы не является просто комментарием к тексту ММК. Это обширное исследование, вовлекающее в рассмотрение множество сутр глубинного учения праджняпарамитских сутр и подробно анализирующее возражения оппонентов против мадхьямаки и ее превратные интерпретации.

Цонкапа здесь же, в предварительной части «Океана аргументов», цитируя строфу из «Бодхичарья-аватары» Чандракирти, где говорится, что все учения Будда преподавал ради порождения мудрости, совершенно необходимой для устранения страданий, объясняет, что все эти учения являются искусными средствами «для порождения мудрости, постигающей таковость, у тех, кто еще ее не породил; для стабилизации этой мудрости и все большего ее развития у тех, кто ее уже породил» [Ibid.: 2]. И далее он продолжает, что Нагарджуна хорошо раскрыл, каким образом все *парамиты*¹³⁰ взаимосвязаны и прямо или косвенно ведут в град освобождения. Кроме того, поскольку среди множества учений, преподаваемых Буддой, имелись учения прямого (окончательного, определенного) смысла и учения, нуждающиеся в интерпретации, то это обстоя-

¹³⁰ Санскр. *парамита*, тиб. pha-rol-tu-phyin-ра или сокращенно phar-phyin – «запредельное совершенство», термин, обозначающий духовные совершенства бодхисаттв.

тельство не могло не вызывать в умах последователей некоторых герменевтических затруднений с идентификацией – какой текст из Слова Будды содержит учение окончательного смысла, а какой – относительного смысла, нуждающийся в интерпретации. Существовала необходимость в надежной системе их удостоверения. Такую герменевтическую систему, свободную от логических крайностей, установил Арья Нагарджуна [Tsong Khapa 2012: 3].

Среди шести трактатов Нагарджуны по мадхьямаке (помимо ММК это «Шуньятасаптати» (stong-nyid-bdun-cu); «Виграхавьявартани» (rtsod-zlog-rigs-pa); «Вайдалясутра» (zhib-mo-rnam 'thag); «Ратнавали» (rin-chen-phreng-ba); «Юктишаштика» (rtsod-zlog-rigspa-drug-cu-pa) Цонкапа считал текст ММК высшим. Ибо в нем, «демонстрируя бесчисленное множество различных логических средств, Нагарджуна с определенностью устанавливает глубинный смысл [Учения]» [Ibid.: 10]. Выделив в качестве базовых текстов мадхьямаки эти шесть трактатов, Цонкапа в предварительном разделе «Океана аргументов» дает презентацию ММК в системе шести трактатов в следующем насыщенном глубоким смыслом фрагменте текста Цонкапы, который мы приводим здесь в своем переводе без сокращений:

Эти великие трактаты подразделяются на два вида: 1) те, в которых в качестве главного предмета содержится объяснение зависимо возникающей таковости, отбрасывающей крайности существования и несуществования; 2) те, в которых главным является объяснение того, что путь, свободный от крайностей существования и несуществования, освобождает от сансары. Первый предмет раскрывается двумя способами. Первый способ заключается в опровержении теории о реальной сущности (dngos-po'i-ngo-bo-nyid), тезиса (sgrub-bya) о реифицированной природе, преувеличенного приписывания [существования] личностям и феноменам. Он представлен в тексте “Муламадхьямака-карики”. Второй способ – это логическое опровержение шестнадцати категорий логики школы ньяя, [посредством которых доказывается истинное существование вещей]. Он представлен в “Вайдаля-сутре”. Нагарджуна [в первой главе ММК] говорит, что самосушая природа вещей (rang-bzhin) не является существующей в условиях и т. д. [ММК I: 3ab]. На это [логики ньяя] возражают: Если самосушая природа всех вещей не является существующей, то тогда ваши слова тоже не имеют сути. Невозможно опровергнуть самосушее бытие. “Виграхавартани” отвечает

на эти контраргументы со стороны нья и поэтому этот текст является дополнением к первой главе текста “Муламадхьямака-карики”. Нагарджуна в этом тексте объясняет, что слова по природе пусты, их смысл имеет зависимое возникновение, и все же, хотя [за ними] нет самосущей природы, мы в состоянии доказать тезис, который надлежит доказать, и отвергнуть объект отрицания. Поэтому, согласно Нагарджуне, теория достоверного восприятия и логические операции по отношению к утвердительным и отрицательным объектам достоверного познания являются обоснованными с позиций бессущности (rang-bzhin-med-pa’ phyogs-la), а с точки зрения философии, признающей самосущее бытие (rang-bzhin-yod-par smra-ba-la), логика и объекты достоверного познания не поддаются разумному обоснованию. В тексте “Муламадхьямакакарика” объяснено, что при отсутствии самосущей природы все действия и акторы имеют полный смысл. [Может возникнуть идея, что] хотя, дифференцируя объекты восприятия (migs-kyis phyе-nas), действия утверждения и отрицания получают полный смысл, тем не менее в этой системе невозможно доказать собственную позицию. Эта идея отвергается [в “Виграхавьявартани”]. Текст “Шуньятасаптати” был сочинен как ответ на возражение оппонентов против положения, сформулированного в седьмой главе текста “Муламадхьямакакарика”: «Как сновидение, как иллюзия, / Как город гандхарвов – / Подобными этому объяснены / Рождение, пребывание и уничтожение» [ММК VII: 34]. Так что этот текст является дополнением к сочинению “Муламадхьямакакарика”. Некоторые оппоненты выдвигают возражение, что отрицание самосущей природы рождения, пребывания и уничтожения является некорректным, поскольку о них говорится в авторитетных текстах линии устной трансмиссии. В “Шуньятасаптати” говорится: «Будда говорил о существовании или не-существовании пребывания, рождения, уничтожения; / О [вещах] низких, равных, превосходных / В соответствии с мирскими условностями, / Но не в соответствии с абсолютной реальностью». Этим самым Нагарджуна отвечает оппонентам, что Будда говорил о рождении, уничтожении и всех прочих явлениях в соответствии с мирской практикой словоупотребления (thasnyad-kyi dbang-gyis), но не в соответствии с действительным положением вещей (yang-dagpar grub-pa’i dbang-gyis). После подробного опровержения самосущей природы в рождении, уничтожении и прочих вещах данный текст утверждает: «Все вещи по природе пусты, / Поэтому несравненный Татхагата / Настойчиво учил о зависимом возникновении. / Окончательный смысл – именно в этом. / Бхагаван Будда [учил, что] при опоре на мирские соглашения / Для всего

разнообразия вещей имеет место корректное наименование» [68–69]. Абсолютный смысл способа существования вещей есть именно то, что [их] зависимо возникающая природа пуста. Говорится, что рождение и все прочие явления установлены, будучи обозначенными благодаря условным соглашениям. В сочинении “Mūlamadhyamakakārikā” сказано: «Будды учили Дхарме, / Опираясь в совершенстве на две истины». И хотя [Нагарджуна] объясняет пустоту самосущей природы, абсолютный смысл [Учения] и то, что рождение и все прочие [феномены] являются условными обозначениями, тем не менее, если [эти положения другие] не излагают так, как было объяснено выше, то при этом не понимают, что смысл условного существования устанавливается как существующий просто силою номинального соглашения. Текст “Шап-тасапатати” был сочинен Нагарджуной, чтобы помочь в понимании тем, кто не постиг этих [смысловых тонкостей]. Приведя здесь множество аргументов, опровергающих позиции сторонников непустотности природы вещей, Нагарджуна доказывает пустоту их самосущего бытия. Он разъясняет смысл того, что все эти разнообразные вещи существуют лишь силою номинальных конвенций, и показывает, что в этой коннотации и в этой системе возможны все действия и практики. Другая категория текстов мадхьямаки посвящена разъяснению того, что для освобождения от сансары нужен Путь, свободный от крайних воззрений существования и несуществования. В “Юктишастике” говорится: «[Крайность] существования не освободит полностью, [Крайность] не-существования не ведет за пределы круговерти бытия». Нагарджуна, объяснив, что для тех, кто впадает в крайности реификации и нигилизма, нет освобождения, далее говорит: «До конца постигнув субстанциальное и несубстанциальное, / Великая личность достигает совершенного освобождения». Он говорит, что арьи освобождаются от циклического бытия безупречным постижением *таковости* существования-не-существования вещей. А также, поскольку эти два [асpekта] не существуют без взаимной поддержки, то отсутствие природы, установленной в силу собственной сущности, это их *таковость*. Касательно этого некоторые философы выдвигают возражение. Считая, что субстанциальное – сансара и несубстанциальное – нирвана существуют, они утверждают, что отрицать наличие у них собственной природы (rang-bzhin) – это абсурдно. На подобные возражения был дан ответ, что [Будда] говорил так о существовании в соответствии с паттернами восприятия незрелых существ, чье обыденное сознание цепляется за существование, но не в соответствии с природой видения арьев, созерцающих *таковость*. [Нагарджуна] установил, что пресечение,

фактически осуществляемое на этапе Плода посредством мудрости, в полноте постигающей то, что циклическое бытие, сансара, по природе не имеет возникновения, называется достижением нирваны, выходом-за-пределы-печали (*myang-'das-thob-pa*). В противном случае, если достижение нирваны определить как истощение существующих в силу собственных характеристик (*rang-gyis-mtshan-nyid-kyis*) омрачений и прекращение дальнейшего возникновения *скандх*¹³¹, то, как объяснил Нагарджуна, не могли бы иметь места ни пресечение, ни реализация нирваны, ни истощение омрачений и *скандх*. Пресечение (*'gog-pa*) и таковость (*de-nyid*) были объяснены также ради непрерывной линии преемственности с хинаянским учением о нирване. Эта часть содержится в остальных трактатах Нагарджуны. Вкратце, если в момент достижения архатства в состоянии, называемом реализацией нирваны, отсутствует постижение смысла *таковости*, если не реализована абсолютная истина, то исключено, что это является достижением нирваны. Доказательство этого составляет главный смысл сутр малой колесницы. В “Драгоценной гирлянде” говорится: «[Средством] высокого рождения является глубокая вера, / И, имея ее, [практик] превращается в сосуд мудрости, / Благодаря которой достигается высшее благо» [I: 4–5]. Мудрость – это постижение того, что “я” и “мое” не существуют абсолютно. И если, опираясь на это понимание, практик приходит к постижению того, что *скандхи* не имеют истинного существования (*bden-med*), то наступает истощение привязанности к *эго* [I: 28–30]. До тех пор, пока не исчезнет цепляние за истинное существование *скандх*, сансару не отворотить, но если эта привязанность истощится, то и сансаре противостоять удастся [I: 35]. Из-за воззрения о несуществовании происходит падение в низшие миры, а из-за воззрения о существовании идут в благие уделы. Чтобы освободиться от обоих видов сансары, необходимо познать совершенный смысл, подлинную реальность, не опирающуюся на обе крайности – существования и несуществования [I: 57]. Этот смысл таков: поскольку личность приписывается собранию шести элементов¹³², но не установлена ни как идентичная с ними, ни как отличная от них, то, следовательно, она не существует реально. Говорится, что точно так же надо исследовать элементы и *скандхи* [I: 80–83]. Хотя в цитируемом трактате и в двух вышеупомянутых тоже

¹³¹ Санскр. *скандха*, тиб. *phung-po* – «совокупность», «агрегат». *Пять скандх* – это *совокупности*, составляющие психофизическое единство, т. е. тело и ум.

¹³² Шесть элементов (*kham-drug*): земля, вода, огонь, ветер, сознание.

часто объясняется зависимо возникающая таковость, отрицающая наличие самосущей природы в личности и феноменах, все же эти пассажи представляются частью главного предмета – учения о том, что на Пути, освобождающем от сансары, совершенно необходимо культивировать не опирающееся на две крайности постижение подлинного смысла реальности (yang-dag-pa'i-don-shes-pa). В текстах “Муламадхьямакакарика” и “Шаптасаптати” также объясняется, что путь постижения таковости устраняет неведение, а затем – остальные звенья [12-членной цепи зависимо возникающего возникновения]. Тем не менее, думается, главный [предмет здесь] – это систематическая экспликация объекта – зависимо возникающей таковости, а доказательство того, что субъект, его постигающий, становится причиной освобождения, кажется, не является главным в этих сочинениях. Думается, дело так обстоит потому, что реализовать первое более трудно. Если вкратце изложить суть этого, то она такова. В то время как в текстах “Муламадхьямакакарика” и “Вайдалья-сутра” Нагарджуна, в деталях опровергнув тезисы и доказательства оппонентов, объясняет зависимо возникающую *таковость*, в “Виграхавьявартани” он обосновывает неуязвимость своей позиции для тех оппонентов, кто думает, что в системе, в которой имеет место такого рода отрицание, логика опровержения и доказательства не может работать, и что поэтому [в ней] невозможно опровергнуть позицию противоположной стороны и доказать [истинность] собственной позиции. Смысл, установленный посредством такого рода опровержения и доказательства, есть отсутствие собственной сущности – зависимо возникающая *абсолютная таковость* (de-nyid-don-dam-pa). “Шуньятасаптати” объясняет, что смысл «условного существования» заключается в том, что все видимое разнообразие объектов установлено как существующее лишь силою номинальных конвенций [69]. Тогда понятно, что все действия и действующие субъекты (bya-byed) являются возможными в условном смысле просто номинального обозначения. Два других трактата показывают, что такое постижение системы двух истин совершенно необходимо для освобождения от сансары, не говоря уже о достижении просветления. Эта великая личность открывает всем тем, кто вступил во врата великой и малой колесницы, око, видящее жизненную сущность Пути, поэтому очень велика его доброта. Высшим среди всех этих трактатов является “Муламадхьямакакарика”, потому что в ней, демонстрируя бесчисленное множество различных логических средств, Нагарджуна с определенностью устанавливает глубинный смысл [Учения] [Tsong Khapa 2012: 6–10].

6.3. Контроверза сватантрики и прасангики в объяснении Чже Цонкапы

Дж. Дрейфус и С. МакКлинтон [Dreyfus, McClintock 2015: 3] считают, что различие двух подшкол мадхьямики обозначилось в Тибете после того как тибетский лоцава Пацаб Ньима Драг (Pa-tshab-nyi-ma-grags, 1055–1145) использовал тибетские термины «rang-rgyud-pa» и «thal-'gyud-ba», которые были санскритизированы современными учеными как *Svātantrika* и *Prāsaṅgika*. По мнению этих буддологов, сами тибетские ученые заявляют, что это различие «является тибетским творением, которое было применено задним числом в попытке внести ясность и порядок в изучение современных индийских интерпретаций мадхьямаки» [там же: 2]. Однако, как можно видеть в трудах Чже Цонкапы, различие между этими двумя традициями понимания мадхьямаки было зафиксировано уже в «Прасаннападе» Чандракирти. И то, что термины «сватантрика» и «прасангика» произошли не в Индии, а в Тибете – после появления в XII в. тибетских переводов трудов Чандракирти, не отменяет тот факт, что эти подшколы мадхьямики, как и их различие в интерпретации мадхьямаки, имеют индийское происхождение.

Чже Цонкапа, как это определенно выражено в его трактатах «Океан аргументов» и «Легшед-ньинпо» (*Legs-bshad-snying-po*)¹³³, считал текст Нагарджуны ММК главным из его шастр по мадхьямаке. Он пишет в «Океане аргументов», что на этот трактат имелось восемь классических комментариев, написанных индийскими мастерами Дхармы: «Акутобхая» (*ga-las-'jigs-med*), комментарии Девашармы (*de-ba-shar-ma*), Гунамати (VI в.), Гунашри, Стхирамати, Буддапалиты (*sangs-rgyas-bskyangs*, ок. 470–540), Бхававивеки (*legs-ldan-'byed*, ?–686) и Чандракирти (*zla-ba-grags-pa*, р. ок. 600 г.). Из них лишь четыре – «Акутобхая» и комментарии Буддапалиты, Бхававивеки и Чандракирти – были переведены в Тибете, и лишь шастра «Ясные слова» (*Прасаннапада*; *tshig-gsal*) Чандракирти сохранилась на санскрите. В своем анализе мадхьямаки в «Океане

¹³³ Поскольку на русский язык название этого сочинения Чже Цонкапы переводится в разных вариантах, то мы используем его краткое тибетское название без перевода, в транскрипции.

аргументов» Цонкапа обращался также к шаштре Авалокитавраты (spyan-gas-gzigs-brtul-shigs, VI в.), ученика Бхававивеки. Комментарий Девашармы не сохранился, но Авалокитаврата упоминал, что комментарий Бхававивеки «Праджняпрадипа» следует комментарию, составленному Девашармой, который называется «Шуклавьюдаяна» (dkag-ro-rnam-par-'char-ba) [Большой тонтун: 44; mKhas grub 1992: 82–83]. В Тибете до Цонкапы и Кхедруба Чже было принято считать, что «Акутобхая» является автокомментарием Нагарджуны к ММК («Праджнямула»), и в *Тенгьюре* этот текст размещен как автокомментарий Нагарджуны¹³⁴. Но Чже Цонкапа отверг это представление. С его точки зрения, нет оснований считать этот текст автокомментарием Нагарджуны, к тому же «в комментариях Буддапалиты, Бхававивеки и Чандракирти не встречается ни части из этого комментария» [Легшед-нинпо 2019: 78]. Ученик Цонкапы Кхедруб Чже в «Большом тонтуне» писал, что «Акутобхая» считается автокомментарием Нагарджуны к «Праджнямуле» в результате «совершенной неизученности [этого текста], так как когда в «Акутобхаете» комментируется двадцать седьмая глава [«Праджнямулы»], то, проясняя понимание, цитируется трактат “Чатухшатака”» [Большой тонтун: 44; mKhas grub 1992: 83–84]. Кхедруб Чже пишет, что вообще-то было составлено «множество коренных текстов по Сутре [и] Мантре, комментирующих то, что подразумевал Арья [Нагарджуна]». Но сам он в «Большом тонтуне», рассматривая «только то, как возникали комментарии подразумеваемого [им], относящегося к установлению правильного воззрения (yang-dag-pa'i-Ita-ba) с [точки зрения текстов] Сутры», подчеркивал особое значение Ачарья Арьядевы (slob dron 'phags pa lha, II в.), который создал текст «Йогачарья Чатухшатака» (rnal-'byog-spyod-pa-bzhi-brgya-pa), где «сформулировал глубокую пустоту в соответствии с замыслом Арья [Нагарджуны]». Он также подчеркивает, что последователи Нагарджуны не видели никакой разницы в понимании пустоты между ним и Нагарджуной и поэтому называли их «отцом и сыном», «мадхьямиками великих коренных текстов» [mKhas grub 1992: 81]. Это совпадает с тем, что Чже Цонкапа, анализируя две основные линии интерпретации учения Отца –

¹³⁴ См.: Муламадхьямакавриттиакутобхая, Toh. 3829, dBu ma tsa 29b1-99a7.

Нагарджуны и Сына – Арьядевы ('phags-pa-lha), говорил об обширном трактате «Чатухшатака»: «великие мадхьямики, такие как Буддапалита (sangs rgyas bskyangs), Бхававивека (legs-ldan-'byed), Чандракирти (zla-ba-grags-pa), Шантаракшита (zhi-ba-'tsho) и другие полагали [его] источником, достойным доверия, подобным Ачарье [Нагарджуне]». Арьядева считается в тибетской герменевтической традиции «прасангиком (thal-'gyur-pa) по [своему] замыслу, но он не проводил непосредственно границы между сватантрикой и прасангикой и не истолковывал, опровергая сватантрику, и так далее» [Большой тонтун: 44]. Кхедруб Чже дал историко-философскую справку о том, как возникли после Арьядевы основные комментарии к мадхьямаке Нагарджуны по линиям прасангики и сватантрики. Он пишет:

После него Ачарья Буддхапалита (slob-dpon-sangs-rgyas-bskyangs) (р. в 500 г.) создал свой комментарий (*grumtu*) на «Праджнямулу»¹³⁵, где он прокомментировал замысел святых Отца и Сына как прасангику. После него Ачарья Бхававивека (slob-dpon-legs-ldan-'byed, 500–570 г.) сочинил свой комментарий на «Праджнямулу»¹³⁶, где дал подробное опровержение прасангиковского толкования Буддхапалитой [«Праджнямулы»]. Он является первооткрывателем системы сватантрики. Поэтому тех, кто следует за любым из этих двух [наставников], прежние тибетцы называли приверженцами мадхьямиков. Фундаментальным коренным текстом Бхававивеки, который он написал в свободной и синтетической манере¹³⁷ [в противоположность комментарию], был трактат «Мадхьямакахридая»¹³⁸, на который он составил автокомментарий «Таркаджвала»¹³⁹, где подробно объясняются воззрения сватантрики и аспекты методов (thabs) [практики] бодхисаттвы. После него Ачарья Джнянагарбха (slob-dpon-ye-shes-snying-po, 700–

¹³⁵ Это текст «dBu-ma-rtsa-ba'i-'grel-pa-buddha-palita», который обычно называется просто «Буддапалита».

¹³⁶ Это текст «Праджняпрадипа» (dBu-ma-rtsa-ba'i-'grel-pa-shes-rab-sgron-me).

¹³⁷ Тиб. rang-dgar-brtsams

¹³⁸ Тиб. dBu-ma-snying-po (dbu-ma'i-snying-po-tshig-le-'ur-byas-pa) – «Сущность мадхьямаки».

¹³⁹ Тиб. rtog-ge-'bar-ba (dBu-ma-snying-po'i-'grel-ba-rtog-ge-'bar-ba) – «Пламя логики».

750 г.) составил коренной текст по сватантрике под названием «Мадхьямакастьядвая»¹⁴⁰]. Оба – он и Бхававивека – относятся к одной школе, принимая номинальное существование внешних объектов и самосознания (rang-rig)¹⁴¹. Ачарья Шантаракшита (slob-dpon-zhi-ba-'tsho, 680–740 г.) был первым, кто открыл систему мадхьямиков, которые принимают, что: (1) внешние объекты не существуют даже номинально, (2) существует самопознание и (3) сознание не имеет истинного существования. Он составил текст «Мадхьямакаланкара»¹⁴². Камалашила (740–795 г.) (ученик Шантаракшиты) написал тексты «Мадхьямакалока»¹⁴³ и текст «Бхаванаakraма» в трех [частях]¹⁴⁴. Коренные тексты Харибхадры ('phags-seng, 770–810), Буддаджнянапады (sangsgyuas-ye-shes, к. VIII в.) и Абхаякары (1100 г.) по способу установления воззрения пустоты также следовали школе Шантаракшиты.

Славный Чандракирти (dpal-ldan-zla-ba-grags-pa, 600–650) полностью опроверг ошибки, в которых Бхававивека обвинил Буддапалиту. Его подробное и настойчивое опровержение позиции сватантрики делает его тексты относящимися к прасангике. Он составил [тексты] «Прасаннапада»¹⁴⁵ (комментарий на «Праджнямулу»), «Юктишаштикавритти»¹⁴⁶, «Чатухшатакатика»¹⁴⁷, а также написанные в свободной и синтетической манере коренной текст «Мадхьямака-аватара» [и его комментарий] «Бхашья»¹⁴⁸. Арья Шантидева ('phags-pa-zhi-ba-lha, VIII в.) также составил коренной текст «Бодхисаттвачарья-аватар-

¹⁴⁰ Тиб. dBu-ma-bden-gnyis (bden-pa-gnyis-rnam-par-'byed-pa'i-tshig-le'ur-byas-pa) – «Две истины в мадхьямаке».

¹⁴¹ В английском переводе Хосе Кабезона говорится, что Джнянагарбха и Бхававивека признавали самосознание. В русском переводе И. Кучина говорится, что они *не* признавали самосознание [Большой тонтун: 45].

¹⁴² Тиб. dBu-ma-gyuan (dBu-ma-gyuan-gyi-tshig-le'ur-byas-pa) – «Украшение мадхьямаки».

¹⁴³ Тиб. dBu-ma-sngang-ba – «Свет мадхьямаки».

¹⁴⁴ Тиб. sGom-rim-gsum (bsgom-pa'i-rim-pa) – «Стадии медитации».

¹⁴⁵ Тиб. tshig-gsal (dBu-ma-rtsa-ba'i-'grel-ba-tshig-gsal) – «Ясные слова».

¹⁴⁶ Тиб. rigs-pa-drug-cu-pa'i-'grel-pa – «Комментарий к “Юктишаштика”».

¹⁴⁷ Тиб. bzhi-brgya-pa'i-'grel-ba (byang-chub-sems-dpa'i-rnal-'byor-spyod-pa-bzhi-brgya-pa'i-'rgya-cher-'grel-pa) – «Комментарий к “Четырехсотенной”».

¹⁴⁸ Тиб. dBu-ma-la-'jug-pa-rtsa-'grel-dang-bcas – «Коренной текст “Вступление в мадхьямаку”» и «Комментарий».

а»¹⁴⁹, комментирующий замысел Арья [Нагарджуны] как прасангики [mKhas grub 1992: 81–82].

Чже Цонкапа в своих работах по мадхьямаке подробно анализировал различие между подходами к интерпретации учения Нагарджуны, характерными для прасангики (Буддапалита и Чандракирти) и сватантрики (Бхававивека, Шантаракшита, Камалашила, Джнянагарбха). Он не рассматривал работы некоторых других «способных ученых, таких как Ачарья Арьяшура (дра'-bo) и Нагабодхи (klu'i-byang-chub)» [Легшед-нинпо 2019: 77]. Ибо их шастры не были переведены в Тибете. Философское воззрение Чже Цонкапы, его интерпретация мадхьямаки, изложено в его пяти трактатах. Это раздел «Випашьяна» в трактате «Большое руководство к этапам Пути», или «Большой Ламрим» (Lam-rim-chen-mo), «Океан аргументов: Большой комментарий к “Муламадхьямакакарике”» (dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so), «Трактат, дифференцирующий смысл, подлежащий интерпретации, и определенный смысл: Легшед-нынпо» (Drang-nges-legs-bshad-snying-po)¹⁵⁰, раздел «Випашьяна» в трактате «Среднее руководство к этапам Пути: Средний Ламрим» (skyes-bu-gsum-gyi-nyams-su-blam-ba'i-byang-chub-lam-gyi-rim pa)¹⁵¹, «Озарение смысла срединности» (dbu-ma-

¹⁴⁹ Тиб. byan-chub-sems-dpa'i-spyod-pa-la-'jug-pa – «Вступление в практику бодхисаттв».

¹⁵⁰ Полное тибетское название: gsung-rab-kyi-drang-ba-dang-nges-pai-don-rnam-par-phye-ba-gsal-bar-byed-pa-legs-par-bshad-pai-snying-po.

¹⁵¹ Этот текст «Ламрим» известен также как «Lam-rim-chung-ba» – «Средний Ламрим». В то время как все другие разделы «Среднего Ламрима» являются сжатым изложением «Большого Ламрима», раздел «Випашьяна» в «Среднем Ламрime» содержит новую экспозицию воззрения, подкрепленную множеством цитат из первоисточников, отсутствующих в разделе «Випашьяна» в «Большом Ламрime». Более половины цитат из индийских текстов, приводимых в «Среднем Ламрime», отсутствуют в «Большом Ламрime». Список 76 новых цитат из ряда сочинений Нагарджуны, а также Шантидевы, Шантаракшиты, Васубандху, из множества сутр и тантр см. в работе Джеффри Хопкинса «Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom». Он указывает также, что семьдесят цитат из «Среднего Ламрима», обнаруживаемых также в «Большом Ламрime», в первом тек-

dgongs-pa-rab-gsal) – комментарий к трактату Чандракирти «Мадхьямака-аватара».

Все эти трактаты имели огромное значение в формировании аутентичной интерпретации мадхьямаки Нагарджуны в Тибете. Но среди них «Океан аргументов», подробно объясняющий содержание ММК, или «Праджнямулы», как часто называют этот текст Нагарджуны, до недавнего времени был, как нам представляется, в меньшей степени известен в буддийском дискурсе Тибета, чем другие его трактаты по воззрению, такие как тексты «Ламрим», «Легшед-ньинпо», «Прояснение замысла мадхьямаки», или «Озарение смысла срединности» («dBu-ma-dgongs-pa-rab-gsal»). Его Святейшество Далай-лама XIV Тензин Гьяцо во время своих публичных учений говорит о принципиальной значимости обоих комментариев Цонкапы, но часто подчеркивает особую значимость текста «Прояснение замысла мадхьямаки», возможно, помимо других причин также потому, что это последний трактат Цонкапы, и он выражает наиболее зрелую его философскую экспозицию мадхьямаки.

Цонкапа затрагивает различия в воззрениях двух подшкол мадхьямики – сватантрики (dbu-ma-rang-rgyud-pa) и прасангики (dbu-ma-thal-'gyur-ba) во всех названных выше работах. Так, в «Океане аргументов», комментируя подробно мадхьямаку Нагарджуны, он отмечает, что сватантрики, как и йогачарины (gnal-'buog-spyod-pa), полагают, в отличие от прасангиков, что между двумя видами *бессамостности* (bdag-med) – бессамостностью личности и бессамостностью феноменов – есть существенное различие [Tsong Khapa 2012: 28]. Все, кроме прасангиков, считают, что для устранения *клеш* (puon-mongs), то есть достижения нирваны, достаточно постижения *бессамостности личности*, в то время как реализацией *бессамостности феноменов* устраняются завесы всеведения (shes-grig).

Далее, что касается идентификации крайностей, от которых свободна мадхьямака, Цонкапа подчеркивает, что вводимое по ли-

сте расположены в совершенно другом порядке [Hopkins 2008: 19]. К тому же изложение воззрения здесь является более доступным для понимания. Все это делает раздел «Випашьяна» в «Среднем Ламриме» уникальным исследованием.

нии Нагарджуны и Чандракирти различие *простого существования* (yod-tsam) и *самосущего существования*, или *существования по природе, в силу собственной сущности* (rang-bzhin-gyis-yod-pa, ngo-bo-nyid-kyis-yod-pa) имеет принципиальное значение для мадхьямаки. «Если их не разграничить, – пишет Цонкапа, – то [получилось бы], что если вещи существуют, то они существуют в силу собственной сущности; а если они не имеют собственной сущности, то вообще не существуют. Тогда не были бы преодолены крайности онтологического преувеличения бытия (sgro-‘dogs) и нигилизма (skur-‘debs)» [Tsong Khapa 2012: 30]. Реификационистам, включая даже сватантриков, трудно представить, что вещи существуют, не имея сущности. С их точки зрения, пока вещь существует, сохраняется и ее собственная сущность, а если вещь лишена собственной сущности, то она не существует, подобно рогам осла. Поэтому они не могут преодолеть эту дилемму. Только благодаря воззрению *бессущностности*, характерному для прасангикинской интерпретации мадхьямаки, представляется возможным устранение онтологических крайностей и установление бессущностных причины и результата, благодаря чему достигается освобождение «от всех крайностей несуществования». «В этом проявляется отличительная особенность подхода этих двух великих мастеров, [Буддапалиты и Чандракирти] к объяснению глубинного смысла [учения] Арьи [Нагарджуны]. Поэтому различие двух видов существования и двух видов несуществования имеет очень большое значение», – говорит Цонкапа [Ibid.]. Речь идет о различении *простого*, или *номинального*, существования и существования *субстанциального*, посредством собственной сущности. И соответственно этому – двух видов несуществования.

Для прасангикиков, как объясняет Цонкапа в «Океане аргументов», все объекты познания, т. е. все, что воспринимается обыденным сознанием как *сущее* (dngos-po), не имеют *истинного*, или *реального*, существования (bden-yod-med), и не являются *истинно установленными* (bden-grub), то есть как реально существующие. С этой позиции тем, что имеет онтологический статус *абсолютного*, является *таковость* (de-nyid, de-bzhin-nyid), понимаемая как *пустота-рантонг* (rang-stong): *пустота от самости, сущности, природы, собственных характеристик* – словом, *от самобытия* (rang-bzhin). Для сватантриков же «объект, существующий силою соб-

ственного способа пребывания, существует абсолютно (don-dam-yod-ra). Противоположное этому принимается [сватантриками] в качестве относительно существующего (kun-rdzob-tu-yod-ra)» [Tsong Khapa 2012: 32]. В этом контексте, как говорит Цонкапа, возникнет большая путаница в связи с частыми заявлениями мадхьямиков обеих подшкол о том, что они не согласны даже конвенционально признать [существование] объекта анализа. Будет очень трудно проводить различие между конвенционально существующим и конвенционально несуществующим. Поэтому он рекомендует для более глубокого понимания этих тонкостей обратиться к другим его работам. Более подробно эта тема исследуется им в комментарии «Озарение смысла срединности» (dBu-ma dgongs-parab-gsal)¹⁵² [Tsong Khapa 2008b], в разделе «Випашьяна» «Большого Ламрима» (Lam-rim-chen-mo) и в «Легшед-ньинпо» (Legs-bshad-snying-po). В подходах к сравнению сватантрики и прасангики, которые Цонкапа демонстрирует в разделе «Випашьяна» «Большого Ламрима» [Цонкапа 2012; Цонкапа 2015] и в «Прояснении замысла мадхьямаки» [Tsong Khapa 2008b], имеются некоторые различия. В первом тексте Цонкапа объясняет доктрину пустоты с точки зрения контroversы между Бхававивекой, с одной стороны, и Буддапалитой и Чандракирти – с другой, а в «Прояснении замысла мадхьямаки», комментарии к «Мадхьямака-аватаре» Чандракирти, являющемся дополнением к «Праджнямуле», он противопоставляет воззрение Камалашилы, изложенное в трактате «Свет срединности» («Мадхьямакалока»), прасангики позиции Чандракирти. Однако во всех текстах, где Цонкапа объясняет прасангики воззрение пустоты, он подчеркивает принципиальное значение полной идентификации *объекта отрицания* (dgag-bya) в познании и реализации пустоты. Он понимает *отрицание* при постижении пустоты как *неаффирмативное отрицание* (med-dgag), которое, в отличие от *аффирмативного отрицания* (ma-yin-dgag), ничего не утверждает. Оппоненты прасангики, «не понимая того, что просто полное пресечение ментальных конструктов есть смысл неаффирмативного отрицания, неправильно утверждают, что все неаффирмативные отрицания – это абсолютное ничто¹⁵³, подобно рогам зайца» [Tsong

¹⁵² Название этого комментария Цонкапы можно перевести и как «Прояснение замысла мадхьямаки».

¹⁵³ Тиб. sang-med.

Khapa 2012: 409]. То есть постижение пустоты – это не просто устранение объекта отрицания, а именно его неаффирмативное отрицание.

В «Океане аргументов» Цонкапа пишет:

Иное, помимо простой элиминации объекта отрицания – отсутствия собственной природы этой самости – не воспринимается нами в качестве объекта рационального познания. Ибо обе привязанности – к сущему¹⁵⁴ и к не-сущему¹⁵⁵ – следует отбросить. Подобного рода аргументы проводят различие между неаффирмативным и аффирмативным видами отрицания. Но это не составляет также отличительную особенность прасангики... [Tsong Khapa 2012: 210].

То есть специфика прасангики несводима лишь к неаффирмативному отрицанию. Оно должно опираться на *пустотное* определение личности, «я» и «моего» и установление обоих видов *бессамостности*. В противном случае можно интерпретировать, как это делал Долпопа, что пустота-*рантонг* (пустота от собственной сущности, неаффирмативное отрицание) распространяется на относительные феномены, тогда как *абсолютное*, под которым он понимал изначальную осознанность, пусто в смысле *шентонг* (пустота от другого, аффирмативное отрицание). Тогда воззрения *шентонг*, разделяемые йогачарой и сватантрикой, и прасангиковское воззрение *рантонг* будут выглядеть совместимыми, поскольку относятся к разным аспектам реальности. Но Цонкапа в своих комментариях к «Праджнямуле» Нагарджуны и к «Мадхьямака-аватаре» Чандракирти объяснил, что они находятся в отношении противоречия.

В «Океане аргументов» Цонкапа указывает, что для понимания прасангики как аутентичной презентации мадхьямаки Нагарджуны очень большое значение имеет то, как устанавливается объект отрицания в подшолах мадхьямаки, и подробно рассматривает логическое противостояние Буддапалиты и Бхававивеки в связи с различием *сватантры* и *прасанги* [Ibid.: 40–45]. В «Большом Ламриме» две подшколы мадхьямиков представлены также позициями Буддапалиты и Бхававивеки.

¹⁵⁴ Тиб. dngos-po.

¹⁵⁵ Тиб. dngos-med.

Хотя и сватантрики, и прасангики критиковали реификационистские воззрения вайбхашиков и саутрантиков, а также и представление йогачары об «истинном существовании» сознания, тем не менее, в их понимании *номинального существования* имелись различия, которые, по замечанию Цонкапы, трудно установить. Ибо в коренных текстах Бхававивеки «[встречается] множество [таких выражений], как “не имеющее места благодаря собственной сущности” (rang-gi-ngo-nyid-kyis-ma-grub-pa), “не родившееся благодаря сущности” (ngo-bo-nyid-kyis-ma-skyes-pa), “не имеющее места субстанциально” (rdzas-su-ma-grub-pa) и так далее» [Ibid.: 80]. Но именно благодаря понятию о «собственном признаке» (rang-mtshan), вводимом Бхававивекой в «Праджняпрадипе», «действительные [вещи] принимаются как установленные благодаря собственному признаку в номинальном [плане]» [Tsong Khapa 2012: 80]. Если для прасангиков *зависимое* – т. е. *паратантра* (gzhand-bang), если воспользоваться терминологией «трех природ» (*три-свабхава*; ngo-bo-nyid-gsum) из «Самдхинирмочана-сутры», – это *просто* обозначение, не имеющее под собой никакой реальной основы, то для сватантриков *паратантра* имеет собственную сущность. Как пишет Цонкапа, «[Бхававивека] считает, что у паратантры существует сущность, имеющая место благодаря собственному признаку (gzhand-bang-la-rang-gi-mtshan-nyid-kyis-grub-pa'i-ngo-bo-yod pa)» [Ibid.: 78]. Таким образом, в интерпретации мадхьямаки Бхававивекой обнаруживается некая остаточная реификация. Ведь он утверждает, что мадхьямака исключает субстанциальную реальность вещи на абсолютном уровне, но признает собственный признак вещи в номинальном плане. Поэтому с его точки зрения, хотя рождение и прочие феномены не существуют «в абсолютном смысле», «в номинальном [плане] рождение имеет место благодаря собственному признаку» [Ibid.: 82].

Далее Цонкапа в «Легшед-ньинпо» объясняет позицию Бхававивеки в понимании номинального существования и несуществования внешних вещей – того момента в мадхьямаке Нагарджуны и Арьядевы, которое не было ими четко разъяснено. По мнению Цонкапы, Бхававивека не считал отрицание *внешнего* смыслом никаких сутр, даже «Ланкаватара-сутры», где говорится:

Внешняя явленность не существует, /

В качестве подобных тел, имущества и местопребываний./

Ум явлен как разнообразие [этих вещей], а потому /
Я объяснял, что [все это] – только ум
[цит. по: Легшед-нинпо 2019: 83–84].

Бхававивека интерпретировал первую строку в смысле отрицания самосущего *внешнего* на абсолютном уровне, при этом сам утверждал, что вещи имеют место благодаря собственному признаку, на базе которого ум накладывает обозначение и тем самым вещь устанавливается как *номинально* существующая. Он отвергал воззрение йогачары, в том числе доктрину *алая-виджняны*. Что касается системы логического опровержения существования вещей на абсолютном уровне, то он применял аргументацию в форме положительного, или автономного, силлогизма (*сватантра*), а не в форме *прасанги*. Он исходил из того, что при объяснении, а не простом повторении, нагарджуновского воззрения пустоты обе стороны в диспуте должны иметь общий объект дискуссии на относительном уровне. По мнению Бхававивеки, простое отрицание точки зрения оппонента без утверждения собственной позиции, как это делал Буддапалита, оставляет место для сомнений в уме оппонента» и является необоснованным.

Чандракирти в защиту Буддапалиты и в опровержение идеи Бхававивеки о том, что для экспликации воззрения Нагарджуны необходим автономный силлогизм, *сватантра*, объяснил, что применение автономного силлогизма при объяснении мадхьямаки невозможно. Это невозможно, как объяснил в своих трактатах также Чже Цонкапа, во-первых, в силу того, что оппоненты в диспуте придерживаются совершенно непримиримых онтологических представлений, а именно ошибочного эссенциалистского восприятия и корректного неэссенциалистского восприятия, поэтому объект логического рассуждения не может быть общим для обеих сторон. Во-вторых, это невозможно по той причине, что автономные логические аргументы подразумевают принятие (хотя и на относительном уровне) сущностей, собственных признаков. Поэтому воззрение Бхававивеки, как было доказано Чандракирти, является тонкой формой цепляния за самобытие. Это разъясняется в «Большом Ламриме» и других трактатах Цонкапы.

В комментарии «Озарение смысла срединности» (dVu-ma-dgongs-pa-rab-gsal) [Tsong Khapa 2008b] при объяснении разницы между сватантрикой и прасангикой в идентификации объекта от-

рицания Цонкапа обращается к трудам Камалашилы, ученика Ачарьи Шантаракшиты, благодаря которому мадхьямака появилась в Тибете. Почему Цонкапа обращается именно к трудам Камалашилы? Он объясняет это тем, что в других источниках сватантрики отсутствует четкая идентификация объекта отрицания [подробнее см.: Hopkins 2008: 189–200].

В «Свете срединности» (*Мадхьямакалока*; dbu-ma-sngang-ba) Камалашила пишет, что «существование, которое описывается как противоположное способу условного существования, должно познаваться как абсолютное, или истинное, существование» [Ibid.: 193]. Далее Цонкапа продолжает излагать мысль Камалашилы:

Ошибочное осознание накладывает на вещи, которые в реальности [или абсоютно] лишены природы, аспект, противоположный этой [бесприродности], называется «затемнением» (*самврити*; kun-rdzob), потому что препятствует [самому себе] в восприятии таковости [Hopkins 2008: 193].

Самврити, или *условное*, Камалашилой трактуется как «затемнитель», или «препятствие реальности». Другой представитель той же традиции сватантрики, что и Бхававивека, Джнянагарбха¹⁵⁶, как и Камалашила, который считал, что *истинное существование* – это игра сознания, воспринимающего объекты так, как будто они реально установлены, утверждал, что *истинное существование* – объект отрицания – не является чувственному сознанию, а является ментальным суперналожением [Ibid.: 191–192]. Камалашила и Джнянагарбха, вместе с Шантаракшитой в Тибете получившие прозвище «три восточных сватантрика» (*rang-rgyud-shar-gsum*), поскольку они происходили с востока Индии, утверждали, что эта суперпозиция «истинного существования», которая имеет место как концептуальное и как неконцептуальное сознание, обязана своим появлением созреванию имеющейся с безначального времени

¹⁵⁶ Джнянагарбха (ye-shes-snying-po) – это буддийский философ из Налан-ды, был учеником Шригупты и наставником-кхенпо Шантаракшиты. Джеффри Хопкинс называет его представителем сутрической мадхьямаки школы сватантрика [Hopkins 2008: 191]. Джнянагарбха, как и его ученик Шантаракшита, инкорпорировал в мадхьямаку некоторые аспекты йогачары и эпистемологии Дхармакирти.

«предрасположенности к ошибке». Иначе говоря, «истинное существование» является врожденным заблуждением всех живых существ. С их точки зрения, ложные вещи, т. е. не существующие в абсолютном отношении, но установленные как существующие благодаря силе этих двух, концептуального и неконцептуального, сознаний, – существуют только условно.

В этом представлении трудно увидеть различие позиций сватантрики и прасангики в понимании отсутствия *истинного существования* (bden-yod-pa). Поэтому Чже Цонкапа в «Озарении смысла срединности» пишет:

Что касается определения отсутствия *истинного существования* в феноменах, если вы плохо понимаете, что такое *истинное установление*, а также как [феномены] воспринимаются как *истинно существующие*, воззрение *таковости* определено извращается [цит. по: Hopkins 2008: 186].

И далее он продолжает:

Если вы хорошо знаете идентификацию этого [понимания истинного установления и само истинное установление] как в мадхьямаке-сватантрике, так и в мадхьямаке-прасангики, то будете хорошо различать их. Следовательно, их объяснение состоит из двух частей: идентификация понимания *истинного установления* на срединном пути школы сватантрики и идентификация понимания истинного установления на срединном пути школы прасангики [Ibid.: 187].

Таким образом, Чже Цонкапа обращает внимание на значение категории **«истинное установление»** (bden-grub) при дифференциации воззрения сватантрики и прасангики. Затем он по порядку рассматривает концепции *истинного существования* школ сватантрики и прасангики, начиная с объяснения их позиций относительно *истинного установления*.

Камалашила в «Свете мадхьямаки» различает два вида *истинно установленного* как объекта отрицания. Он говорит об установлении вещей как «истинно существующих» под влиянием концептуального мышления и об установлении «истинно существующего» посредством врожденного понятия об истинном существовании. Под вторым способом установления «истинно существующего» имеется в виду понимание бытия вещей «по способу объективного

пребывания, без постулирования этого посредством проявления в сознании или посредством силы осознания – как истинно существующих, абсолютно существующих как собственная реальность объекта» [цит. по: Hopkins 2008: 192]. Шантаракшита также говорит о том, что ошибочные образы появляются «силой созревших безначальных склонностей к ошибке» [Шантаракшита 2015: 52].

Итак, с этой точки зрения «истинное существование» при постижении пустоты есть понимание вещей как обладающих собственной реальностью, которое порождено двумя способами: во-первых, рациональным сознанием, во-вторых, врожденной предрасположенностью к онтологической ошибке. Чже Цонкапа в «Озарении смысла мадхьямаки» поясняет, что Камалашила различает два вида *абсолютного* при определении объекта отрицания:

1) Рациональные сознания слушания, размышления и медитации принимаются за *абсолютное* [сознание], и то, что не является установленным им [не является абсолютно установленным, то есть не является установленным для абсолютного сознания], как описано [Камалашилой чуть] выше.

2) Существование в объективном режиме пребывания без постулирования посредством силы осознанности [в качестве смысла] абсолютного существования [и несуществование таким образом постулируется как смысл того, что не является абсолютно установленным] [Hopkins 2008: 193].

С точки зрения Камалашилы, первый из этих двух видов *абсолютного*, т. е. «рациональное сознание слушания, размышления и медитации, а также то, что установлено в его перспективе [а именно, пустота], **существует**». Но второй вид *абсолютного*, т. е. существование в модусе пребывания, не будучи постулирован силой осознания и что-то существующее таким способом, не имеет места.

Монгольский буддийский ученый XIX в. Нгаванг Пелден¹⁵⁷, известный в Тибете так же под именем Пелден Чойдже, а в Монголии

¹⁵⁷ Ngag-dbang-dpal-ldan (khal-kha-ngag-dbang-dpal-ldan (монг. Занагийн Агванбалдан; 1797–1864) – один из крупнейших буддийских ученых XIX в, монгол по происхождению. Он получил буддийское образование не в Тибете, а в Монголии, в монастыре Их Хурэ, был признан в качестве одного из лучших ученых как в Тибете, так и в Монголии. Его семитомное

– как Агван Балдан, в написанной им *сиддханте* «Аннотированный комментарий к “Grub-mtha’-chen-mo”¹⁵⁸» (Grub-mtha’-chen-mo’i-mchan-’grel), приводит это положение Камалашилы о двух типах *абсолютного* следующим образом:

1. Концептуальное рациональное сознание слушания, размышления и медитации, которое анализирует *таковость*, принимается как *абсолютное*, а то, что не существует так, что способно выдержать анализ посредством такого рационального сознания, постулируется как “не существующее абсолютно”.

2. Существующее в объективном модусе бытия без того чтобы быть постулированным благодаря силе проявления для недефектной осознанности, определяется как «существующее абсолютно». А то, что не существует таким способом, определяется как «не существующее абсолютно» [цит. по: Hopkins 2003:743–744].

С позиции сватантрики, представленной Камалашилой, *пустота* – это *абсолютное*, и она **существует**. Признание *существования* пустоты выражает позицию *шентонг* (gzhan-stong) – *пустоты от другого*. Прасангики же, как и сам Нагарджуна, как можно видеть из XXII главы «Исследование Татхагаты» в ММК, а также из комментария Цонкапы к ММК, утверждают, что и *пустота* тоже *пуста* от собственной сущности, то есть **не существует** как *абсолютное* и не имеет никакого объективного содержания так же, как и «*непустое*». Иначе говоря, это позиция *рантонг*. Цонкапа пишет в «Океане аргументов», разъясняя позицию Нагарджуны: «Пустота пуста от истинного [существования] и не существует как истинная пустота» [Tsong Khapa 2012: 254]. Для прасангиков пустота является установленной для рационального сознания, но не *истинно установленной*. Он также указывает, что для понимания этого необходимо вникнуть в диалектику двух истин – абсолютной и относительной. То есть в тот факт, что пустота с позиций прасангики – это пустота от всех собственных признаков (rang-mtshan) и не

собрание сочинений было издано в Их Хурэ, а избранные сочинения – в Индии и Бурятии.

¹⁵⁸ Grub-mtha’-chen-mo («Большая сиддханта») принадлежит перу амдоского философа XVII в. Кункьена Джамьяна Шепа Дордже (kun-khyen-’jam-dbyangs-bzhad-pa’i-rdo-rje).

содержит никакого позитивного содержания, будучи лишь мысленным обозначением этого отрицательного феномена и имея лишь *номинальное*, а не *истинное*, существование. Иначе говоря, пустота существует не сама по себе, не в себе самой неся бытийную опору, а опираясь на зависимое возникновение, а именно на зависимость от обозначения. В «Легшед-ньинпо» Чже Цонкапа тоже приводит обоснование этого воззрения цитаты из трудов Нагарджуны, в частности, из «Шуньятасаптатаи» (stong-nyid-bdun-cu-pa) [ShS: 65]:

Несравненный Татхагата учил,
Что все действительные [вещи] пусты
От собственного бытия и потому
Вещи возникают [с] опорой (зависимо),
И высший смысл (абсолютное) исчерпывается этим
[пониманием]
[цит. по: Легшед-нинпо 2019: 74].

Таким образом, прасангика утверждает не просто пустоту – пустоту-рантонг, но также и пустоту пустоты тоже в смысле рантонг.

Что касается отличия сватантрики в версии Шантаракшиты и Камалашилы от сватантрики Бхававивеки, то в «Легшед-ньинпо» Цонкапа отмечает, что Шантаракшита заложил основы той традиции мадхьямаки, «где принимается несуществование внешнего в номинальном [плане]» [Легшед-нинпо 2019: 87]. Шантаракшита дал синтез воззрений йогачары и мадхьямаки, опираясь во многом на «Ланкаватара-сутру», где говорится:

Внешние формы не существуют;
Вовне виден собственный ум
[цит. по: Шантаракшита 2015: 106].

И другая цитата из этой же сутры весьма красноречиво характеризует воззрение, которое было принято Шантаракшитой:

Опираясь на [понятие] «только ум»,
избавься от представления о внешних объектах.
Пребывая в состоянии видения истины (тиб. *yang dag*),
преодолей (тиб. *zlo ba*) и [представление] «только ум».

Преодолев [представление] «только ум»,
избавься от [цепляния] за неявленное.

Йог, сосредоточенный на неявленном,
видит через это Великую колесницу.
Процесс [его созерцания] совершенен,
спокоен, очищен *устремлением* (тиб. *smon lam*),
а высшее Сознание (тиб. *ye shes*) бессамосто
и в неявленном невоспринимаемо
[Шантаракшита 2015: 107–108].

Собственная синтетическая позиция Шантаракшиты выражена лаконично в строфе 92 «Мадхьямака-аламкары»:

Опираясь на читтаматру,
Следует познать, что внешнее нереально.
А применяя эту систему (мадхьямаку),
Поймите, что и [ум] совершенно бессамостен [Там же: 106].

С точки зрения Шантаракшиты, подход, охватывающий обе системы – йогачары и мадхьямаки – позволяет постичь, что «все сущее лишено самобытия» [там же: 109]. Поэтому представляемая им и Камалашилой традиция называется в доксографической литературе, в отличие от «саутрантика-мадхьямики» (Бхававивека), «йогачара-мадхьямикой» и включает в Индии помимо Шантаракшиты и Камалашилы также Харибхадру¹⁵⁹.

Чже Цонкапа в «Легшед-ньингпо», анализируя систему Шантаракшиты и Камалашилы, объясняет, в чем состоит, несмотря на кажущееся сходство, различие между воззрением йогачары и позицией Камалашилы:

Таким образом, хотя [этот Ачарья] подобен йогачаринам в отношении того, что если паратантра не имеет места благодаря собственному признаку, то придем к нигилистическому отрицанию причин [и] плодов, однако разница [между ними такова]: этот [Ачарья] говорит, что [паратантра] не имеет места благодаря собственному признаку в абсолютном [смысле], тогда как йогачарины говорят, что если [нечто] имеет место благодаря собственному признаку, [оно] должно существовать абсолютно [Легшед-нинпо 2019: 91].

Что же касается отличия подхода Чандракирти от позиции сватантриков, Чже Цонкапа пишет, что Чандракирти не принимает

¹⁵⁹ Имеется в виду Харибхадра-буддист, живший в IX в.

существования посредством *собственного признака* (rang-mtshan) даже номинально. Свой способ установления номинально существующего Чандракирти изложил в «Прасаннападе», где объяснил, что для установления номинального существования не требуется никакого исследования, ибо номинально существующее – это то, что существует лишь в соответствии с мирскими конвенциями, но не имеет под собой никакой основы в виде собственного признака и т. п. Само понятие *существование* имеет смысл, с позиций Чандракирти, лишь в контексте мирской условности. «Существующие [вещи] многократно объясняются как лишь имена, термины-обозначения и наименования (номинальное) (ming-dang-brda-dang-tha-snyad-tsam du)», – пишет Цонкапа, излагая подход Чандракирти [Легшед-нинпо 2019: 106]. А также:

Смысл [высказывания] «лишь имена», согласно ранее [изложенному], означает необнаружимость предмета, [обозначаемого] наименованием (tha-snyad-kyi-don), при [его] поиске, но не то, что имена существуют, а предметы, [обозначаемые именами], не существуют, или что не существуют предметы, не являющиеся именами [Там же].

Таким образом, граница между воззрениями прасангиков и сватантриков пролегает не столько в области идентификации объекта отрицания, – сватантрики, как и прасангики, отрицают истинное существование, самобытие вещей¹⁶⁰, – сколько в понимании *номинального существования* и в способе его установления. Без уяснения этого аспекта различия трудно понять также тонкие нюансы различия между двумя подшолами в интерпретации пустоты. Чандракирти писал в «Мадхьямака-аватаре»:

Не опираясь на наименования,
Не объяснишь абсолютное.
Не опираясь на абсолютное,
Не обретешь нирваны
[Чандракирти VI: 80; цит. по: Чандракирти 2004: 164].

Цонкапа объясняет, что если прасангики устанавливают номинальное существование феноменов – чувственных объектов, ощу-

¹⁶⁰ И создается впечатление, что у тех и других – одинаковое понимание.

щений и прочих скандх – *лишь* силою обозначающего ума, то сватантрики на это не способны и устанавливают их номинальное существование в силу их *проявления* недефектному сознанию – чувственному восприятию (gnod-pa-med-pa'i-dbang-po'i-shes-pa) и т. п. Цонкапа пишет:

Поэтому, из-за [разницы в том], устанавливается [или] не устанавливается [нечто как существующее в номинальном плане] силой ума (blo'i dbang gis bzhag ma bzhag), а также и в том, что касается [самого] ума, [между двумя этими системами имеется] важнейшее различие [цит. по: Чандракирти 2004: 107].

Эти две системы философского воззрения несовместимы, согласно Цонкапе, и в понимании того, что отсекается словом «лишь/просто (tsam)» в таких выражениях из сутр как «лишь условное» (kun-dzob-tsam), «лишь имя и термин» (ming-dang-brda-tsam) и «лишь обозначение» (btags-pa-tsam).

В отличие от сватантрики прасангики, рассматривая феномены со стороны их относительной природы – зависимо возникающие и зависимо существующие вещи – как *лишь обозначение*, т. е. как нечто *лишь номинально существующее*, понимают пустоту, их абсолютную природу, как *рантонг* (пустота от самобытия), не различая по **способу пустоты** феномены и личность. Хотя они выделяют два вида бессамостности в зависимости от основы пустоты (stong-gzhi), тем не менее не различают два вида *самости/сущности* / “я” и способы их негации. Сватантрики же, как и йогачарины, считают, что “я” феноменов – это более тонкая *парикаल्पита* (kun-bstags)¹⁶¹, и что ее устранение освобождает от завес всеведения (shes-sgrib), тогда как постижение бессамостности личности ведет к освобождению от сансары. Прасангики же считают “сущность/самость” феноменов тоже клешой, как и самосущее “я” личности. Это было объяснено Цонкапой в «Океане аргументов», а также в «Легшед-ньингпо» [Легшед-нинпо 2019: 116].

¹⁶¹ То есть более тонкий объект отрицания.

6.4. Интерпретации мадхьямаки в Тибете, альтернативные подходу Цонкапы и его последователей

6.4.1. Воззрение пустоты-шентонг

Тибетский термин «шентонг (gzhan-stong)» имеет буквальное значение «пустота от другого». Иногда этот термин переводится в современной литературе также понятием «внешняя пустота» («extrinsic emptiness») [Stearns 1999; Kapstein 2001], или «инопустота», которое имеет смысл пустоты от всего другого, кроме самобытия, или собственной сущности, собственной природы (*свабхава*; rang-bzhin). Слово «шентонг» стало названием интерпретации пустоты, альтернативной герменевтической традиции *прасангиков* (thal-'gyur-ba), или, как их еще называют, *консеквенциалистов* – Буддапалиты, Чандракирти и их тибетских последователей – Чже Цонкапы, Кхедруба Чже, Джамьяна Шепы и др. Эту альтернативную традицию интерпретации пустоты в тибето-буддийской литературе и в современной буддологической литературе также называют часто *мадхьямакой шентонг*. Последователи философского учения шентонг считают первоисточником своего воззрения два трактата Майтреи/Асанги: «Уттаратантру» (the-ga-chen-po-rgyud-bla-ma'-i-bsten-chos), которая также имеет название «Ратнаготравибхага», и текст «Дхармадхарматавибхага» (chos-dang-chos-nyid-gnam-par-'byed-pa). Самой ранней презентацией воззрения шентонг, как считают некоторые историки буддизма, явились труды Шантаракшиты. Но большинство ученых считает, что философское воззрение Шантаракшиты более корректно квалифицируется как йога-чара-сватантрика-мадхьямака.

В Тибете воззрение шентонг оформилось благодаря трудам Долпопы Шераб Гьялцена (1292–1360), Третьего Кармапы Ранджунг Дордже (1284–1339) и Будона Ринчен Друба (1290–1364). Важную роль в развитии воззрения шентонг сыграл также Таранатха Кунга Ньинпо (ta-ra-na-tha-kun-dga'-snying-po, 1575–1634). Среди факторов формирования мадхьямаки шентонг в Тибете помимо того, что полученные из Индии учения о пустоты были восприняты многими тибетскими учеными как противоречивые, особое значение имело также пришедшее от индийских буддистов по-

нятие о *татхагатагарбхе* (de-bzhin-gshegs-pa'i-snying-po), *природе будды*, которое при некорректном истолковании воспринимается как некая вечная просветленная сущность. Идея ее истинного существования, в противоположность представлению об *анатмане* (bdag-med), отсутствию в живых существах какой-либо прочной сущности, или самости, возымело решающее значение в развитии философских воззрений, альтернативных мадхьямаке, развиваемой по линии прасангиков.

Исследовательница традиции шентонг Энн Бирчарди приводит классификацию разнообразных тибетских воззрений шентонг, которую дал Пема Бидза, известный также как Пема Намгьел, первый тибетский исследователь традиций шентонг, который жил в первой половине XX в. в Восточном Тибете, в своем трактате «Вопросы и ответы при полной луне» (Dri-lan-tshes-pa'i-zla-ba). Подчеркивая факт многообразия шентонг-воззрений, в своей общей их презентации он выделил семь разновидностей толкования значения терминов «рантонг» и «шентонг». Это следующие интерпретации: 1) интерпретация Всеведущего Долпопы Шераб Гьялчена и учеников, которая заключалась в утверждении пустоты-рантонг в отношении сознания и пустоты-шентонг в отношении «изначальной осознанности» (ye-shes); 2) интерпретация Сердок Панчена Шакия Чогдена (1428–1507), который считал видимости феноменов пустыми в значении «рантонг», а «светоносную, истинную природу феноменов (дхармата) пустой в значении «шентонг»; 3) интерпретация Сазанг Мати Панчена (1294–1376), который считал объект и субъект пустыми в значении «рантонг», а «изначальную осознанность» пустой в значении «шентонг»; 4) интерпретация Тринадцатого Кармапы Дудул Дордже (1733–1797), который рассматривал сансару как пустую в значении «рантонг», а нирвану – в значении «шентонг»; 5) интерпретация Кармапы Микью Дордже (1507–1554) и его учеников, которые считали «чистые *каи* и изначальную осознанность пустыми в значении «рантонг» в перспективе постижения их истинной природы, и пустыми в значении «шентонг» в перспективе того способа, каким они проявляются»; 6) интерпретация Джамгон Ситу Панчена (1700–1774), который считал, что «аспект отрицания – это рантонг, а аспект установления – это шентонг»; 7) позиция Каток Геце Панчена (1761–1829), который связывал рантонг с контекстом медитативного равновесия, а шентонг – с контекстом постмедитативного различия [Burchardi 2007: 4]. Эти выделенные Пема

Бидзой семь позиций были выражены семью крупными мыслителями, творчество которых охватывает более шести столетий.

Подытожив семь разновидностей понимания «шентонг» в его отличии от «рантонг», Пема Бидза сводит их к следующим трем: 1) главное положение школы джонангпа о том, что «изначальная осознанность (*ye-shes*) – это *шентонг*»; 2) главное утверждение Шакья Чогдена о том, что «сфера реальности, *дхармадхату* (*chos-dbying*), – это *шентонг*»; 3) позиции 3–7, заключающиеся в признании того, что и *дхармадхату*, и *изначальная осознанность* – это *шентонг*. Они могут быть сжаты также до двух подходов: первые пять (1–5) являются в основном презентациями *рантонга* и *шентонга* как предметов, которые подлежат определению; последние два (6–7) являются в основном презентациями *рантонга* и *шентонга* как методов установления (верификации) [Burchardi 2007: 4].

Пема Бидза также проводит их сравнительный анализ в трех контекстах. В первом контексте он показывает, что *рантонг* и *шентонг* относятся к феноменам, принадлежащим к двум разным уровням реальности. Во втором контексте *рантонг* и *шентонг* представлены как разные стратегии установления данного предмета, а в третьем контексте он показывает *рантонг* и *шентонг* как разные методы достижения реализации. Первые пять мастеров – Долпопа, Шакья Чогден, Сазан Мати Панчен, Кармапа Дудул Дордже и Кармпа Микьо Дордже представлены как рассматривающие *рантонг* и *шентонг* как различающиеся по предметам, которые необходимо определить (удостоверить). Первые четыре мыслителя считали, что различные относительные феномены – это *рантонг*, в то время как абсолютные феномены – это *шентонг*. Пятый из этих мастеров, Восьмой Кармапа, не разделял этот паттерн, но причислен к этому списку, поскольку отстаивал мадхьямаку шентонг. Шестой мастер, Ситу Панчен, представлен в исследовании Пема Бидза как рассматривающий *рантонг* и *шентонг* в качестве разных методов установления данного предмета. Седьмой мастер, Каток Геце Панчен изображен как держатель представления о *рантонге* и *шентонге* как разных способах достижения реализации [Ibid.: 8].

Таким образом, Пема Бидза трактовал названные семь позиций интерпретации *рантонга* и *шентонга* как относящиеся к разным уровням дискурса, и с этой точки зрения утверждается, что *рантонг* и *шентонг* не противоречат друг другу, а являются взаимодополнительными воззрениями. Впрочем, и сами мыслители, пред-

ставляющие названные семь традиций, в частности, Шакья Чогден [см.: Komarovski 2011], придерживались представления о непротиворечивости их понятий о *рантонге* и *шентонге*. Пема Бидза также доказывал, что *рантонг* и *шентонг* представляют соответственно сутраяну и мантраяну [Burchardi 2007: 8].

Однако дело обстоит совсем иначе, если мы обратимся к воззрению *рантонг* в презентации индийских прасангики и Чже Цонкапы. Оно противоречит любой из приведенных интерпретаций *шентонг* и не может совмещаться с ними. *Рантонг* в понимании прасангики и *шентонг* в понимании перечисленных мыслителей – это не две теории, принадлежащие к разным вселенным буддийского философского дискурса, а теории, конкурирующие на одном уровне онтологии.

6.4.2. Традиция *шентонг* Долпопы

Принято считать, что воззрение *шентонг* под этим названием было систематизировано и артикулировано Долпопой Шераб Гьялценом (Dol-po-pa-shes-rab-rgyal-mtshanб 1292–1361). Это был знаменитый в Тибете величайший ученый и практик. В истории буддизма он считается одним из самых великих тибетских мастеров Дхармы в XIV в. наряду с такими фигурами как Третий Кармапа Ранджунг Дордже (1284–1339), Будон Ринчен Друб (1290–1364), Лончен Рабджампа (1308–1364), Лама Дампа Сонам Гьялцен (1312–1375) и Барава Гьялцен Пелсанг (1310–1391). Выдвинутые им идеи, ошеломляющие его современников, были весьма противоречивыми, и споры вокруг наследия Долпопы живы и по сей день. С. Стернс в своем исследовании биографии и творчества Долпопы подчеркивает, что масштаб его личности и идей превосходит рамки школы джонангпа: Долпопа был одной из духовных вершин Тибета, оказавшим очень широкое и глубокое воздействие на «развитие тибетского буддизма с XIV в. до наших дней» [Stearns 1999: 2]. Мы кратко рассматриваем его подход *шентонг*, поскольку он является одной из главных альтернативных интерпретаций мадхьямаки и вызвал критические замечания со стороны Чже Цонкапы в его «Легшед-ншинпо» – герменевтическом исследовании, посвященном различению *окончательного смысла* (*нитартха*; nges-don) и *смысла, нуждающегося в интерпретации* (*неяртха*; drang-don). Критики Долпопы со стороны Цонкапы мы коснемся несколько ниже. Итак, кто же такой Долпопа?

Он родился в местности Долпо, на территории современного Непала, в клане тантрических практиков школы ньингма, был воспитан в школе сакья, к которой в то время¹⁶² принадлежали все известные специалисты по сутрам *праджняпарамиты* и логике (*прамана*; tsad-ma), к изучению которых он с двенадцати лет испытывал сильное стремление. В его биографии говорится, что за время своего интенсивного обучения в монастырях школы сакья под руководством Гьиден Джамьянг Дракпа Гьялцена, который стал одним из главных учителей Долпопы, он получил множество наставлений по таким текстам как «Калачакра-тантра», «Трилогия комментариев бодхисаттвы» (sems-'grel-skor-gsum)¹⁶³, десять так называемых «Сущностных сутр (snying-po'i- mdo)»¹⁶⁴, десять «Сутр с окончательным смыслом» (nges-don-mdo)¹⁶⁵ и Пять Трактатов Майтреи-Асанги (byams-chos)¹⁶⁶.

¹⁶² Это был период политического доминирования школы сакья в Тибете, чем и объясняется, что в это время она получила наибольшее развитие среди тибетских школ буддизма.

¹⁶³ К «Трилогии» относятся тексты «Вималапрабха» – комментарий на «Калачакра-тантру» Калкина Пундарика; «Хеваджрапиндартха-тика» – комментарий на «Хеваджра-тантру» бодхисаттвы Ваджрагарбхи и «Лаксабхидханад-уддхрталагхутантра-пиндартхавиварана» – комментарий к «Чакрасамвара-тантре» бодхисаттвы Ваджрапани.

¹⁶⁴ Десять «Сущностных сутр (snying-po'i-mdo)» – это: 1) «Татхагатагарбха-сутра» (De-bshin-gshegs-pa'i-snying-po'i-mdo), 2) «Авикалпаправеша дхарани» (rNam-par-mi-rtog-pa-la-'jug-pa'i-gzungs), 3) «Шрималадевасимханада-сутра» «Lha-mo-dpal-phreng-seng-ge-sgra'i-mdo», 4) «Махабхерика-сутра» (rNga-bo-che-chen-po'i-mdo), 5) «Ангулимала-сутра» (Sog-mo'i-phreng-ba-la-phan-pa'i-mdo), 6) «Шуньятанаммаха-сутра» (sTong-nyid-chen-pa'i-mdo), 7) «Арьятатхагатакарунанирдеша-сутра» (De-bzhin-gshegs-pa'i-thugs-rje-chen-po-bstan-pa'i-mdo), 8) «Татхагатагунаджняначинтьявисаявитаранирдеша-сутра» (De-bzhin-gshegs-pa'i-yon-tan-dang-ye-shes-bsam-gyis-mi-khyab-pa'i-bstan-pa'-mdo), 9) «Махамегха-сутра» (sPrin-chen-po'i-mdo-rgyas-pa), 10) «Махапаринирвана-сутра» (Myang-'das-chen-po'i-mdo).

¹⁶⁵ Здесь под десятью сутрами с окончательным смыслом имеются в виду: 1) «Сутра праджняпарамиты в пятьсот строф» (*Панчашатикапраджняпарамита-сутра*; Sher phyin lnga brgya pa), 2) «Глава из испрошенной Майтреей “Сутры подробного анализа практики бодхисаттвы”» (Byang-chub-sems-pa'i-bslab-pa-rab-tu-dbye-ba'i-le'u-cha-gnyis-gcig-tu-byas-pa-byams-zhus-su'ang-gragas-pa), 3) «Плотная гирлянда украшений» (*Ган-*

Именно этим текстам Долпопа отводил особое место в собственной философской системе и считал их основополагающими для всего буддизма. Как видим, те сутры *праджняпарамиты*, которые были проповеданы Буддой во время Второго Поворота Колеса Дхармы, а также сочинения Нагарджуны не имели, с точки зрения Долпопы, такого же фундаментального значения для буддизма, как перечисленные тексты. В биографии сообщается, что он получил много тантрических посвящений и учений, а также «дополнительные наставления по праджняпарамите, праманам и абхидхарме, и, самое главное, к комментариям Калачакра-тантры» [Долпопа 2007: 5]. В 1314 г. он с целью углубления своих знаний посетил множество монастырей и учебных центров Цанга и Уй и в течение семи лет прошел интенсивное обучение у тридцати наставников по практикам различных традиций кагью и ньингма. Затем, по возвращении в монастырь сакья, он провел затворничество по тантре Хеваджры и обрел видение этого идама и восьми божеств. В 1321 г. он впервые посетил монастырь школы джонанг, основателем которого был Кунпанг Тукдже Цондрю (1243–1313). Монастырь произвел на него большое впечатление и позже, уже после встречи с Третьим Кармапой Ранджунгом Дордже (1284–1327), он вернулся в этот монастырь, где получил от настоятеля Ентена Гьяцо (1260–1327) полную передачу Калачакра-тантры и многих линий «*Ше-*

давьюха; rGyan-btug-po'i-mdo), 4) «Сутра самадхи чудесной, в высшей степени безмятежной совершенной определенности» (*Арьяшантавинишчаяпратихарьянамасамадхимахаяна-сутра*; Rab-tu-zhi-ba-rnam-par-nges-ra'i-cho-'phrul-gyi-ting-nge-'dzin-kyi-mdo), 5) «Сутра облака драгоценностей» (*Ратнамегха-сутра*; dKon-mchog-sprin-gyi-mdo), 6) «Сутра золотого света» (*Суварнапрабхасоттама-сутра*; gSer 'od-dam-chen), 7) «Сутра объяснения окончательного намерения» (*Самдхинирмочана-сутра*; dGongs-par-nges-par-'grel-pa), 8) «Сутра прибытия на Ланку» (*Ланкаватара*; Lang-kar-gshegs-pa), 9) «Сутра украшения проявлений изначальной мудрости» (*Джняналокаланкара-сутра*; Ye-shes-snang-ba-gyuan-gyi-mdo), 10) «Аватамсака-сутра» (Sangs-gyuas-phal-po-che).

¹⁶⁶ Пять трактатов Майтреи – это пять записанных Асангой учений, которые, по преданию, Асанга получил от Майтреи в Чистой Земле Тушита и принес в наш мир. Это шастры: «Ратнаготравибхага» (*Уттаратантра*); 2) «Абхисамаяланкара»; 3) «Дхармадхарматавибхага»; 4) «Махаянасутра-ланкара»; 5) «Мадхьянгатавибхага».

стичленной йоги», относящейся к тантрической Стадии Завершения (*сампанакрама*; rdzogs-rim), а также *глубинные инструкции* (*zab-khrid*) по практикам и другие тантрические учения. Так он примкнул к школе джонангпа (*jo-nang-ba*)¹⁶⁷, где его стали называть «Всеведущим» (*kun-mkhyen*). Широкую известность он обрел также под именем Будда из Долпо (*dol-po-sangs-rgyas*), что само по себе говорит о масштабе духовной реализации Долпопы и о его значении в истории буддизма в Тибете.

Как вообще было принято в школе джонангпа, в качестве пути достижения *просветления* превыше всего почиталась тантра Калачакры. Исследователи творчества Долпопы отмечают, что он стал знаменитым мастером шестичленной йоги Калачакры. Весьма примечательно, что, несмотря на большие доктринальные различия между последователями джонанг и гелуг в интерпретации пустоты, в том, что касается практики Калачакры, между ними не было значительных расхождений. Зато в интерпретации мадхьямаки шентонг в школе джонанг, которая восходит к оригинальному учению Долпопы, и в понимании шентонг в школах кагью и ньингма со временем возникло заметное расхождение. Так, Долпопа был категорически не согласен с теми кагьюпинскими интерпретациями махамудры и дзогчена, согласно которым практик для достижения просветления должен просто распознать природу, или сущность, своего собственного ума как *дхармакаю*. Этот подход проистекает из идеи, что все то, что проявляется в уме, есть просто игра изначальной мудрости и поэтому не следует пытаться остановить негативные мысли и эмоции, нужно просто распознать их как *дхармакаю*. Долпопа критиковал этот подход, говоря, что это же самое, что и говорить: если вы распознаете огонь как *дхармакаю*, он не сожжет вас, или если вы распознаете яд как *дхармакаю*, он не причинит вам вред. «Он считал, что негативные мысли и эмоции затемняют *дхармакаю* подобно тому, как облака скрывают солнце, и что они должны быть устранены посредством духовной практики, нацеленной на пресечение их возникновения» [2007: 5]. Таким образом, хотя Долпопа и школа джонанг принимали, как и философы кагью и ньингма, доктрину *шентонг* о том, что *дхармака* имеет абсолютное существование, тем не менее они сильно различались в

¹⁶⁷ Подробнее биографию Долпопы см.: [Долпопа 2007: 4-8].

методах ее реализации. В этом отношении Долпопа был ближе к пути гелуг, нежели кагью и ньингма.

Хотя он сыграл выдающуюся роль в истории школы джонангпа, его нельзя считать мастером только этой традиции. Его воззрение и практика, а также полемика с ним Чже Цонкапы оказали огромное влияние на всю историю буддизма в Тибете. Как считает известный исследователь тибетского буддизма М. Капстейн в своей книге «Reason's Traces», подход Цонкапы и гелугпинской комментаторской литературы при интерпретации мадхьямаки является противоположным подходу Долпопы [Kapstein 2001: 301].

До Долпопы в Тибете не было специальных трактатов, посвященных воззрению шентонг. Долпопа считается первым, кто написал специальные тексты по данной тематике. Это такие трактаты как фундаментальный для его системы *горной доктрины* текст «Горная Дхарма. Океан определенного смысла: завершающие необычные сущностные инструкции» (ri-chos-nges-don-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-mthar-thug-thun-mong-ma-yin-pa'i-man-ngag)¹⁶⁸, а также трактат «Великая хронология Учения, являющегося смыслом Четвертого Собора», или просто «Четвертый Собор» (bKa'-bsdud-bzhi-ra), и автокомментарий к нему [Долпопа 2007]. Его перу принадлежит также такой базовый текст школы джонангпа как «Главная доктрина джонанг» (Jo-nang-pa'i-rtsa-ba'i-chos).

Именно Долпопа использовал тибетский термин «gzhan-stong» («пустой от другого») для обозначения абсолютной реальности как пустой только от относительных явлений. «Эта точка зрения является основным наследием Долпопы», – считает С. Стернс [Stearns 1999: 3]. И это та концепция, которая либо покоряет умы, либо вызывает резкое неприятие и споры.

Однако мадхьямка шентонг не была создана Долпопой или кем-то еще из тибетцев – Третий Кармапой, Будоном или Таранатхой. *Мадхьямака-шентонг*, или *Великая мадхьямака*, ассоциируемая Долпопой и другими мастерами джонанг, такими как второй по значимости мастер данной школы Таранатха, с сутрами Третьего Поворота и с тантрой Калачакры, как утверждают ее приверженцы, была представлена в трактатах Майтреи, Асанги, Васубандху, Ди-

¹⁶⁸ Русский перевод, выполненный Д. Устьянцевым, см.: [Долпопа 2012].

гнаги и Дхармакирти. Более того, она содержится, по их мнению, в тексте «Восхваление дхармадхату» (*Дхармадхатустава*; chos=kyi-dbyings-su-bstod-pa), приписываемом Нагарджуне. Так что, по мнению Долпопы, *шентонг* был «подлинным воззрением Нагарджуны и Асанги» [Долпопа 2007: 8].

То, что воззрение Долпопы совершенно отличается от прасангики, мы можем видеть по тексту «Горная Дхарма», где он утверждает:

Это неразумно – относить [Самдхинирмочана] сутру к писаниям предварительного смысла, так как это не было ни провозглашено в писании, ни установлено логикой, и поэтому [рассматриваемая сутра] является учением окончательного смысла и это неоспоримо.

Тем не менее это отрицается на том основании, что средний Поворот Колеса есть мадхьямака, а последний – *только ум* (*читтамата*; sems-tsam) и что, следовательно, средний Поворот содержит определенный смысл, тогда как последний – предварительный смысл [Dolpo-pa, vol. 2, p. 228; цит. по: Karstein 2001: 302].

По утверждению Долпопы, Третий Поворот превосходит учение «*только ум*» и учит высшему смыслу *великой мадхьямаки* – в соответствии с высшим смыслом ваджраяны. Эта позиция, в корне отличающаяся от позиции прасангиков, разделялась в Тибете до Чже Цонкапы многими буддийскими учеными, которые считали, что ваджраяна содержит более «высокое» учение, чем учение сутр, и что учение тантр является более близким учению сутр Третьего Поворота, нежели к праджняпарамитским сутрам Второго Поворота. Чже Цонкапа в своих трудах, опираясь на ММК и комментарии Буддапалиты и Чандракирти к ММК, объяснил, что высшее философское воззрение – это учение *праджняпарамиты*, т. е. учений Второго Поворота, и ее аутентичной экспликацией является мадхьямака в изложении Нагарджуны и в объяснении прасангиков. Он пояснил, что нет разницы между философией парамитаяны и ваджраяны в том, что касается пустоты всех объектов познания как пустоты от самобытия (*свабхава*; rang-bzhin). То есть способ постижения пустоты – одинаков, и это – мадхьямака, причем в наиболее корректной форме выраженная мадхьямиками-прасангиками. Но разница между путем сутр и тантр в том, что касается постиже-

ния пустоты, состоит в том, что в тантрах пустота от самобытия (*rang-stong*) постигается, в отличие от сутр, посредством тончайшего ума *ясного света* (*'od-gsal*), тогда как методам сутр недоступна активизация этого уровня сознания.

По мнению же Долпопы, учение о *праджняпарамите*, «нерожденной, непрекращающейся, изначально безмятежной и т. д.», ясно преподается не в сутрах Второго, а в сутрах Третьего Поворота и в ваджраяне. Сутры Второго Поворота, согласно Долпопе, «являясь практикой глубинной *праджняпарамиты*», не всегда четко артикулируют то учение, которое на самом деле является их смыслом. Он по-разному характеризует это учение: как учение о *татхагатагарбхе* (*de-bzhin-gshegs-pa'i-snying-po*), недвойственной мудрости (*адвая-джняна*; *gn̄yis-med-ye-she*), *великой печати* (*махамудра*; *phyag-rgya-chen-po*), *абсолютной бодхичитте* (*парамартхикабодхичитта*; *don-dam-pa'i-byang-chub-sems*) и т. д. [см.: Kapstein 2001: 303].

Тантра Калачакры содержит, на взгляд Долпопы, учение *великой мадхьямаки*, изложенное на уровне, превосходящем «Аштасакрику-праджняпарамита-сутру». Вместе с тем, как считает М. Капстейн, Долпопа считал учения Второго Поворота также «определенными в некотором смысле» [Kapstein 2001: 301]. А в «Тексте о великом блаженстве дхармадхату» (*chos-dbyings-bde-ba-chen-po'i-'ja'-sa*) Долпопа утверждал, что Второй Поворот «является практикой глубинной *праджняпарамиты*». Учение Третьего Поворота Долпопа считал мадхьямакой шентонг, связывая ее с практикой тантр. Вообще говоря, шентонг для Долпопы означал скорее не философскую систему, а систему практики, и в формировании представления о ней решающее значение имел его собственный медитативный опыт, связанный с тантрами, в частности, с Калачакра-тантрой. Он называл свое учение, *даршану* (*lta-ba*), «великой мадхьямакой» (*dbu-ma-chen-po*) и противопоставлял ее мадхьямаке как *сиддханте* (*grub-mtha'*). Их различие в понимании Долпопы М. Бройдо описывает так:

В то время как *сиддханта* является фиксированной философской позицией, основанной на аксиомах и совокупности правил и аргументов, *даршана* есть точка зрения в широком смысле, включая то, что происходит непосредственно из опыта [см.: Broido 1989: 87].

Тантру Калачакры Долпопа считал настолько важной для своего учения шентонг, что приказал двум своим ученикам – лоцаве Лодро Пелу и Мати Панчен Джамьянг Лодро Гьялцену подготовить исправленный перевод текста Калачакра-тантры и комментария к ней, текста «*Вималапрабха*», а сам он по просьбе учеников и своего биографа Кунпанга Чотрак Пелсанга написал тематические заголовки и аннотацию к «*Вималапрабхе*» [Stearns 1999: 24]. Этот перевод текста «Калачакра-тантра» стал известен как джонангпинский новый перевод (jo-nang-gsar-'gyur). Он стал важной частью установления и распространения его подхода шентонг, поскольку, по мнению Долпопы, вносил большую ясность в понимание *определенного смысла* (*нитартха*; nges-don), нежели старый перевод.

Учение шентонг, которое проповедовал Долпопа, вначале вызвало шок у большинства ученых того времени, особенно у представителей сакья. И дело было не только в том, что он ввел совершенно новый язык *Дхармы* (chos-skad), используя неизвестные до этого термины, такие как «gzhan-stong» («пустота от другого»). Философы школы сакья почувствовали себя «преданными», как писал спустя три столетия после этих событий сакьяпинский мастер Джамгон Амей Жап (1597–1659), потому что услышанное ими противоречило учениям отцов-основателей сакья. Кроме того, ведь монастырь Джонанг был учрежден как филиал сакья, а Долпопа получил монашеское воспитание в школе сакья. Джамгон Амей Жап писал, что ученые сакья проявили «тотальную негативную реакцию», но, по мнению Сайруса Стернса, это было явным преувеличением. Он приводит слова Таранатхи, лидера школы джонангпа в XVII в., который писал, что все, кто приходил к Долпопе для того, чтобы вступить с ним в спор, обретали убежденность в его учении и веру в него самого. Другие, те, кто направлял ему письменные возражения, получив от него хорошо обоснованные ответы, достигали понимания и становились учениками Долпопы, как это произошло с Баравой Гьялцен Пелсангом, ставшим одним из его главных учеников [Stearns 1999: 23– 24]. И не только он – многие другие представители сакья приходили к Долпопе и становились его учениками. Примечательно, что даже сам пятнадцатый патриарх школы сакья Лама Дампа Сонам Гьялцен прибыл с визитом к Долпопе и обратился к нему с просьбой написать «Четвертый собор» (Bka'-bsdud-bzhi-pa) [Stearns 1999: 31]. Сайрус Стернс приво-

дит множество подробностей о том, как в разных местах Тибета и во множестве монастырей Долпопа проповедовал свое учение великой мадхьямаки в синтезе с ваджраяной. В его книге содержится также упоминание, в частности, Таранатхи и биографа Долпопы Кунпанга, о том, что Долпопа нанес визит Будону Ринчен Друбу – «Второму Всеведущему» с желанием провести с ним дебаты. Кунпанг сообщает, что он хотел обсудить с Будоном пользу буддийской доктрины и живых существ, но Будон увидел неблагоприятное предзнаменование и сослался на плохое самочувствие, передав Долпопе подарки [Stearns 1999: 35].

К концу жизни Долпопы его влияние на интеллектуальную и духовную жизнь Тибета было поистине огромным. И дело было, возможно, не только и не столько в его учении шентонг, которое было противоречивым и впоследствии это было показано Чже Цонкапой в его трактате «Легшед-нъинпо» (drang-nges-rnam-'byed-legs-bshad-snying-po). По свидетельству его современников, он отличался тем, что всегда давал учение с великой любовью и состраданием. Даже когда подвергал критике ошибочные взгляды, он никогда не делал это в агрессивной манере, а в дебатах никогда не делал грубых, резких жестов. Непредвзятость была его ведущим принципом, благодаря чему он стал объектом почитания многих людей. «Состояние Будды не достигается предвзятой Дхармой», – говорил он, а свои работы часто заканчивал фразой: «Сочинено беспристрастным и непредвзятым автором, наделенным четырьмя опорами» [цит. по: Stearns 1999: 39]. Прозвище Тонпа Шибден (rton-pa-bzhi-ldan) – «Обладающий четырьмя опорами» – стало его псевдонимом, что само по себе указывает на то, как уважительно Долпопа относился к классическим принципам буддийской учености, сформулированным самим Буддой в «Чатухпратисаранасутре» и «Самдхинирмочана-сутре». Стернс в конце главы, посвященной биографии Долпопы, заключает: «Короче говоря, он был великим буддийским святым, главной целью жизни которого было возрождение окончательного смысла послания Будды, которое, по его мнению, находилось в большой опасности быть потерянным» [Ibid.].

Последователи традиции шентонг относили Долпопу к той традиции тайных комментариев и передачи опыта, которая восходит к «великой мадхьямаке» Майтреи, к «Восхвалению дхармадхату»

Нагарджуны, трудам Асанги, Васубандху, Чандрагоми и Шантипы и их последователей. А в Тибете она распространилась через Саджану¹⁶⁹, Нгока и Цена¹⁷⁰. В этой традиции, к которой причисляют помимо Анандакирти, Саджаны, Цен Кхавоче, Зу Гавей Дордже также Долпопу, Третьего Кармапу Ранджуна Дордже, Таранатху, к «тайным» знаниям принято относить устные комментарии к учению «Уттаратантры» и «Дхармадхарматавибхаги». Эти наставления гласят:

Ум по своей природе должен рассматриваться как пустой от двойственности, самоосознающий, самосветящийся и истинно существующий (*gnyis-stong-gi-shes-pa-rang-rig-gsal-bden-grub*), и в этом своем изначально просветленном аспекте он является причиной состояния Будды [Долпопа 2007: 9].

В процессе развития своей мадхьямаки-шентонг Долпопа пришел к идентификации абсолютной реальности с *природой будды* (*татхагатагарбха*; *sangs-rgyas-snying-po / bde-gshegs-snying-po*). Он определял природу будды через имплицативное (утвердительное) отрицание как саму основу Будды, как «постоянное пребывание Будды в фундаментальном состоянии» [Hopkins 2006: 196]. Согласно Карлу Брунхольцлю, Долпопа, основываясь на некоторых сутрах, содержащих учение о татхагатагарбхе, утверждал, что природа будды «в конечном счете действительно установлена, вечна, постоянна, неизменна и находится за пределами зависимого происхождения» [Brunholz 2015: 68]. Согласно Долпопе, абсолютная реальность, *дхармата* (*chos-nyid*), пуста от относительных обманчивых видимостей. При этом подразумевалось, что она не пуста сама по себе.

Согласно интерпретации Долпопы, в тантрическом тексте «Воспевание Имен Манджушри» («Арья Манджушри нама сангити»;

¹⁶⁹ Кашмирский пандита Саджана (*Sad-dza-na*) – ученик Анандакирти, который был учеником Майтрипы (1007–1077).

¹⁷⁰ Нгок Лоцава Лодэн Шераб (*ngog-blo-ldan-shes-rab*, р. 1059), Цен Кавоче (*btsan-kha-bo-che* (Дриме Шераб) и Зу Гавей Дордже (*dga'-bai-rdo-rje*) были учениками Саджаны. От Нгока пошла линия «логического пути, основанного на трактатах мадхьямаки» (*dbu-ma'i-gzhung-la-bsten-pa-rjes-sudrag-pa'i-lam*), а от Цена и Зу – линия «прямого пути сущностного смысла» (*snying-po'i-don-mngon-sum gyi lam*).

rgyud-thams-cad-kyi-rgyal-po-'phags-pa-'jam-dpal-gyi-mtshan-yang-dag-par-brjod-pa-bzhugs-so) неоднократно перевозносятся не “не-я”, а “я”. По его мнению, к “я” как к высшей реальности относятся следующие термины: “Я” Будды, безначальное “Я”, прочное “Я”, алмазная Самость. По словам Джеффри Хопкинса, эти термины применяются так, что отражают «катафатический подход к буддизму, типичный для большей части сочинений Долпопы» [Hopkins 2006: 279–280]. Сайрус Стернс пишет, что отношение Долпопы к доктринам Третьего Поворота Колеса (учениям о природе будды) заключается в том, что, с его точки зрения, они «являются окончательными утверждениями о природе конечной реальности, изначальной основы или субстрата за пределами цепи зависимого происхождения, которая только пуста от других относительных явлений» [Stearns 1999: 87]. М. Капстейн также приводит примечание Долпопы к шестой главе «Стотысячной праджняпарамиты»:

Абсолютная основа пустоты – это внешняя пустота, самовозникающее изначальное познание, неизменный абсолют, *сугатагарбха*, Великая Мадхьямака, настоящая *праджняпарамита* и завершающая Тайная Мантра... [Dol-po-pa, vol. 3: 76; цит. по: Kapstein 2001: 304].

Мати Ринпоче, один из главных учеников Долпопы, дал такое краткое определение позиции джонанг в понимании пустоты:

«Второго Поворота Колеса заключается в том,
что относительное пусто.
Смысл Третьего Поворота Колеса состоит в том,
что абсолютное пусто
[Stearns 1999: 86–87].

С этой точки зрения, поскольку они «учат несуществованию того, что не существует, и существованию того, что существует, то конечные намерения обоих [Поворотов] идентичны» [там же: 87]. В интерпретации Долпопы первые два Поворота Колеса Дхармы касаются соответственно *четырёх благородных истин* и представления о пустоте (*шуньята*; stong-pa-nyid) как отсутствию всех определенных характеристик и не делают акцент на окончательном учении об абсолютной истине. Учение Второго Поворота, по его мнению, представило относительные феномены как пустые от соб-

ственной природы (rang-stong), но не преодоление цепи зависимого возникновения. Но именно Третий Поворот Колеса Дхармы, как считает Долпопа, представил учение о природе будды, которое является окончательным утверждением о природе конечной реальности, изначальной основе, или субстрате, который существует вне цепи взаимозависимого возникновения. И только он пуст от других относительных явлений (gzhan-stong). Иначе говоря, это учение о татхагатагарбхе базируется на интерпретации пустоты как имплицитного, или утверждающего, отрицания (ma-tin-dgag). Вместе с тем Долпопа утверждал, что воззрение, выраженное в праджняпарамитских сутрах Второго Поворота, и воззрение, связанное с учением о природе будды, «фундаментально совпадают», и что также согласуются традиции Нагарджуны, с одной стороны, и Асанги и Васубандху, с другой стороны. Он считал, что «абсолютная пустота, проповеданная во Втором Повороте Колеса Дхармы и в Третьем Повороте, а также во всех высших учениях тантр, была глубинной пустотой от другого, а не просто пустотой от собственной природы» [Stearns 1999: 87].

Нагарджуна, как и Асанга с Васубандху, были, на его взгляд, представителями традиции, которую он называет *великой мадхьямакой* (*махамадхьямака*; dbu-ma-chen-po).

В отличие от подхода Долпопы к интерпретации природы будды, татхагатагарбхи, тибетские переводчики, лоцавы, такие как Нгог (1050–1109), Чаба Чокьи Сенге (1109–1169), и мастера традиции кадам считали природу будды неимплицитным, или неутверждающим, отрицанием (med-dgag). Позже, в школе гелуг, также утвердился неимплицитный подход, но, как и Чаба-лоцава, гелугпинские авторы признают, что учение о природе будды имеет целесообразный смысл, хотя природа будды и пуста в смысле рантонг. Эта особая целесообразность концепции татхагатагарбхи заключается, с точки зрения Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо, в том, что природа будды в мадхьямаке Нагарджуны и в прасангике объясняется как основа, позволяющая достичь нирваны: это *естественно пребывающий потенциал* (rang-bzhin-gnas-rigs), «то, что может быть преобразовано в Тело Будды» [Далай-лама 2005: 93]. Но этот потенциал, татхагатагарбха, не является неким существующим абсолютom: он пуст от самобытия. Однако

благодаря этой пустой от самобытия, или собственной сущности, природе будды имеется возможность трансформации обычного существа в просветленное существо – будду (*sangs-gyuas*) благодаря Пути (*lam*), устраняющему *клеши* (*nyon-mongs*), ментальную скверну, и ее следы – завесы всеведения (*shes-sgrib*). Как объясняется в устной комментаторской традиции гелуг, клеши и познавательные завесы «растворяются» не в уме, а в пустоте ума, являющейся неутвердительным отрицанием¹⁷¹.

Таким образом, хотя в школе гелуг природа будды терминологически описывается способом, похожим на терминологию Долпопы – как изначальная осознанность (*ye-gnas-kyi-shes-pa*), изначальный гнозис (*ye-shes*), а в контексте ваджраяны – как *ясный свет* ума (*'od-gsal*), тем не менее сходство имеется лишь в терминологии, но не в смысле. В то время как Долпопа считает изначально чистую мудрость абсолютной реальностью, которая не пуста от собственной сущности, в традиции прасангикиков и Цонкапы этот вневременный гнозис пуст в смысле *рантонг*.

Долпопа Шераб Гьялцен, умерший через несколько лет после рождения Чже Цонкапы, стал едва ли не самой влиятельной фигурой в интеллектуальном и духовном пространстве Тибета ко времени написания Чже Цонкапой его пяти основных философских трудов, в которых он дает объяснение доктрины пустоты. В «Легшед-ньинпо»¹⁷², тексте, имеющем принципиальное герменевтическое значение, Чже Цонкапа посвятил большую часть раздела «Йогачара» критике школы джонагпа и опровержению взглядов ее главного представителя – Долпопы [см.: Дже Цонкапа 1998: 164–165, 176–177; Легшед-нинпо 2019; Thurman 1984; Legs-bshad-snying-ro 2012]. Учитывая, что Долпопу в Тибете прославляли как «Всеведущего из Долпо, воплощения будд трех времен» (*dus-gsum-sangs-gyuas-kun-mkyen-dol-po-pa*), мы можем понять, какое огромное значение имела подробная критика Цонкапой его воззрения для всей последующей истории буддизма в Тибете и монгольском мире.

¹⁷¹ См. лекцию Геше Тинлея от 4 апреля 2022 г. на канале youtube.

¹⁷² Название «Легшед-ньинпо» на русский язык переводится по-разному, в том числе как «*Сущность прекрасно изложенных слов*», поэтому, учитывая это, мы используем в своей работе сокращенное тибетское название без перевода.

6.4.3. Подход Шакья Чогдена к интерпретации мадхьямаки и его расхождения с позицией Чже Цонкапы

Сердок Панчен Шакья Чокден (gser mdog pan chen shakya mchog ldan, 1428–1507), известный как Шакья Чогден, был одним из самых значительных философов тибетской школы сакья. Шакья Чогден отличался от других сакьяпинских ученых, в частности, неортодоксальными взглядами и критическим отношением к взглядам Сакья Пандиты, и его позиция не была хорошо воспринята в школе сакья. Тем не менее он был очень знаменит и в своей славе соперничал внутри школы сакья со своим современником Горампой Сонамом Сенге (Go-ram-pa-bsod-nams-seng-ge, 1429–1489). Однако его сочинения были преданы в Тибете забвению, поскольку, по мнению некоторых тибетологов, были слишком смелы для своего времени. До недавнего времени работы Шакья Чогдена были практически недоступны. Только в 1975 году его собрание сочинений было опубликовано в 24 томах в Бутане. На Западе вплоть до появления переводов и исследований Я. Комаровского [Shakya Chogden 2000; Komarovski 2011; 2016; 2020] труды Шакья Чогдена не привлекали внимания ученых.

Для нас в настоящей работе интерес представляет его интерпретация мадхьямаки, в которой он представляет позицию, альтернативную подходу Чже Цонкапы, и совершенно иначе трактует сущность мадхьямаки как *срединной философии*, а также историю развития и классификацию подшкол мадхьямиков.

В своей интерпретации мадхьямаки Шакья Чогден подверг критике подход Чже Цонкапы как «слишком лого-центрический» и «все еще захваченный концептуализацией конечной реальности», которая, как он подчеркивал, находится за пределами языка. В последние годы жизни он отошел от прасангикивской версии мадхьямаки – пустоты-рантонг (rang-stong) и, приняв воззрение шентонг (gzhan-stong), попытался совместить воззрение йогачары с мадхьямакой и утверждал, что рантонг и шентонг – это взаимодополняющие взгляды. Шакья Чогден и Горампа, хотя их понимание мадхьямаки часто не совпадало, «внесли большую ясность в воззрения их собственной традиции, написав ряд комментариев к индийским и тибетским трактатам, а также посредством собственных оригинальных сочинений и критических текстов, направленных против

взглядов Цонкапы (tsong kha ba, 1357–1419) и его последователей, известных как *гелугпа*», – пишет Я. Комаровский [Komarovski 2011: ix].

Ниже мы рассмотрим презентацию мадхьямаки на основе трех его текстов, которыми мы располагаем в английском переводе, сделанном Ярославом Комаровским и изданном в 2000 г. Библиотекой тибетских трудов и архивов [Shakya Chogden 2000]. Это следующие тексты: «Меру, исполняющая желания: Дискурс, объясняющий происхождение мадхьямаки» (dBu-ma'i-byung-tshul-rnam-bzhad-pa'i-gtam-yid-bzhin-lhun-po); «Капля нектара определенного смысла: Вход во врата сущностных положений двух истин» (bDe-ra-gnyis-kyi-gnas-la-'jug-pa-nges-don-bdud-rtsi'i-thigs-pa); «Великий корабль различения, плывущий в океан определенного смысла: Трактат, дифференцирующий философию прасангики и сватантрики-мадхьямики» (dBu-ma-thal-rang-gi-grub-mtha'-i-rnam-par-dbyed-ba'i-bstan-bcos-nges-don-gyi-rgya-mthor-'jug-pa-i-rnam-dpyod-kyi-gru-chen).

Первый из этих текстов Шакья Чогдена, «Меру, исполняющая желания», являющийся одним из последних его сочинений, написанный по просьбе Седьмого Кармапы Чодрак Гьяцо (Ka-rma-pa-chos-grags-rgya-mtsho, 1454–1506), «претендует на ясное и лаконичное изложение воззрения мадхьямаки, включая тантрическую мадхьямаку, и ее распространение в Индии и Тибете» [Shakya Chogden 2000: vii].

Второй трактат, «Капля нектара определенного смысла», с помощью «краткого, но лаконичного изложения» вводит читателя в сферу определенного смысла посредством понимания двух истин – конвенциональной и абсолютной. Третий трактат, «Великий корабль различения», подробно объясняет «дивергентность мадхьямаки в презентации сватантрики и прасангики, приводимых ими разнообразных концептов. «В целом эта антология дает общую презентацию школ мадхьямики и их воззрений согласно представлению великого сакьяпинского мастера», – говорится от лица издателя английского перевода [Ibid.].

В своей версии мадхьямаки Шакья Чогден исходит, как кажется, из такого же формального определения *срединного пути*, как и прасангики Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа и его последователи. Он дает в трактате «Меру, исполняющая желания» такую дефиницию *срединного пути*: «это путь, который отбрасывает две край-

ности» [Shakya Chogden 2000: 2]. Его объяснение определенного таким образом термина «мадхьямака» состоит из трех частей: 1) идентификация крайностей; 2) идентификация пути; 3) установление пути как «срединности» после такой идентификации.

Уже при идентификации крайностей становится ясно, что его подход отличается от интерпретации Цонкапой мадхьямаки Нагарджуны. Цонкапа, раскрывая смысл понятия «мадхьямака» (*срединность*), фигурирующего в названии трактата «Mūlamadhyamakakārikā», в «Океане аргументов» писал, что «срединная позиция (dbus-nyid), отбрасывающая крайности существования-несуществования и прочие бинарные крайности, называется *срединностью* (dbu-ma). Такое название помогает выразить смысл учения» [Tsong Khapa 2012: 14]. И далее он цитирует «Сутру царя самадхи», где говорится:

Поэтому, полностью отбросив бинарные крайности,
Мудрец не практикует пребывание даже в срединном
[mDo sde da 27a].

Опираясь на это положение, он детально объясняет, что *срединная позиция* – это не просто отбрасывание идей *существования* и *несуществования* как крайностей и пребывание в *срединности*, «считая ее истинно существующей». Ибо *срединность* как онтологический факт тоже не имеет «истинного существования». Это не просто отбрасывание *всех* бинарных крайностей – *существования, несуществования* и т. д. *Отбрасывание крайностей*, как объясняют Нагарджуна в ММК и Цонкапа в «Океане аргументов», есть разоблачение *всех* форм онтологического преувеличения и онтологической клеветы¹⁷³ и устранение вредоносного для ума *цепляния* за эти онтологические искажения. В этом контексте Цонкапа указывает помимо прочих бинарных крайностей также на такие представляющие ментальную опасность искажения, как преувеличение и преуменьшение *существования*, а также преувеличение и преуменьшение *несуществования* [Tsong Khapa 2012: 15]. Таким образом,

¹⁷³ Термином «онтологическая клевета» или «онтологическое преуменьшение» мы в контексте мадхьямаки переводим тибетский термин **skur-‘debs**, означающий «принижать», «клеветать», «выдавать существующее за несуществующее», словом, это нигилистическое преуменьшение бытия.

это кардинально отличает подход Цонкапы к пониманию «крайностей» от позиции тех буддийских мыслителей, кто считал крайностями «лишь слова “существование” и “несуществование” и, отбросив так понятия крайности, опираются на так называемую теорию “ни существование, ни несуществование” (yod-pa min med-pa min zhes-pa'i zer lugs)» [Tsong Khapa 2012: 15]. Эта позиция разделялась такими поздними тибетскими учеными как Горампа, которые утверждали, что феномены не существуют и не могут прийти к существованию ни в каком смысле [Tsong Khapa 2006: 23, footnote 1].

Шакья Чогден в процессе идентификации крайностей вначале дает общую идентификацию, проводя различие между небуддистами и буддистами. В его представлении, первые «в своих воззрениях пребывают в крайностях и в действиях цепляются за внешнее», в то время как буддисты в воззрениях являются сторонниками *срединности*, а в действиях «вовлечены во внутреннее» [Shakya Chogden 2000: 3]. Я. Комаровский поясняет, что согласно этому представлению Шакья Чогдена, небуддисты ориентированы на сансару, тогда как буддисты – на нирвану [Komarovski 2000: footnote 12]. Небуддисты, с этой точки зрения, пребывают в двух крайностях и, следовательно, являются «экстремистами». В крайности этернализма пребывают те, кто принимает существование “я”, личности, живых существ и т. д. – «двенадцати синонимов индивида». В крайности нигилизма пребывают те, кто не признает существования “я” и т. д. в прошлой жизни и его продолжения в будущей.

Что касается крайностей, в которых пребывают буддисты, то Шакья Чогден рассуждает так:

Вместе с низшими буддийскими школами школа срединного пути признает, что “я”, или “самость” и т. д., полностью схватываемое врожденным “я”– цеплянием, вообще никогда не существовало. Таким образом, она свободна от крайности существования. Более того, поскольку никакое существующее “я” никогда не превращалось в несуществующее силой рассуждения или другой причиной разрушения, она также свободна от крайности небытия [Shakya Chogden 2000: 3].

Далее он пишет:

Почему “я” не существует? Потому что “я” не обнаруживается посредством пяти рассуждений, ищущих его как единое со скандхами отличное от них и т. д. [Ibid.].

В этом рассуждении Шакья Чогдена также можем видеть отличие его понимания мадхьямаки от «срединной» философии Нагарджуны и прасангики. В ММК и в «Океане аргументов» утверждается не то, что “я” не существует, поскольку не обнаруживается путем анализа, а то, что “я” не существует *истинно* – как нечто *самосущее*, как это представляется реифицирующему сознанию и как это происходит во врожденном цеплянии за “я”. Но тем самым не отрицается существование *простого* или *номинального* “я”.

Я. Комаровский отмечает, что во многих своих работах по мадхьямаке Шакья Чогден писал, что «крайность нигилизма заключается в том, чтобы сначала установить как что-то одно достоверное познание, а затем опровергнуть другим достоверным познанием. Поскольку большинство буддийских постулатов вообще не признают «самость личности», они не отрицают ничего существующего, а скорее доказывают отсутствие чего-то несуществующего» [Komarovski 2000: 58, foodnote 16].

Одной из важнейших особенностей философского воззрения Шакья Чогдена, сблизившей его с другими тибетскими философскими течениями, альтернативными по отношению к прасангике Чандракирти, Цонкапы и их последователей, такими как, в частности, линия Мипама (‘ju-mi-pham, 1846–1912), являлось, как отмечает Я. Комаровский, следующее. Они утверждали, что «для того чтобы полностью реализовать *бессамость* личности и затем достичь освобождения от сансары путем привыкания ума к такой реализации, достаточно опираться исключительно на тексты школы вайбхашика, такие как «Абхидхармакоша», без обращения к воззрениям высших школ» [Ibid.: foodnote 19]. Так, в труде Шакья Чогдена «Великий путь эликсира бессмертия» (zab-zhi-spros-bral-gyi-bshad-pa-stong-nyid-bdud-rtsi’i-lam-po-che) постулируется:

Допустимо признать, что школы шраваков также имеют два воззрения [относительно бессамости]. Нет нужды упоминать [что это относится и к] последователям Махаяны; если бессамость личности в полной мере объясняется даже в писаниях вайбхашиков, то, конечно, это принято саутрантиками [также]. Следовательно, благодаря привыканию [ума] к бессамости, определяемой в текстах вайбхашиков и саутрантиков, можно увидеть эту [бессамость] непосредственно, и дальнейшим привыканием [к этой прямой реализации]

можно манифестировать нирвану, характеризующуюся отказом от семян цепляния за “я” личности [цит. по: Komarovski 2000: 58].

В прасангиковской традиции Цонкапы, как мы можем видеть из текста «Океан аргументов», *бессамостность личности и бессамостность феноменов* по способу отрицания *самости* совершенно одинаковы: это неутвердительное отрицание *самобытия* и личности, и феноменов. И Путь сопряжен с постижением обоих видов *бессамостности*. Без реализации *бессамостности феноменов* прасангиковская интерпретация мадхьямаки не допускает возможности освобождения личности от сансары. *Реализация* воззрения осуществляется на постепенном пути посредством троичного тренинга, ведущего сначала к концептуальному, а затем прямому постижению пустоты-рантонг.

В понимании Пути Шакья Чогденом излагаемая Цонкапой интерпретация срединного пути оценивается критически за «излишнее» признание роли концептуального знания в познании пустоты. Он приписывает «поздним тибетцам», как он называет Чже Цонкапу и его последователей, утверждение: «Поскольку явления существуют условно, крайность небытия устранена. Поскольку они не существуют истинно, устранена крайность существования» [Shakya Chogden 2000: 5]. Однако заметим, что интерпретация Цонкапой *срединности* Нагарджуны как устранения *всех крайностей* происходит на протяжении всего комментария «Океан аргументов», и ее смысл является онтологически гораздо более глубоким, нежели это приписываемое Цонкапе понимание.

Далее Шакья Чогден заявляет, что этот взгляд не согласуется с аутентичной мадхьямакой Нагарджуны, потому что он указывает на отсутствие понимания того, что во время культивирования воззрения необходимо отказаться от концепций, цепляющихся за существование. Он пишет:

Эта точка зрения также придает чрезмерное значение условностям. Кроме того, если крайность бытия и того, и другого не будет устранена, это будет противоречить подлинным словам, а если она устранена, это будет означать прямое противоречие в утверждениях [этих поздних тибетских авторов] [Shakya Chogden 2000: 5].

С точки зрения Шакья Чогдена, при идентификации собственного воззрения мадхьямаки сторонниками *бессущностности* сре-

динный путь не может быть идентифицирован как «такой-то и такой-то», ибо «в это время не может существовать никакой объект знания, который не стал бы *крайностью*» [Shakya Chogden 2000: 5]. Его собственное «установление Пути как “срединности”» звучит так:

В мадхьямаке, являющейся вершиной всех колесниц¹⁷⁴, Срединный Путь, оставшийся в качестве остатка после устранения двух крайностей, может быть испытан только изначальным умом самосознания и находится за пределами досягаемости звуков и понятий. Согласно этой традиции, воззрение, доступ к которому осуществляется через пресечение суперналожений посредством слушания и размышления и воззрение, которое переживается посредством медитации, идентифицируются отдельно, как это преподается в тантрах Ваджрапаниджара [Ваджрный Шатер] и Калачакры [Колесо Времени] [Shakya Chogden 2000: 6].

Очевидно, Шакья Чогден при восприятии прасангикивской позиции Цонкапы упускает из виду его указание на то, что при культивировании Пути – мудрости прямого постижения пустоты – принципиально значение имеет логическое установление *объекта отрицания* (dgag-byu). Именно на основе точной идентификации объекта отрицания затем происходит однонаправленное сосредоточение на негации *истинного существования, собственных признаков, самобытия* – любых суперналожений реифицирующего, субстанциализирующего мышления. Чже Цонкапа на протяжении всего комментария подробно объясняет, каков объект отрицания в мадхьямаке и почему необходима его точная идентификация [Tsong Khapa 2012: 28, 29, 38, 39, 42, 44, 49, 56, 76, 86, 89, 117, 267]. Без точной индентификации объекта отрицания при постижении пустоты, достигаемой в процессе *абсолютного анализа*, невозможна правильная медитация пустоты. Что касается *реализации* пустоты, т. е. ее прямого постижения во время инсайта випашьяны, это состояние, как объяснял сам Нагарджуна, а также прасангики, включая Цонкапу, выходит за пределы мысли и языка, любых концептуализаций и словесных выражений. С точки зрения Шакья Чогдена, великий Цонкапа, «объяснил, что те, кто известен как [дер-

¹⁷⁴ Я. Комаровски пишет, что здесь «Шакья Чогден имеет в виду мадхьямаку ваджраяны» [Komarovski 2000: 64].

жатели] мадхьямаки, отличной от текстов [мадхьямаки] славного Чандракирти, не имеют правильного воззрения», и что «чистые воззрения сутр и тантр с необходимостью принадлежат только этой традиции – прасангике». Но сам Цонкапа, по его мнению, в своей прасангикинской интерпретации оставил лазейку для концептуальной мысли. На это можно возразить, что Шакья Чогден, судя по его замечаниям, недостаточно внимательно изучил текст «Океана аргументов». Этим объясняется, что он не понял того, что правильный философский концепт необходим для установления объекта отрицания, но медитация пустоты, нацеленная на ее реализацию, есть неимплицитное отрицание объекта отрицания и концентрация на этом отрицании. То есть это состояние, исключающее любую концептуализацию.

Цонкапа, как известно, считал Нагарджуна вместе с его духовным сыном Арьядевой основоположниками мадхьямаки, при этом поясняя, что ее первоисточником является Учение Будды. Некоторые из тибетских авторов до Чже Цонкапы, по его словам,

говорили, что есть два [рода] мадхьямиков, которые названы по тому, как они определяют условное: 1) саутрантика-мадхьямики, считающие, что внешнее условно существует, и 2) йогачара-мадхьямики, считающие, что внешнее не существует [даже] условно. А также [есть] два рода мадхьямиков, названные по тому, что они считают абсолютным: 1) «логические иллюзионисты» (тиб. *sgyu ma rig grub pa*), считающие абсолютной истиной сочетание явленности объекта (тиб. *chos can*), например, ростка, и явленности отсутствия [его] истинного существования»; 2) «приверженцы непребывания» (тиб. *rab tu mi gnas par smra ba*), полагающие абсолютной истиной *утверждающее отрицание неутверждающего отрицания* всех измышлений относительно явлений [Чже Цонкапа 2015: 426].

К первому направлению эти тибетские историки буддийской философии, как и некоторые индийские мастера, относили Шантракшиту, Камалашилу и некоторых других. Принимая хронологию Еше Дэ (Ye-shes-sde, VIII–IX вв.)¹⁷⁵ относительно истории развития комментаторской традиции великих трактатов, согласно которой

¹⁷⁵ Санскр. Джнянасена, тиб. *sna-nam-zhang-ye-shes-sde* – один из 25 учеников Гуру Ринпоче, участвовал в переводе сотен текстов по мадхьямаке, йогачаре и логике, вошедших в Кангьюр и Тенгьюр.

Бхававивека предшествовал Шантаракшите в объяснении работ Нагарджуны и Арьядевы, Чже Цонкапа пишет, что Бхававивека, опровергая теорию виджняптиматры (gnam-par-rig-pa-tsam) – школы «только-ум»¹⁷⁶, создал систему мадхьямаки, в которой внешние объекты условно существуют. Затем Шантаракшита установил иную систему мадхьямаки, опираясь на тексты йогачары, где говорится, что внешнее не существует даже условно и ум лишен собственной сущности в абсолютном смысле. Цонкапа пишет, что так появились два вида мадхьямиков: саутрантика-мадхьямиков и йогачара-мадхьямиков. Что касается Чандракирти, то, как объясняет Цонкапа, он, хотя признавал условное существование внешних вещей, тем не менее, не может быть квалифицирован как саутрантик-мадхьямик и нельзя думать, что он близок к вайбхашикам, ибо его признание условного существования внешнего совершенно отличает его от них [Чже Цонкапа 2015: 430].

Классификация мадхьямиков на прасангиков (thal-'gyur-ba) и сватантриков (gang-rgyud-pa) появилась в поздний период распространения буддизма в Тибете, и она согласуется с «Прасаннападой» Чандракирти. Эта классификация производится по способу понимания *пустоты*. Таким образом, сам Цонкапа выделял в мадхьямаке две подшколы: сватантрики (Бхававивека) и прасангики (Буддапалита, Чандракирти). Шакья Чогден совершенно иначе, чем Цонкапа, рассматривает происхождение мадхьямаки и ее направления.

Во-первых, он пишет о *мадхьямаке сутр* и *мадхьямаке тантр*. Известные из «Манджушри-мула-тантры» слова пророчества Будды о появлении Нагарджуны через четыреста лет после ухода Будды в нирвану, на основании которых обычно Нагарджуну считают основоположником мадхьямаки, Шакья Чогден трактует как указание на то, что Нагарджуна был пионером мадхьямаки сутр, в то время как пионером мадхьямаки сутр и тантр был Сараха (mDa'-bsnun). Он известен также как Рахула или Рахулабхадра¹⁷⁷. Это был один из 84 махасиддхов Индии, настоятель Наланды и учитель Нагарджуны. Когда Шакья Чогден говорит о «пионерстве» в мадхьямаке, он, конечно, имеет в виду, что первоисточником мадхья-

¹⁷⁶ Другое название *читтаматры* (sems-tsam), или *виджнянавады*.

¹⁷⁷ По другой версии, Рахулабхадра был учеником Нагарджуны.

маки был Будда Шакьямуни, а «пионерство» относится к личности, разъяснившей смысл Учения Будды в той системе, по которой впоследствии стали изучать Дхарму Будды. Так вот, согласно Шакья Чогдену, пионером и сутрической и тантрической мадхьямаки был именно Сараха [Komarovski 2000: 66]. «Песнь духовного опыта для субъекта»¹⁷⁸, в которой темой Сарахи является *ваджрный ум*, свободный от концептуального анализа, Шакья Чогден называет «трактатом мадхьямаки» [Shakya Chogden 2000: 9]. Он пишет:

Мадхьямака, как объясняется в этом трактате, определяется следующими словами: “Только ум сам по себе является семенем всего. Я простираюсь перед умом, из которого исходят сансара и нирвана, который подобен драгоценному камню, исполняющему желания, который дарует исполнение желаний”. Оно имеет тот же смысл, что и следующая цитата [из “Абхидхармасутры”], использованная Арья Асангой¹⁷⁹ как доказательство простой *основы всего*¹⁸⁰ и элемента сущности Сугаты: “Сфера из безначальных времен – это место всех явлений. Поскольку оно существует, возможны все трансмиграции, а также достижение нирваны». Его смысл – тот самый безначальный ум, светящийся по своей природе. Он называется “изначальным умом дхармадхату во время основы”. Его синонимы даны как: причинная тантра, элемент, сфера, источник и элемент – как живых существ, так и будд [Ibid.].

Тексты Нагарджуны, согласно интерпретации мадхьямаки Шакья Чогденом, служат истоком даже не всей сутрической мадхьямаки, а только одной из ее традиций. Интерпретация мадхьямаки Цонкапой на его взгляд, сужает мадхьямаку. В своем расширительном понимании мадхьямаки, выраженном в трактате «Меру, ис-

¹⁷⁸ Духовная песнь из «Дохакоши» («Сокровищница песен» Сарахи. Санскр. *doxa*; тиб. *nyams-mgug* – жанр духовных песен, выражающих опыт реализаций.

¹⁷⁹ Комаровский относит эту цитату к комментарию Асанги на «Уттаратантру» Майтреи.

¹⁸⁰ Согласно пояснению Я. Комаровского, этот употребляемый Шакья Чогденом термин (*ālaya*), в отличие от термина «сознание-основа всего» (*ālayavijñāna*), относящегося к базису всех концептуальных состояний сознания и их отпечатков, обозначает основу всего бытия, как абсолютно, так и относительного [Komarovski 2000: 66].

полняющая желаний», Шакья Чогден называет три традиции «мадхьямаки сутр» или «праджняпарамита-мадхьямаки», от которой совершенно отличается «мадхьямака тантр» [Shakya Chogden 2000: 17]. В *праджняпарамитской мадхьямаке* он выделяет: «1) традицию, пионером которой является Нагарджуна вместе со своими последователями; 2) традицию, пионером которой является Асанга вместе со своим братом [Васубандху] и 3) традицию рассмотрения этих двух линий как согласующихся друг с другом» [Ibid.: 10].

Если в интерпретации Цонкапы из тех сочинений Нагарджуны, что находятся в тибетском буддийском своде Тенгьюр, текстами мадхьямаки считаются лишь его шесть трактатов (помимо ММК это «Шуньятасапатти» (stong nyid bdun cu); «Виграхавьявартани» (rtsod zlog rigs pa); «Вайдальясутра» (zhib-mo-rnam-'thag); «Ратнавали» (rin-chen-phreng-ba); «Юктишаштика» (rtsod-zlog-rigspa-drug-cu-pa)), то Шакья Чогден подразделяет сочинения Нагарджуны на три собрания мадхьямаки, соответствующие тому, что Нагарджуна «трижды издал рык льва на земле». Во-первых, это «Собрание бесед» (gtam-tshogs), включающее тексты «Ратнавали» («Драгоценная гирлянда наставлений царю») и «Сукралекха» («Письмо к царю»). Затем, по словам Шакья Чогдена, Нагарджуна сочинил трактаты «Собрания обоснований», которые «в первую очередь объясняют Дхарму глубинного воззрения как пустоты, связанной с отсечением суперналожений путем слушания и размышления», – пишет Шакья Чогден, имея в виду собственно трактаты мадхьямаки, не считая «Ратнавали». «И, наконец, он составил «Объяснение бодхичитты», «Восхваление ваджрого ума» и т. д., которые в первую очередь объясняют пустоту, переживаемую посредством медитации» [Ibid.]. Третье собрание текстов – это «Собрание восхвалений» (bstod-tshogs).

С этой интерпретацией Шакья Чогдена и квалификацией трех собраний текстов Нагарджуны трудно согласиться хотя бы потому, что благодаря комментарию Чже Цонкапы мы имеем представление о том, что именно шесть текстов в совокупности излагают систему нагарджуновской презентации доктрины пустоты/бессамостности в ее неразрывной связи с доктриной зависимого возникновения. Они образуют «туловище» мадхьямаки, где ММК является главным текстом. Что касается других текстов Нагарджуны, то они имеют вспомогательное значение, помогая подступиться к по-

ниманию смысла мадхьямаки. Система текстов мадхьямаки, сочиненных Нагарджуной, не относится к исключительно логико-дискурсивному познанию пустоты, а предполагает последующую интенсивную медитацию. Это объясняется в трудах Цонкапы, в частности, в его «Океане аргументов», «Трех основных аспектах пути», в главе «*Випашьяна*» текстов «Большой Ламрим» (*Lam-rim-chen-mo*) и «Средний Ламрим» (*Lam-rim-chung-ba*). Поэтому мы не можем согласиться с идентификацией текстов мадхьямаки Нагарджуны как исключительно логических трактатов, а текстов из «Собрания восхвалений» – как медитативных текстов.

Излагая эволюцию «объяснительной традиции» мадхьямаки, берущей начало от Нагарджуны и его главного ученика Арьядевы¹⁸¹, Шакья Чогден пишет, что авторы комментариев по мадхьямаке, ученики Нагарджуны Буддапалита и Бхававивека, единодушны в классификации «объяснительного стиля» текстов Нагарджуны по мадхьямаке «как традиции лишь сторонников *бессущностности*» [Shakya Chogden 2000: 11]. Он называет эту позицию *нисвабхавадой*, т. е. доктриной отсутствия свабхавы (*rang-bzhin-med*), подразумевая, что это лишь одна из разновидностей мадхьямаки. Но и в интерпретации различия между двумя подразделениями этой мадхьямаки, т. е. герменевтической традиции Нагарджуны, представленной прасангикой (Буддапалита, Чандракирти) и сватантрикой (Бхававивека), он расходится с Цонкапой. В то время как Шакья Чогден утверждает, что и прасангики, и сватантрики являются сторонниками *нисвабхавадады*, или отсутствия собственной сущности, Чже Цонкапа при объяснении *випашьяны* (*lhag-mthong*) пишет:

Хотя мадхьямик-сватантриков [часто] называют «проповедниками отсутствия сущности», но здесь, имейте в виду, [название] «проповедники отсутствия самобытия» для простоты [применяется] к прасангикам, а «проповедниками наличия самобытия» называются и реалисты и сватантрики [Цонкапа 2012: 1119].

В то время как реалисты, – поясняет Цонкапа, опираясь на позицию Чандракирти, изложенную в его «Прасаннападе» («Ясные

¹⁸¹ Цонкапа пишет, что ранние тибетские авторы «называли их “мадхьямиками-основопожниками”, а прочих мадхьямиком – “мадхьямиками-последователями” [Чже Цонкапа 2015: 426].

слова»), – утверждают «наличие в вещах абсолютного самобытия», сватантрики признают «условное наличие в них самосушей природы» [Цонкапа 2012: 1119]. Исходя из необходимости *сватантры* (*rang-rgyud*) – автономного способа логического обоснования воззрения, сватантрики признавали возможность позитивных суждений и позитивной философской позиции на относительном уровне. Для прасангики, как объясняют Чандракирти и Цонкапа, такая позиция неприемлема. Цонкапа пишет: «...поскольку ни в одном явлении нет даже условной собственной сущности, то не существует и ее достоверное познание. Таково рассуждение, на основе которого наставник (Чандракирти) отвергает сватантру. Кстати, [этим же] обосновывается отрицание необходимости сватантры для того, чтобы впервые зародилось воззрение, понимание отсутствия в вещах самобытия...» [Там же: 1120].

Хотя Шакья Чогден считает Бхававивеку тоже сторонником воззрения об отсутствии самобытия, как Буддапалиту и Чандракирти, тем не менее признает, что от него происходит «объяснительная линия» сватантрики – автономной мадхьямаки и тоже, как Еше Дэ и Цонкапа, выделяет в ней два направления: саутратика-мадхьямаки (Шри Гупта, Джнянагарбха и др.) и йогачара-мадхьямаки (Шантаракшита, Камалашила, Харибхадра и др.).

Но, в отличие от Цонкапы, Шакья Чогден считает, что поздние сватантрики приходят к такой же позиции, что и Чандракирти. Он пишет:

Что касается этих объяснений, то более поздние учителя сватантрики учили, что подход Бхавьи не может быть подорван [приписыванием ему] ошибки иллюзии, установленной посредством [конечного] рассуждения, потому что, когда объект отрицания, масса концептуализации, отрицается, его противоположность, отсутствие концептуализации, также отрицается. Таким образом, и прасангики, и сватантрики [приходят к] неутверждающему отрицанию всей массы концептуализации [Shakya Chogden 2000: 14].

Иначе говоря, в конечном счете, у Шакья Чогдена стирается всякое различие между прасангики и сватантрикой. «Разницы между прасангики и сватантрикой он не видит ни на относительном, ни на высшем уровне», – пишет Я. Комаровский [Komarovski 2011: 269]. По мнению Шакья Чогдена, «поздние тибетцы», т. е.

Цонкапа и его ученики, иначе толковали различие между ними, «и это расходится с корректным объяснением» [Ibid.]. Кроме того, он, в отличие от Цонкапы и многих других тибетских ученых, не выделял йогачара-мадхьямаку (йогачара-сватантрика-мадхьямака – полное название) как подразделение сватантрики, а считал, что это – йогачара. Он не соглашался с мнением других ученых, что в этой подшколе абсолютная истина представлена с точки зрения сватантрики, в то время как относительная истина – с точки зрения читгаматры [Komarovski 2000: 71].

Итак, Шакья Чогден традицию мадхьямаки, пионером которой был Нагарджуна, называет *нисвабхававадой*, имея в виду традицию пустоты-рантонг, и в равной степени причисляет к ней и прасангикиков, и сватантриков. Наряду с нею он выделяет также мадхьямаку, пионером которой были Асанга и его брат Васубандху. С точки зрения Чже Цонкапы, для которого принципиальное значение имели классические индийские комментарии, особенно Чандракирти, Асанга и Васубандху были основоположниками школы йогачара. И тем, кто ищет воззрение, он рекомендовал в «Океане аргументов» опираться на различение *определенного* и *относительного* смыслов в трудах Нагарджуны и Асанги, а сам ориентировался на традицию Нагарджуны по линии Буддапалиты и Чандракирти.

Что же касается Шакья Чогдена, то он считает источниками этого альтернативного вида мадхьямаки *Пять дхарм*¹⁸² Майтреи и «Йогачарьябхуми» («Великие земли йогической активности»), – учения, которые Асанга получил от Майтреи во время своего путешествия в мир Тушита и затем записал их в виде трактатов. Младший брат Асанги, Васубандху, написал комментарии к ним, так называемые *Восемь пракаран*, в которых освещалась «мадхьямака конечного (определенного) смысла в текстах йогачары, подобных океану» [Shakya Chogden 2000: 14]¹⁸³. С этой точки зрения,

¹⁸² Это пять трактатов Майтреи: «Абхисамаяаланкара» («Украшение ясных постижений»), «Сутраланкара» («Украшение сутр»), «Уттара-тантра» («Высшее учение тантры»), «Мадхьянта-вибханга» («Анализ срединного пути и крайностей»), «Дхарма-дхармата-вибханга» («Анализ элементов существования и их истинной сущности»).

¹⁸³ *Восемь пракаран* – это «Сутраламкарабхашья» («Объяснение «Украшения сутр»»), «Мадхьянтавибхангатикка» («Комментарий к «Различию между срединностью и крайностями»»), «Дхармадхарматавибхангаврит-

конечным, или определенным, смыслом (*нитартха*; *nges-don*) считалось «то, что Арьядева объяснял следующими словами: «Изначальный ум, свободный от схваченного и схватившего, существует как абсолютный смысл. Так провозгласили те, кто пересек океан писаний йогачарь» [Ibid.: 15].

На вопрос, присущ ли именно этот смысл всем текстам Майтреи, «поздние тибетцы» разошлись во мнениях: одни считали все пять трактатов Майтреи определенно трактатами читтаматры, другие утверждали, что все они определенно являются трудами по мадхьямаке. А ко времени Шакья Чогдена утвердилось единодушное мнение, что «Абхисамаяланкара» и «Дхармадхарматавибханга» являются текстами мадхьямаки, в то время как остальные из *Пяти дхарм* относятся к читтаматре. Я. Комаровский отмечает, что последователи школы гелуг считают, что воззрение, выраженное в «Абхисамаяланкаре», относится к сватантрике, а воззрение «Уттаратантры» – к прасангике. Ученые других школ (Мипам, Горампа) считают, что «Абхисамаяланкара» является учением «мадхьямаки в целом», поскольку, в отличие от гелугпы, не признают различия между сватантрикой и прасангикой ни в конечном воззрении, ни в презентации стадий пути [Komarovski 2000: 70]. Сам Шакья Чогден убежден, что все пять текстов имеют своей главной темой мадхьямаку, интерпретацию замысла праджняпарамитских сутр Третьего Поворота Колеса. В трактате «Меру, исполняющая желания» он приводит аргументы в пользу утверждения, что «все махаянские писания, составленные Асангой и его братом, а также все тексты, сочиненные Дигнагой и его [духовным] сыном Дхармакирти, являются подлинной мадхьямакой конечного смысла, и они соответствуют толкованию замысла праджняпарамитских сутр посредством *сутр совершенной дифференциации*»¹⁸⁴ [Shakya Chogden 2000: 16].

ти» (Комментарий к «Различию между феноменами реальностью»), «Тримшикакарика» (Тридцать строф), «Вимшикакарика» (Двадцать строф), «Панчаскандхапракарана» (Классификация пяти скандх), «Вьякхьяюкти» (Наука интерпретации), «Кармасидхипракарана» (Классификация подтверждения кармы).

¹⁸⁴ Имеются в виду те сутры Третьего Поворота Колеса Дхармы, где излагается учение о «трех природах» (*трисвабхава*; *ngo-bo-nyid-gsum*), в частности, это «Самдхинирмочана-сутра».

Таким образом, то воззрение йогачары, выраженное в сутрах Третьего Поворота Колеса и в текстах Майтри/Асанги, которое некоторые тибетские ученые считают также истоком учения шентонг – «пустоты от другого», или «инопустоты» (Дольпопа, Таранатха и др.), Шакья Чогден считает разновидностью мадхьямаки. Правда, следует подчеркнуть, что к мадхьямаке он относит лишь то подразделение йогачары, которое называется *аликакаравадой* (rma-rdzun-pa), или *йогачарой ложных аспектов*, но не то, которое называется *сатьякаравадой* (gnam-bden-pa), или *йогачарой истинных аспектов*. Эти два подразделения являются поздними образованиями йогачары, возникшими в результате дебатов об истинности ментальных проявлений, или аспектов (*акара*; gnam-pa).

Хотя йогачара в целом не признает реальность внешнего мира, возникли дебаты относительно вопроса, являются ли отраженные в сознании видимости, или аспекты, объектов, истинными. Сторонники аликакаравады, или йогачары ложных аспектов, считают, что ни внешние объекты, ни их образы в сознании не имеют реального существования, а только изначальный ум (*джняна*; ye-shes) имеет истинное (реальное) существование и описывается как *самопознание* (*свасамведана*; rang-rig). Сторонники сатьякаравады, или йогачары истинных аспектов, считают, что видимости объектов в сознании имеют истинное существование, поскольку имеют одну природу с истинно существующим сознанием [см.: Komarovski 2011: 73–74]. По мнению Шакья Чогдена, как пишет Я. Комаровский, «все коренные авторы йогачары, такие как Майтрея, Асанга и Васубандху, а также ведущие буддийские логики, такие как Дигнага и Дхармакирти, были приверженцами аликакаравады и соответственно доктрины шентонг (инопустоты)» [Komarovski 2016: 79].

Наряду с двумя вышеназванными традициями мадхьямаки, входящими соответственно к Нагарджуне и Асанге, Шакья Чогден выделяет также третью традицию мадхьямаки, интерпретирующую традиции двух пионеров как непротиворечащие друг другу. Она представлена Камалашилой, Харибхадрой и др., с иных историко-философских позиций называемых йогачара-мадхьямиками¹⁸⁵.

¹⁸⁵ В классификации Цонкапы это подразделение сватантрики.

Отдельно от сутрической мадхьямаки Шакья Чогден рассматривает тантрическую мадхьямаку. В тексте «Меру, исполняющая желаний» он пишет, что «нет числа трактатам, в которых ясно излагается тантрическая мадхьямака» и называет такие тексты как «Три цикла комментариев бодхисаттв» (byang-chub-sems-dpa'i-'grel-ba-skor-gsum), «Пять стадий Гухьясамаджи и Чакрасамвары» (rim-pa-nga), «Ваджрные строки Пути и Плода» (lam-'bras-rdo-rje'i-tshig-rkang), «Капля освобождения» (grol-ba'i-thig-le) и т. д. [Shakya Chogden 2000: 18].

Известно, что Чже Цонкапа и его последователи не видели разницу между сутрическими и тантрическими объяснениями пустоты в отношении объекта, но усматривали их различие в отношении субъекта: если постижение пустоты с позиций сутр происходит посредством обычного, грубого сознания, то с позиций тантры постижение пустоты достигается посредством тончайшего ума *ясного света* ('od-gsal). Это состояние сопровождается *великим блаженством* (bde-chen), так что медитация в *йоге божества*, согласно Маха-аннатар-айога-тантре, происходит как *единство блаженства и пустоты* (bde-stong-dyer-med) [см.: Zab-lam-bla-ma-mchod-pa 2003]. Но в обоих случаях, и в сутрах и в тантрах, согласно Цонкапе, абсолютная истина – это неутвердительное отрицание объекта отрицания (dgag-bya) – самобытия (*свабхава*; rang-bzhin), и как таковая она одинакова для сутр и тантр. При этом Чже Цонкапа, как объясняется в его устной традиции¹⁸⁶, указывал, что посредством пути сутр махаянский практик способен достичь десятого *бхуми*, но стать Буддой не сможет, так как парамитаяна позволяет создать косвенные причины просветления, но не прямые. Только *быстрый путь* тантр, опирающийся на активизацию тончайшего уровня со-

¹⁸⁶ Носителем устной традиции Цонкапы/Венсапы в России является высококвалифицированный тибетский мастер Дхармы досточтимый Геше Джампа Тинлей, родившийся в 1962 г. семье тибетцев-эмигрантов, живущих в Южной Индии. В 1993 г. он был направлен Его Святейшеством Далай-ламой XIV Тензином Гьяцо в Россию в качестве его духовного представителя. С 1997 г. Геше Тинлей является гражданином России и духовным наставником ряда буддийских центров, учрежденных с его благословения в традиционных буддийских регионах и во многих городах страны.

знания посредством собирания всех энергий-ветров в центральном канале, позволяет устранить завесы всеведения (shes-bya-i'sgrib) и достичь состояния Будды¹⁸⁷.

А Шакья Чогден, как и другие мастера сакья, признавал, что практикующие исключительно путь сутр все же могут достичь такого же состояния будды, как и практики пути тантр. При этом он считал, что не только средства тантрического пути являются более высокими, чем средства пути сутр, но что также и пустота, постигаемая путем тантр, является более высокой реализацией, чем ее сутрическая реализация [см.: Komarovski 2000: 74].

Вкратце он определяет тантрическую мадхьямаку как «то, что называется “Э-вам”» [Shakya Chogden 2000: 19]. А способ проявления этого состояния – четыре посвящения. *Великое блаженство*, аспект *Э-вам*, может быть постигнуто, как пишет Шакья Чогден, только благодаря посвящению. Кроме того, это не осознается только умом слушания и размышления. Он приводит цитату из «Хеваджра-тантры»: «Невыразимое другими, вместиорожденное, оно нигде не может быть найдено. Оно [вместиорожденное] познается во время [инструкций] гуру, презентации метода и благодаря собственным добродетельным качествам практикующего». А также: «Божества и мантры пребывают в неконцептуализированной природе». Он заключает: «Итак, проповедано, что только вместиорожденный изначальный ум является базисом реализации божеств и мантр» [Shakya Chogden 2000: 19]. Поэтому, с его точки зрения, способ устранения двух крайностей в мадхьямаке парамитаяны и в мадхьямаке ваджраяны не является одинаковым. Он пишет в тексте «Меру, исполняющая желания»:

То, что называется «Э», устраняет крайность преувеличения. Это пустота. И что такое эта [пустота]? Она имеет форму, подобную отражению, и не является неутверждающим отрицанием. То, что называется «вам», устраняет крайность небытия. Это великое блаженство. Эти два явления называются «ненаблюдающим состраданием», потому что субъект, великое блаженство, не наблюдает объект, пустоту, как знаки. Они называются «единством знания и познаваемого» по той причине,

¹⁸⁷ См., например, лекцию Геше Тинлея от 2 апреля 2022 г. на канале youtube.

что являются союзом, свободным от [существования] в качестве двух [различных] субстанций.

В мадхьямаке парамит крайности существования, несуществования и т. д. опровергаются *в объектах*, и [таким образом] дается объяснение [реальности]: «Если вещи существуют, то возникают концепции...» В тантре с самого начала пресекается *цепляние* за существование, несуществование и т. д., и это идентифицируется как свобода от концептуальности. Таким образом, [воззрение] объясняется с точки зрения объективной свободы от концептуализации [в сутрах] и субъективной свободы от концептуализации [в тантрах]. Это является также различием в способе объяснения свободы от концептуальности в двух традициях [Shakya Chogden 2000: 20].

В отличие от этого, как уже говорилось, Цонкапа (и другие прасангики) писал, что мадхьямака как философское воззрение пустоты, свободное от онтологических крайностей и постигающее ее как неутвердительное отрицание, является одинаковой для практики парамитаяны и ваджраяны. Они различаются по субъекту постижения пустоты, но не по самому объекту – пустоте, понимаемой в прасангике как пустота от *самобытия*, или собственной сущности. А сватантрики, в отличие от прасангиков, признают истинное существование *собственных признаков*. Шакья Чогден считает, что интерпретация мадхьямаки в традиции Буддапалиты, Чандракирти, Цонкапы и его последователей является «слишком узкой» и что они, говоря, что воззрение мадхьямаки есть лишь неаффирмативная негация – пустота от истинного существования всех феноменов, «накапливают карму отбрасывания Дхармы» [Ibid.: 31]. Шакья Чогден пишет в заключительной дискуссии цитируемого текста:

Если тантрическую мадхьямаку объяснить как неутверждающее отрицание, пустота, наделенная высшим из всех аспектов, не будет идентифицирована. [В противном случае] она будет идентифицирована как нечто иное, и чем бы [это "нечто" ни было] оно будет подорвано авторитетом Священных Писаний. Точно так же не будет идентифицирован союз блаженства и пустоты. Кроме того, как будет объяснено «тело единства ума и познаваемого» и т. д.? Объяснять их как ложную истину – значит умалять высшую истину тантрической традиции. Не только это; в Калачакре ясно опровергается мнение о том, что пустота, которая является неутверждающей негативностью, есть [та

самая] пустота, которая соединена с великим блаженством [Shakya Chogden 2000: 31–32].

В отличие от Чандракирти и Цонкапы, считавших, что *все вещи* пусты от собственной сущности, и пустота суть неаффирмативное отрицание самобытия в его полном объеме, Шакья Чогден в своей интерпретации «тантрической мадхьямаки» полагает, что «естественно чистый изначальный ум» является «остатком» отрицания и это есть окончательная, т. е. абсолютная, истина [Ibid.: 32]. Это, по сути, есть позиция пустоты-шентонг.

6.4.4. Мадхьямака-шентонг в понимании Шакья Чогдена

Переводчик и исследователь наследия Шакья Чогдена Я. Комаровский утверждает, что его концепция пустоты-шентонг была сформирована в результате попытки поместить противоречивые йогачаринские концепции, в частности, те, в которых говорится о «трех природах», в «более широкий контекст махаянского буддизма» [Komarovski 2016: 80]. Шакья Чогден сформулировал свою версию мадхьямаки-шентонг в работах последних тридцати лет, где отстаивал идею, что и *аликакаравада*-йогачара (йогачара *ложных аспектов*), и *нисвабхавада*-мадхьямака (мадхьямака *бессущностности*) являются «в равной степени валидными и эффективными формами мадхьямаки» [Ibid.: 78]. Он считал, что первое направление выражает систему воззрения пустоты-шентонг, тогда как второе – воззрение пустоты-рангтонг. Я. Комаровский называет этот подход «уникальным», и анализу этого подхода посвящена его специальная монография [Komarovski 2011].

Что касается позиции Шакья Чогдена относительно мадхьямаки-шентонг, то он прослеживает две интерпретации мадхьямаки-шентонг. Одна восходит к «Уттаратантре» [Theg-pa-chen-po-rgyud-bla ma, D4024, sems tsam, phi, 54b–73a] Майтреи и к «Комментарии на “Уттаратантру”» [Theg-pa-chen-po'i-rgyud-bla-ma'i-bstan-bcos-kyi-rnam-par-bshad- pa, D4025, sems tsam, phi, 74b–129a], написанному Асангой, а также к тексту «Преодоление возражений в отношении [трех] материнских сутр: Подробное объяснение “Стотысячной Праджняпарамиты”, “Двадцатипяти тысячной Праджняпарамиты” и “Восемнадцатитысячной Праджняпарамиты”», приписываемому Васубандху. Иную интерпретацию он усматривает в

других текстах йогачары. Эти два разных подхода в мадхьямакешентонг, обнаруживающиеся в текстах, традиционно считающихся йогачаринскими, согласно его позиции, изложенной в работе «Дождь амброзии» (bdud-rtsi'i-char- 'bebs), различаются «в зависимости от способа идентификации предметной основы пустотышентонг». Он пишет:

В текстах йогачары полностью установленная реальность¹⁸⁸ объясняется как основа пустоты¹⁸⁹ – зависимое¹⁹⁰, являющееся пустым от объекта отрицания¹⁹¹ – воображаемого¹⁹². В текстах «Уттара tantra» и ««Преодоление возражений в отношении [трех] материнских сутр», реальность, полностью установленная, объясняется как пустая от воображаемого [Shakya Chogden 1996: 379].

Эти две различающиеся позиции происходят также, в его объяснении, из интерпретационных различий: включения всего познаваемого в две категории: воображаемого (kun-btags) и полностью (основательно) установленного (yongs-grub), или разделения на три: воображаемого, основательно установленного и зависимого (gzhan-dbang). Или, иначе говоря, речь идет о классификации феноменов на две природы или на три природы. Он считает эти две схемы не противоречащими друг другу. В то время как базовая позиция «Уттара тантры» заключается в том, что абсолютное пусто от случайного, или относительного, это представление в текстах йогачары переводится в категории «трех природ». То есть, с точки зрения Шакья Чогдена, большинство мыслителей йогачары совпадали в воззрении и различались лишь в терминологии [Komarovski 2016: 81].

Каков же способ установления пустоты с точки зрения пустотышентонг в учении Шакья Чогдена? По его мнению, базис отрицания пуст от объекта отрицания в смысле пустоты от *другого*, а не в смысле пустоты от *собственной сущности*. Он объясняет это тем, что поскольку все познаваемое имеет *двойственное проявление* – того, *что схватывается*, и того, *кто схватывает (цепляется)*

¹⁸⁸ Тиб. chos-nyid (санскр. *дхарма*)

¹⁸⁹ Тиб. stong-gzhi

¹⁹⁰ Тиб. gzhan-dbang (санскр. *паратантра*)

¹⁹¹ Тиб. dgag-bya

¹⁹² Тиб. kun-btags

(gzung- 'dzin-gnyis-s nang-can-gyi shes-pa), то в *зависимом* (gzhan-dbang) имеются две основы отрицания – два типа дуалистически проявляющегося знания (gnyis-s nang-gyi shes-pa). В таком случае, как утверждает Шакья Чогден, *объекты отрицания* – эти два типа, *схватываемое* и *схватывающий*, – являются *другими сущностями* (gzhan-gyi-ngo-bo); они не постулируются как *собственные сущности* (rang-gyi-ngo-bo) этих [основ отрицания] [Shakya Chogden 1996: 377–378, 387; Komarovski 2016: 84].

Кроме того, Шакья Чогден при обосновании того, что концепция «трех природ» имеет смысл мадхьямаки-шентонг, обращаясь к авторитету «Компендиума махаяны» (*Махаянасамграха*; Theg-pachen-po-bsdus-pa) [D4048, sems tsam, ri, 1a–43a] Асанги, говорит, что *зависимое* (gzhan-dbang) принадлежит обеим – *воображаемой природе* (kun-btags) и *окончательно установленной природе* (yongs-grub). Та часть *зависимой природы*, которая есть двойственная видимость, подпадает под *воображаемую природу*, а часть, являющаяся ясностью и познанием, подпадает под *окончательно установленную природу*. «О *зависимом* самом по себе, отдельно от этих двух частей, Асанга не проповедовал как об истинно установленном», – говорится в другой работе Шакья Чогдена [Komarovski 2016: 85]. То есть Шакья Чогден не настаивал на том, что *зависимое существует, хотя и не существует истинно*. Напротив, он утверждал, что помимо двух других природ *зависимое не существует вообще*. Из этой интерпретации соотношения «трех природ» мы можем видеть, что пустота *зависимой природы*, *шенванга*, от *воображаемой природы*, *кюнтага*, у Шакья Чогдена является аффирмативным отрицанием. И, действительно, в «остатке» оказывается «только недвойственный изначальный ум, и это есть абсолютное» [Ibid.]. С этой точки зрения «ясность и познание являются ключевыми характеристиками *окончательно установленного*» [цит. по: Komarovski 2016: 86]. И еще: «Истинно существующая сущность – это не что иное, как изначальный ум, *окончательно установленный*» [Ibid.: 87]. С точки же зрения прасангиков и Цонкапы, как мы можем видеть по текстам «Прасаннапада», «Мадхьямака-аватара», «Океан аргументов», «Легшед ньинпо», этот ум тоже не есть нечто абсолютное и существующее истинно, а суть лишь наименование, и его *йондруб* есть неаффирмативное отрицание, не предполагающее никакого содержания. Иначе говоря, различие

между позицией Шакья Чогдена и Чже Цонкапы отчетливо проявляется как различие между воззрением пустоты-шентонг и воззрением пустоты-рантонг. Правда, сам Шакья Чогден считает, что эта его трактовка «трех природ» не отличается от позиции сторонников пустоты-рантонг. При этом он исходит из причудливой интерпретации *зависимого – шенванга*, которая в его «Объяснении трудных пунктов “Океана ясных постижений”» представлена так:

То, что сущность зависимого (*шенванг*) объясняется как истинно установленное, не устанавливает его самого как истинно установленное, потому что его абсолютная сущность не трансцендентна окончательно установленному (*йонгдруб*)¹⁹³.

Получается, что хотя *шенванг*, *зависимая природа*, сам не является истинно установленным, тем не менее имеет истинно установленную сущность, и эта абсолютная сущность не выходит за пределы *окончательно установленной природы – йонгдруба*. На его взгляд, здесь нет никакой разницы с позицией мадхьямаки-рантонг, которые объясняют пустоту чашки как абсолютную природу, или реальность, чашки, но не принимают саму чашку в качестве абсолютной реальности.

В «Дожде амброзии» он повторяет эту мысль в контексте йогаচারы:

Истинно установленное зависимое существование не является взглядом благородного Асанги, потому что в его текстах это [зависимое] объяснялось как [существование], подобное иллюзии. Это [зависимое] не становится истинно установленным [просто] потому, что его сущность была объяснена как истина. Это похоже на объяснение сущности горшка и т. д. как реальности [не принимая при этом горшок и т. д. за реальность] [цит. по: Komarovski 2016: 87].

Но заметим, что с позиции *рантонг*, занимаемой прасангиками, включая Цонкапу и его последователей, не утверждается, что сущность *шенванга* является *истинно установленной*, хотя воззрение прасангики и может быть представлено в терминологии «трех при-

¹⁹³ Тиб.: gzhan-dbang-gi-ngo-bo-bden-grub-tu-bshad-pas-de-nyid-bden-grub-tu-mi-'grub-ste /de'i-don-dam-pa'i-ngo-bo-ni-yongs-grub-las-ma-'das-pa'i-phyir. [см.: Komarovski 2016: 104].

род». Прасангики в своем воззрении *рантонг* признают, что пустота-рантонг – это *йондруб* любого объекта познания, т. е. его окончательно установленная природа. И здесь нет речи об «истинном установлении», или «истинном существовании» (bden-par-grub-pa).

Шакья Чогден придает первостепенное значение этому своему положению, когда в «Великом пути амброзии пустоты» пишет:

Непротиворечивое объяснение *зависимого* как существующего по природе и [в то же время] являющегося лишенным истинности, подобным иллюзии, должно быть понято как ключ, открывающий [сокровищницу] таковости текстов сторонников пустоты от другого [цит. по: Komarovski 2016: 87].

Несмотря на признание *шенванга* иллюзорной природой, он категорически возражает против его понимания в смысле пустоты-рантонг, ссылаясь на то, что такое объяснение отсутствует в трудах Майтреи, Асанги и других мастеров. Кроме того, в «Великом пути амброзии пустоты» говорится, что «если бы сущность *зависимого* не являлась истинно установленной, то тогда и сущность *окончательно установленного*, реальность, не была бы истинно существующей» [Ibid.: 88]. Это признание *истинного существования* абсолютной природы, под которой им понимается «таковость, свободная от двойственности объекта и субъекта цепляния», рассматриваемая как «сущность дуалистически проявляющегося знания», отличает его позицию от воззрения прасангиков, для которых абсолютная природа – пустота-рантонг – тоже не имеет истинного существования, поскольку пуста от собственной сущности.

С точки зрения Шакья Чогдена, хотя дуалистически проявляющееся сознание нереально, тем не менее не лишено собственной сущности, или природы. Ибо его собственная сущность – это не оно само, а *основательно установленное – йондруб*. Рассмотрение же его как пустого в смысле рантонг означало бы, с этой точки зрения, несуществование его сущности, с чем Шакья Чогден не может согласиться.

Отличие воззрения шентонг Шакья Чогдена от воззрения рантонг, объясненного Чже Цонкапой и другими прасангиками, проявляется также в том, что прасангики утверждают, что даже пустота не существует, не имеет самосущего бытия [см.: Huntington, Wangchen 1992]. А Шакья Чогден утверждает, что «только абсо-

лютная истина, недвойственный изначальный ум, существует» [цит. по: Komarovski 2016: 90]. *Ясность и познание*, ключевые характеристики этого сознания, оказываются, с его точки зрения, «в остатке» после негации, и это есть *сущность зависимого, шенванга*, и она истинно существует, будучи свободной от конвенциональной истины. Это пустота-шентонг и есть, как говорится в тексте «Великий путь амброзии пустоты», «недвойственный изначальный ум, свободный от всех суперналожений, / самоозаряющее самопознание, / конечная абсолютная [истина], “сущность Будды”» [цит. по: Komarovski 2016: 91–92]. Иначе говоря, это феномен, не только свободный от всех условных феноменов и не только неконцептуальный, но и единственно способный познать этот изначальный ум, т. е. это – самопознание (*rang-rig*), не признаваемое прасангиками.

Подход Шакья Чогдена к презентации мадхьямаки, принципиально расходящийся с позицией индийских прасангиков и Цонкапы и его последователей, имел мало последователей в Тибете. Это объясняется тем, что подход его современника Горампы Сонам Сенге, также являвшегося ученым школы сакья, по мнению сакьяпинских ученых, в большей степени соответствует взглядам Сакья Пандиты Кунга Гьялцена (*sa-skyua-Pandita-kun-dga'-rgyal-mtshan*, 1182–1251), высшего авторитета в традиции сакья, а также других мастеров этой школы. На взгляд Я. Комаровского, исследователя наследия Шакья Чогдена, его учение содержит «уникальный подход» к интерпретации буддийской философии – мадхьямаки, двух истин и т. д. и заслуживает всестороннего внимания со стороны современной науки [Komarovski 2000; 2011; 2016]. На наш взгляд, сочинения Шакья Чогдена действительно полезны с историко-философской точки зрения, а также в плане более глубокого понимания мадхьямаки Нагарджуны, ее интерпретации индийскими прасангиками и Цонкапой, чей подход к пониманию *срединной философии* он подвергал критике в своих трактатах.

7. Интерпретация мадхьямаки в сино-буддийской традиции

Герменевтическая стратегия, посредством которой сформировались традиции китайского буддизма, начала формироваться с вхождением буддизма в эпоху Хань в культурное пространство

Китая. Специфика китайского языка и культурные особенности китайского контекста восприятия буддийских идей и категорий и обусловленная этим необходимость адаптации к традиционному китайскому менталитету и даосской онтологии определили герменевтическую стратегию «выживания» буддизма как его китаизацию¹⁹⁴. В ней важнейшим принципом служила адаптация буддизма к цивилизационной специфике Китая. Наиболее отчётливо особенности китайской герменевтической стратегии проявились в буддийских переводах и в интерпретациях буддийской философии. Перевод индийских текстов был не просто переводом с одного языка на другой, хотя уже это требовало развития специальных методов³. Это была проблема трансляции на язык китайского мировоззрения и культуры целой системы совершенно иного мировосприятия, утончённой философии и непривычной махаянской духовности. Большинство буддологов старшего поколения (Э. Конзе, Д. Т. Судзуки, Р. Х. Робинсон), хотя и признавали факт трансформации буддизма в процессе его адаптации в Китае, всё же пытались «выводить» китайский буддизм из индийского. Несколько иной была позиция В. Либенталя, писавшего о «наличии стены непонимания» между китайским и индийским мировоззрением» [Liebenthal, 1968, 21]. Представители нового поколения буддологов стали обращать больше внимания на глубокие различия в языке и способах мышления, из-за которых китайцы по-своему интерпретировали буддийские идеи и символы, изменив базовые доктрины буддизма. Китайские переводы, даже Сюаньцзана (602–664), прошедшего обучение в монастыре Наланда, часто изобилуют ошибками, и они «ведут ко многим доктринальным противоречиям, которые прослеживаются во всей истории китайского буддизма» [Weirong, Shiu 2007: 8]. Базовые тексты китайской мадхьямики существуют в переводах великого переводчика Кумарадживы (344 или 350–409 или 431), буддийского монаха из Кучи. Но даже счи-

¹⁹⁴ О том, «как буддизм стал китайским», или что случилось с буддизмом в Китае после того как он проник сюда, см. работы П. Демевилля, В. Либенталя, Э. Цурхера, Г. Дюмулена, К. Чена, В. Лая, Дж. Силка, Р. Шарфа, В. П. Васильева, Л.С. Васильева, М. Е. Ермакова, Е. А. Торчинова, Л. Е. Янгутова и других синологов, исследующих различные аспекты китаизации буддизма.

тающиеся «блестящими» его переводы, «как это хорошо известно, являются двусмысленными» [Brewster 2007: 78]. Двусмысленность базовых сино-буддийских текстов влекла в свою очередь возможность различных интерпретаций. При этом основным «ключом» к истолкованию служили даосские идеи и категории. Для переводчиков в Китае, за исключением Дао Аня (312–385) и Сюаньцзана, наиболее важным было придать буддийским учениям китайскую форму и интерпретировать их в соответствии с китайским мировоззрением и менталитетом. Так что буддийская герменевтика в Китае была этноцентрированной, в то время как индийская традиция буддизма в принципе исключала этнизацию его смыслового содержания.

Для китайских мыслителей в прошлом было характерно, что они отождествляли философию мадхьямики с традицией праджняпарамиты, интерпретированной под влиянием даосизма, и далеко не всегда признавали принципиальную значимость индийских шастр для понимания праджняпарамиты. В их герменевтической стратегии опора на классические индийские трактаты не имела такого большого значения, как в тибетской герменевтике. Внимание к индийским комментариям был характерным лишь для школы саньлунь, считающейся китайским аналогом мадхьямики. Ее основоположники опирались на три шастры: «Мадхьямака-шастру» («Чун лунь») ¹⁹⁵, считающуюся произведением Нагарджуны, приписываемый также Нагарджуне текст «Двадасадвара-шастра», и текст Арьядевы «Шата(ка)-шастра» («Байлунь») [Schreier 2006]. В действительности трактат «Чун лунь», являющийся китайским переводом, сделанным в течение первой декады V в., и сформировавший базис китайского понимания мадхьямаки, был комментарием к ММК не самого Нагарджуны, а Пингалы. Он тесно связан с трактатом «Акутобхая», ошибочно приписываемым Нагарджуне, как пишет П. Уильямс в предисловии к книге Чанг-Цинг Ши (Chang-Qing Shih) «The Two Truths in Chinese Buddhism» [Chang-Qing Shih 2004: xv].

Лидеры собственно китайских буддийских школ, за исключением школы тяньтай, адепты которой утверждали, что опираются непосредственно на сочинения Нагарджуны, создавали свои сочи-

¹⁹⁵ См. английский перевод: [Chung-lun 1984].

нения без обращения к сочинениям Нагарджуны или других индийских классиков, непосредственно толкуя праджняпарамитские сутры (правда, в китайских переводах). Так, согласно синологическим исследованиям, Ду Шунь, первый патриарх школы хуаянь, свое произведение «Хуаянь фацзе гуань» (Созерцание мира дхарм в хуаянь) построил по принципу «Праджняпарамита-хридая-сутры». А «Лю цзу тань цзин», известная также как «Хуй Нэн цзин» (Сутра помоста шестого патриарха) – главный текст школы чань – фактически был посвящен разъяснению идей праджняпарамиты (подробнее см.: [Баяртуева 2007]). На какие комментарии опирались в своей интерпретации мадхьямаки китайские буддийские философы – это вопрос принципиальный, рассмотрение которого может помочь нам в определении аутентичности китайских интерпретаций.

При исследовании китайских подходов к пониманию мадхьямики следует учитывать, что традиция мадхьямаки была распространена в Китае в V в. Кумарадживой, который стал основоположником китайской школы мадхьямиков, известной как саньлунь, школа трех трактатов. «К сожалению, все три трактата имели неясное происхождение», – пишет П. Уильямс [Williams 2009: 81]. Но благодаря Кумарадживе начались обсуждения доктринальных положений буддизма, которые вызвали у китайских буддистов настоящий шок, отчего им потребовалось адаптировать буддийские доктрины, особенно мадхьямаку, к китайскому мировосприятию. Наряду с темой *татхагатагарбхи*, или *природы Будды*, другой важнейшей темой диспутов в Китае в период формирования школ китайского буддизма являлась тема *срединного пути*. Она являлась в особенности значимой для школы саньлунь в VI–VIII вв.

Вальтер Либенталь пишет, что философы саньлунь придали мадхьямаке «классическую китайскую форму: истина и иллюзия не отличаются друг от друга (*chi wei chi chen*)» [Liebenthal 1952: 124]. И благодаря этой специфически китайской интерпретации доктрина срединного пути обрела в Китае не только онтологическое значение тождества сансары и нирваны, но и практическое значение, став руководством для поведения бодхисаттв: они, хотя созрели для нирваны, остаются в сансаре и действуют, словно пребывают в нирване. Поэтому в Китае стала такой популярной «Вималакирти-нирдеша-сутра», описывающая способ практики домохозяина-бодхисаттвы Вималакирти. Китайская интерпретация срединно-

го пути связана также с представлением о «мгновенном» просветлении как «всеохватывающем акте *дун-у*», наступающем для того, кто постигнет, что «уже является освобожденным», «мгновенно, подобно тому, как падает созревший фрукт» [Liebenthal 1952: 125]. Понятие срединного пути в Китае тесно связано и с даосским принципом «не-деяния».

Следует заметить, что в данном параграфе отнюдь не преследуется цель описания или характеристики всех источников китайской мадхьямики. Полный обзор праджняпарамитской литературы, сопровождаемый характеристикой китайских переводов и сочинений, биографических сведений об их авторах и анализом китайской переводческой методологии дается в фундаментальной работе Л. Е. Янгутова «Традиции Праджняпарамиты в Китае» [2007]. Нас же интересует, какие именно факторы, идеи и тексты в наибольшей степени способствовали формированию китайской традиции интерпретации буддизма, особенно мадхьямаки. Поэтому, говоря об источниках китайской мадхьямики, мы называем именно те письменные тексты, которые сильно повлияли на привнесение в мадхьямаку смыслов, не свойственных оригинальным трактатам Нагарджуны и отличающих китайскую интерпретацию *срединности* от интерпретации индийских и тибетских прасангиков.

Среди важнейших источников китайской мадхьямики и всей китайской традиции буддизма огромное значение имел текст «Махапраджняпарамита-шаstra» (Да чжи ду лунь, или Та чи ту лунь), переведенный Кумарадживой в начале V в. Это энциклопедический комментарий на обширную «Праджняпарамита-сутру». Его приписывают Нагарджуне. Но Э. Ламотт высказал предположение, что автором этого колоссально большого произведения является не Нагарджуна, автор ММК, а более поздний индийский ученый, возможно, второй Нагарджуна, знаток сарвастивадинской абхидхармы, живший в Северо-Западной Индии. Д. С. Руегг в «The Buddhist Philosophy of the Middle» приводит доводы Ламотта. Во-первых, это аргумент, что в «Да чжи ду лунь» цитируются и «Чатухшатака» Арьядевы, и «Праджняпарамита-стотра» Рахулабхадры. Во-вторых, Ламотт утверждал, что такой обширный и энциклопедический труд, ссылающийся на тридцать махаянских сутр, не может быть приписан первому Нагарджуне и, следовательно, относится к самому началу «мадхьямиковского буддизма». Руегг далее, ссылаясь на Р. Хикату, Р. Х. Робинсона, П. Демевилля, пишет:

Ныне этот огромный трактат представляется совершенно неизвестным в индо-тибетской традиции; и, во всяком случае, кажется, среди специалистов в данном вопросе достигнуто общее согласие, что дошедший до нас текст «*Да чжи ду лунь*» в большей своей части является эклектическим произведением, который даже не имеет исключительно индийского происхождения [Ruegg 2010: 17].

Впрочем, Рюегг допускает, что этот трактат мог быть составлен учеными из Серинды, которые были способны писать на санскрите, поскольку ученик Кумарадживы Сэн Жуй (352–436) упоминает об его «индийской» версии. Более поздние элементы этого сборного произведения могли быть, по мнению Рюегга, плодом деятельности также и китайских редакторов. Как бы то ни было, фактом остается то, что на процесс китаизации махаяны очень значительное влияние оказал данный текст, который на поверку оказался апокрифом неизвестного происхождения.

Помимо трактата «*Да чжи ду лунь*» очень большое влияние на формирование доминирующего китайского подхода к пониманию махаянской философии, как мадхьямики, так и йогачары, имел другой апокрифический трактат, известный как «Пробуждение веры в махаяну» («*Махаяна шраддхотпада шастра*»; «*Да чэн ци синь лунь*»). Источниками китайской мадхьямики являлись, как мы уже упоминали, «*Чун лунь*» («*Мадхьямака-шастра*», приписываемая Нагарджуне¹⁹⁶), «*Ши эр мэнь лунь*» («Трактат о Двенадцати Вратах», содержащий стихи из Нагарджуны и комментариев, который «некоторые приписывают Нагарджуне, а другие – неуловимому Цингму» [Williams 2009: 81] и «Трактат в Ста стихах» (Пай лунь, или Бай лунь), приписываемый Арьядеве. Последние два текста существуют только в Китае, в переводе Кумарадживы. После Кумарадживы его ученик Сэнчжао (384–414) был наиболее важной фигурой в становлении и развитии китайской мадхьямаки.

Благодаря Кумарадживе и его ученикам восприятие мадхьямаки в Китае пошло совсем другим путем, чем в Тибете. П. Уильямс

¹⁹⁶ П. Уильямс пишет, что «*Мадхьямака-шастра*» состоит из «*карик*», встроенных в комментарий, «который, как говорят, принадлежит индийскому учителю, чье имя на китайском дается как Цингму» [Williams 2009: 81]. По словам Уильямса, «нет достоверности относительно его индийского имени или того, кем был этот учитель» [Ibid.].

пишет, что китайская школа трех трактатов и школы мадхьямики в Японии и Корее сложились гораздо раньше и независимо от индо-тибетской мадхьямики. Он пишет, что в отличие от Тибета, в Китае, хотя были сделаны переводы некоторых произведений Бхававивеки, а также комментарии или частичные комметарии на текст «Мадхьямакакарики» мастеров йогачары Асанги и Стхирамати, ни комментарий Буддапалиты, ни произведения Чандракирти не были переведены на китайский язык, не говоря уже о трудах более поздних так называемых йогачара-сватантриках [Williams 2009: 81].

В Восточной Азии, как правило, интерпретаторы придерживались онтологически более позитивного понимания пустоты, а также стремились к общей гармонизация мадхьямаки и йогачары, рассматривая их как дополняющие, а не противостоящие системы. Хотя саньлунь утратил с VIII в. свое значение как отдельная школа мысли, мадхьямака оставалась важной на протяжении всего позднего развития китайского буддизма, оказывая влияние на тяньтай, хуаянь и особенно чань.

Буддологи расходятся в понимании того, насколько аутентичными в сравнении с индийской мадхьямакой были воззрения китайских мадхьямиков. Так, например, позиция Ш. Ичимуры, исследователя творчества Сенчжао, являвшегося автором самого раннего произведения мадхьямаки, сочиненного оригинальным китайским умом» [Ichimura 1992: 51], такова: «...его мысли остаются верными индийским источникам, но при этом отражают китайские религиозные и философские взгляды» [Ibid.: 52].

Если обратимся к работам В. Либенталя, то его позиция – иная. В исследовании трактата Сэнчжао «Чао лунь»¹⁹⁷ [Chao Lun 1968] он пишет о сильном искажении мадхьямики в учении Сэнчжао. Либенталь говорит о «наличии стены непонимания» между китайским и индийским мировоззрением [Liebenthal 1968: 21]. Этот немецкий ученый всегда подчеркивал уникальный национальный характер китайского буддизма. В своей статье «Что такое китайский буддизм?» [Liebenthal 1952] он считал трактат «Чао лунь», ко-

¹⁹⁷ «Чао лунь» – это общее название труда, в который входит несколько сочинений Сэнчжао. Его перу принадлежит также комментарий к «Вималакирти-сутре» («Вэймоцзе цзин чжу»). Сэнчжао интерпретировал учение Нагарджуны по аналогии с даосизмом, сознательно используя даосизм в качестве ключа к пониманию мадхьямаки.

торым другие буддологи пренебрегали из-за его смешанности с даосизмом, как раз очень ценным с точки зрения изучения китайского буддизма. Это один из немногих текстов раннего китайского буддизма, дошедших до нас, относительно которого доказана его подлинность.

На материале этого текста и других доступных сегодня ранних китайских источников Либенталь показывает несостоятельность попыток таких исследователей китайского буддизма как Д. Т. Судзуки или Эдвард Конзе, выводить китайский буддизм из индийского. По его мнению, ошибочно изображать некую общую буддийскую картину мира, которая имела бы одинаковую силу для «всех буддизмов – индийского, тибетского, китайского, японского, европейского» [Liebenthal 1952: 117]. В той же статье говорится:

...не индийский буддизм в Китае получил китайскую окраску, а китайско-буддийские школы расцвели на древе китайской религии – под индийским влиянием или, точнее, по индийскому импульсу, но в основе имея свое китайское своеобразие [Ibid.: 118].

В. Либенталь видит заслугу Кумарадживы в устранении наиболее вульгарных представлений китайцев о буддизме. Кумараджива объяснил: буддизм не признает никакого духа, или души (*шенинг*), странствующей через перерождения. Далее он объяснил, что Будда, то есть персонификация его Учения, не стоит в начале вещей, что нет никакого пути во времени вперед или назад, проходимо посредством прогрессирующей набожности, ибо ни с какой точки зрения нирвана не отличается от сансары. Тем самым стала беспредметной проблема двух истин, или миров, так же как и бессмертия души [Liebenthal 1952: 118]. Она была заменена проблемой *срединного пути* (*chung tao*), китайцы были заняты ею на протяжении следующего столетия. По словам Либенталю, она имела огромное значение не только для истории китайских догм, но и для китайской этики и формирования позднесредневекового типа человека в Китае. Разъяснения Кумарадживы оказали на китайских буддистов шокирующее воздействие. Поскольку его авторитет был неоспоримым, то китайцам «оставалось лишь верить, что нет никакой души и вместе с тем – никакого пути преодоления смерти» [Ibid.: 123]. Кумараджива, таким образом, подтолкнул китайскую мысль, находившуюся в самом начале «переваривания» открытий

буддийской философии, к ее интерпретации в духе *мгновенного пути* просветления и отождествления сансары и нирваны в китайском смысле, далеком от того смысла, который вкладывается в это отождествление индийской мадхьямикой.

В свете специфически китайской интерпретации теории *татхагатагарбхи* Будда предстает в понимании китайских буддистов уже не как Учитель и не как персонификация Учения, но как само наличное бытие, а «мы исключительно благодаря тому факту, что мы на свете есть, являемся освобожденными» [Liebenthal 1952: 124]. Безусловно, это тоже далеко от классической буддийской философии, как она была представлена индийскими учеными.

Но, может быть, в интерпретации философии *срединного пути* – мадхьямаки китайцы были преемниками индийских мастеров? Диспуты о *срединном пути* в особенности активно вели в VI–VIII вв. представители школы *саньлунь*. В классической китайской формулировке воззрение *срединного пути*, мадхьямака, формулируется так: *истина и иллюзия не различаются (chi wei chi chen)*. В Китае оно имеет не только смысл, который расходится с оригинальной мадхьямакой, *срединным* воззрением Нагарджуны, но также в качестве этического принципа вкупе с даосским *недеянием* характеризует поведение. Либенталь установил, что в контексте китайских представлений об Абсолюте идея постепенного духовного восхождения, как и понятие о накоплении благих деяний, теряет смысл [Liebenthal 1952: 124–125]¹⁹⁸.

Для китайцев *срединный путь* как этический принцип соответствует их способу отождествления сансары и нирваны и означает, что бодхисаттва остается в сансаре, хотя созрел для нирваны, и ведет себя так, будто он в нирване, не испытывая страданий. В этом китайцы опираются на очень популярную в Китае «Вималакирти-нирдеша-сутру», которая наряду с «Лотосовой сутрой» и «Нирвана-сутрой» имела большое значение для формирования синобуддийского средневекового мировоззрения.

Обращаясь к китайской трактовке другого важного буддийского понятия из праджняпарамитской литературы – *не-цепляние (wu*

¹⁹⁸ Как увидим ниже из исследования Э. Бревстера, понятие о *срединном пути* используется и в другом, не характерном для мадхьямики смысле – как средство согласования учений сутр и шастр [Brewster 2007].

chu), Либенталь пишет, что и это понятие представляет собой нечто совсем другое, нежели индийское понятие *не-цепляние* (*анабхинивеша*). В. Либенталь обращает особое внимание на то, что использование традиционных понятий китайской философии ведет к значительным искажениям при передаче философского смысла буддийских учений. И проблемы, которые обсуждают китайские буддисты, могли родиться только из лона китайского мировоззрения [Ibid.: 126]. Развиваясь из обсуждения этой проблематики, к VIII в. в Китае расцвела буддийская ученость. Но она эволюционировала путями, далекими от классической индийской буддийской учености и также не была похожа на тибетский схоластицизм, хорошо изученный западными и российскими буддологами [Goodman, Davidson 1992; Dreyfus, McClintock 2003; Kapstein 2000, 2001; Turman 1995; Snellgrove 2002; Ruegg 2010; Hopkins 1996; Крапивина 2005; Донец 2004 и др.].

Либенталь же, как представитель европейской рационалистической философии, аргументированно доказывает, что с самого раннего проникновения буддизма в Китай здесь имело место очень сильное искажение его сути. А когда китайские буддисты приступили к обсуждению философских категорий буддизма, то выкристаллизовался интересовавший их круг проблем, но это были *китайские* проблемы, далекие от буддийской философии в том виде, как она была систематизирована индийскими учеными.

В прямой противоположности Либенталю другой авторитетный западный исследователь раннего буддизма в Китае Р. Х. Робинсон, сравнивая раннюю мадхьямику в Индии и Китае, писал: «Эпистемология, онтология и теория языка в «Чжао-лунь» полностью соответствуют духу Мадхьямиков» [Robinson 1967: 159]. Демевилль также высоко оценивал уровень философского понимания, продемонстрированного Сэнчжао в его комментарии к «Вималакирти-нирдеша-сутре» [см.: Дюмулен 1994: 92]. Однако мы можем поставить под сомнение, насколько адекватно понимают буддийскую философию западные историки буддизма, даже величайшие авторитеты, когда они не видят различий между буддизмом в Индии и Китае. Возьмем, например, П. Демевилля. Он пишет:

Как комментатор, Сэн-чжао прекрасно понимал, что центральной для этой сутры является концепция не-осмыслимого. Всякие дуально-

сти объявляются иллюзорными, все логические противоречия отменяются, среднее не исключается, осуществляется выход за пределы категорий нормального мышления, а всякая дискурсивная мысль оказывается ничем. Путь к освобождению ведет через страсти. Пробуждение уже само по себе является новым рождением. Все оппозиции снимаются. Истина «не-представляема» и возникает из молчания [Demiéville 1973: 440; цит. по: Дюмулен 1994].

Если обратимся к тибетской версии этой сутры [Вималакирти 2005; Vimalakirti 1976], то при сравнении с нею интерпретаций Сэнчжао и китайских переводов можно обнаружить, что китайские толкования значительно искажают смысл сутры [см.: Бяньвэнь 1963]. Этому способствовали, очевидно, сами китайские переводы сутры, которые в смысловом отношении выполнялись по-разному (в переводе Чжи-Цяня – в русле общих идей махаяны, в переводе Кумарадживы – в духе доктрины шуньявады, понятой по-своему, в переводе Сюаньцзана – в духе учения йогачары) [Комиссарова 1987].

Недвойственная мудрость бодхисаттвы Вималакирти, выраженная в данной сутре и относящаяся к уровню высшего духовного созревания бодхисаттв, в действительности не устраняет логику при объяснении пути бодхисаттв, начиная с практик отречения и великого сострадания [Вималакирти 2005]. Из тибетской версии видно, что сам Вималакирти был великим бодхисаттвой, реализовавшим все стадии пути, и мастером глубинного учения (о пустоте), с которым не решались вступить в диспут ни шраваки, ни другие бодхисаттвы. В сутре излагается также само глубинное учение, которое было проповедано Вималакирти другим ученикам Будды.

В частности, он объяснял Учение и поучал Маудгальяну, как не следует объяснять учение и как это следует делать. Он наставлял Маудгальяну объяснять учение с пониманием пустоты, которая есть абсолютная истина и глубинный философский смысл Учения Будды. Он учил так:

Достопочтенный Маудгальяна, надо поучать в точном соответствии с этим Учением. А Учение, достопочтенный Маудгальяна, [так-ково]: живое существо не имеет [обладателя разума], лишено даже намека на обладателя разума, не имеет Я, [286А] лишено даже намека на желающего, не имеет живого, лишено рождения и смерти, лишено личности, совершенно не прервано в прошлом и [не будет прерываться

в] будущем, успокоено, [имеет своим] признаком успокоенность, лишено желаний, ушло в невоспринимаемость, неопишимо, отделено от всех слов, невыразимо, лишено всяких проявлений... не имеет основы всего; истинно ушло с пути глаз, ушей, носа, языка, [286Б] тела и ума; не увеличивается, не уменьшается, не пребывает, не движется, лишено всякого движения [Вималакирти 2005: 30].

В сутрах праджняпарамиты, в частности в «Сутре сердца» [Shes-rab 2012; Сутра сердца 2006], излагается та же самая глубинная мудрость Будды – учение о пустоте.

Вималакирти разъясняет, что хотя глубинная мудрость невыразима, проповедник должен объяснять путь Дхармы, начиная с азов даяния и прочего, помня глубинный смысл – «с хорошим видением глазами праджни», то есть, сознавая, что он сам в абсолютном смысле иллюзорен и иллюзорны те, кому он объясняет Учение. Но объяснение Учения не только возможно – в условном смысле, но и необходимо – «ради осуществления непрерывности Рода Трех Драгоценностей», причем с учетом способностей существ, с реализацией великого сострадания [Вималакирти 2005: 30–31]. То есть Вималакирти напоминает о единстве абсолютного и относительно, когда говорит, что объяснение имеет место с *условной* точки зрения. Иначе говоря, с точки зрения доктрины зависимого возникновения. В буддизме учение о недвойственной мудрости отнюдь не исключает возможность объяснения его центральных философских концепций. Более того, хотя реализация пустоты в результате созерцательной практики имеет характер инсайта, не выразимого словом и не поддающегося охвату мыслью, сама эта реализация, согласно классической буддийской традиции, обоснованной учеными монастыря Наланда, становится возможной при условии правильно произведенного отрицания, ибо пустота – это негативный феномен.

Похоже, Сэнчжао, китайский комментатор сутры о Вималакирти, искаженно толковал суть этой сутры, а вслед за ним также авторитетные исследователи китайского буддизма – не только П. Демевилль, но и другой крупнейший историк раннего китайского буддизма, Р. Х. Робинсон, заблуждаются относительно аутентичности китайских интерпретаций мадхьямаки. И это – при всем том, что его книга «Early Mādhyamika in India and China» является наиболее цитируемой позднейшими исследователями ранней исто-

рии буддизма в Китае в качестве авторитетного труда по данной теме. Она считается монументальным вкладом в изучение процессов межкультурной трансмиссии религиозных и философских идей буддизма в V и VI вв. н. э. Заметим – по праву. Дело в том, что, применяя комплексную методологию, Робинсон исследовал, как происходило путем «принятия» или «заимствования» лингвистических, риторических и логических аспектов индийской мадхьямики развитие системы мысли мадхьямики в Восточной Азии, в Китае. Он вынес на обсуждение широкий круг вопросов трансмиссии буддийской мысли сквозь разнообразие языковых и культурных контекстов. Но с точки зрения философского компаративного изучения индийского и китайского буддизма этот вклад следует оценивать более скромно. Ибо нужно учитывать, что к моменту появления этой работы общий философский уровень изучения буддизма махаяны западными ориенталистами определялся «метафизической» парадигмой, заданной работами Ф. И. Щербатского («The Conception of Buddhist Nirvana»), Либенталя («The Book of Chao») и Мурти («The Central Philosophy of Buddhism»). Исходя из этой парадигмы, Робинсон и пришел к выводу, что, хотя в Китае «метафизический подход» индийской мадхьямики получил «селективное» восприятие и имел «фундаментальные ограничения», все же китайские авторы восприняли «дух мадхьямики» [Robinson 1967].

На самом деле труд Робинсона меньше всего является философским исследованием и тем более философской компаративистикой. Это, в сущности, исторический труд, адресованный специалистам по истории китайской мадхьямики, владеющим санскритом, китайским и японским. В нем с помощью лингвистических изысканий детализируется исторический контекст. Г. Чаталиан прав, когда пишет, что логико-философские исследования у Робинсона на втором плане [Chatalian 1972: 312]. Поэтому едва ли мнение Робинсона адекватно отражает действительное доктринальное и философское соотношение между индийской и китайской мадхьямикой.

Современный исследователь китайской философии Тан Мингран, активно публикующийся в западных журналах по сравнительной и китайской философии, в своей статье [Tan Mingran 2008], посвященной философии Сэнчжао, анализирует некоторые базовые буддийские концепты, такие как *пустота*, *существование* и *несуществование*. В результате он приходит к выводу, что Сэнчжао

ввел даосские методы аргументации в описание важнейших буддийских концептов, таких как «срединный путь» и др. Кроме того, Сэнчжао наполнил даосские концепты буддийским смыслом и выразил их в буддийских терминах. В ходе этого он провел сознательное различие буддизма мадхьямики и раннего китайского буддизма, сформировавшегося в даосской перспективе. Тан Мингран пишет, что понимание Сэнчжао *срединного пути* является еще недостаточно глубоким. Он колеблется между буддийским и даосским способом понимания терминов *праджня*, *нирвана*, *покой* и *движение*, *имя* и *реальность*. Несмотря на это, как считает Тан Мингран, эта первая попытка разграничения мадхьямики и даосизма заложила краеугольный камень в развитии китайского буддизма и оказала большое влияние на все последующие поколения китайских буддийских философов [Tan Mingran 2008].

По словам российского историка китайского буддизма А. В. Чебунина, свойственное Сэнчжао широкое использование даосских категорий и даже формы изложения даосских трактатов – это явление, характеризующее «не только то воздействие, которое оказывал даосизм на понятийный аппарат буддизма, но в целом ракурс восприятия буддийского учения в Китае как доктринальную ветвь даосского учения» [Чебунин 2009: 44].

Едва ли можно согласиться с Тан Минграном, что Сэнчжао удалось многого достичь в разграничении мадхьямики и даосизма. Да, он занимался интерпретацией буддийской теории пустоты и попытался истолковать *срединный путь* Нагарджуны. Но от понимания пустоты в мадхьямике Нагарджуны его интерпретация еще очень далека. Характеризуя буддийскую категорию пустоты, Сэнчжао выдвинул тезис «не наличие и не отсутствие» (фэйю фэйю), показывающий, что пустота – это не отсутствие и в то же время не наличие чего-либо. По словам А. В. Чебунина, «это положение оказало огромное влияние на теоретическое развитие китайского буддизма» [2009: 43]. Но российский синолог здесь не учитывает, что этот тезис Сэнчжао говорит именно о непонимании пустоты китайским философом. Известный исследователь мадхьямики в Китае Минг-Вуд Лиу справедливо отмечает: «Учение Сэнчжао о пустоте обеспечивает удобную фокальную точку для оценки уровня знаний Сэнчжао о буддизме» [Ming-Wood Liu 1994: 53]. А этот уровень знаний был таков, что в понимании Сэнчжао «все дискуссии о пу-

стоте вращаются вокруг идеи о том, что “вещи являются ни существующими, ни несуществующими”» [Ibid.]. Это одно из воззрений, которое было подвергнуто критике в комментарии к ММК – «Океане аргументов» Чже Цонкапы, где он подробно разъяснил смысл пустоты, опираясь на сутры праджняпарамиты, ММК и комментарии индийских прасангиков к ММК.

Пустота – это неутверждающее отрицание, как было объяснено индийскими и тибетскими прасангиками. Это именно отсутствие. Отсутствие чего? Объекта отрицания. В зависимости от определения объекта отрицания и различаются философские школы буддизма. Если Сэнчжао оказал глубокое влияние на дальнейшее развитие буддийской философии в Китае, то, увы, в направлении, которое расходится с индийской мадхьямикой, особенно мадхьямикой-прасангикой.

Позиция В. Либенталя, согласно которой китайская мадхьямака представляла собой очень сильное отклонение от учения Нагарджуны, представляется более корректной в сравнении с позицией других синологов, исследующих китайскую махьямику. Глубокое понимание им различий между индийской и китайской интерпретацией мадхьямаки основано на понимании мадхьямаки Нагарджуны и основательном знании китайского материала.

Однако трудно согласиться с Либенталем, когда он, исходя из установленного им факта существенного расхождения китайского буддизма с буддизмом в его «материнском» формате, говорит о «разных буддизмах» и об отсутствии единства в «буддизмах». С нашей точки зрения, необходимы дальнейшие сравнительные исследования индо-тибетской и китайской/дальневосточной традиций мадхьямаки и в целом буддизма в разных цивилизационных и мировоззренческих контекстах. При этом недостаточно сравнения лишь лингвистических, исторических и культурных аспектов ассимиляции буддизма в Тибете и Китае. В научной литературе, посвященной выявлению особенностей китайской адаптации буддизма, явно не хватает философского анализа, подобного тому, что проводил Либенталь. Тем более важен философский подход, сравнивающий учения китайской и индийской мадхьямики и устанавливающий китайскую специфику в интерпретации мадхьямаки Нагарджуны. Следует также изучить, как китайская мадхьямика повлияла на то, что из многообразия различных реакций китай-

ского ума на буддизм сформировался магистральный путь китайского буддизма – чань, который порвал с индийской традицией буддизма. Ведь именно из-за своей китайской специфики и разрыва с «материнским» буддизмом чань оказался отвергнутым тибетскими лидерами. Мы полагаем, что китайская мадхьямика, сыгравшая прямо или косвенно большую роль в становлении китайских школ – Чистой Земли, тяньтай, хуаянь, чань, стала одним из основных факторов расхождения индо-тибетского и китайского буддизма.

Ниже мы попытаемся определить, насколько китайская мадхьямика как уже сформировавшаяся сино-буддийская школа соответствовала учению Нагарджуны, опираясь на переводные труды китайской мадхьямики («Чао лунь» в переводе В. Либенталя, «Трактат о пробуждении веры в махаяну» в переводах Хакеды и Е. А. Торчинова), а также ряд синологических работ, освещающих философские учения «зрелой» китайской мадхьямики, лидером которой был Цицзан (549–623). Здесь обращают на себя такие современные работы как исследование Э. Бревстера о философии Цицзана, называемое «Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought», выполненное в Национальном университете Ченгчи Китая [Brewster 2007]. Это монографии Л. Е. Янгутова, в которых освещаются принципиальные моменты становления всех основных китайских школ и роль абхидхармы, праджняпарамиты, мадхьямаки в этом процессе. Это также «Empty Logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources», исследование философии мадхьямики по китайским источникам, выполненное ученым китайского происхождения Сю Ченгом (Hsueh-li Cheng) из Гавайского университета [Cheng 1991], а также ряд других работ по средневековому китайскому / дальневосточному буддизму [Ch'en 1964; Gimello 1976, 1985; Cheng 1981a, 1981b, 2006; Gregory 1991; Gregory (ed.) 1991; Storch 1993; Lai 1982a, 1982b, 2012; Takakusu 1976, 1998; Ming-Wood Liu 1994 и др.].

Э. Бревстер, анализируя возникновение китайской мадхьямики в сложной китайской интеллектуальной почве того периода, отмечает в качестве наиболее характерного момента этого процесса систематическую и настойчивую критику абхидхармистской традиции. Действительно, этот факт заслуживает серьезного внимания. Почему абхидхарма была отвергнута в Китае? И отвергнута ли?

На этот счет среди российских исследователей ранней истории буддийской философии в Китае есть несколько иное мнение, сформулированное Л. Е. Янгутовым, который вместе со своими учениками (А. В. Чебунин, А. К. Хабдаева и др.) развивает историко-философское направление изучения китайского буддизма. Согласно этому мнению, абхидхарма отнюдь не была отвергнута в Китае, она была здесь воспринята наряду с праджняпарамитой [см.: Хабдаева 2008; Янгутов, Хабдаева 2010], но к ней было «холодное отношение», вызванное тем, что китайцы считали ее теоретическим обоснованием хинаянской сотериологии. Махаяна же усиливала «демократические» тенденции буддизма, благодаря чему его сотериология стала привлекательной для китайцев [Янгутов 2007: 27]. Эту позицию развивают вслед за Л. Е. Янгутовым и его ученики. А. К. Хабдаева высказывает мысль, что мадхьямика была более понятна китайцам, поскольку близка даосизму, в то время как философия абхидхармы далека от них, сложна и трудно переводима [2001]. Было бы точнее сказать, что мадхьямика не была близка даосизму, а *ошибочно казалась китайцам таковой*. Что касается тезиса о более сложной, в сравнении с мадхьямикой, философии абхидхармы, он родился, по-видимому, под влиянием современной Санкт-Петербургской историко-фило-софской школы буддологии (В. И. Рудой, Е. П. Островская и др.), чьи представители склонны сводить буддийскую философию к абхидхарме. В русле идей В. И. Рудого А. К. Хабдаева формулирует тезис об огромном влиянии концепции абхидхармы «на всю систему китайского мировоззрения, а также и на дальнейшее развитие китайской и дальневосточной культуры в целом» [2008: 69]. Думается, исследовательница приписывает абхидхарме революционное значение для Китая и тем самым преувеличивает ее роль в становлении китайского буддизма именно под воздействием историко-философской концепции Санкт-Петербургских буддологов, вообще гипертрофирующих значение абхидхармы и неправоммерно считающих ее по философскому содержанию более сложной, чем праджняпарамита [см.: Рудой 1998].

Сам Л. Е. Янгутов и другие его ученики, как уже было отмечено, говорят о «холодном отношении» китайских буддистов к абхидхарме как теоретической основе хинаянской сотериологии, но отнюдь не об ее отрицании. Школа Л. Е. Янгутова подчеркивает принципиальное значение праджняпарамитской литературы в ис-

тории философии китайского буддизма. В монографии о традициях праджняпарамиты в Китае Л. Е. Янгутов пишет, что, по сути, становление китайского буддизма совпадает со становлением праджняпарамитского направления в Китае [2007: 34].

В отличие от российских синологов, которые не видят оснований для того, чтобы говорить о непримиримом противопоставлении абхидхармы и праджняпарамиты со стороны китайских буддистов, Р. Бревстер пишет, что в Китае имела место критика философии абхидхармы, которая имела решающее значение для китайской махаяны [Brewster 2007]. По его мнению, критика эта *одновременно* была утверждением махаянской философии. Работа Э. Бревстера, таким образом, проливает дополнительный свет на процессы становления китайской мадхьямики.

Большой интерес представляют, конечно, те философские аргументы, из-за которых, по мнению Р. Бревстера, китайцами была отвергнута философия абхидхармы и была принята мадхьямика, которая с праджняпарамитским учением. Но главное – насколько адекватно при этом толковали учение Нагарджуны китайские мадхьямики? Ведь их интерпретации послужили, по выражению Х. Ченга, «теоретической» основой для чань (дзэн) как «практического», «антиинтеллектуального», «иррационального», «неконвенционального» и «драматического» движения [Cheng 1981b: 451]. По его мнению, чань во многих отношениях представляет собой «практическое применение» мадхьямикской философии. А если учесть, что именно школа чань в конечном счете стала выразительницей китайского способа восприятия буддизма и, соответственно, китайской традиции буддизма, то, конечно же, вопрос об аутентичности китайской мадхьямики и о том, в какой степени китайское праджняпарамитское направление, развивавшееся китайскими мадхьямиками, опиралось на индийскую традицию и соответствовало оригинальным буддийским учениям о пустоте, двух истинах и срединном воззрении, имеет прямое отношение и к тому, в какой степени чань имеет отношение к «материнскому» буддизму Индии.

В свете интереса к особенностям формирования китайской традиции толкования теории пустоты, глубинного учения Будды, работа Э. Бревстера представляется весьма достойной внимания, тем более что предметом его исследования является философия мад-

хьямики в интерпретации Цзицзана (549–623)¹⁹⁹, считающегося «ключевой фигурой второй фазы²⁰⁰ развития китайской мадхьямики» [Ming-Wood Liu 1994: 84]. Саньлунь, как известно, послужила одним из важнейших истоков традиции чань. Именно китайские мадхьямики в лице основоположников школы саньлунь заложили основы такой сино-буддийской традиции – опровержения ошибочных воззрений как одновременного освещения правильного воззрения. Представители чань восприняли этот подход, заложенный китайскими мадхьямиками [Cheng 1981b: 451].

Итак, в Китае отрицание философии абхидхармы, как она была представлена в хинаянских текстах, или «холодное отношение» к ней оказалось одновременным утверждением мадхьямики. В этом тоже проявляется особенность становления китайского буддизма в отличие от того, как формировалась тибетская традиция буддизма, где обоснование собственного воззрения состояло из трех моментов, воспринятых из традиции Наланды, – опровержения чужих воззрений, изложения собственной точки зрения и критический анализ воззрений собственной школы.

Цзицзаном был предпринят специальный анализ аргументов против «реалистической» онтологии сарвастивады, хотя, по замечанию Бревстера, Цзицзан, судя по всему, не был знаком с китайским переводом нагарджуновской «Виграхавьявартани», которая считается краеугольным камнем мадхьямикомской критики в адрес эпистемологии абхидхармы, включая ее теорию праманы [Brewster 2007: 13]. Произведения Цзицзана позволяют судить не только о китайских аргументах против хинаяны, но также о степени взаимодействия между индийскими и китайскими буддистами, а также об

¹⁹⁹ Школа саньлунь считается китайским аналогом индийской школы мадхьямики. Синологи отсчитывают ее хронологические рамки со времени прибытия в Чаньянь Кумараживы, которого называют иногда ее первым патриархом, хотя, строго говоря, ее основателем был Цзицзан. В VIII в. школа *саньлунь* перестала существовать в Китае и продолжилась в японской школе *санро*. Философы *саньлунь* в большей степени, чем представители других школ китайского буддизма, уделяли внимание логико-дискурсивному анализу и логической аргументации, подвергали критической проверке природу и функции языка.

²⁰⁰ Лидером ранней фазы формирования китайской мадхьямики считается Сэнчжао.

общей интеллектуальной культуре средневекового Китая и о неоднородности философских подходов в VI–VII вв.

К важнейшим его сочинениям относятся: «Да шэн сюань лунь» («Трактат о глубинном [учении] махаяны»), «Эр ди и» («Смысл двух истин»), «Сань лунь сюань и» («Сокровенный смысл трех шастр»). Он написал также подробные комментарии к каждому из трех трактатов, на которые опираются представители школы саньлунь, и еще ряд комментариев к важнейшим сутрам китайского буддизма. Из этих произведений комментариев на «Мадхьямакашастру» – «Чун куан лунь су» – стал «широко известным и общепризнанным в качестве классической интерпретации “Мадхьямакашастры”» [Ming-Wood Liu 1994: 86]. Это сочинение Цицзана считается монументальным комментаторским трудом своего времени. Но заметим, что это комментарий не к ММК, а к «Мадхьямакашастре». Этот текст считается в Китае текстом Нагарджуны, но, как говорилось выше, имеет неясное происхождение.

Бревстер, исследуя работы Цицзана и анализируя, какие интеллектуальные факторы лежали в основе формирования мадхьямиковской герменевтики в Китае, формулирует некоторые важные положения. Дело в том, что в традиционной восточноазиатской историографии и западной буддологии считается, что школа *трех трактатов* (*саньлунь*), представляемая Цицзаном, возникла в результате «принятия» Восточной Азией индийской традиции шастр как противоположной литературе сутр [Gimello 1976: 143], в отличие от школ, основанных на сутрах (тяньтай и хуянь)²⁰¹. Но, как показывает исследование Бревстера, буддисты школы саньлунь опирались как на шастры, так и на сутры, причем они скорее восприняли всю литературу сутр, чем какие-то избранные отдельные сутры. Однако, судя по всему, в результате адаптации мадхьямиковской герменевтики в Китае она обрела облик, сильно отличающийся от индийской традиции.

В частности, Бревстер приводит фрагменты из сочинений Цицзана, в которых дается толкование *двух истин* и *срединного пути* –

²⁰¹ Начало процесса формирования школ китайского буддизма относится к VI в. В VIII в. – расцвет китайской буддийской учености [Liebenthal 1952: 127]. Подробнее о формировании буддийских школ в Китае см.: [Янгутов 1982, 1995, 2007; Торчинов 2000].

мадхьямаки. По их содержанию мы можем сделать вывод о довольно значительном отличии китайской интерпретации нагарджуновской концепции от оригинала. Подход Нагарджуны к пониманию двух истин, являющийся философским выражением доктрины *шуньяты* и ставший в тибетской традиции необходимой теоретической основой постепенной системы созерцательной практики, китайскими мыслителями интерпретируется расширительно и используется часто в прикладном смысле, но так, что это весьма далеко от аутентичной мадхьямаки. Вообще говоря, китайские авторы VI–VII вв. были активно заняты взаимной «стыковкой» сутр и шаштр. Сутры использовались ими для корректировки шаштр, шаштры – для корректировки сутр [Brewster 2007: 10]. А понятие о двух истинах использовалось китайцами в качестве удобной платформы для того, чтобы согласовать между собой учения сутр и шаштр. Во фрагменте китайского текста «Трактат о глубинном [учении] махаяны», где дается характерный для китайских мадхьямиков анализ буддийского учения в свете китайского понятия о двух истинах, говорится:

Шаштра-мастер [т. е. Нагарджуна] воспринял учение о Двух Истинах и, таким образом, дал начало двум познаниям [*упайи* и *праджни*]. Истина (*сатья*) и познание не двойственны, ибо истина служит формированию познания, и, таким образом, оба [истина и познание] известны как «истины». Будда использовал два познания, для того чтобы говорить относительно Двух Истин. Истина и познание не двойственны, ибо познание служит формированию истины, таким образом, оба [истина и познание] известны как «познания». Итак, шаштра-мастер использовал Две Истины как способ дискурса, а два познания – как объект дискурса...

Шаштра-мастер [Нагарджуна] использовал Две Истины как правильные, а два познания – как вспомогательные по отношению к Двум Истинам. Итак, сутры принимают мудрость как свою способность, а Две Истины – как свой объект. Шаштры принимают истину как свою способность, а мудрость – как свой объект. Стало быть, способность сутр служит объектом для шаштр, а способность шаштр служит объектом для сутр; объект сутр служит способностью для шаштр, а объект шаштр служит способностью для сутр. Более того, дело обстоит так, что вспомогательные признаки сутр обеспечивают коррективы для шаштр, а коррективы для сутр поставляют вспомогательные элементы шаштр.

Вспомогательный элемент на самом деле не является вспомогательным аспектом, стало быть, он не является ни способностью, ни объектом, ни вспомогательным, ни центральным, ни сутрой, ни шастрой, ни учителем (т. е. Буддой), ни учеником. Будучи ни способностью, ни объектом, он является и способностью, и объектом; будучи ни вспомогательным, ни центральным, он является и вспомогательным, и центральным; будучи ни сутрой, ни шастрой, он является и сутрой, и шастрой; будучи ни учеником, ни учителем, является и учеником, и учителем. Итак, кармические условия Будд и Бодхисаттв, учителей и учеников возникают как взаимная комплементарность, и все вместе это называется “Срединный Путь” [цит. по: Brewster 2007: 10–11].

Для Цзицзана и других китайских мадхьямиков их интерпретация двух истин, а также динамическая взаимосвязь между концептами «две истины» и «два познания» (или «две мудрости» – *упайя* и *праджня*) служат тому, чтобы связать и примирить различные и часто кажущиеся противоречащими друг другу учения сутр и шаштр. Каким образом это делается? С точки зрения китайской герменевтики, отправной пункт сутр – просветленное знание Будды (*праджня*), – в свою очередь, может быть использовано для объяснения «истины» (*сатья*) шаштр, а служащие отправным положением шаштр «две истины» служат объяснению инсайтов махаянских сутр.

Взаимодополнительная связь между сутрами и шаштрами распространяется и на связь между Учителем, Буддой, и его учениками. И Цзицзан делает заключение:

Что является первичным, а именно, знание (*джняна*) Будды, то вторично для учеников, а что первично для учеников, а именно, истина (*сатья*), то вторично для Будды [цит. по: Brewster 2007 11].

Для китайцев, как и для тибетцев, было затруднительным восприятие множества учений Будды как единого целого и сложным – определение, какое из учений является конечным выражением смысла Дхармы. Было даже трудно совместить в рамках единой системы кажущиеся противоречивыми учения хинаянских и махаянских сутр, Первого и Второго Поворотов Колеса Дхармы, сутраяну и ваджраяну. Если тибетцы с помощью Атиши и учений Лам-

рим научились воспринимать всю совокупность проповедей Будды как единое, взаимосвязанное учение, необходимое для реализации каждым, кто стремится стать Буддой, то китайцы прибегли к другому способу согласования буддийских учений, выдвинув в центр своего внимания «герменевтический круг» между сутрами и шастрами.

Китайский способ усвоения мадхьямаки был сопряжен с выработкой своего, китайского толкования доктринальных положений о *срединности*, относящихся к философской сути *шуньяты*, глубинного учения Будды. Для Цицзана и китайской мадхьямики учение о срединности Нагарджуны стало краеугольным камнем их экзегетической системы, но, как мы могли убедиться, сама доктрина Нагарджуны была интерпретирована способом, далеким от того философского смысла, какой великий индийский арья вкладывал в базовые понятия мадхьямаки.

Российские исследователи философии Цицзана подчеркивают, что китайский философ интерпретировал мадхьямаку с позиций традиционного китайского менталитета. При этом в работах синологов часто звучит мысль, что «китаизация» буддийских учений, их адаптация к китайскому менталитету представляла собой их дальнейшее творческое развитие [Анашина 2005; Янгутов 2007: 106; Чебунин 2009: 55–60; Cheng 1995, 2006] .

На наш взгляд, вопрос, как расценивать «творческое развитие» буддийской философии в Китае, представляет собой проблему, связанную с установлением аутентичности китайского буддизма. Под вопросом находятся аутентичность трансмиссии Учения Будды, китайских переводов, и, конечно же, содержательной интерпретации буддийских учений. «Китаизация» буддизма может быть расценена не столько как его творческое развитие, сколько как искажение содержательной глубины и оригинальности его философских концепций и духовных практик, а также нарушение линии чистой трансмиссии Дхармы.

Похоже, китайцев не очень интересовал подлинный смысл философии *шуньяты*. В фокусе китайской герменевтики на этапе ее становления оказалась проблема соотношения сутр и шастр. И это было отнюдь не случайно. Такого рода интерес был обусловлен, на наш взгляд, особенностями менталитета китайских интеллектуалов, «пропитанного» даосской философией и характерными для дао-

сизма представлениями о невыразимости знания *дао*. В силу этой даосской подоплеки китайской буддийской герменевтики тексты шастр, в особенности Нагарджуны, рассматривались китайскими схоластами как «искусные» средства для открытия фундаментальных учений Будды, не выражимых в слове. С этой точки зрения учение о двух истинах трактовалось как вербальное, имеющее лишь сотериологическое и дидактическое, но никак не онтологическое, значение [Brewster 2007: 15; Cheng 1981b]. Вероятно, отношение к шастрам как к *унпайя* было полезным для формирования собственной китайской интерпретации Учения Будды. Но это не выражает в полной мере философскую суть учения Нагарджуны. Переводы и восприятие текстов Нагарджуны в Китае были далеки от аутентичного их воспроизведения. О том, что китайская мадхьямака, в отличие от учения Нагарджуны, формировалась в основном как сотериологическая и дидактическая философия, лишенная онтологического смысла, ясно видно из критики саутрантиков и сарвастивадинов в учении Цицзана.

В центре изучения абхидхармы в период Южных династий в Китае была традиция экзегезы сарвастивадинов, в особенности «Абхидхармахридая», переведенная Гаутамой Сангхадевой и Люшаном Хуаянь (334–416) в 391 г. На юге также была распространена «Таттвасиддхи-шастра» – ответвление саутрантики. Мастеров, ориентировавшихся на нее, Цицзан критиковал как «криптохинаянистов» [Brewster 2007: 28], а их традицию, привлекательную для многих в то время, считал полностью ложным подходом к пониманию буддийского учения и воспринимал как явную угрозу для мадхьямики. Он критиковал характерное для них описание *двух истин* как последовательных сфер существования или как определенную полярность «бытия» и «небытия». Это была критика именно онтологизма их теорий – характерной для них таксономии дхарм и анализа дхарм как реально существующих феноменов, а также связанных с этим теорий времени и темпоральности.

Очень подробный критический анализ различных концепций времени абхидхармиков, данный Цицзаном, был призван «опустошить» понятие *свабхава*, и это имело для него сотериологический смысл. Он использует понятие о *двух истинах* как искусное средство для отрицания «онтологической» интерпретации *двух истин* как описывающих последовательные состояния бытия – по-

добно сарвастивадинским понятиям об «условно существующем» (*самврти-сам*) и «реально существующем» (*парамартха-сам*). В соответствии с его собственным пониманием доктрины Нагарджуны, *две истины* имели для Цицзана лишь дидактический, а не онтологический смысл. И в этом он находился под влиянием предшествовавших китайских мадхьямиков, таких как Сэнчжао [Brewster 2007: 33]. Его концепция времени как «чистой условности» не равнозначна полной не-субстанциальности, а играет для него сотериологическую роль в качестве основы для вербального учения об искусных средствах [Ibid.: 77]. Известный исследователь мадхьямики по китайским источникам, автор книги «Empty logic» Х. Ченг (Hsueh-li Cheng), отстаивая приоритетность китайских источников перед поздними санскритскими, а также тибетскими, при интерпретации учения Нагарджуны том основании, что его тексты в большинстве своем не сохранились на санскрите, но существуют в китайских переводах, появившихся ранее тибетских, пишет:

На самом деле слово *пустой* или *пустота*, согласно буддистам школы саньлунь, является не дескриптивным термином, а сотериологическим или тактическим средством [Cheng 1991: 10].

На самом деле термин «пустота» не является дескриптивным – в этом вполне можно согласиться с проф. Ченгом. Но он, как и средневековые китайские мадхьямики, совершенно неправ, считая *пустоту* лишь сотериологическим или тактическим инструментом. Как было объяснено Цонкапой в «Океане аргументов», доктрина *пустоты* выражает глубинную онтологию Учения Будды. Но чтобы понять ее сущность, необходимо постичь *таковость зависимо-го возникновения*, т. е. *пустота* – это феномен, понимаемый в диалектической связи с *номинальным существованием* – самой тонкой формой зависимо-го возникновения.

Содержащиеся в работах В. Либенталя, Р. Х. Робинсона, Э. Бревстера, Р. Маглиолы, С. Ченга, Х. Ченга (Hsueh-li Cheng), Минг-вуд Лиу, Т. Минграна, Л. Е. Янгутова и др. данные по китайской мадхьямике позволяют зафиксировать существенные различия между оригинальной мадхьямакой и ее китайскими интерпретациями. Цицзан расходится в понимании ММК даже со своими индийскими современниками, Чандракирти и Бхававивекой. Правда, китайские мадхьямики восприняли характерную для индийской

мадхьямики установку на неразрывную связь между эпистемологией и теоретическим обоснованием религиозной практики. Отсюда – и признание на начальном этапе китайской махаяны концепции стадийной культивации просветления. Но в ходе постепенной трансформации буддийской доктрины в Китае стали доминировать идея единой колесницы, выраженная в «Лотосовой сутре», и методология «внезапной» реализации, которая имеет своей философской основой не только теорию татхагатагарбхи, но и, как следует из анализа синологических работ по теме, также искаженно интерпретированное срединное воззрение Нагарджуны.

Историки китайской философии пишут, что мастера саньлунь внесли большой вклад в дальнейшее творческое развитие мадхьямики [см.: Анашина 2005; Янгутов 2007; Cheng 1991]. В частности, это касается «развития» нагарджуновского понятия пустоты до утверждений о пустоте движения и пустоте языка [Brewster 2007: 34–35; Cheng 1991, 2006]. Приводимый Сэнчжао аргумент о пустоте движения подводит его к выводу о невозможности движения. Но в отличие от апорий Зенона, отрицание движения в философии саньлунь не является утверждением покоя. Согласно саньлунь, концепт покоя не может быть обоснован. Движение и покой – оба пусты, лишены определенной природы, или сущности, поэтому нереальны. Следовательно, заключают они, необходимо отказаться от любой самостоятельной или динамической метафизики. Аналогичным образом они утверждают пустоту языка и логики. Логический анализ мастеров саньлунь в действительности призван обосновать нелогичность логики: логические суждения – это, на самом деле, тавтология.

Иначе говоря, философы, занимаясь логико-дискурсивным анализом, лишь оболещаются, что являются мудрецами. На самом деле, с точки зрения саньлунь, и индуисты, и традиционные буддийские метафизики часто ошибаются посредством языка. С их точки зрения, истинное послание Будды может быть постигнуто, только если люди постигнут пустоту слов [Cheng 1991, 2006].

То, что китайцы отвергли абхидхармистскую традицию и предпочли махаяну из-за сотериологических соображений – на самом деле так. Но, по-видимому, дело было не только в том, что махаяна предлагает шанс спасения большему кругу существ, нежели хинаяна. На самом деле с точки зрения цели личного спасения нет боль-

шой разницы между хинаяной и махаяной. Пожалуй, Э. Бревстер прав в том, что Сэнчжао и другие мастера *саньлунь* свели сотериологический смысл учений Нагарджуны к тому, чтобы деконструировать условное существование и обнаружить его иллюзорность [Brewster 2007: 34].

Если в самом учении Нагарджуны и в тибетской традиции мадхьямики абсолютная и относительная истины не противоречат друг другу, а являются взаимодополняющими и онтологически поддерживают друг друга, то философы *саньлунь* используют абсолютную истину для полной девальвации относительной истины. Так, приводя фрагмент «О созерцании движения» из «Мадхьямакашастры», Сэнчжао доказывает, что нет движения и что нет разницы между движением и неподвижностью. Буддийское понятие *шуньяты* здесь используется в не свойственном ему деконструктивистском смысле.

В действительности пустота – это негативное понятие, отрицающее самобытие, а не разрушающее относительную реальность. Ганс Рудольф Кантор отслеживает такие приемы, характерные для *саньлунь*, и называет их «даоистской риторикой неопределенности» [Kantor 2010]. Присущая китайской философии двусмысленность и парадоксальная «странность» даосской мысли и выразилась в знаменитой теории «непреложности вещей» Сэнчжао. В качестве *locus classicus* этой теории часто цитируется выражение:

В то время когда бушующие вихри циклона грозят обвалить виднеющиеся горные пики, он остается всегда неподвижным; в то время как Янцзы и Желтая река вздымают волны, они не текут [Brewster 2007: 36].

Как видим, в действительности такое «развитие» срединного воззрения Нагарджуны говорит как раз о глубоком непонимании его философии и подлинной сути срединности. С одной стороны, в такой интерпретации мадхьямаки чувствуется даосизм, применяемый мастерами *саньлунь* в качестве метаязыка интерпретации. С другой стороны, она намечает переход к учению чань. Это чань-буддийское содержание *саньлунь* впоследствии и было замечено и использовано мастерами чань.

Там, где Нагарджуна придерживается вполне определенного смысла санскритского термина, например термина *свабхава*, Сэн-

чжао, пользуясь характерной для даосской терминологии неопределенностью, то и дело меняет направление мысли в сторону то одного, то другого значения соответствующего китайского термина. По замечанию Робинсона, «дело не в том, что Нагарджуна был заинтересован лишь в отрицании вещей, а Сэнчжао пытался доказать позитивные утверждения, а скорее в том, что Нагарджуна сохранял последовательную и однонаправленную точку зрения, а Сэнчжао снимал ту же самую сцену двумя разными камерами» [Robinson 1967: 150]. Такой «неопределенный» подход Сэнчжао, а вслед за ним и других китайских философов, считающихся мадхьямиками, свидетельствует о непонимании ими значения *негации* при постижении абсолютной истины, пустоты. По причине непонимания роли отрицания в медитации бессамости они не считали нужным однонаправленно концентрироваться на отрицании точно установленного объекта отрицания. Кроме того, по той же причине китайские мадхьямики были далеки от адекватного постижения взаимной дополнительности относительной и абсолютной истины и трактовали их как некую смешанность – в причудливой форме даосской двусмысленности.

Для Сэнчжао обнаружение абсолютной истины включает проверку мира условных феноменов с двух точек зрения – в перспективе их постоянного «движения», а также как неизменного «покоя». Этот биполярный анализ феноменов в терминах их дуальных признаков «непостоянства» и «непрерывности», «покоя» и «движения» положил начало паттерну, определившему направление анализа китайских мадхьямиков в последующие столетия. Но это далеко от *срединного пути* Нагарджуны и его индийских и тибетских последователей.

Далее, учение о двух истинах Нагарджуны, выражающее суть мадхьямаки, китайские философы интерпретировали в направлении создания третьей истины, «истины срединного пути», которая, в их представлении, была призвана доказать взаимную идентичность обуславливающих факторов и пустоты и заполнить тем самым зияющую брешь, существующую, как они полагали, между *временным* и *абсолютным* [Brewster 2007: 79]. Эти попытки обнаружения подлинной, как они полагали, мадхьямаки, были сопряжены с восьмичленным отрицанием – это так называемые «восемь не». Учение о «восьми не» имеет своей основой начальные строки

китайской версии трактата Нагарджуны – «Чун гуань лунь»: «Ничто не рождается и не исчезает, все непостоянно и непрерывно, и не едино и не различно, не приходит и не уходит». Цзицз интерпретировал ошибочно как сущность нирваны эту негативную диалектику и в этом смысле говорил о «недвойственности» истинного бытия, Путем такой интерпретации он определил «срединный путь», который, по его мнению, не является ни постоянным, ни непрерывным и т. д. В действительности нирвана – это отрицательное понятие, по определению означающее отсутствие омрачений. Цзицзан же превращает измышленную им негативную диалектику в стабильную «третью истину». Как? Он описывает истину срединности как то, что точно «не есть». В его формулировке истина срединности – это «срединный путь, который не есть ни Абсолютное, ни Относительное». То есть для него истина срединности является отрицанием абсолютного и относительного. Согласно Цзицзану, философская мысль мадхьямиков нацелена на трансцендирование за пределы дуалистической мысли и полное стирание различий между Буддой и омраченными существами, сансарой и нирваной. Выполнение восьмичленного отрицания имеет решающее значение для устранения строгого различия между Абсолютным и Относительным [Brewster 2007: 79–80].

Сама идея Цзицзана об установлении моста между абсолютной и относительной истиной, поскольку их соотношение интерпретируется как зияющая пропасть, свидетельствует о довольно значительной степени непонимания им мадхьямиковской доктрины пустоты и ее соотношения с доктриной зависимого возникновения, которое в действительности сравнимо с двумя сторонами одной монеты. К Цзицзану и китайским последователям Нагарджуны относятся слова Цонкапы из 11-й строфы его текста «Три основных аспекта пути» (Lam-gyi-gtso-bo-rnam-gsum-gyi-rtsa-ba-bzhugs-so):

Пока эти два понятия – непреложный [принцип]
Взаимозависимого Возникновения воспринимаемой
действительности
И Пустота, которая свободна от утверждений,
Проявляются в уме отдельно друг от друга,
До тех пор отсутствует понимание помысла Будды Шакьямуни
[Lam 1993: 112; Цонкапа 2008: 4].

Именно по тому, как в уме Цзицзана относительная и абсолютная истины проявляются все еще отдельно друг от друга, и он пытается навести мосты между ними, утверждая, что они переплетены в некоем динамическом союзе, можно понять, что Цзицзан не понимает мадхьямаку Нагарджуны. В силу этого он пытается посредством «концепции конъюнкции двух истин на феноменальном уровне объяснить динамику просветления, имеющуюся на уровне омраченных живых существ» [Brewster 2007: 80].

В своем «Трактате о смысле Двух Истин» Цзицзан излагает две истины в качестве вербального учения, сохраняя базовую структуру двух истин в их функциональном аспекте как дидактическую придумку, имеющую своим предназначением вести живых существ по пути буддийской практики. Таким образом, учение о пустоте мадхьямики лишается в его изложении, как и у Сэнчжао, онтологической содержательности. Принцип высшей истины, на его взгляд, не поддается описанию. Мы можем, как полагает Цзицзан, обращаться к нему с помощью двух истин в качестве точек зрения. То есть две истины лишь служат косвенным указанием, подобно тому, как палец указывает на луну, но луны нет в пальце.

Цзицзан, хотя критикует реифицирующую онтологию абхидхармиков и объявляет две истины мадхьямики лишь точками зрения, которые служат искусной функцией дидактического изобретения, придуманного с целью воспитания живых существ, сам предполагает наличие некой онтологически содержательной высшей истины. Она полагается истиной более высокого статуса, нежели две истины в его толковании. Таким образом, в интерпретации Цзицзана еще сохраняется субстанциалистский предрассудок, препятствующий адекватному постижению подлинного воззрения мадхьямики. Его анализ далек от той характеристики, которая, согласно Цонкапе, свойственна совершенному пониманию срединности и относится к завершенному анализу воззрения мадхьямики:

Если же эти [два постижения – Взаимозависимого
Возникновения и Пустоты]возникают одновременно,
И если при одном лишь восприятии непреложной

взаимозависимости

Полностью разрушается способ цепляния за определенность
Воспринимаемых объектов, то в этот момент
Анализ воззрения является завершенным.

А также, если посредством восприятия видимости
Ты устраняешь крайность существования,
А [постижением] Пустоты – крайность несуществования,
И если ты познал способ проявления Пустоты
В качестве причины и следствия,
То тебе более не грозят крайние взгляды
[Lam 1993: 113; Цонкапа 2008: 4–6].

Здесь следует еще раз обратить внимание на то, что для точного понимания смысла мадхьямаки и отличия от него китайских интерпретаций недостаточно одной лишь академической учености. Необходимо еще и «внутреннее» проникновение в этот смысл с помощью квалифицированных буддийских наставников. А без этого нюансы аутентичной мадхьямаки, которые как раз очень важны, трудно уловить. В том, что касается изложения основных положений учений Сэнчжао и Цзицзана, главных фигур школы саньлунь, оказавших наибольшее влияние на распространение праджняпарамитской литературы и идей школы мадхьямика, мы целиком полагаемся на компетентность синологов. Но не так обстоит дело в случае сравнительного анализа философских воззрений индийской и китайской мадхьямики.

В отличие от синологов, в ряде случаев, когда они видят идентичность идей Нагарджуны и китайских мадхьямиков, мы усматриваем их принципиальное различие. Возьмем высказывание Бревстера: «Нагарджуновская амбивалентность, окружающая понятие двух истин как статических полярностей, параллельна мадхьямиковской мысли Цзицзана». Из него видно, что Бревстер не понимает адекватно ни воззрения Нагарджуны, ни его отличия от интерпретации Цзицзана. Впрочем, то же самое можно сказать и о других исследователях китайской мадхьямики. Например, Р. Маглиола в статье «Nagarjuna and Chi-tsang on the Value of 'This World'» [Magliola 2004], содержащей сравнительный анализ учений Нагарджуны и Цзицзана, утверждает, что эти учения идентичны. Но такой его вывод тоже основан на непонимании учения о пустоте в философии Нагарджуны и неадекватном понимании смысла и функции относительной истины и характера ее соотношения с абсолютной истиной. Эта же ошибка была присуща тому способу прочтения мадхьямаки, который характерен для Цзицзана и других мастеров саньлунь.

Теория пустоты не зря называется в тибетской традиции «глубинным» (*zab-mo*) учением. Говорится, что и интеллектуального понимания пустоты, не говоря о прямом постижении, невозможно достичь без соответствующих духовных предпосылок, будь даже вы человеком выдающегося интеллекта. Поэтому многие ученые, придерживающиеся обычного академического подхода при попытке понять пустоту, попадают в ловушки, устроенные их собственным интеллектом. А китайские мадхьямики не избежали ошибок при интерпретации учения Нагарджуны, поскольку не сочли необходимым «заключить в скобки» свои китайские паттерны мышления, коренящиеся в даосизме. Один из четырех знаменитых учеников Кумарадживы Сэн-жуй (IV–V вв.) не без горечи писал в предисловии к одному из китайских переводов сутры о Вималакирти:

Когда выделились Шесть школ, ни одна из них не приблизилась к [учению о том, что] истинная природа всего – это Пустота. Только теперь мы узнали об этом учении. К сожалению, мы еще не до конца постигли его суть, *не до конца осуществили подвиг переплавки своего сознания* (курсив мой. – И. У.) [цит. по: Комиссарова 1987: 212]²⁰².

«Подвиг переплавки своего сознания» так и не был совершен китайскими буддистами, которые остались китайскими, слишком китайскими, чтобы адекватно понять глубинную философию буддизма. К тому же они вовсе не были знакомы с исследованиями ученых Наланды, без обращения к которым трудно понять подлинный смысл мадхьямаки.

На наш взгляд, важнейшие моменты отличия китайских интерпретаций *срединного пути* от оригинальной философии Нагарджуны трудно уловить без знания трудов Чандракирти и тибетских источников, прежде всего трудов Цонкапы, а также устной тибетской комментаторской традиции. Не имея основательного философского знания школы мадхьямика, ограничиваясь зачастую только текстологическим подходом к прочтению ММК или «Мадхьямака-шастры», современные исследователи нередко высказывают утверждения относительно мадхьямаки, совершенно далекие от ее

²⁰² Все три китайских предисловия к «Сутре о Вималакирти» помещены в «Собрании записей о переводе Трипитаки» – первой из дошедших библиографий китайского буддийского канона [Комиссарова 1987].

подлинной сути. В данном случае мы имеем в виду исследователей китайской школы мадхьямика, которые сами неточно понимают суть срединного воззрения, как оно было изложено Нагарджуной. Например, Р. Маглиола, не понимая истинного смысла двух истин и их соотношения и неправильно истолковав учение Нагарджуны, ошибочно считает, что *пратитья-самутпада* (*зависимое возникновение*) – это *парамарта*, абсолютная истина [Magliola 2004: 507]. Или другой исследователь мадхьямики, Х. Ченг, интерпретирует срединное воззрение Нагарджуны, исходя из китайских источников, как «пустую логику», или стремление к элиминированию всякого концептуализма и метафизических спекуляций. И, таким образом, он заключает:

Пустота не «обозначает» ничего и не «относится» к чему-либо, а является сотериологическим приемом для лечения болезни, показывая, что все вещи пусты [Cheng 1991: 112, 114].

На самом деле роль концептуального познания в философии оригинальной мадхьямики отнюдь не отрицается, и суть учения Нагарджуны, в котором разъясняется смысл праджняпарамитских сутр, вовсе не сводится к отрицанию концептуальности вообще. Но соотношение концептуализма (логики) и неконцептуального постижения в буддийской философии, так же как философии и медитации, – это предмет не простой и требует обстоятельного объяснения. Здесь ограничимся указанием на то, что, согласно позиции Нагарджуны и его последователей прасангиков, медитация на пустоте, устраняющая все клеши, будет лишь тогда эффективной, когда она является прямым постижением полного отсутствия объекта отрицания, который идентифицирован точно – без остаточной субстанциальности в объекте пустоты. Без предварительного абсолютного анализа это невозможно.

Зная содержание не только учения Нагарджуны, но и комментариев индийских мадхьямиков и в особенности мадхьямиков-прасангиков и их тибетских преемников, можно с уверенностью утверждать, что учение школы саньлунь на самом деле не является мадхьямакой, *срединным воззрением*, в строгом смысле слова. Но верно то, что труды основоположников этой школы были «благоговым отражением учений Нагарджуны», а Цзицзан, «один из величайших философов школы саньлунь, который представляет

мадхьямику в китайской традиции, испытывал доктринальное благоговение в отношении индийской мадхьямики» [Magliola 2004: 506, 507]. Можно согласиться, учитывая искреннюю веру Цицзана в мадхьямику и его стремление к аутентичному объяснению философии своего индийского предшественника, что он стал одним из основоположников *китайской* мадхьямики, школы *срединного пути*. Однако ее философия не была аутентичной мадхьямакой, срединным путем объяснения глубинных аспектов Учения Будды, представленным в текстах Нагарджуны и устной линии преемственности его учений.

Буддийский путь в сознании китайцев воспринимался в традиционной коннотации Пути – Дао, высшего закона, который существовал всегда, но теперь проявился с помощью священных текстов и людей. Все три китайских автора предисловий к «Сутре о Вималакирти» – Сэнчжао, Сэн-жуй и Чжи Миньду формулируют дословно совпадающие высказывания относительно механизма распространения буддийского учения в Китае. По мнению Т. Г. Комиссаровой, исследовавшей эти предисловия, они выражают «общепринятый в IV–VI вв. взгляд на то, в чем заключался смысл распространения буддизма в Китае». Он заключался в том, что «с помощью писания и преданных Учению людей проявился Высший Закон, который существовал всегда» [Комиссарова 1987: 207]. Высший Закон – Дао, это идеальный путь правления императора, Небом поставленного правителя Поднебесной. Таким образом, буддийский путь просветления в китайской интерпретации прочитывается в духе даосизма и конфуцианства. Тогда как в оригинальном учении праджняпарамитских сутр и индийской мадхьямики путь в собственном смысле слова – это прямое постижение пустоты, абсолютной природы вещей. Он излагается и осуществляется как последовательность этапов трансформации сознания – в глубинном и обширном аспектах [Сутра сердца 2006; Shes-rab snying-ro 2012]. Таким образом, китайский способ интерпретации мадхьямаки далеко не тождественен ее сути.

Правда, в отличие от Сэнчжао, характер искажения мадхьямаки в изложении Цицзана в значительно меньшей степени, чем у его предшественников, зависит от специфики традиционной китайской философии и даосского влияния. Тот тип искажения мадхьямаки, который просматривается в его учении о двух истинах, носит более

общий характер: эту ошибку в понимании мадхьямаки допускают не только китайские мадхьямики.

Рассмотренные на базе источниковедческих данных, содержащихся в работах западных и российских синологов, примеры репрезентативных для китайской мадхьямики интерпретаций учения Нагарджуны в трудах Сэнчжао и Цзицзана, главных представителей школы саньлунь, говорят о наличии двух типичных тенденций искажения мадхьямаки, или срединного воззрения, в китайской мадхьямике. Во-первых, это тип искажений, обусловленных лингвистической относительностью и спецификой китайского менталитета, а также влиянием даосских понятий и терминов с присущей им двусмысленностью и неопределенностью. Во-вторых, это тот тип искаженной интерпретации, который имеет более общий характер и коренится в неправильном понимании подлинного смысла мадхьямаки Нагарджуны, распространенном не только среди китайцев.

То, что китайские философы, даже те из них, кто стремился к полному соответствию своих воззрений учению Нагарджуны, не смогли адекватно воспринять его глубинную суть, вполне объяснимо. Мадхьямака Нагарджуны – это действительно глубинное и сложное учение, самое глубокое из всех известных в мире философий. Кроме того, китайцы не располагали ресурсами, достаточными для адекватного ее постижения. Они были ограничены в базе источников. Поздние индийские сочинения, полезные для усвоения мадхьямаки и глубинного учения Будды, не были известны в Китае и не вошли в китайский канон. Школа саньлунь опиралась, главным образом, лишь на три шастры. И хотя Цзицзан прокламировал единство сутр и шастр, в действительности он не имел опоры на всю систему Учения Будды. По этой причине китайские мадхьямики не понимали внутренней взаимосвязи философских воззрений разных школ и отвергали абхидхарму, противопоставляя ей праджняпарамиту. Кроме того, надо также учитывать, что передача мадхьямаки в Китае не была чистой. Кумараджива, считающийся иногда первым патриархом школы саньлунь, сам неточно толковал суть учения Нагарджуны, отчего и его перевод «Мадхьямакашастры» до сих пор считается спорным.

Понятие «*таковость*» в философии индийских и тибетских мадхьямиков выражает абсолютную природу всякого феноме-

на=объекта достоверного познания, а это, в понимании прасанги-ков, есть не что иное как пустота от самосущего бытия (*rang-stong*), или полное отсутствие внутренней природы, сущности, признаков, свойств и прочих характеристик, которые существовали бы со стороны объекта, независимо от обозначающей мысли. Китайцы же, понимая «таковость» как «истинную реальность» (кит. чжэнь жу), как она есть вне и независимо от рефлектирующего сознания [ТПВМ 1997: 7], субстанциализируют ее, в отличие от индийских и тибетских махаянских философов.

В. Либенталь был совершенно прав, когда говорил:

То, что Лао-цзы называл “десятью тысячами вещей”, здесь превратилось в “трансмиграцию, рождение-смерть, карму”, но в обоих случаях мы имеем дело с паттернами *ти-юн*, теми же самыми, что использовались Ван Би, Сэн Чжао и другими буддо-даосами для описания все-ленской эволюции [Liebenthal 1958: 165; 1968].

Хотя трихотомия *ти*, *сян* и *юн* вводится автором шастры явно по аналогии с тремя Телами Будды, на самом деле она отражает даосские идеи, а не собственно буддийские, и, в отличие от ясных определений, даваемых индийскими и тибетскими буддистами в рамках учения о Будда-трикае, в рассматриваемой шастре заметна концептуальная путаница. В частности, представление о *татхагатагарбхе* явно смешивается с понятием о *дхармакае*. Аспект *ти*, соответствующий в шастре *дхармакае*, представлен как вселенское «тело» махаяны, и в нем не различаются, как это делается в оригинальном буддизме махаяны, два вида *дхармакаи* – *тело таковости истины (свабхавикакая)* и *тело мудрости истины (джнянакая)*. В шастре излагается скорее панпсихизм в китайском духе, нежели буддийское учение. Столь же несостоятельны были бы попытки обнаружить параллели между *сян* и *юн*, как их представляет шастра, и *самбхогакаей* и *нирманакаей*, как их представляют индо-тибетские источники.

Далее шастра представляет вселенский Ум в двух его взаимосвязанных аспектах: как Абсолют²⁰³ и как феноменальный мир

²⁰³ Абсолют, или «истинно реальный аспект сознания» – так переводится китайское выражение «синь чжэнь жу мэнь», которое обозначает абсолютный, изначально пробужденный аспект Единого Сознания, в от-

(сансара, рождение и смерть) [ТПВМ 1997: 10; АФ 1967]. Абсолютный аспект этого сознания, или «единый дхармовый мир» (кит. фа цзе) считается в китайском буддизме соответствующим тому, что в индийской махаяне называется *дхармадхату* (тиб. chos-dbyings) – сфера феноменов, а также *матхата* (тиб. de-bzhin-nyid) – реальность, как она есть. Так ли это?

В индо-тибетской традиции дхармадхату, или *матхата*, реальность феноменов, как они есть, или сфера чистых феноменов, не загрязненных в восприятии воздействием клеш, – это пустота-рантонг. Поэтому Нагарджуна в «Хвале дхармадхату» («Дхармадхатуставы») говорит, что, будучи не подвержена рождению и исчезновению, дхармадхату не воспринимается, пока ум омрачен. Когда изначально чистое сознание, загрязненное омрачениями, в процессе очищения достигает «облака дхармы», тогда «становится возможным увидеть пустоту как чистый способ существования», – говорится в строфе 91 «Хвалы дхармадхату» (*Дхармадхатуставы*; chos-kyi dbyings-su bstod-pa) [DS 2007: эл. ресурс]. С точки зрения индийских мадхьямиков и йогачаринов, поскольку дхармадхату есть пустота, то возможна трансформация сознания практикующего буддиста и стадийное прогрессирование по десяти *бхуми*. В воззрении мадхьямиков-прасангиков пустота – это отсутствие самобытия. Если бы самобытие существовало, то, как объяснили Нагарджуна в ММК и Чандракирти в МА, а также Цонкапа в «Океане аргументов», не было бы возможным никакое изменение. С точки зрения йогачаринов, пустота – это отсутствие двойственности субъекта и объекта. По мере подготовки к постижению пустоты и в процессе ее постижения, сначала концептуального, потом – прямого, происходит, как объясняют индийские мадхьямики и йогачарины, продвижение бодхисаттвы по бхуми и дхармакая проступает все более явственно. Такое объяснение дает Нагарджуна в «Хвале дхармадхату». Соответственно этому прогрессу «просветление растет», – говорится в строфе 67, а в строфе 76 сказано: «Для тех, кто достиг конечного пункта бхуми, дхармакая светится полнотой и ясно». Свечение дхармакаи является результатом полной

личие от его феноменального аспекта, которому присуще неведение и которое подвержено рождению-смерти (кит. *синь шэн-ме мэнь*) [ТПВМ 1997: 67].

реализации *ясного света* – светоносной составляющей *природы будды*, имеющейся у всех живых существ. Далее, в строфе 85 Нагарджуна говорит:

Основу благих качеств будд,
Плод тренировки, полностью удерживаемый в руках,
Трансформацию, когда она всецело завершена,
Называют именем “дхармакая” [DS 2007: эл. ресурс].

В индо-тибетской традиции термины «татхагатагарбха» и «природа будды» («буддадхату»), используемые как синонимы, обозначают потенциал, или семя, буддовости. В китайском же буддизме, на который оказала огромное влияние шастра «Пробуждение веры в махаяну», утвердилась космологическая концепция природы будды, основанная на концепте «Единого Сознания». В тексте шастры при изложении этой субстанциалистской концепции о «Едином Сознании» как «истинной реальности», или «Таковости», речи нет о пустоте как характеристике дхарматы, на которой настаивает индо-тибетская махаянская философия, говоря о *таковости* (*tat-hata; de-bzhin-nyid/de-kho-na-nyid*). Так, в переводе Хакеды с китайского в этом трактате говорится:

The Mind in terms of the Absolute is the one World of Reality (dharma-dhatu) and the essence of all phases of existence in their totality <...>. Therefore all things from the beginning transcend all forms of verbalization, description, and conceptualization and are, in the final analysis, undifferentiated, free from alteration, and indestructible. They are only of the One Mind; hence the name Suchness. All explanations by words are provisional and without validity, for they are merely used in accordance with illusions and are incapable of denoting Suchness. The term Suchness likewise has no attributes which can be verbally specified [AF 1967].

В нашем переводе на русский этот англоязычный фрагмент таков:

Ум в смысле Абсолюта есть единый Мир Реальности (дхармадхату) и сущность всех фаз существования в их тотальности <...> поэтому все вещи с самого начала выходят за рамки всех форм вербализации, описания и концептуализации, свободны от изменений и неразрушимы. Они суть лишь Единое Сознание, отсюда и название Таковость.

Все объяснения словами носят временный характер и не имеют силы легитимности, поскольку используются лишь в соответствии с иллюзиями и не способны обозначить Таковость. Термин Таковость также не имеет атрибутов, которые могут быть выражены вербально.

Этот же фрагмент китайского текста в русской версии Е. А. Торчинова таков:

Сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром, в совокупности объемлющим все дхармы в качестве их субстанции <...> все дхармы с изначальных времен лишены свойства выразимости в словах, лишены свойств, делающих возможным их осмысление, и в конечном итоге все они равностны, неизменны, лишены различий и неразрушаемы. Все они лишь Единое Сознание.

Поэтому данный аспект и называется истинной реальностью. Все слова представляют собой только ложные имена, лишенные сущностного соответствия и основывающиеся на ложной различающей мысли, которой недоступна природа дхарм... [ТПВМ 1997: 11].

Хотя эти два перевода различаются по используемой европейской терминологии, суть китайской шастры они передают одинаково: дхармадхату трактуется как некое космическое сознание, Абсолют, не поддающийся вербальному выражению и являющийся субстанцией всех вещей. Это в корне отличается от понимания дхармадхату в индо-тибетской школе мадхьямика.

Правда, автор шастры пишет об «истинной пустоте» применительно к «Таковости», но, в отличие от индо-тибетского понимания *таковости* как пустоты в смысле йогачары или мадхьямики, он пишет, что «Таковость» («истинная реальность», т. е. «Единое Сознание») имеет два аспекта: аспект «истинной пустоты» и аспект «истинной непустоты» [АФ1967]. В переводе Е. А. Торчинова эти два аспекта называются «пустотой истинной сущности» (кит. *жу ши кун*) и «непустотой истинной сущности» [ТПВМ 1997: 12]. Что же понимает под «пустотой истинной реальности» или «истинной пустотой», автор шастры? В переводе Хакеды говорится:

Suchness is empty because from the beginning it has never been related to any defiled states of existence, it is free from all marks of individual distinction of things, and it has nothing to do with thoughts conceived by a deluded mind [АФ 1967].

По-русски текст Хакеды звучит так:

Таковость пуста, потому что с самого начала она никогда не было связана ни с какими оскверненными состояниями существования, она свободно от всех знаков индивидуального различия вещей, и она не имеет ничего общего с мыслями, порожденными заблуждающимся умом.

Такое понимание пустоты неверно хотя бы потому, что отказывает оскверненным феноменам и феноменам мыслетворчества в том, что они тоже являются пустыми. Пустота, согласно шастре, относится к «Единому Сознанию» и означает его чистоту от иллюзий. Такое понимание пустоты как раз не мешает автору китайской шастры утверждать, что «Таковость», или «истинная реальность», в то же время является непустой. Он приписывает «Таковости» аспект «истинной непустоты» (пер. Хакеды), или «не-пустоты истинной реальности» (пер. Е. А. Торчинова). В английском переводе Хакеды говорится:

Since it has been made clear that the essence of all things is empty, i.e., devoid of illusions, the true Mind is eternal, permanent, immutable, pure, and self-sufficient; therefore, it is called "nonempty". And also there is no trace of particular marks to be noted in it, as it is the sphere that transcends thoughts and is in harmony with enlightenment alone [AF 1967].

В русском переводе этот текст Хакеды таков:

Поскольку стало ясно, что сущность всех вещей пуста, т. е. лишена иллюзий, истинный Ум вечен, постоянен, неизменен, чист и самодостаточен; поэтому его называют “непустым”. А также нет никаких следов особых признаков, которые можно было бы отметить в нем, так как это сфера, которая выходит за пределы мыслей и находится в гармонии только с просветлением.

Версия Е. А. Торчинова:

То, о чем говорят как о не-пустом, является таковым по причине полного обнаружения пустоты субстанции дхарм и отсутствия заблуждений. Это и есть Истинное Сознание. Поскольку оно постоянно и неизменно, будучи целокупной полнотой чистых дхарм, его и называют не-пустым. Оно также лишено каких-либо доступных пониманию свойств. Оно отдалено от сферы деятельности различающей мысли и пребывает в гармонии с пробужденностью [ТПВМ 1997: 12].

Е. А. Торчинов называет эти два аспекта «истинной реальности», «дхармадхату», «Таковости», которая есть не что иное как «Единое Сознание», *апофатическим* и *катафатическим* аспектами [ТПВМ 1997: 67, 68], очевидно, по аналогии с апофатическим и катафатическим богословием, подразумевая негативное и позитивное определения «истинной реальности».

То, что автор шастры использует терминологию пустоты при апофатической характеристике «истинной реальности», тождественной с вселенским Умом, делает учение шастры лишь в некоторой степени похожим на махаянскую философию, но, как показывает детальный анализ переводных версий шастры, это учение противоречит основополагающим философским воззрениям махаяны, изложенным индийскими йогачаринами и мадхьямиками. Действительно, понимание пустоты в шастре не является неутвердительным отрицанием, как в мадхьямике-прасангике, и не является утвердительным отрицанием в соответствии с воззрением йогачары. Оно не является тем последовательным логическим «опустошением» онтологии, которое наблюдается в иерархии философских воззрений индийских философских школ. В шастре проблема пустоты решается очень просто: пустотой объявляется «пустота от иллюзий», причем не уточняется, об иллюзиях какого рода идет речь. Имеются в виду любые формы мыслетворчества, порожденные заблуждающимся сознанием. В индийской же махаяне важно, чтобы максимально точно был идентифицирован объект отрицания при постижении пустоты. Все более точное определение объекта отрицания при познании пустоты – такова логика иерархизации воззрений школ и подшкол йогачары и мадхьямики. Нарастание степени точности обеспечивается степенью идентификации субстанциалистских иллюзий и их отбрасыванием. В китайской же шастре отнюдь не ставится под вопрос субстанциальная природа «истинной реальности». Понятие пустоты здесь отнюдь не направлено против субстанциализма. Напротив, она даже укрепляет его, поскольку, как утверждает автор шастры, «в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание» [ТПВМ 1997: 12]. Стоит только освободиться от своего заблуждающегося ума, так сразу же «окажется, что нет ничего, чтобы быть отрицаемым» [АФ 1967]. Иначе говоря, пустота – это нечто относительное, существующее лишь постольку, поскольку есть заблуждающееся

сознание. Этим учение шастры радикально отличается от учения Нагарджуны, согласно которому пустота – это абсолютная реальность и абсолютная истина. Другим реверсом реальности является, в философии Нагарджуны, зависимое возникновение – доктрина реальности, которая вовсе выпала из поля зрения автора шастры.

К сожалению, то, что пустота не является открытием Будды, а существовала всегда, и что, следовательно, она не сводима лишь к эпистемологическому смыслу или к методу постижения реальности, а имеет онтологический смысл, признают далеко не все буддисты и буддологи. Так, например, Иэн Ч. Харрис во введении к своей монографии «*The continuity of madhyamaka and yogadira in Indian Mahayana Buddhism*» пишет:

Шуньята – это не термин, имеющий онтологический смысл, а, скорее, состояние, в котором имеет место истинная идентификация познающего и познаваемого, но, к сожалению, это состояние не поддается ясному выражению [Harris 1991: 2].

В таком случае, по его мнению, просветление, *бодхи*, можно определить как «пустоту от загрязнений неведения». На это определение похоже то определение «истинной пустоты» как «пустоты от иллюзий», которую приводит автор шастры. Однако к настоящему смыслу пустоты ни эта интерпретация, ни интерпретация, даваемая автором шастры, даже не приближаются. Безусловно, автор шастры выражает отнюдь не буддийскую философию, когда пишет о пустоте реальности следующее:

О реальности говорят как о пустотной, поскольку она изначально не связана ни с какими омраченными дхармами, лишена различающих свойств всех дхарм и не имеет отношения к бессодержательной деятельности заблуждающегося сознания и различающей мысли. Следует знать, что истинная реальность по своей собственной природе не является наделенной свойствами, не является лишенной свойств, не является не наделенной свойствами, не является не лишенной свойств и не является одновременно и лишенной и наделенной свойствами. Она лишена свойства «единство» и лишена свойства «различие». Она не является не наделенной свойством «единство» и не является ненаделенной свойством «различие». Она не лишена и не наделена свойствами «единство» и «различие» одновременно. Говоря в целом об этом, можно сказать, что все живые существа, благодаря наличию заблуж-

дающего сознания и деятельности многочисленных и разнящихся друг от друга мыслей о различиях, отдаляются от нее. Поэтому можно сказать, что, хотя ее и называют пустотой, в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание [ТПВМ 1997: 12].

Для автора шастры пустота сводится к отсутствию дискурсивной мысли, проводящей анализ и устанавливающей различия, сходства, признаки и т. д. Поэтому он и утверждает, что если нет заблуждающегося сознания, то и нет никакой пустоты. Это совершенно ошибочное толкование пустоты как буддийской категории. Кроме того, если говорить о *дхармате* как *реальности*, как она есть, то, с точки зрения индийских йогачаринов, это *чистое бытие*, в котором отсутствует двойственная субъект-объектная концептуализация, привносимая клешным умом. Этот вид негации и считается пустотой в системе йогачары, а не вообще отсутствие мыследеятельности, как утверждает автор шастры. Тем более далека теория реальности, выраженная в шастре, от мадхьямиковской онтологии и характерной для нее диалектики сансары и нирваны, относительной и абсолютной истин как онтологических категорий.

Таким образом, анализ содержания шастры приводит к выводу, что изложенная в ней доктрина не совпадает ни с мадхьямакой, ни с воззрением йогачары, хотя, на первый взгляд, кажется, что есть некоторое сходство с философией йогачары, в частности, когда говорится о различении *таковости* и «сознания-сокровищницы» (санскр. *алаявиджняна*; кит. алие ши) [ТПВМ 1997: 13].

Производимое в шастре различение Ума, как чистого бытия, таковости, и сознания-сокровищницы, «обращенного к миру сансары», имеет метафизический характер, чего нет в индийской йогачаре и в тибетском буддизме. В Китае под влиянием шастры «Пробуждение веры в махаяну» стали различать сознание, сравнимое, по словам В.Лаи (Lai-Wai-lun или Whalen Lai), с картезианским *cogito ego*, и Ум, который имеет космический смысл, сравнимый с Абсолютным Духом (нем. Geist) классической немецкой философии [Lai 2009: 343]. Метафизическое отождествление автором шастры ума с сущим во всех его проявлениях послужило в дальнейшем обоснованию китайской практики реализации природы ума (кит. *син*) как природы Будды, которая присутствует всегда и везде, во всех живых существах, и которая может пробудиться, стоит

лишь пресечь концептуальную мысль. Иначе говоря, если в индо-тибетской махаяне глубинная практика, медитация на пустоту, происходит как «опустошение» субстанциалистской онтологии, то в китайской махаяне, как мы можем видеть из содержания рассматриваемой шастры, практика сводится к «опустошению ума», понимаемому как достижение состояния безмыслия, внемконцептуальности. Вместо постепенного и длительного пути²⁰⁴ устранения клеш и завес всеведения, которому учат индийские мастера вслед за Буддой, в Китае возобладали идея «мгновенного просветления». Она стала возможной на основе «утопии Таковости Ума, являющегося доступным везде и повсюду» [Lai 2009: 333]. Эта утопия и была сформулирована в шастре «Пробуждение веры в махаяну». В оценке известного американского буддолога В. Лаи, являющегося этническим китайцем родом из Гонконга, эта шастра стала посредником между индийской и «синитической махаяной» [Ibid.: 334]. Что это за «синтетическая махаяна»?

Как можно убедиться по материалам исследований специалистов-синологов, доктринальное содержание и практики «синитической махаяны» существенно отличают ее от индо-тибетской махаяны. Отличие проявляется как в интерпретации базовых категорий и учений, так и в способе структурирования махаянского учения, характерном для данного китайского трактата. Так, нумерологический способ организации учения в шастре (Один Ум, Два Аспекта, Три Величия, Четыре Веры, Пять Практик) является, как подчеркивает В. Лаи, скорее «синитической инновацией», а не традиционной индийской матрикой. Автор трактата произвольно расширяет Три Драгоценности Прибежища (Будда, Дхарма и Сангха), вводя в качестве первого объекта вверения тот самый Единый Ум Таковости, который имеется у всех живых существ. Он также сокращает шесть парамит до пяти практик: парамита мудрости элиминирована из системы махаянских практик на том основании, что она, по мнению автора, является уже прирожденной для Единого Ума. В его изложении «пять совершенств практикуются лишь для того, чтобы подтвердить то, что *a priori* уже присутствует» [Ibid.]. Исключив

²⁰⁴ Это универсальный путь, но посредством тантрических методов существует возможность сделать путь *быстрым* и достичь просветления в течение одной жизни. Но и практика тантр тоже стадияльна.

главную из парамит, совершенство мудрости, достигаемое постижением пустоты от самобытия, автор шастры формулирует доктрину, по смыслу практической реализации противоположную мадхьямаке Нагарджуны, который объяснил, что все парамиты служат развитию высшей – парамиты мудрости. Китайский «Трактат о пробуждении веры в махаяну» дал импульс для распространения в Китае созерцательных практик *мгновенного* просветления. Действительно, если нет необходимости посредством длительных упражнений в парамитаяне развивать высшую мудрость, поскольку, как полагает автор трактата, она уже присуща всем людям, то вся практика предельно упрощается: нужно лишь узнать в себе Будду. Это и есть идея «мгновенного» пути в практическом преломлении. Она послужила истоком чаньских/дзенских практик «мгновенного» просветления.

Итак, как со стороны философской интерпретации центральной философской доктрины буддизма – доктрины пустоты, так и со стороны практических методов реализации Учения Будды китайская мадхьямака существенно отличается от индийской мадхьямики и тибетской комментаторской традиции, представленной Чже Цонкапой и его последователями. Можно также утверждать, что она расходится и с другими тибетскими подходами к пониманию мадхьямаки.

8. Современные исследования мадхьямаки Нагарджуны

8.1. Переводы ММК на европейские²⁰⁵ языки

Верно, что перевод любого текста с любого языка воплощает в себе определенную интерпретацию. В еще большей степени это верно в отношении философских текстов, тем более буддийских. Для передачи буддийских смыслов отсутствует общепризнанная система терминологии, а кроме специальной терминологии перевод буддийских текстов должен основываться на понимании Учения Будды. Если же учесть кардинальные доктринальные и практиче-

²⁰⁵ Здесь под «европейскими» переводами имеем в виду английские переводы с санскрита и тибетского, а также русский перевод с санскрита, выполненный В. П. Андросовым.

ские различия, имеющиеся между хинаяной и махаяной, между индо-тибетским и китайским/дальневосточным направлением буддизма, то проблема перевода буддийских текстов еще более усложняется. Что касается перевода ММК на европейские языки, то проблема становится еще сложнее по причине специфики самого текста, сформулированного в виде лаконичных стихов (*карिका*), и выраженных в них идей, по выражению автора первого европейского перевода Кеннета К. Инады, «непокорных для ясного анализа» [Inada 1993: 5].

Ныне имеется ряд фрагментарных и полных переводов на английский язык, сделанных с санскрита, тибетского и китайского. Санскритский текст ММК Нагарджуны был извлечен из «Прасаннапады», комментария Чандракирти к ММК, и издан под редакцией Луи де Ла Валле-Пуссена в серии *Bibliotheca Buddhica* [ММК 1903–1913]²⁰⁶. Самый ранний фрагментарный перевод ММК принадлежит Ф. И. Щербатскому. Его знаменитый труд «*The Conception of Buddhist Nirvāṇa*» (Leningrad, 1927) содержит перевод 1-й и 25-й глав ММК, посвященных анализу причинности и нирваны, и 1-й и 25-й глав «Прасаннапады», сделанный им на основе санскритского текста и его тибетских переводов. В издании русского перевода этого труда Ф. И. Щербатского были опущены приложения – переводы 1-й и 25-й глав ММК и соответствующих глав «Прасаннапады». В этой монументальной работе, ставшей вершиной мировой буддологии XX в., Ф. И. Щербатской обосновал решающую роль Нагарджуны и его учеников в разработке махаяны и буддийской теории нирваны. Рассматривая эту свою работу как продолжение труда о дхармах, написанного на основе хинаянских источников, здесь, анализируя махаянское понимание нирваны, он подверг резкой критике концепцию нирваны де Ла-Валле Пуссена, лидера франко-бельгийской школы буддологии. Но главное содержание

²⁰⁶ Более позднее издание санскритского текста ММК было сделано де Йонгом: *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikah*. Ed. by J.W. de Jong. Madras, 1977 (The Adyar- Library and Research Centre). Этот санскритский текст, содержащий ряд эмендаций и новых чтений по сравнению с изданием Л. де Ла Валле-Пуссена, был сделан на основе неизвестной непальской рукописи, предоставленной в распоряжение де Йонга проф. Дж. Туччи, и тибетском переводе [Топоров 1972]

этого труда составляла интерпретация мадхьямаки Нагарджуны. Его интерпретация положила начало как «релятивистской», так и «абсолютистской» интерпретациям мадхьямаки. С одной стороны, он трактует *шуньяту* не как *пустоту*, а как *относительность* сансарического, или обусловленного, бытия. С другой стороны, понимает ее как *истинно существе*, *Абсолют*, и приписывает мадхьямикам веру в Будду как Абсолют, трактуя *дхармакаю* как «Космическое Тело Господа» [Щербатской 1988: 247]. В этой интерпретации определенно прослеживается влияние китайской сино-буддийской концепции «истинно существе» и японского космотеизма.

Фрагментарный английский перевод ММК был сделан Ричардом Х. Робинсоном в его книге «Early Madhyamika in India and China» [Robinson 1967], где во второй главе содержатся переводы некоторых важных фрагментов. А также под редакцией Х. Чаттерджи был опубликован санскритский текст и перевод первых пяти глав ММК и соответствующих глав «Прасаннапады» – в 1957 г. и глав VI–VII в 1962 г.²⁰⁷ Правда, перевод был не столько переводом оригинального текста, сколько его интерпретацией («Explanatory Translation»). Поскольку это был, по признанию Х. Чаттерджи, «его первый опыт в области буддийской философии» [Chatterjee 1962: 5], то понятно, что он был не вполне удовлетворительным. Частичный перевод *карик* Нагарджуны вместе с комментарием Чандракирти был опубликован в 1979 г. М. Спрунгом [Sprung 1979].

В изданной в 1967 г. книге Фредерика Стренга, посвященной анализу нагарджуновской интерпретации «абсолютной реальности» с позиций анализа религиозного символизма, содержался перевод *карик* ММК с санскрита, но в заглавии книги Стренга даже не указано имя Нагарджуны, а перевод дан в приложении [Streng 1967]. Как пишет авторитетный исследователь тибетской версии мадхьямаки Джей Гарфилд, «Стренг прочитал текст [ММК] как главным образом связанный с религиозной феноменологией» [Garfield 1995: viii].

²⁰⁷ Перевод первых пяти глав был сделан самим Х. Чаттерджи, судя по предисловию ко второй части. Вторая часть – главы VI и VII – была переведена его учителем, специалистом по философии санкхья пандитом Шри Бидху Бхусаном и отредактирована Х. Чаттерджи.

Полный академический английский перевод санскритского текста ММК был сделан Кеннетом К. Инадой в 1970 г. Он опубликовал латинизированный санскритский текст и его английский перевод [ММК 1970, 1993]²⁰⁸. К. Инада интерпретировал мадхьямаку Нагарджуны с позиций дзен, и этот перевод отражает его философскую интерпретацию.

Следующим в хронологической последовательности является английский перевод Мервином Спрунгом санскритского текста ММК, опубликованного де Ла Валле-Пуссеном [Sprung 1979]. По его собственному признанию, текст «Прасаннапады» был очень труден для понимания, и в течение ряда лет он был занят его «прочтением» вместе с несколькими индийскими и японскими учеными. В особенности большое влияние на него оказал Т. В. Мурти, помогавший ему «читать» санскритский текст. Спрунг также считает своим учителем Ф. И. Щербатского. По влиянию их кантианской интерпретации мадхьямаки он и сделал свой перевод и опубликовал перевод *карлик*.

Дэвид Калупахана издал свой вариант перевода в 1986 г. [ММК 1986]²⁰⁹. В это издание входят латинизированный санскритский текст ММК, его английский перевод и комментарии Калупаханы. Его подход к переводу ММК на английский язык стал формироваться в то время, когда он приступил к работе над переводом «Прасаннапады» Чандракирти и обнаружил, что его интерпретация совершенно расходится с подходом М. Спрунга²¹⁰. На перевод Спрунга, по словам Калупаханы, «очень сильно повлиял труд Ф.И. Щербатского («The Conception of Buddhist Nirvana», 1927)», который Калупаханой был воспринят критически. Он выразил свое резкое неприятие такой интерпретации в «Causality, The Central Philosophy of Buddhism» (1975). Кроме того, по мере углубления в

²⁰⁸ Изданный впервые в 1970 г. перевод К. Инады в течение первых пяти лет был переиздан, но тираж быстро разошелся. В 1993 г. появилась первая публикация этого текста в Индии в серии Bibliotheca Indo-Buddhica, редактором которой был Сунил Гупта.

²⁰⁹ Впервые был опубликован в 1986 г. издательством Нью-Йоркского университета. Перевод несколько раз переиздавался в Индии (1991, 1996, 1999).

²¹⁰ М. Спрунг опубликовал неполный перевод «Прасаннапады» в 1979 г.

перевод «Прасаннапада» Калупахана пришел к заключению, что Чандракирти «постепенно уводит прочь от нагарджуновской философской позиции». Поэтому он категорически возражает против того, чтобы переводить тексты Нагарджуны на основе того понимания мадхьямаки, которое было предложено Чандракирти. На его взгляд, «в то время как Нагарджуна остается верным Будде, Чандракирти все больше отходит в сторону ведантистской интерпретации, тем самым положив начало процессу, завершившемуся исчезновением буддизма как отдельной идеологии с индийской сцены спустя несколько столетий» [Kalupahana 1986: ix]. Сам Калупахана в основу своей герменевтической концепции положил, во-первых, подход Кумараживы, который, по его мнению, был по времени и по существу гораздо ближе к Нагарджуне, чем Чандракирти, во-вторых, он аннотирует свой перевод на основе «своего понимания раннего буддизма, а также более поздних буддийских традиций, существовавших до Нагарджуны» [там же: vii]. По мнению Джея Гарфилда, перевод Калупаханы «отражает его подход в качестве комментатора тхеравады, так же как и его мнение о сходстве между прагматизмом Джеймса и буддизмом тхеравады» [Garfield 1995: viii].

В 1997 г. Н. Мак Каней (McCagney) опубликовала латинизированный санскритский текст ММК, перевод и его философскую интерпретацию. Центральную категорию мадхьямаки, *шуньяту*, она интерпретировала не как *пустоту*, а как идею *открытости* (openess) [McCagney 1979]. Это определенно вызывающий и провоцирующий подход к пониманию содержания ММК.

В 2013 г. появился новый полный английский перевод ММК с санскрита, сделанный М. Сидеритсом и Ш. Кацурой [Siderits, Katsura 2013]. Как говорится во введении к этой публикации, авторы перевода опирались на четыре классических индийских комментария («Акутобхая» неизвестного автора, «Мадхьямакавритти» Буддапалиты, «Праджняпрадипа» Бхававивеки, «Прасаннапада» Чандракирти) и старались не привносить в перевод собственное понимание соответствующих тем, а также старались свести к минимуму собственные интерпретирующие замечания [Ibid.: 2–3].

Переводческая стратегия, полностью противоположная подходу Сидеритса и Кацеры, реализована Ричардом Х. Джонсом в 2014 г. Он издал перевод прозой санскритских *карик* Нагарджуны, допол-

нив его краткими изложениями других текстов мадхьямаки Нагарджуны и сопроводив собственными комментариями [ММК 2010]. Перевод Джонса отличается, по его словам, от «подавляющего большинства переводов и комментариев к произведениям Нагарджуны, выполненных буддийскими учеными и для других буддийских ученых», тем, что аудитория, которой предназначается его книга, – это «широкая аудитория образованной публики, интересующейся философией или буддизмом» [Ibid.: iv]. То, что его перевод сделан в прозе, Джонс объясняет тем, что оригинальный текст, разбитый на строфы из четырех строк, легче запоминается, что важно для монахов и монахинь, но он более труден для понимания. Поэтому он переформатировал тексты Нагарджуны, «сгруппировав в виде фраз и параграфов так, как диктует тематика, – в виде, более понятном для читателя» [Ibid.: v]. Тем не менее он выражает надежду, что «сохранил содержание нагарджуновской мысли и даже в некоторой степени его стиль» [там же]. Его цель, по собственному признанию, состояла в том, чтобы «собрать философское содержание этих работ и сделать его понятным современному читателю». Вместе с тем «это не попытка превратить Нагарджуну в изошренного оксфордского логика 21 века» [Ibid.]. Конечно же, подход Джонса к переводу является в значительной мере интерпретирующим подходом, уязвимым для критики со стороны «буддийских ученых».

К «нестандартным» переводам ММК с санскрита относится также появившийся в 2011 г., выполненный священником и учителем японской школы дзен Гудо Ваффу Нишиджимой²¹¹, в сотрудничестве с Брэдом Уорнером, монахом секты *сото дзен* [Nishijima, Warner 2011]²¹². Во введении к переводу Нишиджима написал, что его собственные мысли о буддизме основаны исключительно на том, что дзенский мастер Догэн (1200–1253) написал о философии, и что, читая «Муламадхьямакакарики», он не может не подвергаться влиянию его буддийских идей. Таким образом, Нишиджима под

²¹¹ Он же – Гудо Нишиджима Роши (р. в 1919 г.) – последователь Догена и основатель сангхи Догена.

²¹² Нишиджима очень критически относился к переводу Кумарадживы и считал, что свойственные Кумарадживе ошибки интерпретации оказали большое влияние на последующую историю буддизма. Свой перевод ММК он называл «совершенно новым».

сильным и откровенным влиянием Догэна создал вместе с Уорнером «практичный» перевод, предназначенный для тех, кто занимается медитативной практикой.

Еще один английский перевод санскритского текста, выполненный под влиянием идей Догэна, был опубликован несколькими годами ранее Майклом Дж. Лючфордом [Luetchford 2002].

Академический русский перевод санскритского текста ММК был опубликован В. П. Андросовым вместе с переводом тибетского текста «Акутобхаи» [2006]. За основу перевода было взято критическое издание санскритского текста, выполненное Дж. де Йонгом [ММК 1977]. При работе над каждой строфой, по словам В. П. Андросова, он сверялся почти со всеми доступными ему переводами на английский и немецкий языки, а также с переводами с японского языка на европейские языки. Русские термины, соответствующие санскритским понятиям, он подбирал, исходя из анализа вариантов их переводов, предложенных европейскими нагарджуноведами. Российский буддолог придерживался также принципа, что это должны быть слова из общеупотребительной лексики. При этом он избегал «слов-заимствований и прежде всего из философско-категориального аппарата». «Ибо последнее всегда грозит опасностью механического переноса реалий одной культуры в другую, подменой языка одного исторического времени и места языком совсем другой эпохи», – писал он [Андросов 2006: 218]. К нашему сожалению, при таком подходе, когда многие важные понятия мадхьямаки передаются обыденным языком, происходят неизбежные смысловые потери, что не позволяет читателю проникнуть в философскую глубину мысли Нагарджуны. К тому же смысл *карик*, сопровождаемых комментариями из «Акутобхаи», текста с неустановленным авторством, который не считался авторитетным источником у тибетских прасангиков, не мог не подвергнуться некоторой аберрации под влиянием этих комментариев, которые помещены В. П. Андросовым под текстом каждой *карики*.

До появления первого английского перевода тибетского текста ММК, который был выполнен Джеймсом Л. Гарфилдом в 1995 г. [ММК 1995], не было никаких европейских переводов ММК и комментариев, которые отражали бы интерпретацию мадхьямаки, характерную для индо-тибетской мадхьямики-прасангики. В «Предисловии» к своему переводу Гарфилд пишет:

Из утверждения, что все переводы содержат некоторую интерпретацию, следует, что всегда имеется определенная дистанция между оригинальным текстом и его переводом, каким бы хорошим и каноническим он ни был. Следовательно, «*Mūlamadhyama-kakārikā*» и «*dBu-ma-rtsa-ba-shes-rab*» различаются, какими бы близкими они ни были и каким бы каноническим ни считался последний. Так как «*dBu-ma-rtsa-ba-shes-rab*» является текстом, который объясняли и комментировали поколения тибетских философов, я думаю, это важно, чтобы английский перевод этого самого текста был доступен западной философской публике. Поэтому этот текст достоин своего права на перевод, поскольку является особым предметом тибетской философской литературы, которую я и другие находим глубокой и вызывающей восхищение [Garfield 1995: viii].

Согласно Гарфилду, его книга не является критическим академическим изданием текста, не является филологической по замыслу и не содержит дискуссии по поводу комментаторской литературы о ММК. Скорее, «это презентация философского текста для философов, а не издание текста для буддологов» [Ibid.]. То есть замысел Гарфилда похож на цель, с которой Джонс создал свой нестандартный перевод, предназначенный для широкой аудитории образованной публики, имеющей интерес к философии или буддизму. Гарфилд тоже подчеркивает, что его аудитория – это не буддологи, а западные философы, имеющие интерес к буддийской философии. Этим объясняется то, что он стремился к соблюдению баланса между стандартной передачей буддийской терминологии и более ясным современным философским языком, хотя и не уверен, что ему удалось «найти срединный путь между крайностями буддологической ортодоксии и западным ревизионизмом» [Ibid.: ix].

Несмотря на сомнения самого Гарфилда в том, что ему удалось решить поставленные перед собой задачи, его перевод получил высокую оценку со стороны буддологов, ставящих перед собой аналогичную цель – ввести мадхьямаку Нагарджуны в современный философский дискурс. Так, например, М. Сидеритс считает перевод ММК, сделанный Гарфилдом, «лучшим английским переводом», а комментарии, которые Гарфилд делает к стихам по ходу перевода, «как правило, заслуживающими доверия» [Siderits 2007: 207].

Первым неакадемическим переводом ММК считается перевод, сделанный С. Бэтчелором, бывшим монахом тибетской традиции. Это идиоматическая версия текста Нагарджуны [Batchelor 2000]. Книга Бэтчелора содержит латинизированный тибетский текст ММК, его буквальный английский перевод и поэтическую версию. Главным авторитетом при работе над собственным переводом ему служил «Океан аргументов» Чже Цонкапы. Он также учитывал переводы с санскрита, сделанные К. Инадой, Д. Калупаханой, Ф. Стренгом, а также перевод с тибетского, сделанный Джемем Гарфилдом.

8.2. Нагарджуна на Западе: причины увлеченности философов мадхьямакой, историография исследований и классификация интерпретаций

С середины XIX в. и на протяжении XX в. на Западе наблюдается все более возрастающий интерес к *учению о срединности* (*мадхьямака*; *dbus-ma*) Нагарджуны (тиб. *kLu-grub*) и к *школе срединности* (*мадхьямика*; *dbus-ma-pa*), основоположником которой он является. Как писал в 1984 г. профессор Национального университета Гонконга Дэвид Лой, «сегодня ни один восточный философ не вызывает к себе больше внимания, чем Нагарджуна» [Loy 1984: 437]. Т. Мурти в своей имевшей влияние на поколения буддологов книге «The Central Philosophy of Buddhism» писал:

Философия мадхьямики привлекает к себе наше внимание тем, что она совершила революцию в буддизме и через это – во всей индийской философии. Вся буддийская мысль сделала поворот к мадхьямикской доктрине шуньяты. Принимая во внимание роль и значение мадхьямики, я осмеливаюсь оценить ее как центральную философию буддизма [Murti 1955: viii].

Примерно такую же оценку Нагарджуны дает шри-ланкийский буддолог Р. Д. Гунаратне в своей статье о *чатушкотти*²¹³:

²¹³ Санскр. *чатушкоттика* (четырёхвершинная) – логическая тетралема, в индийской мысли восходящая к шраманскому периоду, времени Будды. По принципу чатушкоттики о любом предмете можно сказать, во-

Хорошо известно, что Нагарджуна – это если не самый великий, то один из величайших буддийских философов всех времен... Нагарджуна «революционизировал» буддийскую мысль, считался бодхисатвой, оказал влияние на развитие индуистской мысли, как мы можем это видеть из труда Шанкары. Таким образом, он имеет центральную позицию не только в буддийской мысли, но и вообще в индийской философской мыслительной традиции [Gunaratne 1986: 213–234].

Большинство западных исследователей буддизма и учения Нагарджуны сходятся в своей высокой оценке философии Нагарджуны, несмотря на различия, порой очень значительные, в ее трактовке. Карл Ясперс в книге «Великие философы» («Die Grossen Philosophen») посвятил целый раздел философии Нагарджуны. Он считал основоположника мадхьямики одним из тех мыслителей, чье наследие имеет универсальную ценность для человечества, и сравнивал его с Платоном. Он называл Нагарджуну наряду с самим Буддой в числе тех философов, которые имели для человечества универсальное значение: его идеи живут в пространстве «осевого времени» и остаются всегда актуальными [Ясперс 2007]. Нолан Плини Джекобсон тоже называл Нагарджуну «Платоном буддийской традиции» [Jacobson 1988].

Чем объясняется этот все более возрастающий у западных интеллектуалов огромный интерес к Нагарджуне и основанной им философской школе – мадхьямике? Можно назвать несколько основных причин. Во-первых, это общая интеллектуальная и духовная ситуация самого западного мира. Это и кризис религиозного мировоззрения, и общее разочарование в метафизике и философских системах, и взаимный философский критицизм. В этой ситуации Нагарджуна, с которым Запад свел первоначальное знакомство благодаря исследованиям де Ла Валле Пуссена (Бельгия), Ф. И. Шербатского (Россия), Дж. Туччи (Италия), М. Валлезера (Германия), С. Шайера (Польша), во второй половине XX в. и в нач. XXI в. стал гораздо более известен на Западе благодаря появившимся европейским переводам и исследованиям его, а также переводам и исследованиям других текстов Нагарджуны [Streng 1967; Inada 1970; Sprung 1979; Kawamura 1975; McCagney 1979; Fatone

первых, что он есть; во-вторых, что он не есть; в-третьих, что он и есть и не есть одновременно; и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть.

1981; Kalupahana 1986. 1994; Wayman 1997; Garfield 1995; Garfield, Samten 2006; Lindtner 1986; Komito 1987; Tola, Dragonetti 1995; Jamieson 2001; Luetchford 2002; Hopkins 1996, 2003, 2007, 2008; Loizzo 2007; Brunnhölzl 2007, 2014; Nishijima, Warner 2011; Westerhoff 2009; Jones 2014; Андросов 1991, 2000, 2007 и др.]. Он оказался, по словам Лероя Финча, одним из нескольких философов, «более релевантных сегодняшней ситуации», чем другие. Джекобсон цитирует Финча:

В то время, когда различные метафизические системы западного мира впали в сомнения и начали отрицать друг друга, всеобъемлющий и бесстрашный всепожирающий скептицизм Нагарджуны пришел как глоток свежего воздуха в западную философию. Он выступает за то, чтобы следовать по пути непостоянства и самосовершенствования до конца, где наступает кульминация освобождения и полной открытости, а не страх, паника и хаос (как это было провозглашено Ницше) [Jacobson 1988: 61].

В этой ситуации кризиса метафизического мышления К. Ясперс писал:

Нагарджуну как личность едва ли можно постичь. Он ценен для нас как представитель предельной степени возможности упразднения метафизики посредством метафизики [2007: 195].

Во-вторых, причиной беспрецедентно большого интереса Запада к учению Нагарджуны стало и то, что на Западе со времен первого знакомства с «живой» традицией буддизма в варианте дзен сформировалось устойчивое представление о буддизме, его философии и религиозной практике как о некоем мистическом феномене, концептуально и вербально невыразимом. Это представление, возникшее в основном на базе исследований японского и китайского буддизма, в еще большей степени стало укрепляться, когда Запад начал знакомство с буддийской тантрой. В частности, работы Герберта Гюнтера очень способствовали этой общей увлеченности буддологов мистериальной стороной буддизма. К тому же до 1990-х гг. Запад не был еще так хорошо знаком с тибетским буддизмом, как сегодня. Значение трудов Нагарджуны и ученой традиции буддийского монастыря Наланда в разъяснении философского содержания Учения Будды и духовной практики только в

конце прошлого столетия и в XXI в. стало исследоваться на более адекватной теоретико-методологической основе, а также на базе тибетоязычных источников, наиболее полно и точно представляющих Слово Будды для современных людей. В 1995 г. появился английский перевод тибетской версии ММК, выполненный Джемем Гарфилдом, а в 2006 г. – английский перевод комментария к ММК Чже Цонкапы, – «Ocean of Reasoning: Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā», – выполненный Гарфлдом и тибетским буддологом Геше Нгавангом Самтенем. Поначалу же западное восприятие философских сочинений Нагарджуны формировалось во многом под влиянием навеянной дзенскими штудиями увлеченности «невыразимой тайной» буддизма, и это привело большинство исследователей, которые имеют дело с буддийским наследием, к тому подходу к пониманию современными философами буддизма, который был выражен, в частности, Ноланом Плини Джекобсоном в его «The Heart of Buddhist Philosophy»:

Нагарджуна является самым большим авторитетом для демонстрации, почему учения исторического Будды никогда не становятся заключёнными в тюрьму слов, священного писания, церковного ритуала и концептуальной системы [Jacobson 1988: 61].

Такого рода представления сформировались также под влиянием авторитета Ф. И. Щербатского, который в работе «Концепция буддийской нирваны» интерпретировал мадхьямаку как форму иррационализма. Он писал:

Эта философия самым решительным образом противопоставляет себя рационализму, т.е. тем системам, древним и современным, индийским и европейским, которые заявляют о способности человеческого разума познавать вещи такими, какими они являются в действительности. Нагарджуна доводит несостоятельность человеческого разума до предела и делает вызов утверждениям логики с такой выразительностью, на какую не был способен до тех пор ни один философ [1988: 251–252].

Более того, он утверждал, что, согласно Нагарджуне, Будда есть Абсолют, и что «Истинно вечный Будда» познаваем «мистической интуицией» [Там же: 243, 253].

Безусловно, интерпретация Нагарджуны в духе признания материальности и невыразимости буддизма является некорректной, и это было доказано еще последователями Нагарджуны – индийскими и тибетскими прасангиками.

В-третьих, из буддийских мыслителей именно Нагарджуна вызывает к себе наибольший интерес западных философов еще и потому, что, как им представляется в соответствии с их собственными представлениями о философии как систематически выстроенном теоретическом дискурсе, в трудах Нагарджуны как раз содержится такого рода систематическая теория в западном смысле слова. И она, по их мнению, выражает уникальное содержание учения «исторического» Будды. То есть, как совершенно верно заметил авторитетный исследователь тибетского буддизма М. Капстейн, есть определенное поле буддологических исследований, которое соответствует традиционным западным понятиям о философской теории [Kapstein 2001: 13]. Поэтому в современной философской буддологии говорится об онтологии, логике и эпистемологии, этике буддизма. Так что и «мистериальное» восприятие мадхьямаки, и ее восприятие с позиций философского рационализма приводят большинство западных исследователей к выводам, подобным утверждению Джекобсона, что Нагарджуна – это «самый большой авторитет», «Платон буддийской философии» [Jacobson 1988: 62].

В-четвертых, Нагарджуна воспринимается ими как наиболее противоречивый и загадочный из всех буддийских философов. Ведь восприятие мадхьямаки всегда, с тех пор как в XIX в. началось ее академическое изучение, было представлено очень широким спектром интерпретаций, часто противоречащих друг другу. Это стимулировало западных нагарджуноведов на дальнейшие активные исследования феномена Нагарджуны и его наследия.

Наша монография не преследует цель подробного освещения историографии исследований мадхьямаки. Задача такого рода была поставлена российским буддологом В. П. Андросовым в его докторской диссертации «Нагарджуна и его учение» [1991] и монографии «Учение Нагарджуны о срединности», где в первой части содержится раздел IV «Историческое изучение религиозно-философской догматики нагарджунизма» [Он же 2006: 149–188]. В этих работах им обоснована концепция «нагарджунизма» и рассмотрена историография философского нагарджуноведения на Западе.

Впервые термин «нагарджунизм» был введен Р. Робинсоном, но не привлек к себе внимания со стороны нагарджуноведов. В. П. Андросов высоко оценил методологический потенциал этого термина и развил его до концепции «нагарджунизм», используемой им в качестве комплексного подхода к исследованию Нагарджуны и его религиозно-философского учения. Эта концепция была сформулирована в докторской диссертации В. П. Андросова. Здесь нагарджунизм определяется как «религиозно-философское течение периода становления махаяны», характеризующее наличие определенных видов деятельности, которые «суть пути консолидации нового религиозного феномена с культурой древнеиндийских обществ» [1991: 7]. Эти виды деятельности образуют «единый комплекс традиционно-текстовой деятельности по передаче и модернизации буддийского знания, а также культовой практики». Согласно В. П. Андросову, это «своего рода эзотерия махаяны в мадхьямиком варианте» (сакрально-текстовая, культовая и ученая деятельность), обеспечивавшая «внутренние условия созревания нового религиозного течения», а также «своего рода экзотерия махаяны, без которой невозможно превращение локальных духовных явлений в широкие социально-значимые культурные явления» [Там же]. Хронологические рамки устанавливаемого российским ученым периода нагарджунизма – это I в. до н. э. – IV в. н. э.

Таким образом, В. П. Андросов рассматривает махаяну как новое религиозное течение, в котором мадхьямики играли ключевую роль. Он говорит обо всех авторах буддийских трактатов, написанных в этот период, как «нагарджунистских авторах» [Там же: 8], снимая тем самым проблему аутентичности текстов, приписываемых Нагарджуне или неизвестным авторам. На наш взгляд, данный подход весьма уязвим для критики, и прежде всего потому, что «нагарджунизм» – это концепт, порожденный европоцентристским типом историко-философского и историографического мышления, хотя сам его автор настроен на «преодоление европоцентризма» [см.: Андросов 2006: 103]. В. П. Андросов, используя этот термин, образованный «по европейской модели – от имени» [1991: 8], придавал ему ключевое значение. И его собственная концепция явилась методологическим продолжением подходов В. Раманана и Р. Робинсона, которые он высоко оценивал за попытку «*системного* описания творчества Нагарджуны» [Там же: 12].

С нашей точки зрения, нагарджунизм как теоретико-методологическая концепция, имеет, определенно, достоинства, заключающиеся в идее комплексного изучения мадхьямаки как феномена религии и философии в социокультурном контексте Древней Индии. Нам импонирует также стремление ее автора к преодолению европоцентристских стереотипов и ограничений при восприятии феномена Нагарджуны и мадхьямаки. Вместе с тем нельзя не обратить внимания на то, что в своей попытке системной реконструкции религиозно-философского процесса, центром которого был Нагарджуна, он практически не использует данные «внутренней», буддийской, историографии буддизма. Мы имеем в виду, прежде всего, индо-тибетские и монгольские исторические источники, труды по истории Дхармы и систематические изложения воззрений буддийских философских школ, тексты в жанрах *siddhanta/ grub-mtha'*, *chos-'byung*, а также устную традицию трансляции Дхармы Будды. В них индийские и тибетские ученые и мастера Дхармы исследуют и представляют историю махаянского буддизма во внутренней логике его развития и анализируют вклад Нагарджуны и Асанги как *двух основоположников* махаянской традиции, но при этом подчеркивают, что махаяна – это учение самого Будды Шакьямуни. С этой точки зрения называть махаяну «нагарджунизмом» и «новым религиозным течением» – это некорректно, тем более что не только Нагарджуна, но и Асанга был причастен к махаянской презентации и систематизации Учения Будды. Кроме того, неправильным является представление, что махаяна в «мадхьямикском варианте» – это начальная фаза махаянского буддизма, тогда как появление йогачары знаменует ее более зрелую фазу. Не все то, что возникло позже, является более развитым. А то, что мадхьямака Нагарджуны – это более глубокая философская презентация центральной доктрины буддизма, нежели йогачара, было в полной мере раскрыто индийскими и тибетскими прасангиками.

Несмотря на эти моменты, для нас неприемлемые в понимании феномена Нагарджуны и места мадхьямаки в истории буддизма, вполне приемлемой представляется предложенная В. П. Андросовым периодизация полуторавекового опыта изучения Нагарджуны в философской буддологии Запада. Он выделяет три историографических этапа. Это начальный этап изучения мадхьямаки (Х.Керн, А.Барт, Л. Валле-Пуссен, Х. Якоби, М. Валлезер, В. Кит, Д. Уоч),

когда она считалась формой нигилизма. Итог этому этапу подвел Ф. И. Щербатской, подвергнув критике нигилистическую тенденцию в интерпретациях учения Нагарджуны. Второй этап (30–60-е гг. XX в.) был связан с осмыслением идей русского буддолога и дискуссиями с ними. Поэтому В. П. Андросов очень подробно останавливается в докторской диссертации (1991) и монографии «Учение Нагарджуны о срединности» (2006) на точке зрения Ф. И. Щербатского и полемике с ним других исследователей, особенно польского исследователя С. Шайера. Он также излагает позиции Н. Датта, Э. Томаса, Ш. Чармы, Т. Р. В. Мурти, Э. Конзе, Э. Фрауваллнера, Д. Такакусу, В. Фатоне и других буддологов.

Третий этап (70–90-е гг. XX в.) В. П. Андросов связывает с «углублением и детализацией проблематики», а также с «новыми вариантами генерализации идей Нагарджуны». Он относит к этому этапу труды Х. Накамуры, К. Инады, В. Раманана, Р. Робинсона, Ф. Стренга, К. Линдтнера, Д. С. Руегга, Сюэ ли Чжена, П. Уильямса и др. [Андросов 1991: 11].

В результате анализа этих трех этапов историко-философского исследования учения Нагарджуны на Западе В. П. Андросов сделал вывод:

К сожалению, даже буддологи последнего времени так и не пришли к общему мнению относительно природы философствования ранних мадхьямиков. Эта школа по-прежнему получает самые противоречивые определения [Там же: 38].

Исключение составляют, по его мнению, лишь отдельные ученые, например, Д. С. Руегг, которые «пришли к пониманию того, что в нагарджунизме оказалось возможным как соединение крайне негативистских деструктивных методов анализа, апофатического толкования с позитивными теориями катафатического толка, так и философски мотивированного воздержания от концептуализации и вербализации с активным созданием знаковой системы идей, аргументов, принципов» [Там же]. При этом В. П. Андросов не объясняет, каким же образом оказалась возможной руегговская интерпретация мадхьямаки как сочетания «апофатического» с «катафатическим», отказа от концептуализации и вербализации с созданием знаковой системы идей.

Мы считаем некорректной концепцию «нагарджунизм» как в плане изучения истории махаянского буддизма в качестве религии, так и в плане понимания места Нагарджуны и мадхьямаки в системе буддийской философии и практики. Тем не менее предложенная им периодизация историографии изучения мадхьямаки на Западе не вызывает принципиальных возражений. Эта периодизация частично совпадает с той классификацией интерпретаций мадхьямаки, которая была выдвинута Е. А. Торчиновым. Но классификация Е. А. Торчинова представляется более полной и более корректной. В ней выделяются следующие интерпретации: (1) нигилистическая, характерная для начального этапа изучения философии Нагарджуны на Западе; (2) релятивистская, связанная с работами Ф. И. Щербатского; (3) абсолютистская, предложенная Т. Мурти; (4) четвертая, относящаяся к 80–90-м гг. XX в., называется в этой классификации «критической или антиметафизической» [Торчинов 2000: 83–84]. «Абсолютистскую» интерпретацию Е. А. Торчинов связывает с работой Т. Мурти «The Central Philosophy of Buddhism», в которой Мурти, как и Щербатской, избрал язык неокантианства для описания и интерпретации мысли Нагарджуны. Но, в отличие от «релятивиста» Щербатского, предложившего центральное понятие мадхьямаки, *шуньяту*», передавать не как *пустоту*, а как *относительность*, Мурти оказался «абсолютистом», – пишет Е. А. Торчинов [Там же: 84]. Но заметим, что абсолютистская интерпретация также обнаруживается в «Буддийской концепции нирваны» Ф. И. Щербатского: как мы отмечали выше, он трактовал нирвану как *истинно сущее*, или Абсолют. Абсолютистская интерпретация Мурти во многом испытала влияние Ф. И. Щербатского в его восприятии мадхьямаки как диалектики, «пытающейся разрешить конфликт между двумя главными традициями индийской философии – *атмавадой* (субстанциалистское воззрение о реальности) и *анатмавадой* (модальным воззрением на реальность)» [Murti 1955: viii].

Что касается «антиметафизической» интерпретации, Е. А. Торчинов считал ее преобладающей сегодня и связанной с изменением источниковедческой базы буддизма – с введением в оборот философской буддологии тибетских источников, со знакомством западных исследователей «с богатейшей герменевтической и экзегетиче-

ской (комментаторской) традицией тибетского буддизма», а также с обращением к «живой» традиции тибетского буддизма. Он писал во «Введении в буддологию»:

Именно игнорирование традиции истолкования мадхьямаки в странах распространения Махаяны и попытка реконструировать ее философию, опираясь лишь на одни первоисточники, без учета их традиционного понимания, мешала буддологам прошлого увидеть критическую направленность этой школы, ставшей своеобразной деконструкцией традиционной индийской метафизик [Murti 1955: 85].

Считая теоретико-методологическим недостатком тот факт, что исследователи прошлых этапов пытались понять мадхьямаку, «опираясь лишь на одни первоисточники», Е. А. Торчинов прав в следующем отношении. Дело в том, что подавляющее большинство тех, кто пытался дать истолкование учения Нагарджуны, опиралось лишь на санскритские тексты, игнорируя «внутреннюю», буддийскую, традицию их интерпретации и «живую» комментаторскую традицию, представленную современными тибетскими буддийскими философами и мастерами Дхармы. Как было показано нами выше, подавляющее большинство европейских переводов ММК было сделано на основе санскритских текстов, и лишь в к. XX в. появился перевод ММК с тибетского языка, сделанный Гарфилдом, и именно он ныне является наиболее корректным английским переводом главного сочинения Нагарджуны. И во многом его корректность обеспечивается тем, что автор данного перевода опирается в своей интерпретации на знание современного тибетского буддизма и сотрудничает с тибетскими учеными-буддистами.

Поэтому Е. А. Торчинов совершенно прав, связывая особенности четвертого этапа интерпретации мадхьямаки с появлением в поле философской буддологии тибетских письменных и устных источников. Но мы не можем согласиться с его утверждением, что «антиметафизическая» интерпретация, возобладавшая в последнее время, корректно трактует смысл нагарджуновского критицизма. Также и сам Е. А. Торчинов неправ, когда приписывает Нагарджуне уничтожение онтологии вообще:

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача — опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (викальпа; кальпана), не имеющие никакого от-

ношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии [Murti 1955: 85].

Как было разъяснено Чже Цонкапой в «Океане аргументов», где он подробно объясняет прасангиговскую интерпретацию мадхьямаки, опираясь на классические комментарии Буддапалиты и Чандракирти, Нагарджуна отнюдь не уничтожил в ММК онтологию как таковую, а разоблачал субстанциалистскую онтологию. Правильно понять онтологию пустоты-рантонг можно лишь, понимая корректно ее диалектическое соотношение с зависимым возникновением, т. е. уяснив специфическое единство абсолютной и относительной истины, утверждаемое Нагарджуной.

Если рассматривать мадхьямаку по линии прасангигов (Буддапалита, Чандракирти, Цонкапа и гелугпинские ученые), то она действительно предстает как радикальная критика всех философских учений о реальности. Причем ее критицизм относится как к восточным, так и к западным философиям, хотя в ММК опровергаются только древнеиндийские философские системы. Представленное в ММК опровержение онтологической состоятельности индийских учений имеет универсальное значение. То, что критика Нагарджуной других философских систем направлена не против отдельных доктрин конкретных философских школ, а против определенного типа философствования и против претензии реифицированного субъекта на обладание истиной как объективным знанием о реифицированной реальности, было подчеркнуто Хантингтоном Младшим и Геше Намгьялом Вангченом в их совместной монографии [Huntington, Wangchen 1992: 13]. Мы еще больше усиливаем этот тезис, утверждая, что то, что понимается философами, исключая Нагарджуну и прасангигов, в качестве реальности, бытия, сущего, на самом деле является, несмотря на все различия в их воззрениях, лишь конструктом (*spros-pa*), а не реальностью (*dnegos*) или сущим, имеющим истинное существование (*bden-yod-pa*). Нагарджуна и его последователи раскрывают Учение Будды во всей его онтологической глубине, деконструируя все разновидности онтологии, базирующейся на конструкте «реальность», т.е. на идее бытия, сущего, природы, сущности, вещей и т. д. как чего-то истинно существующего, независимого от мысленной фиксации и языкового выражения. В таком случае является логичным вопрос: а содержит ли такой «деконструктивный» философский подход возмож-

ность вообще онтологии? Или это все же онтологический нигилизм? Может быть, нигилистическая интерпретация мадхьямаки сегодня, основанная уже на тибетологических исследованиях, действительно возрождается с полным правом, правда, в «более утонченной форме», как предположил Е. А. Торчинов в своем докладе «Нигилистическая интерпретация мадхьямаки возвращается?»²¹⁴ Может быть, прав Е. А. Торчинов в том, что комментарии Чандракирти дают основание полагать, будто мадхьямака деконструирует вообще философский дикурс и оставляет право на постижение реальности только «йогической интуиции (праджня-парамита)» [2000: 85]? Тогда новые, «и вместе с тем наиболее древние», как пишет Е. А. Торчинов, нигилистические интерпретации (Д. Бертон, Т. Вуд, Ф. Тола и К. Драгонетти и др.) имеют под собой почву в позиции Чандракирти и других прасангиков? Е. А. Торчинов называет «ключом» к современным нигилистическим интерпретациям позицию Чандракирти, которая, по его мнению, заключалась в признании того, что Будда проповедовал учение о пустоте для «опровержения всех теоретических позиций» [Там же]. Мы категорически не согласны с этим тезисом Е. А. Торчинова. Дело в том, что, как разъяснил прасангик Цонкапа, продолжающий герменевтическую традицию Чандракирти, при объяснении *таковости*, т.е. негативной онтологии пустоты-рантонг, принципиальное значение имеет опора на зависимое возникновение, позволяющая избежать ошибок экстремальных интерпретаций – нигилизма и этернализма. «Опустошение» эссенциалистской онтологии при одновременной опоре на относительную истину зависимого возникновения реальности служит мировоззренческой основой активности героев-бодхисаттв. До конца деконструируя эссенциалистскую метафизику и применяя негативную диалектику (прасанга), Нагарджуна и прасангики отнюдь не были нигилистами и не уничтожали вообще бытие, поскольку объясняли свою радикальную онтологию при опоре на две истины, наиболее полно и точно идентифицируя тот вид неведения, который является корнем сансары. Если для всех низших школ корнем зла представлялось цепляние за «я» (атман, самость) личности как нечто истинно существующее, то Нагар-

²¹⁴ Этот доклад был сделан на Восьмой буддологической конференции на философском факультете СПбГУ (14–15 ноября 2002 г.).

джуна объяснил, что цепляние за самость феноменов – это тоже омраченное неведение, а не завесы познания, как считали йогачарины (Асанга и др.) и мадхьямики-сватантрики (Бхававивека и др.). Таким образом, только мадхьямака Нагарджуны и прасангики содержат такую онтологическую интерпретацию смысла Учения Будды, которая служит достоверным обоснованием махаянского пути к освобождению и просветлению посредством диалектики пустоты и зависимого возникновения. Однако было бы ошибкой считать мадхьямаку негилелистическим учением: она имеет прочный позитивный онтологический фундамент в виде четырех благородных истин и четырех философских печатей, которые в понимании мадхьямаки выражают на самом глубоком онтологическом уровне доктрину непостоянства, сансарической скверны и эволюции сансары в циклах перевоплощений, бессамостности и пустоты и сансары, и нирваны. Если воспринимать мадхьямаку как антиметафизическую позицию, уничтожающую вообще онтологию, тогда на первый план выступает его этика. Так, например, А. Вэйман в своей книге «Untying the Knots in Buddhism» главным достижением Нагарджуны считает именно этику, когда квалифицирует его как «моралиста-реформатора» [Wayman 1997]. С. Радхакришнан тоже считал этику одним из важнейших вкладов Нагарджуны в индийскую философию.

Этика как часть мадхьямаки является, безусловно, ее важным компонентом, связанным с обоснованием бодхисаттвенской практики, но само обоснование пути подхисаттв дает уникальная онтология, представленная в ММК.

Почти одновременно с андроновской периодизацией появилась периодизация западных философских интерпретаций мадхьямаки, разработанная Эндрю Такком [Tuck 1990]. Э. Так считает возможным выделить три этапа «различных интерпретационных “нарядов” (мод, стилей)», которые сменялись у «западных (или получивших западное образование азиатских) ученых, которые с середины XIX в. писали об индийской философской и религиозной мысли» [Ibid.: v]. Он пишет:

Идеалисты XIX в., начиная с Шопенгауэра, рассматривали индийскую мысль как ответ на проблему соотношения внешней видимости и реальности и нашли отражение своих собственных проблем в Упанишадах, Ведах и сочинениях мадхьямиков. Соответственно, Нагар-

джуна был прочитан ими как платоник или, чаще всего, как кантианец-трансценденталист. В первой половине XX в. представители аналитической и позитивистской философии характеризовали индийский философский спектр как набор соперничающих утверждений о причинной эффективности и логической точности. В этом контексте Нагарджуна рассматривался как логический аналитик конкурирующих метафизических и эпистемологических суждений. Впоследствии пост-эмпирики, пост-витгенштейн-нианцы увидели в Нагарджуне антифилософа, в первую очередь озабоченного использованием языка, концептуальным холизмом и пределами философского дискурса.

Эти этапы представляют собой гораздо большее, нежели способы понимания текстов другой культуры. Материалы мадхьямаки, в высшей степени осознающие опасность концептуальных предположений, не были важнейшими для этого проекта, хотя они в особенности подходили для исследования детерминирующей силы научных предположений и методов [Tuck 1990: vi].

Предложенная Э. Таким классификация «интерпретационных стилей», существующих в отношении мадхьямаки Нагарджуны отнюдь не претендует на то, чтобы быть содержательным анализом всех различных интерпретаций. Его исследование относится к «философии науки», а объектом является сравнительная философия, анализируемая на примере западных интерпретаций Нагарджуны. Безусловно, такой подход заслуживает внимания и прежде всего со стороны прояснения теоретико-методологических оснований сравнительных подходов к изучению философии Нагарджуны. Вместе с тем и это исследование не обеспечивает общего «знаменателя» под самыми разнообразными «прочтениями» мадхьямаки.

Неуспех, долгое время сопровождавший западную философию в ее попытках ввести в свой дискурс учение Нагарджуны, объясняется, прежде всего, почти полным отсутствием на протяжении большей части XX в. адекватных переводов, особенно текстов представителей традиции Наланды и тибетских философских сочинений. Ведь тибетологическое направление буддологии стало активно развиваться только с распространением тибетского буддизма в Западной Европе и Северной Америке во второй половине XX в.

Далее, существенным фактором затянувшегося процесса противоречивого восприятия мадхьямаки западными философами и буддологами явилось фундаментальное влияние работ Ф. И. Щербат-

ского, с идеями которого одни исследователи полемизировали и полемизируют до сих пор, а другие – развивали и развивают их далее в различных направлениях.

Кроме того, долгое время в философском нагарджуноведении доминировали представления о буддизме, почерпнутые из дальневосточной мадхьямики. А она, как было обосновано нами выше в данной работе и в некоторых других предыдущих наших публикациях, в значительной степени расходится с индо-тибетской традицией.

Аберрации в современном философском восприятии мадхьямаки вызваны также и влиянием подходов индийских авторов и индологов, считающих учение Нагарджуны типично индийским учением, которое близко веданте.

Наконец, следует назвать и дефицит корректной методологии. Авторы попыток философского исследования учения Нагарджуны исходят, как правило, из западноевропейского понимания философии и, в частности, онтологии и применяют выработанный в контексте западного менталитета историко-философский или религиозно-ведческий подход к пониманию мадхьямаки. Отсюда происходят всевозможные попытки сравнения философии Нагарджуны с самыми различными европейскими учениями, начиная с античных и до новейших течений.

8.3. Характеристика основных интерпретационных тенденций в современном философском нагарджуноведении

Неуловимость мадхьямаки Нагарджуны для западных интерпретаторов хорошо выражена американским исследователем индобуддийской философии Дэниэлом А. Арнольдом:

Хотя в целом его идеи выражены на стилистически ясном санскрите, его идеи оказались настолько сложными и неуловимыми, что оказалось возможным читать его и как парадигматический образец радикального скептицизма, и как выдвигание фундаментально метафизических утверждений универсального масштаба; как вовлечение в своего рода витгенштейновскую философскую «терапию» и как продвижение характерных буддийских утверждений, которые без труда включились в схоластические традиции буддийской педагогики, как в ос-

новном «мистического» религиозного феноменолога и как паранепротиворечивого логика, чей особый вклад может быть выражен в терминах исчисления предикатов. То, что его работы должны, таким образом, допускать такое множество расходящихся прочтений, несомненно, свидетельствует о логически и эпистемологически своеобразном характере его мысли, которая ускользала от окончательной интерпретации, по крайней мере, в той степени, которая обычно характерна для проектов мыслителей, имеющих непреходящее философское значение [Arnold 2010: 368].

Для большинства западных философских работ о Нагарджуне характерна одна общая теоретико-методологическая особенность: это то, что было метко названо Дэвидом Лоем «раскалыванием с помощью метафизического топора». Есть также правда в словах Э. Така, что западные философы, по крайней мере, на начальном этапе, при изучении мадхьямаки усматривали в ней отражение своих собственных проблем, «прочитывая» ее под углом зрения актуальных для своей эпохи философских вопросов. Но верно и то, что учение Нагарджуны являет собой такой крепкий орешек для современных философов, который представляется возможным «расколоть» с использованием концептов и категорий самых «сильных» философских систем Запада. Так, Ф. И. Щербатской использовал в качестве такого «топора» немецкую философию, Гудмунсен – Витгенштейна. Для индийских подходов к пониманию Нагарджуны (Радхакришнан, Дасгупта, Шарма) характерна опора на классическую индийскую философию – веданту как метасистему интерпретации. Для Д. Калупаханы, буддийского ученого с Шри-Ланки и профессора философии Гавайского университета, ключевое значение имели ранние индийские буддийские тексты, так что он в философии Нагарджуны не увидел «ничего принципиально нового» по сравнению с ранним буддизмом [Kalupahana 1986].

Помимо использования «метафизического топора» и попыток интерпретации Нагарджуны с позиций собственных философских предпочтений и интересов, почти с самого возникновения философской буддологии в ней была представлена тенденция к отысканию тех или иных «объективных» параллелизмов, которая привела к появлению во второй половине XX в. множества компаративистских публикаций. Это были попытки сравнения философии Нагарджуны с целым рядом западноевропейских учений. В этих попыт-

ках мы можем усмотреть некоторые интерпретационные стратегии, соответствующие основным философским контекстам – онтологическому, логико-эпистемологическому, этическому, сотериологическому. С нашей точки зрения, все указанные контексты философского анализа зависят от контекста онтологического, который в мадхьямаке является главным. Поэтому ниже рассмотрим, каковы же основные тенденции понимания нагарджуновской онтологии в западной философии и философской буддологии.

В рамках западной онтологической парадигмы онтология мадхьямаки обсуждается в связи с центральной философской доктриной пустоты (*шуньята*; *stong-pa-nyid*). Обсуждение разворачивается, как правило, в контексте темы «существование» и «несуществование», причем, как показывает анализ интерпретаций мадхьямаки Нагарджуны в академической литературе второй половины XX в., они развиваются под влиянием двух основных интерпретационных стратегий, или тенденций, понимания *шуньяты* в учении Нагарджуны. Первая из них, релятивистская, восходит к «Концепции буддийской нирваны» Ф. И. Щербатского: он интерпретировал здесь *шуньяту* не как *пустоту*, а как *относительность сансарического, причинно обусловленного существования*. Но отождествление сансары с причинно обусловленным существованием является ошибкой. К сожалению, это довольно распространенное искажение буддийской философии. Под влиянием Щербатского в сравнительной философии при изучении философии Нагарджуны стало также весьма распространенным понимание *шуньяты* как всего лишь синонима *взаимозависимого возникновения*. В действительности *шуньята* и *пратитьясамутпада* (*rten-'byung*), хотя и выражают сущность одной и той же центральной философии буддизма, все же не являются тождественными доктринами. Они, согласно разъяснению Нагарджуны и его последователей, находятся в отношении онтологической диалектики, и эта диалектика чрезвычайно трудна для понимания. Поэтому, на наш взгляд, ключевое значение для корректного истолкования ММК имеет комментарий Цонкапы «Океан аргументов», в котором отражена онтологическая дискуссия мадхьямиков с их философскими оппонентами и дан анализ искаженных толкований мадхьямаки.

Другая, нигилистическая тенденция в понимании мадхьямаки с тех пор как Бюрнуф высказался о «схоластическом нигилизме»

Нагарджуны, имеет удивительный успех на Западе. Речь идет о том, что западные философы, вслед за китайскими и японскими интерпретаторами мадхьямаки, как правило, ошибочно отождествляют *пустоту* с *ничто* (*nothingness*). Этой ошибки не избегают и авторитетные индийские исследователи, в частности, С. Дасгупта, когда он называет учение Нагарджуны нигилизмом и пользуется термином *nothingness* для перевода санскритского понятия *шуньята*.

Сегодня нигилистическая интерпретация представлена в различных вариациях: это отождествление *шуньяты* с *ничто* (*nothingness*), понимаемым как просто «небытие» или в более утонченном смысле – как *ничто*, полное потенциальных возможностей, и т. д. Есть также нигилистические интерпретации Нагарджуны, которые приписывают ему уничтожение всякой онтологии и даже вообще философии – «радикальный нигилизм» [Лифинцева 2015]. Иные продолжают считать его буддийским мистиком [Betty 1976, 1983]. В более мягкой интерпретации учения Нагарджуны как «негативной диалектики» оно рассматривается в духе деконструктивизма Витгенштейна (Гудмунсен).

Другой превалирующей тенденцией является абсолютистская интерпретация, сближающая учение Нагарджуны с трансцендентализмом Канта, как это имело место в неокантианской интерпретации (Ф.И. Щербатской). Или, в иных случаях, это абсолютистские интерпретации в духе «истинно сущего» – будь то идеи элэатов о едином и неизменном Бытии или истолкования *пустоты* как некоей «великой пустоты Дао» [Родичева 2019: 115, 116, 122, 125]. К абсолютистским подходам можно отнести и *изогетические* трактовки с позиций веданты как метасистемы интерпретации (Радхакришнан, Дасгупта, Шарма) или как простого продолжения ранней индийской философии (Калупахана).

Не избежал определенных абберраций в понимании мадхьямаки, опираясь на китайские источники, и Е. А. Торчинов, усматривая у мадхьямаки «сугубо критическую» функцию и приписывая ей полную девальвацию концептуального познания вообще в сравнении с опытом прямого интуитивного прозрения в «таковость» вещей. На самом деле, как уже говорилось выше, радикальный нагарджуновский критицизм относится не ко всякой онтологии и не ко всему концептуальному познанию, а к субстанциализирующим вариантам

философии, приписывающим субъектам и объектам их восприятия собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества *реального существования* со своей стороны, независимо от мышления и языка. Будь то релятивистские или нигилистические или иные интерпретации мадхьямаки, являющиеся вариациями этих двух основных, эти подходы являются односторонними и ошибочными.

Весьма показательной в плане проявления указанных выше факторов аберрации является попытка осмысления учения Нагарджуны, предпринятая таким выдающимся европейским философом, каким является Карл Ясперс. Излагая суть мадхьямаки в книге «Великие философы», Ясперс не имел полноценной базы источников. Он опирался только на два немецких перевода «Мадхьямакашастры» с китайского и тибетского, а также на краткую главу из «Праджняпарамита-сутры» в переводе Х. Хакманна [Ясперс 2007: 195]. Поэтому понятно, что, имея столь неполные ресурсы для философского исследования, он трактовал мадхьямаку Нагарджуны, его воззрение *о пустоте*, весьма упрощенно. А именно как «срединный путь между бытием и небытием», преодолевающий «качество лживости вещей, то, что они в одно и то же время есть и не есть» [Там же: 207–208]. В действительности такое понимание *срединного пути* как пути между крайностями бытия и небытия – это довольно поверхностная интерпретация мадхьямаки, философский смысл которой относится к глубинной онтологии буддизма, с которой в полной мере не сравнится, пожалуй, ни одна другая философия, даже витгенштейновская или феноменологическая. Доктрина пустоты в философии мадхьямиков является *срединным путем*, избегающим крайностей этернализма (*сасватавада*) и нигилизма (*уччхедавада*), отнюдь не потому, что объявляет воспринимаемые явления иллюзорными или что вещи, с их точки зрения, одновременно «есть и не есть», как полагал Ясперс, и как продолжают утверждать до сих пор в западной литературе. Например, Ясперс писал:

...Нагарджуна видит вещи в их пустоте (пустотности). Они не являются ни тем вечным бытием самим по себе, ни – ничто. Они – «на срединном пути» между бытием и небытием, однако они – пусты. Нет никакой дхармы, которая не возникла бы зависимой, потому нет не пустых дхарм [Там же: 200].

Думать, что Нагарджуна утверждал, будто вещи одновременно существуют и не существуют, – весьма грубая ошибка в толковании онтологического учения Нагарджуны, которая превращает Нагарджуну в метафизика, правда, по Ясперсу, в антиметафизически мыслящего и представляющего «предельную возможность упразднения метафизики посредством метафизики», стремящегося «к прорыву в не-мышление, к освобождению» [Ясперс 2007: 205]. Ясперс писал также:

Нагарджуна хочет мыслить невыразимое и высказать невыразимое словом. Он знает это и хочет аннулировать выговариваемое [Там же].

В понимании Ясперса, Нагарджуна понимал «освобождение» как «освобождение от дхарм» путем достижения совершенства познания, когда «“бытие” узнается как пустота мира» и происходит «уничтожение (сожжение) мышления посредством самого мышления»:

Прежняя спекуляция относительно бытия преобразуется в просветление посредством мысленных операций, которые сами уничтожают себя <...> Нет никакого крова (очага) – ни в земном мире, ни в мыслительном царстве трансценденции. Метафизическая спекуляция угасла, мифическое мышление стало ничтожным. Однако всё здесь фактически остается постоянно свежим горючим материалом, откуда длится это земное пространство <...> Все дхармы действуют под обманчивым влиянием знака и, затопляемые страстями, испытывают нужду в страданиях. Будучи постигнуты в своей пустоте, таким образом они оказываются преодоленными. Ведь это состояние свободно одновременно и от обмана, и от мучения. В достигнутом спокойствии пустота дхарм, правда, не даёт о себе знать, но их наличное бытие более их не касается, оно утратило свои ужасы, свою тлетворность, свою силу. В этом состоянии наличествует то, благодаря чему такие знаки (клейма) как рождение, смерть и время более не имеют места, наличествует нечто непоколебимое, для которого всякое грядущее и преходящее становятся бессмысленными [Там же: 207–208].

В этом восприятии Нагарджуны как экстремального метафизика, который мыслит антиметафизически, Ясперс проводит формальную аналогию, с одной стороны, с диалектикой, разработанной Платоном во второй части «Парменида». С другой стороны, с логикой Витгенштейна, которая стремится «посредством тончай-

шего, свободного от ошибок мышления подвести само мышление к границе, где оно терпит крушение» [Ясперс 2007: 207–208].

Правда, следует признать, что ясперсовская интерпретация философии Нагарджуны содержит некоторые удачные озарения относительно функции нагарджуновской диалектики – что она есть «способ низведения мыслимого в немислимое» [Там же: 215]. Действительно, философский анализ является исходной составляющей аналитической медитации, которая представляет собой, согласно тибетской комментаторской традиции, процесс постепенной редукции искаженных представлений или негативных эмоций и конечного достижения неконцептуального, интуитивного прозрения или спонтанного эмоционального переживания посредством прохождения нескольких последовательных состояний сознания²¹⁵. При познании *пустоты* логика срединного пути служит необходимым средством достижения *випашьяны* – прямого постижения пустоты, которое само является вербально и концептуально невыразимым. Но оно достижимо на пути правильно выстроенного логического анализа и концептуального познания пустоты, переходящего в однонаправленное созерцание пустоты, являющееся состоянием отрицания объекта отрицания. Точная идентификация объекта отрицания (*dgag-bya*) зависит от глубины философского воззрения. Наиболее полное неутверждающее отрицание достигается посредством воззрения мадхьямики, в своей наиболее адекватной презентации выраженной индийскими прасангиками (Буддапалита, Чандракирти). Как объясняется в индо-тибетской комментаторской литературе и в устной традиции тибетского буддизма, длительная однонаправленная концентрация на отсутствии точно идентифицированного объекта отрицания приводит к высшему инсайту – *випашьяне* (*lhag-mthong*), состоянию высшего видения абсолютной реальности как пустоты всех объектов познания от самосущего существования. В этом смысле Ясперс прав, называя метод Нагарджуны «способом низведения мыслимого к немислимому». Ясперсом была также уловлена связь между буддийской философией пустоты и беспрецедентной толерантностью буддистов. Хотя пустота не была понята им в том ее подлинном смысле, который

²¹⁵ О пяти стадиях аналитической медитации согласно тибетской традиции см.: [Геше Джампа Тинлей 1998: 71–77; 2009: 13–20].

вкладывал в это понятие Нагарджуна, тем не менее своей гениальной философской интуицией Ясперс правильно воспринял слова Нагарджуны из ММК о том, что *пустота делает все возможным* – как указание на бесконечную открытость реальности и то, что «пустота допускает величайшую широту» [Ясперс 2007: 216]. Заметим, что обнаружение того, что *пустота делает все возможным*, отнюдь не означает, что пустота и есть *открытость*, как это трактует Нэнси Мак Каней [McCagney 1997].

Но в целом ясперсовская интерпретация Нагарджуны содержит значительные искажения, довольно типичные для сравнительных философских исследований буддизма, когда они предпринимались на принципиально недостаточной базе текстов, а также под преобладающим влиянием сино-японских интерпретаций мадхьямаки, сближающих ее с даосским концептом *ву* («несуществование»). Не случайно ясперсовское прочтение Нагарджуны в контексте западного метафизического дискурса о бытии-небытии во многом совпадает с дальневосточными онтологическими интерпретациями мадхьямаки в том, что *пустота* осмысливается в духе некоего «немыслимого», но при этом «заполняемого» *ничто*. Дальневосточные интерпретации также можно квалифицировать как выражение нигилистической стратегии в понимании мадхьямаки, и они близки ясперсовскому пониманию, восприятию учения Нагарджуны именно как способа упразднения из онтологии всякой концептуальности и теоретического дискурса.

Японский буддолог Гадзин М. Нагао в книге «Madhyamika and Yogachara», излагая суть буддийской онтологии, подчеркивает:

Это не такая форма онтологии, которая дает позитивный кредит существованию, а, напротив, это онтология, которая дает кредит небытию и пустоте как позитивному принципу. Ибо такая онтология относится к срединному пути, который находится за пределами крайностей существования и несуществования [Nagao 1992: 157].

Нагао в своей интерпретации махаянской онтологии исходит из сино-буддийских представлений о *шуньяте*, сближающих ее с даосским *ву* («небытие» как нечто позитивное), а также с представлением из *Ригведы* и *Упанишад* о «небытии как принципе сотворения мира» [Nagao 1992: 156]. Поэтому буддийская онтология с ее понятием *шуньята*, согласно Нагао, отличается от онтологии в за-

падноевропейском смысле, где она представляет теоретический принцип исследования *существования* как 'существования' самого по себе, ставя вопросы «что есть фундаментальный принцип существования», «какова первопричина бытия?» или «что есть истинная реальность?» [Ibid.: 155].

«Позитивное» отождествление мадхьямиковской *пустоты* и *ничто (небытие)* в дальневосточных, а затем и во многих западных интерпретациях буддизма дало толчок к утверждениям о близости буддизма, особенно учения Нагарджуны, и философии Ницше. Тот же К. Ясперс писал, что Ницше «создал в современном мире духовную ситуацию, которую он осознанно наполнял как завершитель нигилизма, полагая одновременно стать первым, преодолевшим нигилизм» [2007: 215]. Но Ницше преследовал цель, иную, чем буддисты: для буддистов цель – это воля к спасению и нирвана, для Ницше – воля к власти и стремление стать сверхчеловеком.

С точки зрения буддологов, пытающихся «расколоть» мадхьямаку с помощью «метафизического топора» или рассматривающих ее сквозь сино-японские буддийские «очки», может показаться, что в буддизме не содержится ничего принципиально нового, что не было бы известно в западной философии [Fatone 1981: 2]. Специфику буддийской онтологии, особенно мадхьямики-прасангики (Нагарджуна, Буддапалита, Чандракирти), и ее иерархизированность в системе воззрений низших и высших философских школ буддизма, а также связь онтологических, гносеологических, этических и практических аспектов буддизма едва ли возможно постичь путем их «прямой синхронизации с западными философскими идеями», – в этом Нагао, безусловно, прав [Nagaо 1992: 158].

Более перспективным, чем подход, сравнивающий мадхьямаку напрямую с теми или иными западными философскими системами или непосредственно прочитывающий буддийские философские тексты через «оптику» западноевропейской философии, является метод интерпретации мадхьямаки с помощью западных философий, используемых в качестве герменевтического «ключа». Так, в частности, делают процессуалисты и близкие к ним последователи аналитической философии.

В философии *процессуализма* мы обнаруживаем своеобразное сочетание релятивистской герменевтической стратегии, отождествляющей *пустоту* и *зависимое возникновение*, и утонченной нигили-

стической стратегии, интерпретирующей мадхьямаку в духе, близком восточноазиатскому буддизму. Процессуалистская интерпретация Нагарджуны в систематическом виде представлена в книге «The Heart of Buddhist Philosophy» Нолана П. Джекобсона. Интерпретация мадхьямаки с процессуалистских позиций является, на наш взгляд, шагом вперед к ее пониманию в сравнении с поисками прямых параллелизмов между философией Нагарджуны и западно-европейскими учениями, ибо процессуализм используется не в целях прямого сопоставления с мадхьямакой, а в качестве герменевтического ключа к ее пониманию.

Представители процессуалистской философии видят главную причину ошибочных интерпретаций философии Нагарджуны на Западе в том, что западная философия находится во власти субстанциалистского мышления, характерного для аристотелевско-томистской традиции, и ей не хватает процессуалистского подхода. По мнению Нолана Плини Джекобсона, Нагарджуна в древности выполнил точно такую же миссию освобождения мышления от диктата субстанциалистской традиции, что и Ч. Хартсхорн для современной западной философии. Нагарджуна, по словам Джекобсона, освободил буддизм от диктата «упанишадского прошлого», а Хартсхорн освободил современную философию от «принудительной силы» аристотелевско-томистской традиции. Хартсхорн и Нагарджуна, по мысли американского философа, «выполнили похожие исторические функции: будучи строгими логиками с тонкой восприимчивостью к нелогической стороне познания, оба они работали над тем, чтобы освободить свои традиции от принудительной силы господствующих интеллектуальных схем» [Jacobson 1988: xiv]. Это положение Джекобсона кажется вполне корректным.

Поставленный Джекобсоном философский вопрос «о том, как интерпретировать события, которые находятся в человеческом опыте глубже, чем это может быть доступно для познания любой рациональной системой» [Ibid.: 11], свидетельствует, что подход Джекобсона к пониманию буддийской философии развивался по траектории, приближавшей его к освоению ее смысловых глубин. Но все же его способ понимания буддизма был ограничен *моментаристскими* представлениями, из-за которых предложенная им процессуальная интерпретация буддийской философии оказалась,

по сути, похожей на ее понимание как теории *дхарм*, которое было сформулировано Ф. И. Щербатским.

Утверждение Джекобсона, что именно Нагарджуна «изложил четко и агрессивно» два особых момента учения Будды: это «понятие реальности как социального процесса» и «творческий, спонтанный, мгновенный и повторяемый опыт повседневной жизни» [там же: б1], не выдерживает критики. Здесь нельзя не заметить отражения идей Ф. И. Щербатского и его интерпретации буддийской теории *дхарм* как главной философской концепции буддизма, а также дальневосточных интерпретаций буддизма, в особенности дзенских идей. Мы усматриваем в процессуалистской интерпретации Нагарджуны также не свойственные оригинальной мадхьямаке отождествление пустоты с взаимозависимым возникновением, отказ от концептуальной онтологии и философского дискурса на пути достижения нирваны и просветления. Джекобсон также неправомерно приписывает мадхьямаке замену философского интеллектуализма непосредственным, невербальным и неконцептуальным опытом жизни. Тогда как в действительности, говоря о вневербальном и внеконцептуальном опыте, Нагарджуна и его последователи имеют в виду медитативный опыт *vipaśyāny* (*lhag-mthong*), который базируется на корректном концептуальном постижении *пустоты-рантонг* и достигается посредством *шаматхи* – односторонней концентрации на смысле, постигнутом концептуально благодаря правильному воззрению – мадхьямаке.

Шаг, сделанный сторонниками процессуалистской интерпретации в направлении мадхьямаки Нагарджуны, не достигает цели и ограничивается тем, что выдвигает в центр интерпретации лишь доктрину непостоянства (мгновенности). Да и то эта доктрина остается не постигнутой до конца, поскольку самый глубокий уровень буддийской концепции непостоянства, объясняемый в контексте *бессамостности* всех вещей, остается для процессуалистов тайной.

В широком спектре дискуссионных интерпретаций западными философами учения Нагарджуны – от «нигилизма» до отождествления *пустоты* с взаимозависимым, процессуальным существованием, обращает на себя внимание книга видного аргентинского индолога В. Фатоне «The Philosophy of Nāgārjuna» [Fatone 1981]. Содержащийся в ней подход к интерпретации мадхьямаки является

в определенном смысле показательным. В этой книге представлена точка зрения, радикально отличающаяся, по мнению самого автора, от подходов известных буддологов – де Ла Валле-Пуссена, Щербатского, Гуччи, Валлезера, Шрайера, которые стояли у истоков западной нагарджунианы. Но, судя по всему, отличие сводится к тому, что он критически настроен к «нигилистической» интерпретации Нагарджуны. А в остальном его позиция не отличается от мнения большинства западных нагарджуноведов. Ни одна из проблем, которые ставил и решал Нагарджуна, не была неизвестна на Западе, как считал Фатоне. По его мнению, просто Нагарджуна «в сжатом виде представил те проблемы, которые на Западе рассматривались на протяжении столетий» [Ibid.: 2]. Тем не менее Фатоне избегает в своей книге «каких бы то ни было сознательных сравнений с западной мыслью» и пытается объяснить сущность *срединного воззрения*, исходя из текстов раннего буддизма. Однако из его анализа *четырёх благородных истин и зависимого возникновения* следует, что индолог, демонстрирующий знание анализируемых санскритских текстов, не понимает центральных учений буддийской философии. Так, четыре благородные истины он называет «четырьмя благородными истинами страдания» (four truth of suffering) [Ibid.: 26, 141]. В действительности истинами страдания являются лишь первая и вторая благородные истины, поскольку они охватывают страдание во всех его формах и на всех уровнях, а также источник страдания, его причины и условия.

Из монографии Фатоне видно, что он, так же как процессуалисты и другие философы, интерпретировавшие мадхьямаку, преувеличивает значение концепции мгновенности в буддизме, считая ее «генеральной». Он также разделяет распространенное заблуждение, что «все мгновенные дхармы, являющиеся элементами циклического бытия, болезненны, потому что непостоянны» [Ibid.: 30]. Это ошибочная трактовка буддизма: циклическое бытие, в природе которого заключено страдание, не имеет своей причиной непостоянство. Непостоянство – это аспект страдания, но не его корень. Кроме того, непостоянны не только загрязненные дхармы, относящиеся к несвободному, сансарическому, существованию, но и все обусловленные чистые дхармы (феномены) – они способны функционировать, как это объясняется в индо-тибетской махаянской литературе. Но следует заметить, что аналогичным образом связы-

вают страдание с изменчивостью дхарм не только западные интерпретаторы буддизма. Даже такой авторитетный историк индийской философии, как С. Дасгупта в своей пятитомной «Истории индийской философии» тоже писал:

Важнейший постулат Будды – это утверждение: все, что изменчиво, суть страдание, и все, что есть страдание, не есть “я” [Dasgupta 1951: 110].

В действительности это ложная трактовка буддизма, основанная на неправильном понимании ранних буддийских текстов и сближающая его с философией упанишад, не имеющая ничего общего с подлинной буддийской философией, сущность которой выражена в *четырёх философских печатях буддизма*. Утверждение «все изменчивое суть страдание» – это ошибочная формулировка *второй философской печати*, которая гласит: «все оскверненное суть страдание», где «оскверненное» означает все, что возникает под контролем *клеш* (пуоп-mongs) – ментальной скверны. Ошибочным является вообще сведение философии раннего буддизма, представленного палийским каноном, к теории непостоянства в варианте теории мгновенности, как это делает, в частности, С. Дасгупта. Вообще идея непостоянства присутствует и в хинаянском и махаянском буддизме, и она играет большую роль в обосновании буддийской теории и практики, но было бы ошибкой гипертрофировать ее значение и ставить на место центральной доктрины.

Что касается Нагарджуны, то, по словам Фатоне, он выполнил работу по критике «малой колесницы» и применил свой метод негации ко всем четырем онтологическим альтернативам: «бытие», «небытие», «бытие и небытие», «ни бытие, ни небытие». В том, как Нагарджуна опровергает все эти альтернативы, Фатоне усматривает некоторое сходство с платоновской доктриной, развитой в книге V «Государства»²¹⁶:

²¹⁶ Это фрагмент 478 d в конце главы V, где обсуждается разница между знанием и мнением, и в этом контексте говорится: «Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем несуществующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием и направлено на него будет не знание, а также и не не-

Для Нагарджуны, как и для Платона, “с необходимостью имеется неведение относительно того, чего *нет*”. Но для Нагарджуны также имеется неведение относительно того, что *есть*, потому что нет и бытия, и небытия [Fatone 1981: 147].

Такая интерпретация мадхьямаки в корне ошибочна, а между доктриной Платона и философией Нагарджуны нет даже поверхностного сходства, и указание на него несколько не проливает свет на срединную сущность мадхьямаки. Однако Фатоне прав в том, что философия мадхьямики не является нигилистической, и в этом он исходит из того, что сами индийские мадхьямики – Нагарджуна, Арьядева, Чандракирти решительно отводили от себя обвинения в нигилизме, эхом вторя словам Будды: «Ложно, по ошибке они обвиняют меня в проповеди уничтожения». Учитывая внутреннюю позицию мадхьямиков, Фатоне убежден: «Нигилизм – это одна из первых мишеней в проповеди учения Будды» [Ibid.: 148]. Именно это почему-то с трудом понимают интерпретаторы мадхьямаки на Востоке и на Западе. Впрочем, на Западе нигилистическое понимание мадхьямаки встречается чаще, чем на Востоке. Речь идет о том, что западные философы, вслед за китайскими и японскими интерпретаторами мадхьямаки, как правило, ошибочно отождествляют *пустоту* с *ничто* (*nothingness*). Этой ошибки не избегают и авторитетные индийские исследователи, в частности, С. Дасгупта, когда он называет учение Нагарджуны нигилизмом и пользуется термином *nothingness* для перевода санскритского понятия *шуньята*. Дасгупта пишет:

Итак, есть только несуществование, которое опять же не является ни вечным, ни разрушимым, а мир есть лишь сон и майя; двумя видами отрицания (*ниродха*) являются акаша (пространство) и нирвана; вещи, которые не являются ни существующими, ни несуществующими, лишь глупцами воображаются существующими [Dasgupta 1951: 149].

Для аргентинского буддолога подобная трактовка мадхьямаки и пустоты неприемлема. Но едва ли можно согласиться и с Фатоне в том, что «понятие шуньяты растворило всю реальность и все системы, без критицизма в отношении систем, которые продолжали

знание, но опять-таки нечто такое, что окажется посредине между незнанием и знанием» [Платон 1971, с. 282].

появляться в буддизме» [Fatone 1981: 41]. Тем не менее, понимание *пустоты* у Фатоне представляет собой определенный прогресс по сравнению с распространенным отождествлением *пустоты* и *ничто*. Для Фатоне «*пустота* есть не ничто, а, скорее, отрицание ничто» [Ibid.: 151]. Он, как и Ясперс, трактует нагарджуновское учение в контексте логического анализа четырех альтернатив (*чатушкотика*), которыми исчерпываются все возможные варианты онтологических суждений. И так же, как Ясперс, как процессуалисты и представители дальневосточной буддологии, Фатоне заключает, что вся негативная диалектика призвана Нагарджуной для того, чтобы показать невыразимость *пустоты* в слове:

Мы не говорим *шунья*. Мы не говорим *не-шунья*, потому что все, что мы могли бы сказать, мы должны бы подтвердить, и ничто не может быть подтверждено... Слово ограничивает нас, потому что слово может выражать только бытие и небытие, а Нагарджуна остается безмолвным [Ibid.].

Приведенные западные интерпретации философии Нагарджуны как мыслителя, «пытавшегося помыслить невысказанное», «растворить всю реальность и все философские системы», можно считать типичными иллюстрациями, с одной стороны, высокой оценки этой философии в мировом масштабе, с другой стороны, противоречивости ее восприятия западными философами и значительной степени непонимания мадхьямаки. Причиной неадекватной интерпретации Нагарджуны в западной философской и буддологической литературе XX в. было не только использование западных «очков», искажающих понимание, а также значительное влияние сино-японской буддийской и буддологической традиции на западное восприятие буддизма. Как уже говорилось, существенной причиной было и отсутствие релевантной базы аутентичных источников для философских исследований буддизма. Санскритские оригиналы были в большинстве утрачены, а что касается тибетских источников, то вплоть до 1980–1990-х гг. материал тибетского буддизма оставался почти нетронутым западными исследователями, а ведь именно в тибетской традиции Слово Будды и практики буддизма сохранились в наиболее полном виде. За исключением нескольких трудов Нагарджуны, почти все индийские буддийские трактаты не дошли до Китая и Японии. Неутихающие споры вокруг Нагар-

джуну объясняются также существованием большого количества трудов, приписываемых Нагарджуне, что создает дополнительные препятствия для реконструкции его подлинного учения.

На фоне огромного интереса к Нагарджуне и высокой оценки его философских трудов являются исключением некоторые весьма критические работы [Betty 1983; 1984; Hayes 1994; Burton 1999]. По мнению Л. Стаффорда Бетти, настроенного в принципе против «одиссеи охоты на параллели» [Betty 1976: 251], главный философский труд Нагарджуны ММК является логически противоречивым и его следует считать скорее «мистическим манифестом», нежели сочинением по философской логике [Betty 1983]. Полемизируя с Бетти, гонконгский компаративист Д. Лой в своей статье [Loy 1984] доказывает несостоятельность такого «радикального критицизма» и оправдывает его тем, что «Бетти стал жертвой извечной ловушки всех тех, кто интерпретировал совершенно уникальный подход Нагарджуны через самые разные философские очки». По этой причине «у него сохраняются очень глубоко укорененные западные предпосылки о природе и роли философии, которые чужды подходу Нагарджуны, и не удивительно, что результатом этого стало непонимание им Нагарджуны» [Loy 1984: 437].

То же самое, что и о публикациях Бетти, можно сказать о работе Д. Бертон [Burton 1999]. В ней он предпринял проект по «удостоверению» и «оценке» нагарджуновской философии *шуньяты*, и в результате исследования пришел к выводу, что аргументы Нагарджуны в целом ошибочны, а их наиболее важные выводы несостоятельны с философской точки зрения. Центральное место в его исследовании занимает философия - эпистемологические и онтологические следствия, вытекающие из нагарджуновской доктрины шуньяты. В первой части книги он рассматривает три вопроса: каков статус заявлений Нагарджуны о знании и, в частности, является ли Нагарджуна скептиком? Как следует понимать заявление Нагарджуны о том, что абсолютное знание неконцептуально? Включает ли доктрина Нагарджуны нигилизм? Вторая часть книги посвящена мотивации и нагарджуновской критике эпистемологии ньяя.

Согласно Бертону, Нагарджуна не является скептиком ни в пиронианском, ни в академическом смысле. Но утверждение, что все сущности лишены свабхавы, приводит, по его словам, к парадоксу в нагарджуновской мысли: он утверждает, что реальность, в конеч-

ном счете, неконцептуальна и невыразима, но тогда как может Нагарджуна постичь и выразить изначальную природу вещей как шуньяту? Бертон предлагает два возможных ответа: либо Нагарджуна двусмысленно использует слово «реальность», либо он использует язык неточно и на самом деле не намеревается охарактеризовать знание абсолютной реальности как запредельное понятие или выражению в языке, а вместо этого описывает медитативное состояние, опыт познания этой реальности. Бертон считает, что последняя интерпретация и была позицией Нагарджуны. Но, по его мнению, обе интерпретации бесплодны с философской и духовной точек зрения. Согласно Бертону, Нагарджуна проводит различие между неконцептуализируемой абсолютной истиной и условной истиной, которую можно концептуализировать, но невозможно понять, как два уровня истины и реальности могут соотноситься друг с другом. Более того, согласно Бертону, не может быть шуньяты сущностей (вещей) как объекта медитативного знания, потому что Нагарджуна – нигилист, чья философия подразумевает, что сущностей вообще не существует [см.: Burton 1999; Edelglass 1999: 602–603].

Такая интерпретация мадхьямаки как нигилизма основана на непонимании соотношения двух истин, абсолютной и относительной, и смысла шуньяты как пустоты-рантонг – позиции Нагарджуны и прасангиков. В отличие от современных нигилистических интерпретаций (Т. Вуд и др.), согласно Бертону, Нагарджуна является нигилистом «поневоле»: нигилизм был, по его мнению, следствием ошибочности пути, который Нагарджуна считал срединным между нигилизмом и этернализмом. В этом он соглашается с буддийскими и индуистскими оппонентами Нагарджуны и утверждает, что учение Нагарджуны нельзя называть философией срединного пути. По Бертону, нигилизм мадхьямаки разрушает буддийский путь. К такому выводу он приходит, будучи ориентированным в своем восприятии Нагарджуны и его доктрины шуньяты западными эпистемологическими и онтологическими схемами, в частности, абсолютной и относительной истины. Немаловажно и то, что Бертон пренебрегает в своей интерпретации индо-тибетской комментаторской традицией, которая на протяжении многих столетий накопила огромный опыт понимания столь сложного феномена, каким является мадхьямака Нагарджуны.

Западные философы воспринимают Нагарджуна, как правило, в контексте собственных философских предпочтений или используют «сильные» западные системы как метафизический «топор», дальневосточные интерпретаторы трактуют мадхьямаку в духе своих традиционных подходов. А индийские историки философии (Радхакришнан, Мурти, Дасгупта) рассматривают учение Нагарджуны и буддизм в целом как органическое продолжение индийской мыслительной традиции, упанишад и брахманизма, отказываясь видеть в нагарджуновской мадхьямике уникальное учение, отличное от основных течений индийской философской мысли, хотя при этом признают его огромное влияние на всю позднейшую индийскую философию. Так, С. Радхакришнан в своей двухтомной «Индийской философии» писал:

Буддизм – это всего лишь поздняя фаза общего движения мысли, ранней фазой которой были упанишады <...> Буддизм способствовал демократизации философии упанишад, которая до тех пор была достоянием только немногих избранных. Этот процесс требовал, чтобы глубокие философские истины, которые не могут быть объяснены массам людей, игнорировались в практических целях. Миссия Будды состояла в том, чтобы усвоить идеализм упанишад в лучшей его форме и приспособить его к удовлетворению повседневных нужд человечества <...>. Буддизм, мы могли бы сказать, есть возвращение брахманизма к своим же основным принципам. Будда не столько революционер, пришедший к успеху на гребне волны реакции против учения упанишад, сколько реформатор, стремившийся преобразовать господствующую теорию упанишад путем выдвижения на первый план ее забытых истин [Радхакришнан 1993: 236–237].

Там же, в главе X «Буддизм как религия» в первом томе, он писал, что буддизм в Индии естественным образом умер, «чтобы родиться в утонченном брахманизме», который воспринял его этику, и что «брахманистские системы предали забвению те стороны своей религии, которые были несовместимы с человечностью и разумом». А в главе XI «Школы буддизма», рассматривая шуньяваду Нагарджуны, он указывает в качестве ее сходства с адвайтаведантой на то, что, якобы, она, как и адвайта-веданта, рассматривает мир «как подверженный изменению и поэтому нереальный».

Аналогичным образом Ч. Шарма в своей докторской диссертации «Dialectic in Buddhism and Vedānta» (1952), называя буддизм

махаяны и адвайта-веданту «сливками индийской философии», утверждал, что «Нагарджуна и адвайта-веданта являются не двумя противоположными системами мысли, а лишь различными стадиями одной и той же центральной мысли, которая имеет свои началом *Упанишад*», получила прямую поддержку в Будде, разработку – в махаянском буддизме, открытое возрождение – в Гаудападе, достигла зенита – в Шанкаре и кульминации – в веданте после Шанкары» [Sharma 1952: vii, viii]. Точно так же С.Дасгупта считал буддизм продолжением философии упанишад с ее особым вниманием к изменчивости вещей как источнику страдания, но, в отличие от упанишад, не стремившихся установить свою философскую школу, буддизм создал философскую систему. В этой системе, согласно Дасгупте, «первый постулат гласит, что все изменчивое суть страдание», «кардинальная истина буддизма состоит в том, что нет ничего постоянного; все изменчиво; все изменчивое и непостоянное суть страдание» [Dasgupta 1951: 111]. Нагарджуна и Чандракирти, по его мнению, лишь развили дальше эту идею непостоянства до признания «бессущностного характера всего бытия» [Ibid.: 109].

Безусловно, такое прочтение буддизма и воззрения мадхьямики современными индийскими историками индийской философии является не просто редуционизмом, а довольно грубым искажением философской сущности учения Будды. Доктрина непостоянства, развиваемая внутри буддизма на нескольких уровнях, в рамках четырех философских школ буддизма, в своем развитом формате, утверждающем, что обусловленные вещи с момента возникновения являются разрушающимися, и что нет отдельной причины разрушения помимо причины возникновения, является специфическим воззрением буддизма. Учение о *тонком непостоянстве* несвойственно другим индийским системам мысли. Но мадхьямикское учение о *шуньяте* как *пустоте от собственной сущности*, представленное Нагарджуной и прасангиками, является философией еще более глубокой, нежели доктрина *тонкого непостоянства*.

В отличие от большинства индийских интерпретаторов, Т. Мурти признает главную роль буддизма в индийской философии. Он пишет:

Свыше тысячи лет буддизм оказывал глубокое влияние на философию и религию Индии. Он был вызовом самодовольству и призывал к

отказу от догматизма. С самого начала он применял метод критического анализа (*вибхаджьявада*). Буддизм занимает центральную позицию в развитии индийской философии. Системы брахманизма и джайнизма развивались под непосредственным влиянием буддизма [Murti 1955: 3].

В развитии самого буддизма мадхьямика, по словам Мурти, стала поворотным пунктом, совершила революцию в буддийской философии – метафизике, эпистемологии, этике, сравнимую с ролью Канта в европейской философии, и превратилась в «центральную, осевую систему» буддизма:

В метафизике это был революционный переход от радикального плюрализма (теория элементов, *дхарма-вада*) к радикальному абсолютизму (*адвайя-вада*). На смену множественности дискретных абсолютных сущностей (*дхармы*) пришло лежащее в их основе сущностное единство (*дхармата*). В эпистемологии это был революционный переход от эмпиризма и догматизма (*дритти-вада*) к диалектическому критицизму (*шуньята* или *мадхьяма пратипад*). В этике это была революция перехода от идеала индивидуального эгоистического освобождения к идеалу универсального, безусловного спасения всех существ. Теперь целью является не просто свобода от перерождений и страдания, но достижение совершенного состояния Будды посредством устранения неведения, охватывающего реальное. Изменение состояло в переходе от идеала архата к идеалу бодхисаттвы: универсальная любовь (*каруна*) и интеллектуальное совершенство (*праджня* или *шуньята*) являются идентичными. Здесь теоретический и практический разум совпадают [Ibid.: 5–6].

Мурти также утверждает, что появление мадхьямики было революцией еще и в том смысле, что только теперь буддизм возник как религия. По его мнению, ранний буддизм (тхеравада) не был, собственно говоря, религией, поскольку «в нем отсутствовал элемент культа, не было религиозного пыла, почитания трансцендентного существа», а Будда считался человеком, исторической личностью, ему не приписывалось никакой космической функции. Вместе с Нагарджуной буддизм сделал, согласно Мурти, шаг от «почти позитивизма к абсолютистскому пантеизму»: в махаяне Будда – это «сущность всего бытия (*дхармакая*), он имеет чудесную божественную форму (*самбхогакая*), принимает по собственному желанию различные формы, чтобы освободить существ от омрачений и проповедовать дхарму (*нирманакая*)» [Ibid.: 6].

В этом прочтении Нагарджуны Мурти следовал за Щербатским, который в дхармакае Будды видел единственную реальность в системе всеобщей относительности, которую якобы утверждал Нагарджуна своей мадхьямакой. Аналогичным образом и С. Радхакришнан интерпретировал Нагарджуну:

...он искренен в своей преданности истинному богу, дхармакае буддийской махаяны [Радхакришнан 1956: 561].

Он полагал, что для Нагарджуны «нирвана, Будда, шуньята – это различные названия одной и той же реальности». В этом также прослеживается влияние Ф. И. Щербатского. Как и русский буддолог, Радхакришнан подчеркивал роль Нагарджуны в формировании новой буддийской концепции нирваны. Утверждение, что мир существует до нирваны и становится несуществующим после нее, является нелогичной концепцией. Поэтому Нагарджуна, по его мнению, настаивает на том, что нет реального различия между абсолютом и феноменом, нирваной и сансарой. По его словам, Нагарджуна описывает шуньяту почти теми же словами, которыми Упанишады характеризуют ниргуну Брахмана: она ни едина, ни множественна, ни существующая, ни несуществующая. Шунья, первичная реальность, не может быть постигнута мыслью или описана словами.

В еще большей степени, чем версия Радхакришнана, абсолютистская интерпретация Мурти философии Нагарджуны является продолжением концепции Щербатского, выраженной в его «The Conception of Buddhist Nirvana». Под влиянием Ф. И. Щербатского Мурти сознательно использовал метод сравнительной философии, прибегая к помощи Канта для понимания мадхьямиковской диалектики. И хотя истоки нагарджуновской диалектики он усматривал внутри индийской мысли, само сравнение Нагарджуны с Кантом воспринимается в философской компаративистике как очень эффективный герменевтический ход, поэтому в последующих философских исследованиях буддизма он неоднократно применялся в различных контекстах. Но определение, данное им философии Нагарджуны как радикального абсолютизма, было основано на непонимании подлинного смысла *шуньяты* как пустоты – отсутствия самосущего бытия. И хотя *шуньята* – это, по Нагарджуне, абсо-

лютная природа всех вещей, она является таковой именно как пустота от самобытия, которая является неутверждающим отрицанием. Пустота, которая ничего не утверждает, не дает оснований для утверждения о существовании какого бы то ни было самосущего абсолюта, будь то *атман* или *дхармата*. Мурти этого не понимает и ошибочно полагает, что мадхьямики утверждают «сущностное единство всех вещей», понимают *пратитьясамутпаду* как «сущностную зависимость вещей друг от друга», и на этом «абсолютистском базисе», как полагает Мурти, возник буддийский тантризм, являющийся, по его мнению, и философией, и религией [Murti 1955: 7]. Смысл доктрины *шуньяты* и *пратитьясамутпады*, как он был объяснен в традиции Наланды, в комментариях Чже Цонкапы и в его устной линии учений, остался непонятым со стороны Мурти. Несмотря на превосходное знание оригинальных источников, его интерпретация является ошибочной.

Что касается характеристики, данной Мурти методу Нагарджуны как диалектическому критицизму, то, по Мурти, и диалектика и критицизм содержатся уже в учениях самого Будды. Что же он понимает под диалектикой в буддизме? Мурти пишет:

Диалектика, как будет показано позже, это сознание тотального и бесконечного конфликта в разуме и, как следствие, попытка его разрешения путем восхождения на более высокую точку зрения [Ibid.: 9].

Молчание Будды в ответ на так называемые «неопределенные» метафизические вопросы – о начале мира, о безусловном существовании души, о татхагате и т. д. Мурти расценивает как следствие того, что Будда «осознавал конфликт в разуме». И в то же время, по его мнению, это была попытка «трансцендировать двойственность разума» и, как считает Мурти, «Будда разрешил конфликт через интуитивное восприятие Реального как не-дуального (*адвайя*)» [Там же]. В систематической форме диалектика Будды была представлена, согласно Мурти, в мадхьямаке: она разрешила, по его мнению, тот же конфликт посредством обращения Разума против себя самого посредством диалектики. Поскольку диалектика имеет всегда дело с двумя альтернативами, то в буддизме диалектика тоже предполагает наличие двух конфликтующих альтернатив: это системы *атма* и *анатма*. Как полагает Мурти, они

«сравнимы с докантовскими системами эмпиризма и рационализма». В конечном счете, индийский философ сводит нагарджуновское *срединное воззрение* к абсолютистской теории, занимающей срединную позицию между системами *атма* и *анатма*, что является искаженным толкованием мадхьямаки.

Подход, похожий на идеи Мурти о «диалектике» Нагарджуны, излагает другой индийский исследователь мадхьямики Х. Нарайн, когда выделяет в мадхьямике трехуровневую иерархию религии, философии и мистицизма/гнозиса/праджняпарамиты и говорит о конфликте между абсолютным нигилизмом и абсолютизмом в мадхьямике [Narain 1997: 33]. Он пишет:

Мадхьямики в качестве махаянистов счастливы быть позитивистами, догматиками и религиозными, как приверженцы любой другой веры. Они не имеют равных в религиозном усердии <...> Как философы, мадхьямики не имеют равных в своей готовности дойти до логической крайности своего философского метода и воззрения. А как мистики, они, кажется, имеют некоторый вид опыта, который непостижимо далек от языка и мысли и абсолютно недостижим. Как религиозные фанатики они позитивисты и реалисты, как философы – негативисты и нигилисты, но лишь небесам известно, что они представляют собой как мистики [Ibid.].

Внешне кажущийся более сложным по философскому анализу, этот подход по своей сути мало чем отличается от большинства древних и современных нигилистических интерпретаций Нагарджуны:

Как философы, они не утверждают ничего, но, по крайней мере, иницируют диалог, отрицающий все. Однако, как мистики, они пресекают даже это действие и просто погружаются в молчание [Ibid.].

Приведенные пассажи свидетельствуют о том, что индийский интерпретатор мадхьямики дает истолкование философии Нагарджуны в духе, близком тем дальневосточным версиям буддизма и их современным презентациям, в которых «пустота» отождествляется с «ничто». Выделение трехуровневой иерархии религии, философии и мистики в мадхьямике призвано иллюстрировать «противоречие», которое Нарайн усматривает в ней между философией и религиозной практикой, между рационалистическим дискурсом и невыразимостью абсолютной истины, и которое он не в состоянии объяснить. В действительности, как было объяснено в трактатах

индийских и тибетских последователей Будды и Нагарджуны, нет никакого противоречия между «молчанием Будды» и «буддийской философией», между философскими и религиозными аспектами буддизма, между логическим дискурсом и медитативными визуализациями махаяны, между логикой и верой, между практиками хинаяны, махаяны, ваджраяны.

Итак, при попытке определения ведущих герменевтических тенденций в понимании мадхьямаки в XX в. следует учесть фундаментальное значение подхода Ф. И. Щербатского для очень широкого спектра ее философских исследований. Русский буддолог проанализировал философское содержание йогачары и мадхьямаки с помощью учений Канта, Гегеля, Бергсона: он использовал их в качестве ключа к интерпретации буддийской философии. В результате буддийская философия предстала, по словам В. К. Шохина – автора монографии «Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия», «своего рода философской предшественницей Канта, Гегеля, Брэдли, Бергсона, Рассела и других классиков западной мысли, способной вступить в серьезный диалог с самой современной философией и в значительной степени обогатить ее» [1998: 10]. Такой подход делал ее в восприятии западных интеллектуалов «автоматически респектабельной», как выразился исследователь философии Нагарджуны и специалист по сравнительной философии Эндрю П. Так [Tuck 1990: 47].

Открытие Ф. И. Щербатским «буддийского кантианства» подвигло ряд западных логиков (Д. Инголлс, Ф. Сталь и др.), а также индийских историков философии на дальнейшие компаративистские изыскания. Ф. И. Щербатской стал для его индийских последователей (Р. Санкритьяна, Д. Шастри) гуру, открывшим «самим индийцам буддийскую философию» [Шохин 1998: 9]. «Кантианская» интерпретация буддийской философии, данная Щербатским йогачаре, была распространена Т. Мурти на мадхьямаку, и на протяжении XX в. «кантианская», или абсолютистская, интерпретация мадхьямаки являлась наряду с нигилистической (в широком смысле)²¹⁷ тенденцией одним из основных герменевтических направлений философского нагарджуноведения.

²¹⁷ Как следует из нашего анализа, к нигилистической тенденции относятся как интерпретации, отождествляющие «шуньяту» и «ничто», припи-

Другим распространенным направлением, сформировавшимся под влиянием идей Щербатского, в данном случае, идеи о близости Нагарджуны и Бергсона, и преувеличения места теории мгновенности в буддийской философии, стала *моментаристская* интерпретация мадхьямаки. Она представлена подходом процессуально-аналитической философии (Уайтхед, Дьюи, Пирс, Джеймс, Хартсхорн, Виeman), представители которой проявляли активную заинтересованность в понимании мадхьямаки. Наиболее ярким выразителем данного подхода был Нолан Плини Джекобсон, чьи идеи были кратко рассмотрены выше.

Еще одной устойчивой тенденцией философской интерпретации учения Нагарджуны, также берущей начало в трудах Ф. И. Щербатского и развитой С. Радхакришнаном, но разделяемой также и другими индийскими историками философии, а также многими индологами, стала *изогетическая* интерпретация мадхьямаки как *направления индийской философии*, родственной адвайта-веданте.

Устойчивой на протяжении длительного периода является тенденция философской компаративистики к сближению мадхьямаки Нагарджуны с учением элеатов, а именно, так называемых аргументов Нагарджуны против движения, выдвигаемых во второй главе ММК, с апориями Зенона против движения. Мы называем эту тенденцию интерпретации «физикалистской» и рассмотрим в следующем параграфе.

Пожалуй, наиболее интересными трендами современной философской компаративистики являются исследования посвященные сравнению мадхьямаки с учениями Витгенштейна и Гуссерля. На них мы также остановимся в следующих параграфах.

Онтология мадхьямики стала камнем преткновения для многих, кто пытался ее понять. Но без обращения к индийским и тибетским комментариям, особенно Чже Цонкапы, едва ли возможно постижение подлинного ее смысла. Поэтому очень большое значение

сывающие Нагарджуне уничтожение всякой онтологии и философии и рассматривающей его как буддийского мистика, так и те интерпретации, которые понимают «шуньяту» как «ничто, полное возможностей» в духе даосизма – как некий творческий принцип бытия. Деконструкционистские интерпретации мы рассматриваем как утонченный вариант нигилистической тенденции.

имеют европейские переводы важнейших трудов Нагарджуны, а также комментариев к ним Чже Цонкапы, Кхедруба Гелега Пелсангпо и других тибетских носителей Дхармы, выполненные тибетологами, которые владеют не только письменными источниками мадхьямики, но и устной комментаторской традицией, хранимой тибетцами.

Как известно, переводы индийских буддийских текстов были в основном сделаны тибетцами в VIII–XI вв. В связи с необходимостью перевода обширной индийской философской литературы тибетцы были поставлены перед «колоссальной интерпретационной проблемой», потребовавшей от них «стать философами, чтобы принять буддийское учение посредством его критической и методической проверки» [Kapstein 1986: 184]. А в 1100–1400 гг. в Тибете возникли уже «четко определенные школы экзегетики», каждая из которых претендовала на то, что выражает конечное учение Будды, вследствие чего все они вели дебаты относительно различных тонкостей философской доктрины. В центре дискуссий находилось учение о пустоте (*шуньята*; *stong-pa-nyid*), выраженное в сутрах *праджняпарамиты* и в произведениях Нагарджуны. Труд Цонкапы «Легшед-ньингпо» (*drang-nges legs-bshad snying-po*) не случайно назван Капстейном «шедевром философской интерпретации» [Kapstein 1986: 184]. Дело в том, что Цонкапа в этом произведении дал хорошо обоснованный ответ, что «окончательный смысл доктрины Будды выражен самым точным образом бриллиантовым учеником Нагарджуны Чандракирти», т. е. с позиций прасангики. Американский тибетолог считает, что уже само то, что этот известный в образованных тибетских кругах как несравненный по философской сложности текст Цонкапы переведен Р. Турманом на английский язык [Tsong Khapa 1984], следует считать «интеллектуальным достижением очень высокого уровня». А то, что перевод сделан корректно в отношении его содержания и целей, М. Капстейн считает «поразительным достижением». И не только в корректности перевода заключается достоинство этой работы Р. Турмана. Он проделал гигантскую кропотливую и систематическую работу со всей релевантной комментаторской традицией этого текста по идентификации сохранившихся санскритских текстов, которые корреспондируют с пассажами, цитируемыми Чже Цонкапой. Словом, по целому ряду причин издание знаменитого философско-

го произведения Чже Цонкапы в переводе Р. Турмана следует считать «благоприятной начальной вехой философских исследований в тибетологии» [Tsong Khapa 1984].

Затем появился первый академический английский перевод ММК, выполненный Джеем Гарфилдом [ММК 1995], а также переводы других сочинений Нагарджуны и их философские исследования, выполненные Д. С. Рюеггом, Джеем Гарфилдом, Х. Кабезоном, Дж. Хопкинсом, К. В. Хантингтоном Мл. и Геше Вангченом, М. Д'Амато, Т. Тиллемансом и др. Благодаря появлению квалифицированных переводов фундаментальных тибетских и тибетоязычных философских текстов буддизма на европейские языки, а также знакомству с выраженной в *сиддхантах* традиционной индо-тибетской системой презентации буддийской философии в ее взаимосвязи с системой буддийской практики и при опоре на живую комментаторскую традицию тибетского буддизма сегодня западные философы получили новые возможности для более глубокого понимания мадхьямаки Нагарджуны и в целом буддийской философии. Поэтому в дополнение к трехэтапной периодизации истории изучения мадхьямаки Нагарджуны, данной В. П. Андросовым, можно выделить четвертый этап, связанный с переводами и исследованиями тибетоязычных источников мадхьямаки в последние три десятилетия. Интерпретации, появляющиеся на этом новом этапе с позиций философской тибетологии, более или менее свободны от влияния вышеназванной работы Ф. И. Щербатского.

В этот период появился кросскультурный подход к интерпретации мадхьямаки. Одним из первых идею применения кросскультурного метода в исследовании буддийской философии выдвинул известный тибетолог и буддолог, профессор Джей Л. Гарфилд, являющийся также специалистом в области философии сознания, когнитивных наук, эпистемологии, метафизики, философии языка, этики и герменевтики. Он предложил применить кросскультурный метод в философии в целях сравнительного изучения буддизма и западной философской традиции как *равноправных сторон*. Эта попытка преодоления евроцентристских издержек в философском изучении буддизма представляет особый интерес, тем более что идейным партнером Гарфилда в развитии этого подхода выступает авторитетный тибетский профессор, досточтимый Геше Нгаванг Самтен, много лет возглавляющий Центральный университет выс-

шей тибетологии (CUTS, Сарнатх, Индия) и хорошо знакомым также с западной философской традицией. Этот подход также является сравнительно-философским. Так чем же он отличается от философской компаративистики? Дело в том, что, по мнению Гарфилда, которое вполне разделяем и мы, компаративистика действует «как рычаг ориентализма в самом уничижительном смысле этого термина» [Garfield 1998: 11]. «Более того, – пишет Гарфилд, – сравнительная философия часто привносит такие герменевтические и философские методы в изучение незападных текстов, которые преуспевают в искажении или просто упускают из виду значимость этих текстов или их утверждений и аргументов в контексте их родной культуры» [Garfield 2003: 152]. И, конечно же, сравнительная философия, как правило, использует западные «интерпретирующие линзы» и стандарты для сравнения. Предвзятость Запада в отношении буддизма обусловлена, помимо традиционного чувства интеллектуального превосходства над остальным миром, тем, что буддизм видится большинству западных людей не в своей универсальной форме как мировая философия, имеющая всеобщее значение, а скорее как национальная или региональная, азиатская, религия и духовная традиция. Гарфилд предлагает кросскультурную методологию для преодоления этих стереотипов евроцентризма.

Что является наиболее характерным для кросскультурной интерпретации мадхьямаки, которую предлагает Гарфилд? Он подчеркивает ее терапевтическую функцию и сравнивает как терапию ума с европейскими скептическими учениями (Секст Эмпирик (II в.), Юм (1711–1776), Кант (1724–1804), Витгенштейн (1889–1951)). С указания этого сходства начинается его эссе «Epochē and Śūnyatā» в книге «Empty Words». Скептицизм Секста Эмпирика не был «нигилистической атакой на нашу когнитивную жизнь, а скорее, как он подчеркивал это посредством медицинских метафор, был формой философской терапии, призванной излечить нас от когнитивных и эмоциональных недугов, порожденных экстремальными метафизическими, моральными или эпистемологическими позициями» [Garfield 2003: 3]. Аналогичным образом нагарджуновский скептицизм вовсе не был уничтожением онтологии, а тоже имел терапевтическое предназначение. Именно эта оздоровительная роль скептицизма в философии заставляет, по словам Гарфилда, внимательно отнестись к скептическим аргументам, ибо скеп-

тицизм, «в отличие от нигилизма, есть умеренная онтологическая позиция, способствующая когнитивному и эмоциональному оздоровлению, и поэтому ее аргументы необходимо принимать всерьез» [Ibid.: 5]. По мнению Гарфилда, скептическая философия – это кросскультурный феномен, и мадхьямака рассматривается им с этих позиций.

Что касается сравнения мадхьямаки со скептической тенденцией в современной философии, то речь должна идти об аналитической философии и теории языковых игр Витгенштейна и феноменологии Гуссерля (1859–1938). Это особые направления кросскультурной интерпретации мадхьямаки. Витгенштейн и Гуссерль, как и буддийские мыслители, заострили внимание на проблеме соотношения реальности и концептов (мысли и языка). Для них постановка и решение этой проблемы имели, как и для мадхьямиков, нравственное и духовное значение. Однако, если для Нагарджуны и его последователей деконструкция метафизики служила способом освобождения сознания от власти негативных факторов и ментальных завес, препятствующих полноценному его функционированию (просветлению), то для Витгенштейна и Гуссерля «спуск к основаниям опыта», «назад к вещам» как они есть, без концептуальных измышлений и без «естественной установки», связанной с верой в реальность воспринимаемых явлений, имел главным образом смысл *реабилитации жизненного мира*.

Кросскультурному подходу Гарфилда, нацеленному на введение мадхьямаки в современный философский дискурс «на равных» с западноевропейской философской традицией, по философскому «стилю» близким является системный подход Яна Вестерхоффа к исследованию мадхьямаки Нагарджуны, предложенный им в его докторской диссертации в 2007 г. [Westerhoff 2007] и монографии [Westerhoff 2009]. Вестерхофф, как и Гарфилд опирается на тибетскую традицию гелуг, в которой релевантными источниками мадхьямаки считаются шесть трактатов Нагарджуны, называемых тибетцами «шесть логических/философских трактатов» (rigs-pa'i-tshogs-drug): помимо ММК это «Юктишаштика», «Шуньятасапатаи», «Виграхавьявартани», «Вайдальяпракарана» и «Ратнавали». Он рассматривает эти шесть текстов как «единый “Yukti-corpus”» [Westerhoff 2009: 6]. По мнению Вестерхоффа, несмотря на то что мы не можем достоверно знать, все ли эти сочинения кроме ММК

принадлежат авторству Нагарджуны, тем не менее «помимо того что «все эти тексты были приписаны Нагарджуне множеством индийских и тибетских авторов мадхьямаки, они также излагают единую, когерентную философскую систему» [Ibid.]. Поэтому он идентифицирует Нагарджуну с автором свода Юкти. Для его подхода также характерны такие методологические правила, которые выгодно отличают его философский подход к интерпретации мадхьямаки от других современных западных подходов²¹⁸.

Первое правило исходит из того, что существует длительная комментаторская традиция значительной сложности, и некоторые из комментариев «появились в относительно непосредственной близости к собственному интеллектуальному контексту Нагарджуны, они должны весьма серьезным образом приниматься во внимание, когда интерпретируются его идеи». Поэтому при интерпретации аргументов Нагарджуны, с трудом поддающихся пониманию, «необходимо пытаться ее согласовать с комментаторской традицией» [Ibid. 7]. Далее он пишет:

Исходя из необходимости дать толерантную интерпретацию, мы можем использовать второе методологическое правило, а именно: реконструировать аргумент наиболее успешным с философской точки зрения способом [Ibid.: 8].

Это означает:

Столкнувшись с рядом интерпретаций в комментаторской литературе, мы можем систематически отбирать те, которые являются самыми разумными в презентации философии Нагарджуны как системного целого, как целостного интеллектуального предприятия, части которого совмещаются друг с другом, чтобы представить единую философскую теорию [Ibid.: 8].

Таким образом, подход Вестерхоффа очень близок методологии Гарфилда и нашей собственной в том, что стремится построить интерпретацию мадхьямаки в соответствии с мэйнстримом индийской

²¹⁸ Сам Вестерхофф подчеркивает, что его «презентация философской позиции Нагарджуны отличается от того, что иногда встречается в современной литературе» [Westerhoff 2009: 8], имея в виду, в частности [Wood 1994] или [Burton 1999].

и тибетской комментаторской литературы и при этом не преследует цель исторического описания воззрений Нагарджуны. Он, скорее, «старается презентовать мысль Нагарджуны способом, который выявляет ее системный вызов» [Ibid.]. Что касается подробностей исследования Вестерхоффа, которое было воспринято некоторыми западными буддологами, например, Ричардом Нэнси, как «провокационное, тщательное и детальное исследование» [Nance 2009: 1], то он останавливается на подробном анализе таких философских тем, которые обсуждает мадхьямака как *свабхава* (*таковость*), *отрицание*, *чатушкотика*, *движение*, «я», *эпистемология*, *язык*. Презентация всего исследования Вестерхоффа выходит за рамки нашей работы. Но подчеркнем, что наряду с исследованиями Гарфилда работы Вестерхоффа можно считать наиболее перспективным направлением изучения философского и практического содержания мадхьямаки в контексте современного философского дискурса.

8.3. Физикалистская интерпретация аргументов Нагарджуны из главы II ММК: сравнение с апориями Зенона

В большинстве сравнительных подходов герменевтические контексты интерпретации мадхьямаки – релятивистской, нигилистической, моментаристской, деконструкционистской, абсолютистской, изогетической и др. – являются онтологическими. Логико-эпистемологический подход, исследующий учение Нагарджуны о двух истинах, логическую тетралемму чатушкотика, прасангу (метод отрицательной диалектики, сродни *reductio ad absurdum*), развивается, как правило, относительно обособленно от онтологических изысканий. В обоих случаях сотериологическим проектам буддизма часто не придается принципиального значения для понимания мадхьямаки как уникальной философии. В действительности ее специфика, разделяемая с мэйнстримом индийской философии и с другими системами буддизма, обусловлена сотериологической целью спасения от несвободного циклического бытия, сансары. В махаяне этим высшим экзистенциалом свободы служит состояние просветленного существа, будды. Достижение этой специфической сотериологической цели определяет главный мотив и причину

написания Нагарджуной ММК, как объясняет в «Океане аргументов» Чже Цонкапа. Поэтому и содержание второй главы служит этому общему замыслу ММК. Специфичность мадхьямаки выражается также в том, что онтологический и логико-эпистемологический аспекты можно условно различить, но не следует их отделять друг от друга, ибо их единство выражает основу Учения Будды. Так, четыре благородные истины, образующие стержень буддизма, являются истинами арьев, то есть существ, напрямую постигших реальность как она есть – *таковость* (*таттва*; *de-kho-na-nyid*), видящих, что все вещи суть пустота (*шуньята*; *stong-pan-nyid*). Это онтологические факты для арьев, но не для обычных существ. Поэтому и называются они так: истина страдания, но не истина о страдании; истина источника, но не истина об источнике; истина пресечения, но не истина о пресечении; истина пути, но не истина о пути. Не гносеологическая проблематика сама по себе составляет суть того вопрошания о бытии, которое характерно для буддизма и в целом для индийской философской мысли, а проблема происхождения, сущности и пути устранения страдания и способ достижения нирваны. Специфическим для буддизма в отличие от других индийских учений является наиболее полная и глубокая идентификация природы, видов и уровней страдания, его причин и источников, а также природы и пути достижения полной свободы от страданий и его источников. Вторая глава ММК, привлекающая внимание компаративистов, стремящихся к ее физикалистской интерпретации, не отклоняется, как мы можем видеть из комментария Цонкапы, от общего сотериологического проекта. На ее примере мы рассмотрим, как обращение к «Океану аргументов» позволяет внести коррективы в компаративистское изучение Нагарджуны.

Санскритское название второй главы – *Gatāgata parikṣā* [ММК 1993: 43]. К. Инада, автор английского перевода ММК с санскрита, передает это название как «Examination of What Has and What Has Not Transpired» («Исследование того, что произошло и что не произошло») [Ibid.]. В. П. Андросов передает его как «Исследование того, кто уже прошел [путь], того, кто еще не вышел [на него], и того, кто движется сейчас» [2006: 235]. В тибетском тексте ММК название главы – ‘Gro-dang-‘ong-ba-brtag-pa [ММК 2016: 3]. Джей Гарфилд в переводе с тибетского передает это название как «Examination of Motion» («Исследование движения») [ММК 1995:

б)», и этот перевод соответствует распространенной тенденции физикалистской интерпретации этой главы в мировой нагарджуниане. Многие исследователи, начиная с Г. Якоби, утверждают, что Нагарджуна приводит здесь аргументы против движения, похожие на апории Зенона о движении [Щербатской 1993: 252; Murti 1955: 9, 124, 178, 182–183; Mabett 1984; Siderits, O'Brien, Dervin 1976; Westerhoff 2008]. Зенона Элейского (V в. до н. э.), следуя Аристотелю, называют «изобретателем диалектики» [Маковельский 1999: 474], понимая под диалектикой «искусство выяснения истины путем обнаружения внутренних противоречий, заключающихся в мыслях противника, и путем устранения этих противоречий» [Асмус 1999: 30]. Большинству интерпретаторов его апорий кажется довольно ясным, что он пытался доказать невозможность множественности и движения. Ибо, будучи учеником Парменида, который придерживался точки зрения, что существует фундаментальное и неделимое единство Бытия, лежащее в основе всякого кажущегося разнообразия, Зенон был убежден, что всякое разнообразие и изменение в конечном счете иллюзорны. Среди парадоксов Зенона, по свидетельству древних, насчитывалось сорок доказательств в «защиту» учения Парменида о всеединстве и пять аргументов против движения: 1) доказательство общего характера; 2) «Дихотомия»; 3) «Ахиллес», 4) «Стрела»; 5) «Стадий» [Маковельский 1999: 477]. Аристотель называл в «Физике» апории Зенона «ложными постулатами» и относил их к числу аргументов, «противоречащих [общепринятым] мнениям» и таким, «которые трудно опровергнуть» [Рожанский (ред.) 1989: 309]. В последующей истории философии реакция на апории Зенона была неоднозначной: одни вслед за Аристотелем считали их софизмами или паралогизмами, другие – серьезными аргументами, имевшими смысл для своего времени, третьи – непроверяемыми доказательствами, имеющими силу сегодня. Гегель считал апории Зенона так и не опровергнутыми и называл его «отцом диалектики» не только в античном, но и в собственном понимании диалектики. Е. Дюринг утверждал, что парадоксы Зенона не только углубляют, но и расширяют онтологию Парменида [Маковельский 1999: 476]. В контексте элейской онтологии логично полагать, что апории Зенона являлись доказательством невозможности движения и служили обоснованием реальности бытия в коннотации единства, покоя,

неизменности. Спрашивается, есть ли в таком случае параллелизм между ними и аргументами второй главы ММК? Зенон, как считают, отрицал движение, доказывая в «Дихотомии», что бегун никогда не сможет начать движение, ибо, прежде чем он сможет преодолеть какое-либо расстояние, ему придется преодолеть бесконечное количество меньших дистанций; в «Стреле» – что летящая стрела неподвижна, так как в каждый момент времени она покоится, а значит, покоится всегда. Из этого можно сделать вывод, что, по Зенону, движение невозможно, и, следовательно, наше восприятие его иллюзорно. Если исходить из онтологического контекста ММК в китайской/дальневосточной интерпретации с ее характерной онтологией «тождества, единства и гармонии всего и вся» [Янгутов 1995: 4], то создается впечатление об онтологическом сходстве мадхьямаки и элейской философии. Ведь элеаты различали, «с одной стороны, *реальность истинно сущего* (курсив мой. – И.У.), умопостигаемого, с другой, становящегося, чувственного, которую они не считали возможным называть “сущим” в абсолютном смысле», «истину» и «мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности» (из комментария Симпликия к «О небе», 557, 20, цит. по: [Рожанский (ред.) 1989: 286]). При «прочтении» ММК только на основе китайских интерпретаций, без обращения к тибетской герменевтике вторая глава ММК обнаруживает наибольшее сходство с «Дихотомией» и «Стрелой» Зенона. В первой строфе этой главы сказано:

Сейчас [он] там, где прошел, не идет,
И также там, где не прошел, не является идущим.
Помимо того, что [он] прошел и что не прошел,
Невозможно познать, где – движение [ММК 2016, 3].

Т. Мурти в «Центральной философии буддизма» писал, что в диалектическом отрицании движения между двумя мыслителями есть сходство, но «Нагарджуна оказывается более последовательным диалектиком, чем Зенон» [Murti 2008: 182]: «Для Зенона движение – это видимость; но он принял реальность покоя и статики. Для Нагарджуны ни движение, ни покой не реальны» [Ibid.: 183]. М. Сидеритс, Д. О’Брайен и Дж. Дервин усматривают сходство между аргументами Нагарджуны и Зенона на ином основании. По их мнению, оба выразили критику древних атомистических идей.

Современное понимание атомистических доктрин позволяет, на их взгляд, дать более «правдоподобную интерпретацию аргументов Нагарджуны, которая больше не находилась бы под угрозой заражения ложными рассуждениями элеатов». Исходя из этого, они говорят о «поразительных параллелях между некоторыми аргументами Зенона и Нагарджуны, как в методологии, так и в целях» [Siderits, O'Brien, Dervin 1976: 182]. Но от Зенона Нагарджуну отличает, на их взгляд, то, что последний не опровергает теории своих оппонентов просто ради доказательства собственного тезиса: у Нагарджуны нет тезисов, которые нужно защищать. Ибо «главная задача Нагарджуны в ММК – дать философское обоснование понятия “шуньята”, или “пустота”» [Ibid.: 288]. Действительно, Нагарджуна и Зенон выдвигают свои аргументы против сходных атомистических онтологий и применяют сходный эпистемологический инструментарий. У Зенона – метод доказательства от противного: допущение существования движения и множества ведет к противоречию. У Нагарджуны – сходный с ним метод прасанги, сведения к абсурду тезисов своих оппонентов, рассматриваемых с позиций логической тетралеммы (чатушкотика). Но нагарджуноведы не ограничиваются признанием лишь формально-логического сходства между Зеноном и Нагарджуной, а усматривают также концептуальное сходство между ними, приписывая тому и другому поиск истинно сущего. В связи с этим и основной мотив «негативной диалектики» Нагарджуны трактуется иногда как стремление «установить, что за преходящим и болезненным разнообразием мира опыта скрывается стабильное и мирное единство, которое может быть обнаружено только посредством применения метафизических рассуждений» [Hayes 1994: 352]. Такая онтологическая трактовка мадхьямаки исходит из абсолютистских предпосылок, будь то китайская/дальневосточная интерпретация или неокантианская интерпретация, данная Щербатским и Мурти. Поскольку допускается некая трансцендентная реальность, истинно сущее, непознаваемое ни эмпирическими, ни рационально-логическими средствами, вербально невыразимое и доступное лишь посредством высшего инсайта, постольку в этом онтологическом контексте движение не относится к реальности, будучи лишь иллюзией. Эту физикалистскую интерпретацию можно назвать также фикционалистской интерпретацией диалектики Нагарджуны и Зенона. Приписывание

Нагарджуна фационализма проистекает из искаженного понимания мадхьямикской доктрины пустоты как некоей «Великой пустоты Дао», «пустотности универсума», «истинно сущего небытия» в смысле «тождественности относительного и абсолютного», «сансары и нирваны», которая сродни даосскому «истинно сущему», «Единому», как считает, например, И. С. Родичева [2019: 115, 116, 122, 125]. С этой точки зрения, учение Нагарджуны интерпретируется как отрицание существования феноменального мира. Понимание мадхьямаки как своего рода фационализма смыкается с ее интерпретацией как «радикального нигилизма» [Лифинцева 2015]. В такой интерпретации представляется, что «в буддизме Махаяны в конечном итоге отрицается сам принцип движения, поскольку феноменальный мир нереален, он не существует» [Родичева 2019: 119]. Но это ошибочные выводы, следующие из некорректной предпосылки, что Нагарджуна отрицает существование воспринимаемого мира. Подобная интерпретация навязана пониманием мадхьямаки в китаизированном буддизме, которое отличается от тибетского прочтения Нагарджуны.

Если принять во внимание тибетскую герменевтику, в данном случае «Океан аргументов» Цонкапы, то ясно, что Нагарджуна отрицает истинное существование, или самобытие – существование в силу собственной природы, сущности, независимое от причин и условий, частей, наименований. И это отрицание относится как к сансаре, так и к нирване и даже к самой пустоте: пустота не есть реальность в субстанциалистском смысле, ибо она сама пуста от собственной сущности. Поэтому с тибетской точки зрения невозможно найти сходство между онтологией шуньяты/зависимого возникновения и элейским учением о Бытии.

Помимо подходов, сближающих мадхьямаку и парадоксы Зенона как отрицание реальности движения, возможна и несколько иная точка зрения на их сходство. В.Ф. Асмус высказал мысль, что ни Парменид, ни Зенон не сомневались в реальности движения и в том, что оно воспринимается органами чувств. «Вопрос состоит в том, можно ли мыслить движение» [1999: 33]. Аргументы второй главы ММК можно тоже рассматривать как исследование тех связанных с движением «истинных противоречий, которые возникают за пределами мысли» [Garfield, Priest 2003: 2]. И в этом контексте трансцендентального исследования можно обнаружить близость

изысканий Нагарджуны не только с кантианством, но также с идеями других мыслителей, работавших «на границах мысли» и рассматривавших те противоречия, которые возникают при попытке описать эти пределы: Беркли, Гегеля, Хайдеггера, Витгенштейна, Деррида. Открытие этих параллелей, несмотря на то что западные интерпретации «изогетичны»²¹⁹, как, впрочем, китайские/ дальневосточные и современные индийские²²⁰, тем не менее может помочь современным исследователям лучше понять мадхьямаку Нагарджуны и, в частности, вторую главу ММК. Однако, несмотря на сходство с западными поисками на «границах мысли», Нагарджуна, по замечанию Гарфилда и Приста, «указывает парадокс, неизвестный на Западе». «Этот парадокс, как мы утверждаем, приносит нам новый инсайт в онтологию и в наш когнитивный доступ к миру. Итак, мы должны читать Нагарджуну не потому, что в нем мы можем увидеть подтверждение тому, что уже знали, но потому, что мы можем учиться у него», – пишут эти авторы [Garfield, Priest 2003: 2]. Нагарджуну от западных философов отличает, по их мнению, то, что он открыл «предельное противоречие, неизвестное на Западе, и связи между онтологическими и семантическими противоречиями, заслуживающие внимания» [Ibid.: 4]. Нагарджуновская доктрина пустоты реконструируется ими как подтверждение предельной противоречивости природы реальности и в этом усматривается существенное отличие мадхьямаки от западных трансцендентальных подходов, с чем мы вполне согласны. Что касается существования в учении Нагарджуны связи между онтологией и семантикой (эпистемологией), то такого рода связь принципиальна для буддийской философии в целом, как можно судить по упомянутым выше четырем благородным истинам, общим для всех

²¹⁹ Изогетичность западных исследований Нагарджуны заключается в том, что они «раскрывают гораздо больше взглядов самих ученых и их эпох, нежели являются экзегезисом того, о чем говорится в исследуемом тексте» [Tuck 1990: v].

²²⁰ «Изогетичность» современных индийских исследований буддизма проявляется в том, что буддийская философия рассматривается лишь как органическая часть индийской философии, и при этом упускается из виду ее глубокая специфика. Так, К. Бхаттачарья, исследуя аргументы Нагарджуны против движения, считает их всего лишь продолжением индийской грамматической традиции [Bhattacharya 1985].

направлений буддизма. В случае мадхьямаки фундаментальная связь онтологии и семантики (эпистемологии), отличающая ее от западного трансцендентализма, раскрывается на примере интерпретации Нагарджуной двух истин. Подчеркнем, что абсолютная истина (*парамартха-сатья*; don-dam-bden-pa) и относительная или условная истина (*самвритти-сатья*; kun-rdzob-bden-pa или thasnyad-bden-pa) в ММК – это не просто знание о реальности, а именно сама реальность. И эта реальность имеет два аспекта: абсолютный аспект таковости, раскрываемый как пустота всех вещей от собственной природы/сущности/самобытия, и относительный аспект – взаимозависимое возникновение (rten-'brel-'byung-ba). Когда в мадхьямаке говорится об абсолютной и относительной реальности, то речь идет не о двух реальностях, как считают китайские интерпретаторы, а о двух аспектах бытия. Понимание двух истин отличает Нагарджуну и от западных философов, которые трактуют их исключительно в логико-эпистемологическом смысле: относительную истину – как поверхностное знание, а абсолютную – как точное и окончательное знание о предмете. В трансцендентальной философии Нагарджуны названные два аспекта реальности/бытия всех феноменов немислимы отдельно друг от друга. Тем самым снимается противоречие между пустотой и зависимым возникновением, кажущееся предельным онтологическим противоречием. Строфа Нагарджуны, являющаяся вступлением ко всему тексту ММК, указывает на учение о зависимом возникновении, обладающем восемью атрибутами («восемь не»), как предмет ММК:

Я совершаю простираание перед совершенным Буддой,
Учителем, возвышенным среди философов,
Перед тем, кто преподавал учение о покое,
умиротворяющее все измышления:
То, что зависимо возникает,
Не имеет прекращения, не имеет рождения;
Не имеет пресечения, не имеет постоянства;
Не имеет прихода и не имеет ухода;
Не является дифференцированным объектом
и не является тождеством
[ММК 2016: 1].

Цонкапа поясняет: «Главная причина написания этого трактата заключалась в том, чтобы, устранив непонимание учений, имеющих окончательный смысл, и тех, что нуждаются в интерпретации, [а также] сомнения, вызванные ошибками понимания, и превратные интерпретации этих учений, объяснить предмет с целью проникновения в *таковость* вещей, как они есть» [Tsong Khapa 2012: 16]. То есть главный предмет ММК – не просто зависимое возникновение, а *таковость зависимого возникновения*. Цонкапа объясняет, что Нагарджуна выполняет в ММК *абсолютный анализ*. Подробный абсолютный анализ и последующее состояние медитативного равновесия при концентрации на *таковости* пресекают беспорядочные ментальные процессы и ведут к умиротворению – нирване. В этом заключается, как объясняет Цонкапа, «жизненная необходимость» написания ММК. Ибо, согласно Нагарджуне, «Противоядием от неведения является || Мудрость, [обретаемая] посредством медитации на *таковость* || (XXVI: 11cd)» [ММК 2016: 42].

Нагарджуна и другие мадхьямики вовсе не имели в виду уничтожение бытия и вообще онтологии. Мадхьямака есть срединный философский подход, свободный в онтологии и эпистемологии от крайностей нигилизма и реификации, а в этике и сотериологии – от крайностей морального нигилизма и квиетизма. В свете сказанного становится ясно, что аргументы второй главы ММК приводятся в соответствии с общей стратегией разоблачения реификационистских и субстанциалистских обыденных представлений и метафизических допущений. Так называемые аргументы против движения в действительности не отрицают существования движения, но имеют дело с противоречием «на границах мысли» – противоречием между относительной и абсолютной истинами в том их диалетеистическом²²¹ смысле, который характерен для мадхьямаки. Противоречие между абсолютной истиной – пустотой в понимании Нагарджуны – и относительной истиной, взаимозависимым возникновением, или номинальным, «простым» существованием, таково, что

²²¹ Подробнее о противоречиях, возникающих «за пределами мысли» и о диалетеизме – позиции, утверждающей истинность некоторых противоречий и предлагающей расширение классической логики с ее законом непротиворечия, см.: [Priest 2003].

они, хотя являются двумя разными сторонами всех объектов, включая личность и сознание, тем не менее онтологически едины. Вне единства с пустотой от существования по собственной природе невозможно бытие никаких вещей. Но считать мадхьямаку разновидностью релятивизма и тем более радикальным нигилизмом было бы неправомерным упрощением, ибо онтологический релятивизм Нагарджуны значительно отличается от известных релятивистских теорий. А осуществляемая им деконструкция метафизической онтологии древнеиндийских небуддийских и буддийских философских школ не делает его нигилистом. Ведь он не отрицает *простое существование* феноменов, а опровергает лишь их *самосущее бытие*. Цонкапа, опираясь на комментарии к ММК индийских прасангиков Буддапалиты и Чандракирти, развивает нагарджуновскую онтологию без допущения самости (bdag-nyid), или сущности (ngo-bo-nyid), и объясняет возможность *существования без собственной самости/сущности*. Он пишет:

[Чандракирти] проводит различие между простым существованием (yod-pa-tsam) и существованием в силу самобытия, или существованием по природе (rangbzhin-gyis-yod-pa). Если их не разграничить, то [получилось бы], что если вещи существуют, то они существуют в силу собственной сущности; а если они не имеют собственной сущности, то вообще не существуют. Тогда не были бы преодолены крайности онтологического преувеличения бытия (sgro-'dogs) и нигилизма (skur-'debs) [Tsong Khapa 2012: 30].

Интерпретировать мадхьямаку как абсолютистское учение тоже было бы ошибочным, ибо в ней онтологическая абсолютизация пустоты, или бессамостности сущего, не имеет ничего общего с известными в мировой философии учениями об Абсолюте, поскольку последние исходят из эссенциалистских предпосылок, отвергаемых мадхьямакой. Учитывая общий онтологический контекст ММК, можно установить, что во второй главе речь идет не об отрицании движения в смысле аристотелевской, ньютоновской или современной физики, а о невозможности самосущего существования трансмиграций в колесе циклического бытия. И эти аргументы составляют часть обоснования невозможности самосущего существования взаимозависимого возникновения с восемью атрибутами, о которых говорится во вступительной строфе ММК. «Уход» и

«приход» ('gro-ong) относятся как раз к этим базовым характеристикам относительной истины.

Глава II, исследующая уход и приход личности, относится к краткому обоснованию бессамостности личности, тогда как глава I «Исследование условий» посвящена краткому обоснованию бессамостности феноменов²²². В нашем переводе глава II «'Gro-ba-dang-'ong-ba-brtag-ra» в ММК называется «Исследование ухода и прихода». В действительности Нагарджуна здесь приводит аргументы, опровергающие существование самосущего ухода ('gro-ba) и прихода ('ong-ba). Чже Цонкапа цитирует Нагарджуна: «Поэтому уход, уходящий и также то, || Что должно быть пройдено, являются несуществующими ||» (II: 25 cd), и объясняет, что таков же способ опровержения существования самосущего прихода ('ong). Он здесь пишет, что Нагарджуна привел аргументы против самосущего ухода и прихода по той причине, что этот вид активности является главным среди человеческих действий, и, поняв способ опровержения его самосущего существования, точно так же можно опровергнуть самосущее существование всякой активности [Tsong Khapa 2012: 107]. Цонкапа также подчеркивает, что опровержение самосущих ухода и прихода личности было дано в случае движения поднятия и опускания ноги при ходьбе, но этот пример служит лишь «иллюстрирующим примером» [Ibid.: 108] для объяснения пустоты/бессамостности личности, которая условно рождается, условно проживает жизнь, условно умирает и условно перерождается. В подтверждение он приводит цитату из «Самадхираджа-сутры»:

В то время совершенный Победитель, имеющий десять сил,
Объяснял погружение в состояние высшего самадхи.
Существа в колесе циклического бытия подобны сновидению.
Здесь нет никаких людей, что рождаются, и нет смерти.
Не найти ни живых существ, ни людей, ни жизни,
Эти феномены – все равно что пузырьки на воде,
Подобны иллюзии они, похожи на вспышку молнии в небе,

²²² Хотя между пустотой личности и пустотой других феноменов нет различия, доктрина пустоты в ММК представлена в зависимости от объекта пустоты как пустота феноменов и пустота личности.

Они – как луна в воде, как мираж.

И также нет никаких людей, которые умирают в этом мире, Совершают перенос [сознания] и уходят в иные миры (mDo-sde da 96a; цит. по: [Tsong Khapa 2012: 109].

Как поясняет Цонкапа, Нагарджуна предпринимает абсолютный анализ, и в результате не обнаруживается «самосушая природа прихода из прошлого мира в этот и ухода по ту сторону этого мира» [Tsong Khapa 2012: 109]. Цонкапа пишет, что подробное исследование и логическое опровержение были выполнены Нагарджуной «не для того, чтобы показать, что приход и уход и т. д. не существуют», а для того, чтобы продемонстрировать неправомочность цепляния за представление об их самосущем существовании. «Когда обретено такое постижение, нужно, изменив позицию ума, ранее считавшего все условные [феномены] – приход, уход и т. д. – существующими самосущим способом, помнить с убежденностью: эти [предстающие как] самосущим способом установленные деятель и действие имеют смысл только как пустые от самосушей природы» [Tsong Khapa 2012: 111]. Он завершает комментарий ко второй главе ММК словами:

Необходимо, проанализировав более грубую форму прихода и ухода, когда они проявляются очевидным образом, затем, применив к случаю прихода из прошлой жизни и ухода в будущую жизнь, удостоверить, что они существуют способом, лишенным самосущего бытия. Затем следует упражняться в применении этого метода, применив аргументы к вещам, функционирующим в зависимости от феноменов, и убедиться: когда они возникают, то не приходят ниоткуда, а когда прекращаются, то никуда не уходят. Точно так же надо практиковаться в отношении всех других действий и субъектов действия. Благодаря этому аналитическая мудрость в отношении *таковости* станет очень обширной. А способ выполнения ежедневных действий – ходьбы, прогулки, лежания и сидения – будет восприниматься подобным иллюзии [Tsong Khapa 2012: 111].

Упрощенная физикалистская интерпретация мадхьямаки была в свое время подвергнута критике В. Н. Топоровым. Но он отнюдь не отвергал ее, а утверждал, что между учением элеатов и мадхьямакой имеется глубокое идейное родство, и «одним из наиболее фундаментальных следствий из общих схем элеатов и мадхьямиков

является отрицание движения и множественности» [1972: 59]. В. Н. Топоров настаивал на «сходстве между элеатской и мадхьямической системами в целом», на существовании «типологического сходства весьма высокой степени» [Там же: 52]. Он объяснял его тем, что в «одинаковых или близких культурно-исторических контекстах» появляются «тождественные явления». Внутри каждой из этих традиций «намечилось обращение к проблеме достоверности познания (зависимость результатов от органов познания, вопросы языка описания и т. д.), что само по себе явилось великим поворотным пунктом в истории философии». «Именно в связи с этим и Парменид и Нагарджуна открывают историю современной философии», — писал он [Там же]. Но, поскольку, по его мнению, понятия и идеи этих двух школ — элеатов и мадхьямиков, коренятся «в древнейших индоевропейских истоках», общих для них, то в каждом из «таких далеко эволюционировавших и сильно логизированных учений» как системы Парменида и Нагарджуны «довольно легко обнаруживается мифопоэтический субстрат» [Там же]. У мадхьямиков таким мифопоэтическим субстратом Топоров считает *четыре благородные истины*. В его трактовке они восходят к «четырёхчленным схемам мифопоэтических систем космологии» и «основным четырем операциям», определяющим «космологические процессы, — рождение (возникновение), рост (увеличение), деградация (уменьшение), смерть (исчезновение)» [Там же: 53].

Семиотический подход В. Н. Топорова к объяснению сходства между «раннефилософскими» учениями элеатов и мадхьямиков, безусловно, представляет интерес для филологии и истории культуры, но он свидетельствует также о совершенно некорректном понимании философского и религиозного смысла мадхьямаки.

В заключение следует отметить, что обращение в компаративистских или кросскультурных интерпретациях мадхьямаки Нагарджуны к западным метафизическим контекстам, будь то онтология Парменида/Зенона или трансцендентальные онтологии, применяемым в качестве «метафизического топора» для «раскалывания» твердыни мадхьямаки, а также к китайским/дальневосточным интерпретациям мадхьямаки позволяет установить некоторые параллели между мадхьямакой и западными философскими поисками, особенно теми, что ведутся в русле трансцендентализма и диалектизма. Но эти сходства являются все же частичными и нередко об-

наруживаются за счет некорректного понимания мадхьямаки или следования китайской традиции ее интерпретации, которая значительно отличается от индо-тибетской герменевтической традиции. Тем не менее идеи западных философов помогают лучше понять Нагарджуну, в частности, содержание второй главы ММК. Однако не меньшее значение имеет обращение к индо-тибетской комментаторской традиции. Так, комментарий Цонкапы ко второй главе ММК помогает уяснить специфику онтологического контекста этой главы и то, что ее содержание отнюдь не сводится к аргументам против движения. Здесь предпринимается абсолютный анализ, служащий опровержению эссенциалистской онтологии – реификационистских и этерналистских представлений о существовании самосущей личности и самосущих трансмиграций в колесе бытия, равным образом предотвращающий мысль от впадения в нигилистическую крайность отрицания существования/бытия.

8.4. Сравнение мадхьямаки с философией Витгенштейна

В философской компаративистике второй половины XX в. активно обсуждались некоторые варианты сравнения мадхьямаки Нагарджуны с философией Людвиг Витгенштейна (1889–1951) – одного из наиболее влиятельных западных философов XX в., представителя аналитической философии, который сыграл значительную роль в постановке ряда таких важнейших проблем современной философии как основания логики и роль языка в концептуальном мышлении. Повод для сравнения с мадхьямакой дает его подход к пониманию философии как «критики языка».

Большой резонанс в компаративистских кругах вызвала предложенная в 1977 г. представителем аналитической философии Крисом Гудмунсенем идея интерпретации центральных философских доктрин буддизма через философию Витгенштейна [Gudmunsen 1977]. И этот подход до сих пор остается актуальным. До появления книги Гудмунсена «Witgenstein and Buddhism» в литературе о Витгенштейне уже имелись публикации, в которых его учение сравнивалось с буддизмом (F. J. Streng, W. A. Shibles, K. N. Jayatilleke). Но эти идеи, в отличие от книги Гудмунсена, оставались на периферии витгенштейновских и компаративистских ис-

следований. Книга Гудмунсена стала одной из наиболее часто цитируемых в области сравнительной философии и буддологии и дала компартивистам надежду на перспективность сравнительных исследований, которая была ранее подвергнута сомнению известным европейским буддологом Э. Конзе (1904–1979). Конзе критически относился к поискам параллелизмов между западной и буддийской философией [Conze 1963; 1963a]. Он очень ясно осознавал относительность и нерелевантность большинства сравнений, распространенных в XX в., и указывал, что причина этого кроется в относительности самого понятия «буддизм» и множественности образов буддизма в восприятии западных философов. Он писал:

Бастон предпочитает буддизм периода династии Пала, Фраувааллер – йогачаринский буддизм, Ольденберг – палийский канон (за исключением Абхидхаммы), Щербатский – схоластическую хинаяну и позднейших логиков, Д. Т. Судзуки – раннюю махаяну и дзэн, некоторые китайские школы – «Саддхармапундарику» и т. д. Любая интерпретация буддизма, которая выходит за рамки неразборчивого накопления цитат и делает попытку на самом деле понять буддийскую мысль, включает элемент выбора, чтобы решить, какая из многочисленных презентаций доктрины Будды должна рассматриваться как самая подлинная [Conze 1963: 12].

Согласно Конзе, необходимо определить, какой именно «буддизм» сравнивается с европейской философией. В противном случае, – если продолжить его мысль, – релятивизация образов буддизма приводит к множеству относительных параллелизмов между буддийской и западной философией, что обесценивает и обесмысливает саму компаративистскую методологию. Сам Э. Конзе, как и выдающийся индийский буддолог Т. Мурти, автор «The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System», наиболее значительного труда мировой буддологии XX в. после работ Ф. И. Щербатского, справедливо считал, что «зрелую» форму буддийской философии представляет школа мадхьямика, основанная Нагарджуной. Правда, его собственная интерпретация мадхьямаки следовала дальневосточной традиции (дзен-буддизм) и в значительной степени расходилась с индо-тибетской традицией. Конзе предпринял критику философской компаративистики, которую Дж. Дж. Кларк назвал «бескомпромиссной» [Clarke 1997: 123]. Однако благодаря этой критике обозначилась принципиальная значимость

сравнения разных направлений буддизма между собой как в аспекте философских интерпретаций базовых доктрин, так и по содержанию основанных на них духовных практик и методов медитации. Стало очевидным, что вопрос о том, какой именно «буддизм» становится предметом тех или иных сравнительных исследований, является одним из наиболее важных методологических вопросов философской компаративистики. Из чего следует, что буддологам, занятым философской компаративистикой, прежде необходимо разобраться с различиями в воззрениях основных философских школ буддизма и в основных традициях интерпретации буддийских философских доктрин – хинаянской и махаянской, а внутри махаяны – с различиями между индо-тибетской и китайской/дальневосточной традициями. Важно также выявить aberrации, имеющие место как в буддологии, так и в сравнительной философии при интерпретации доктринального и практического содержания буддизма. В противном случае «параллели» между буддийской и западной философией, находимые компаративистами, будут оставаться по-прежнему нерелевантными, поскольку производны от собственного философского мировоззрения исследователя, а также от той или иной относительной и нерелевантной интерпретации буддизма, а интерпретации сильно варьируются в зависимости от базы источников, традиции или субъективной точки зрения, которой авторы следуют.

Предпринимая свое сравнительное исследование мадхьямаки и философии Витгенштейна, Крис Гудмунсен заявил, что компаративистам нужно идти дальше «ортодоксии» Э. Конзе, не обращая внимания на его критику. В этой работе он утверждал, что «только витгенштейнианская интерпретация является подходящей для определенных центральных буддийских концептов» [Gudmunsen 1977: viii].

В историко-философской литературе принято различать «раннего» и «позднего» Витгенштейна – его идеи, изложенные в «Логико-философском трактате» (1921), и содержание «Философских исследований» (1953). В действительности это различие является условным, поскольку главная проблема Витгенштейна оставалась одна и та же: смысл жизни. Решая ее, он стремился четко отграничить сферу того, что выразимо в языке и исчислимо, от того, что невыразимо, но образует основу всего.

По Гудмунсену, различие между «ранним» Витгенштейном (Логико-философский трактат) и «поздним» Витгенштейном (Философские исследования) сравнимо с различием между «ранним» буддизмом (палийские тексты) и «поздним» буддизмом (махаяна). Параллелизм, по его мнению, обнаруживается между поздним Витгенштейном и махаянским буддизмом, в то время как для абхидхармистской философии он, скорее, усматривал соответствия в логическом атомизме Рассела. Освещению параллелизма между абхидхармистами и Расселом посвящена первая часть его книги, охватывающая первые две главы. Большая часть книги Гудмунсена посвящена изложению сходства между поздним Витгенштейном и махаянским буддизмом, представленным сутрами праджняпарамиты и трудами Нагарджуны.

Таким образом, Крис Гудмунсен видит эволюцию буддийской философии сходной с эволюцией логического позитивизма в XX в. от Рассела до Витгенштейна. Сходство между мадхьямикой и «поздним» Витгенштейном он усматривает в том, что и Нагарджуна, и автор «Философских исследований» подчеркивают существенную роль языка и стремятся эмансипировать нас от языковых фикций, в ловушке которых мы пребываем. Под влиянием «позднего» Витгенштейна, как известно, в модальной семантике и эпистемологии (концепция возможных миров) получила развитие теория «языковых игр». Гудмунсен утверждает, что «большая часть того, что сказано «поздним» Витгенштейном, была предвосхищена за 1800 лет до этого в Индии» [Gudmunsen 1977: 113]. Даже изложенная в «Философских исследованиях» идея «языковых игр», признанная большим вкладом Витгенштейна в философию, была, как он считает, предвосхищена в текстах большинства махаянских мыслителей, но особенно Нагарджуны.

Гудмунсен не только усматривал параллели между философией Витгенштейна и доктриной шуньяты Нагарджуны в разных контекстах, но и доказывал, что Нагарджуна предвосхитил наиболее выдающиеся и глубокие идеи позднего Витгенштейна относительно сложных отношений, существующих между языком и мышлением, с одной стороны, и между мышлением и реальностью, с другой стороны. Эти сходства он не приписывал генетическому влиянию буддизма на философию Витгенштейна: дело было в типологическом сходстве даваемых ими объяснений эмпирической реальности [Gudmunsen 1977: 112–113].

Эти выводы Гудмунсена о том, что задолго до Витгенштейна его открытия, считающиеся едва ли не самым значительным вкладом в философию, были сделаны буддийскими философами, жившими в первых веках нашей эры, пробили брешь в той системе привычной гегемонии западной философии, которую Гудмунсен метко назвал «философским апартеидом». Лингвистический поворот, осуществленный Витгенштейном в западной философии, открывает, на его взгляд, перспективу новых возможностей и развития подхода к интерпретации буддизма, нового в сравнении с доминировавшими до тех пор в западной философской компаративистике кантианским и субъективно-идеалистическими подходами.

Сама по себе мысль о том, что концепция одного из самых выдающихся западных философов не только не является оригинальной, но была известна древним буддийским мыслителям, не могла не побудить западных философов и буддологов к дальнейшим дискуссиям и сравнительным исследованиям буддизма и Витгенштейна [D'Amato, Garfield, Tillemans 2009; Demonti-Biaggi 2015; Read 2009; Vucomanović 1997 и др.] . Многообещающей казалась сама идея сходства между Витгенштейном и мадхьямикой в постановке проблемы связи между реальностью и человеческими концептами. Некоторые исследователи стали выдвигать в фокус своего внимания предполагаемые сходства между Витгенштейном и дзен [Read 2009] , другие – параллели между Витгенштейном и индийской мадхьямикой [Garfield 2003; Demont-Biaggi 2015]. Пожалуй, верным является то, что и Витгенштейн, и махаянские философы осознали, что соотношение реальности и концептов является проблемой, а также, что и для Витгенштейна, и для буддийских философов решение этой проблемы имело нравственное и духовное значение. Но что касается способа решения, то о параллелизме между подходом «философа века», как называют Витгенштейна, и буддийскими учениями можно говорить лишь применительно к дальневосточному буддизму, да и то с определенными ограничениями [Demont-Biaggi 2015: 27] , но не применительно к индо-тибетской махаяне. По мнению Руперта Рида, специалиста по Витгенштейну из Университета Новой Англии, философский метод Витгенштейна и практика дзен, в особенности японской школы Сото, – оба преследуют терапевтическую цель [Read 2009: 13] . Однако Рид заблуждается, полагая, что эта терапевтическая цель в обоих случаях

состоит в том, чтобы научить людей постижению того, что они постоянно вводятся в заблуждение определенной сетью слов. Ибо буддизму, за исключением некоторых дзенских интерпретаций, не свойственно сводить омрачающие факторы к языку. Как объясняется в ММК Нагарджуны и в комментариях его последователей, в частности, в «Океане аргументов» Цонкапы, есть разные виды неведения (*avidyā*; *ma-gīg-ra*), из которых буддийские философы считают главными два вида неведения. Во-первых, это неведение относительно закона кармы, из-за которого существа создают негативную карму, которая ввергает их в дурные уделы низших миров сансары – мира, существующего под контролем ментальных клеш – омрачений (*nyon-mongs*) . Во-вторых, это неведение относительно природы «я» и феноменов, именно этот вид неведения служит корнем сансары. Неведение, служащее корнем сансары, пролегает глубже уровня языка и состоит в продолжающейся из безначалья времен привычке считать внешние объекты и собственное «я» чем-то существующим со своей стороны, независимо от сознания и языка, и имеющим некую внутреннюю природу, или сущность. Более того, омраченное неведение, являющееся корнем сансары, – это очень активная клеша, заставляющая ум цепляться за эти онтологические стереотипы, являющиеся ложными и прямо противоположными истинному положению вещей. Омраченное неведение (*nyon-mongs-ra-can-gyi ma-gīg-ra*) есть врожденное представление, прямо противоположное подлинному способу существования всех вещей, которые пусты от независимой внутренней природы, «собственных характеристик», «самобытия». Пустота от самосущего бытия, в понимании мадхьямиков, и есть абсолютная природа всех вещей и личностей. И это суть абсолютная истина. Относительная же истина состоит в том, что они существуют, но условно и относительно. Относительная реальность «творится» посредством языка: все вещи и личности («я») суть просто наименования. Это реальность, сравниваемая мадхьямиками с иллюзией²²³. Абсолютная реальность – это пустота, но пустота отнюдь не есть ничто, ибо обратная сторона пустоты – это зависимое возникновение. Мадымики производят полное «опустошение» онтологии. Терапевтический эффект буддийской медитации пустоты [Hopkins 1996] свя-

²²³ Но не отождествляемая с иллюзией.

зан с подготовкой сначала к концептуальному, а затем – к прямому постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте покрова клеш (nyon-sgrib), препятствующих свободной эволюции личности, а также познавательных завес (shes-sgrib), препятствующих полному раскрытию потенциала сознания. Поэтому, когда Р. Рид утверждает, что буддийская медитация – это «парадоксальный акт, заключающийся в том, чтобы не пытаться делать что-либо, не пытаться даже ни думать более интенсивно, ни даже не думать» [Read 2009: 13–14], это, в действительности, изложение дзенской техники, родственной с даосским «недеянием», которая не является характерной для индо-тибетской махаяны. Правда, верным является его замечание, что и Витгенштейн, и мадхьямики отбросили субстанциалистскую метафизику. Но Витгенштейн вместо прежней метафизики предложил философию, ограничивающуюся исследованием «языковых игр», а мадхьямики, исходя из содержания сутр праджняпарамиты, разработали глубочайшую онтологию, с которой мало общего имеют другие онтологии, «деконструирующие» субстанциалистско-реалистические картины мира.

Несмотря на то что на самом деле имеются достаточные основания для сравнительного изучения философии Витгенштейна и буддизма, особенно мадхьямики, результаты компаративистских исследований могли бы быть более значительными, если бы их авторы были специалистами не только в философии Витгенштейна, но и в буддийской философии. В связи с этим особый интерес в плане философской компаративистики представляет эссе Роберта А. Ф. Турмана (родился в 1941 г.) – одного из самых известных американских буддологов и экспертов в области тибетского буддизма. Его эссе было опубликовано журналом «Philosophy East and West», одним из главных рупоров философской компаративистики, в качестве рецензии [Thurman 1980] на книгу «The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue» Джона Саундерса и Дональда Хенце [Saunders, Henze 1967]. В своем эссе Турман писал, что проблемы, поставленные Витгенштейном, в частности, рассматриваемая им проблема личного языка, имплицитно присутствовали в буддийской традиции критической философии при рассмотрении центральных вопросов на протяжении двух тысячелетий, а эксплицитно – со времени Чандракирти. С его точки зрения, «Витген-

штейн как зрелый критический философ почти полностью похож на ряд прасангики от Чандракирти (Индия, VII–VIII вв.) до Цонкапы (Тибет, 1357–1420) в трактовке философских вопросов, имеющих отношение к “проблеме личного языка”» [Thurman 1980: 321].

Серия вопросов (внешний мир, восприятие, «я» и др.), связанных с проблемой личного языка (the private language problem) и с так называемым «эгоцентристским затруднением» (egocentric predicament), касающимся анализа и способа удостоверения собственной системы верований и отношений, была сформулирована Витгенштейном в §§ 244–271 его «Философских исследований». Она вызвала многочисленные поствитгенштейновские дебаты относительно аргумента о личном языке, не утихающие до сих пор. «Эгоцентристское затруднение» заключается в проблематичности того, «как выйти за пределы», «как достоверно перейти от данных своих собственных переживаний к существованию внешнего мира». На взгляд Р. Турмана, эти дебаты похожи на тысячелетние дебаты об эгоцентризме и бессамости между брахманистами и буддистами и более тонкие дискуссии на эту тему, состоявшиеся среди самих буддистов – между прасангики, которые наиболее последовательно придерживались неэгоцентрических философских взглядов, и другими философскими школами [Ibid.].

Турман также разоблачает необоснованность распространеного на Западе представления о том, что «буддизм – это мистицизм, т. е. антифилософский или нефилософский», и утверждает, что представление о буддизме как мистицизме – это явление, «типичное для тех, кто застрял в проблеме эгоцентризма». По его мнению, «как западные, так и восточные мистики принадлежат лагерю эгоцентристов если не формально, то по умолчанию», тогда как философы махаяны придерживались «типично неэгоцентрических, критических воззрений и не были мистиками по своему подходу». Известная буддийская доктрина «двух реальностей» – абсолютной и относительной не содержит, согласно Турману, ничего мистического. Она служит, скорее, эффективным техническим инструментарием для анализа с целью прояснения сферы опыта, причинности и действия отдельно от «странного», «окультурного», «мистического», следовательно, абсолютистского элемента [Ibid.: 322]. Сходство между воззрениями прасангики (Чандракирти) и зрелого Витгенштейна американский буддолог видит в критичности Витген-

штейна по отношению к абсолютистской, эгоцентристской, объективистской онтологии, в том, как он с юмором подчеркивает склонность людей к реификации вещей посредством конструирования реальности за нашими концептами, субстанций за существительными, к восприятию наименования как оккультного процесса «крещения объектом». Турман отмечает также, что онтологический критицизм не завел Витгенштейна в нигилистический хаос, он сумел не только идентифицировать, но и изолировать ментальную привычку к реификации, создающую целый комплекс проблем, вскрыв эгоцентрическую зависимость от «индивидуального объекта», внутренне обозначенного посредством «личного языка» (private language) [Ibid.: 24].

Анализ, выполненный Турманом в цитируемой статье, доказывает, что, действительно, мадхьямика-прасангика в лице Чандракирти и Витгенштейн, один из самых загадочных европейских философов, который не укладывается в рамки ни одного из философских направлений Запада, дали обоснование неэгоцентристской философии способом, имеющим ряд принципиальных сходств. Поэтому Турман называет Витгенштейна «яркой звездой на небосводе философии» [Ibid.: 336]. Но следует заметить, что, несмотря на значительное сходство между философскими воззрениями Чандракирти и Витгенштейна, нет полного их совпадения, что было отмечено и Р. Турманом. Эссе Р. Турмана содержит более точную оценку того, в чем принципиально сходны идеи Витгенштейна и мадхьямики. А сходны они в деконструкции реифицирующих онтологических концептов. Р. Турман также более точен в понимании того, в каком направлении следует развивать эти моменты сходства, а также того, где искать их различия. И в немалой степени это имеет место благодаря тому, что проф. Р. Турман – это, с одной стороны, академический исследователь, изнутри знающий интеллектуальные традиции Запада, а с другой стороны, он не только буддолог, но и практикующий буддист, носитель индо-тибетской традиции буддизма, изнутри знающий тибетские учения и практики.

При тщательном кросскультурном исследовании могут быть обнаружены имеющиеся между мадхьямакой и учением Витгенштейна значительные различия в онтологии, эпистемологии, а еще больше в этике, в понимании цели философии и в характере «терапевтических» функций философии. Так, если цель Витгенштейна в

философии – это «показать мухе выход из мухоловки» (§ 309), а под «мухоловкой» понимается ловушка, созданная для нас нашими «грамматическими фикциями», то для буддийских философов цель производимого ими «опустошения» онтологии – это освобождение сознания от омраченного неведения. Иначе говоря, это уничтожение врожденного паттерна об истинном существовании субъектов и объектов – как неких сущностей, имеющих собственную природу, независимую от обозначения. Именно *омраченное неведение* (nyon-mongs-ra'i-ma-rig-ra) порождает все множество ментальных загрязнений и нечистую карму, создающую шесть миров сансары и обрекающих на страдание существ, живущих под контролем ментальной скверны. Поэтому его искоренение, достижение третьей из четырех благородных истин – Истины Пресечения ('gog-bden), означает достижение существом статуса свободного бытия, в том числе контроля над собственной смертью и рождением. Если Витгенштейн и его последователи делают упор на задаче устранения метафизических ошибок посредством «лингвистического поворота», и ее решение служит главным образом эпистемологическим целям, служа как бы терапией для познающего разума, то буддисты терапией разума, предпринимаемой на пути деконструкции субстанциализирующей онтологии, решают свои временные²²⁴ и высшие²²⁵ сотериологические задачи.

Сегодня в рамках витгенштейноведения наследие буддийской философии осваивается как по линии сравнения с буддизмом (дзен) раннего Витгенштейна и идеи «Логико-философского трактата», согласно которой о том, что невозможно выразить, следует молчать, так и по линии сравнения с мадхьямакой Нагарджуны и прасангики Чандракирти. Оба направления продолжают и сегодня развиваться представителями англо-американской аналитической философии, а также буддологами, вовлеченными в компаративистские исследования. Так, например, в 2005 г. в Кэмбриджском уни-

²²⁴ К временным целям буддийской практики относятся спасение от перерождения в низших мирах (ады, мир голодных духов, мир животных) и освобождение от круговорота неконтролируемых перерождений (сансара).

²²⁵ Высшая цель в хиньяне – достижение архатства, в махаяне – достижение просветления, или состояния будды, ради блага всех живых существ.

верситете состоялась конференция «Buddhism in Logic and Analytic Philosophy» с участием компаративистов, сравнивающих дзен с Витгенштейном (Крис Мортенсен и Руперт Рид), а также компаративистов, специализирующихся на буддийской логике и философии мадхьямиков – (Джон Вестерхофф, Джей Гарфилд, Грэхэм Прист, Том Тиллеманс, Коджи Танака). Участниками являлись и специалисты по буддийской философии Марк Сидеритс, Рэймонд Мартин, Дэн Арнольд [см.: D'Amato, Garfield, Tillemans 2009].

Материалы этой конференции и другие «свежие» публикации, посвященные сравнению Витгенштейна и буддизма, выполненных на платформе аналитической философии, свидетельствуют, что их авторы наряду с интересом к проблематике «невыразимости» или «молчания» в буддизме и к логико-эпистемологической проблематике проявляют также заинтересованность в изучении «критического» подхода в трудах Нагарджуны и Чандракирти. Это отражает основные тенденции философских исследований буддизма в рамках зарубежной компаративистики. Вместе с тем следует заметить, что в последние десятилетия в философской компаративистике и буддологии наиболее активно обсуждается философия мадхьямики, которая в прошлом на протяжении веков была предметом дискуссий между буддистами и небуддистами, а также внутри буддизма как в Индии, так и в других странах, где буддизм получил распространение. Лингвистическая интерпретация мадхьямики, которой положил начало Витгенштейн, считается не только Р. Турманом, но и некоторыми другими авторитетными буддологами, вовлеченными в сравнительные философские исследования, «наиболее близкой к тому, чтобы понять, что философы мадхьямики говорили о самих себе и что они говорили о природе языка и концептуальной мысли». Они также двигаются в направлении понимания центральных категорий мадхьямики, в частности, «“пустоты” как металингвистического термина, имеющего в виду выразить цель описания первичной системы повседневного языка» [Huntington 1983: 325–339]. К. В. Хантингтон-Младший и выдающийся современный тибетский философ из монастыря Дрепунг Лоселинг, ныне покойный Геше Намгьял Вангчен, считают работу К. Гудмунсена наиболее полной презентацией лингвистического подхода к интерпретации философии мадхьямики [Huntington, Wangchen 2007].

Подходы к интерпретации мадхьямаки с позиций витгенштейнианы и аналитической философии содержат некоторые интересные эвристические возможности, которые могут способствовать аутентичному введению буддийской философии в современный философский дискурс, если при этом они будут также опираться на адекватную базу буддийских источников и следовать принципу свободы от евроцентризма и философского «апартеида».

8.6. Онтологический критицизм Гуссерля и Нагарджуны: сравнение феноменологического метода и буддийской медитации

Интересный подход, сближающий феноменологию и мадхьямаку в аспекте их методов, предложен французским исследователем М. Битболом [Битбол 2018]. В теоретическом аспекте сравнительный подход Битбола располагается в русле ставшего уже довольно распространенным интеллектуального движения, сближающего с буддийской философией и медитацией метод феноменологической редукции Гуссерля [Lau 2010; Pushpakumara 2014; Lusthaus 2002], феноменологию “плоти” М. Мерло-Понти [Park, Kopf 2009], нейрофеноменологию [Varela 1996; Varela, Shear 1999; Varela, Depraz 2003; Lutz, Thompson 2003; Prosser 2013], феноменологию Хайдеггера [Hashi 2015]. В отличие от авторов многих сравнительных работ, которые подчеркивают эпистемологическую сторону буддизма и “не замечают” буддийской онтологии, Битбол уделяет внимание как раз онтологическим основаниям сравнения. Действительно, и буддизм, и феноменология имеют специфическую онтологию, отличающую их от метафизических систем, они сходны в том, что представляют собой “спуск к основаниям опыта”, “назад к вещам” как они суть, без концептуальных измышлений и без “естественной установки”, связанной с верой в реальность воспринимаемых явлений. Битбол постановкой проблемы “онтологического возникновения сознания” [Bitbol 2007] наметил гораздо более глубокий уровень сравнения феноменологии и буддизма, нежели усматриваемое другими поверхностное онтологическое сходство феноменологии и буддийской абхидхармы [Nyanaponika 1976: 36–38]. Исходная позиция Битбола представляется также более глубокой, чем подход, согласно которому именно йогачару за ее отрица-

ние подлинного существования внешнего мира и сведение онтологии к концепции сознания можно считать буддийской феноменологией [Barendregt 1988; Lusthaus 2002; Pushpakumara 2014; Li 2016], или сравнение концепции “плоти” М. Мерло-Понти и буддийских представлений о пяти скандхах [Varela, Depraz 2003; Park, Kopf 2009]. Подход Битбола выделяется еще тем, что он производит сравнение феноменологии и буддизма в аспекте негативной онтологии и “стратегии онтологической деконструкции”.

Обращаясь к онтологическим основаниям реальности, Битбол следует “Идее феноменологии”, где Гуссерль задается вопросом: “...где начинается это конституирование-предметности (Gegenständlichkeit-konstituieren) и где оно заканчивается?” [Гуссерль 2008: 172], а также традиции “радикально медитирующих философов”, которые, как пишет Гуссерль в “Картезианских медитациях”, не имеют “...ни науки, которая обладала бы для нас значимостью, ни мира, который был бы для нас существующим” [Гуссерль 2010: 32]. Этот фундаментальный критицизм – не только эпистемологический, но, главным образом, онтологический, и сближает феноменологию и буддийскую философию. Если большинство феноменологов-компаративистов ищет сходства с йогачарой, то Битбол обращается к философии Нагарджуны, которой на Западе приписывают уничтожение онтологии.

Битбол применяет “стратегию онтологической деконструкции” для постановки и решения проблемы возникновения сознания [Bitbol 2007], и этот же теоретический контекст служит ему, очевидно, также и концептуальной основой сравнения феноменологической редукции и буддийской медитации. Его подход идет вразрез с субстанциализирующей метафизикой любого толка и с эмерджентной концепцией сознания как некоего свойства, возникающего из комплекса нейрофизиологических процессов²²⁶, ставшей общепринятой в современных научных представлениях о сознании [Freeman 2001]. Подчеркивая несостоятельность претензий даже последних, строгих версий эмерджентизма на то, чтобы быть “срединным онтологическим путем”, Битбол формулирует свою позицию так: “Если существует жизнеспособный срединный путь, то он

²²⁶ Эмерджентная концепция сознания претендует на то, чтобы быть срединной между материалистическим монизмом и онтологическим дуализмом, радикальным физикализмом и панпсихизмом.

определенно является неонтологическим; он предполагает полную критику онтологических утверждений на каждом уровне познания” [Bitbol 2007: 2]. Он дает обоснование этой позиции посредством метода *reductio ad absurdum* и с помощью квантовой физики. Если принять всерьез послание квантовой физики, то критика реификации относится не только к свойствам высшего уровня, но также и к свойствам низшего уровня; не только к эмерджентным свойствам, но также к так называемым базовым конституэнтам мира. Редукционист в конечном счете проигрывает, потому что “основа редукции” оказывается такой же устойчивой, как пльвуны, и потому что эмерджентное поведение имеет точно такую же основу, что и так называемые “элементарные” сущности и законы [Ibid.: 3]. Квантовая физика доказала отсутствие “субстанциальной крыши эмерджентных свойств” и “субстанциальной основы элементарных свойств” [Ibid.: 11].

Такая радикальная деконструкция субстанциалистской онтологии, производимая в союзе с квантовой физикой, похожа на “опустошение” онтологии, производимое Нагарджуной. Битбол опирается на текст ММК Нагарджуны в переводе с тибетского языка, выполненном Джейм Гарфилдом [Garfield 1995]. В нем он находит философское вдохновение для радикальной критики, оставаясь в рамках онтологии, тогда как западная философская традиция, по его мнению, находится “на привязи” у субстанциалистских паттернов мысли [Bitbol 2007: 14]. Он совершенно прав в том, что учение Нагарджуны о зависимом возникновении – это теория гораздо более тонкая в сравнении с субстанциалистскими представлениями о каузальности. Более того, можно утверждать, что среди известных философских учений это самая глубокая философская концепция всякого возникновения и существования, а не только возникновения и существования сознания. Обратной ее стороной является доктрина пустоты, получившая свой наиболее глубокий смысл радикального онтологического отрицания в философии прасангики (Буддапалита, Чандракирти).

Как можно видеть, философские основания, на которых Битбол усматривает сходство между феноменологической редукцией и буддийской медитацией, являются вполне релевантными. И то, что сравнение осуществляется в рамках онтологии (несмотря на “онтологическую деконструкцию”), в отличие от более распро-

страненных сопоставлений эпистемологического и когнитивистского характера, нужно расценивать как особое достоинство его подхода. Дело в том, что многие западные философы просто не видят онтологии ни в йогачаре, чью философию сводят к концепции сознания, ни в учении Нагарджуны, которому нередко приписывают “уничтожение бытия”. Но здесь следует также обратить внимание на то, что, возможно, хотя Битбол восхищается радикальным критицизмом Нагарджуны, он все же не до конца понимает, что Нагарджуна уничтожает не вообще онтологию, а именно реифицирующую, субстанциалистскую онтологию. Применительно к мадхьямаке правильнее было бы говорить не о “деконструкции онтологии”, а об ее “опустошении”.

Смысл нагарджуновского учения о пустоте и цель созерцания пустоты (медитации на пустоту, как иногда говорят) трудно понять без обращения к комментаторским трудам, созданным учеными из древнеиндийского университета Наланда, и к живой тибетской традиции, опирающейся на это наследие. С их помощью становится ясно, что философское познание пустоты и медитация предназначены для решения проблемы основополагающего неведения (*ma-rig-ra*) – корня эгоцентризма и прочих проблем. Именно Нагарджуна объяснил, что основополагающее неведение – это активное заблуждение относительно природы реальности, которое и порождает все беды. И он подчеркнул, что для прекращения циклического воспроизводства страданий необходимо с помощью созерцания пустоты устранить всякую объективную основу ментального цепляния, служащего механизмом воспроизводства порочного круга страданий.

В этой связи важно не противопоставлять философию и медитацию в буддизме, ибо медитативное проникновение в абсолютную природу реальности представляет собой стадийный процесс, основанный на философии зависимого возникновения [Dalai Lama 2001]. При познании пустоты логика срединного пути служит необходимым средством достижения *vipaśyāna* (*lhag-mthong*) – прямого постижения абсолютной природы реальности. Оно обретается на основе *zhi-gnas* – состояния полного контроля над ментальными процессами. Само состояние прямого постижения пустоты является вербально и концептуально невыразимым, но, как объясняется в индо-тибетской традиции, оно достижимо на

пути правильно выстроенного логического анализа, определения объекта отрицания (dgag-bya), выполнения операции отрицания и однонаправленного сосредоточения на осознании отсутствия объекта отрицания. Концептуальное постижение пустоты, происходящее на Пути Подготовки (sbyor-lam) – втором из пяти путей медитативного движения к просветлению, есть необходимая стадия постижения *таковости* всех вещей. Длительная однонаправленная концентрация на отсутствии объекта отрицания приводит к высшему инсайту – випашьяне, состоянию видения абсолютной реальности. В этом смысле справедливы слова Ясперса, что метод Нагарджуны – это “способ низведения мыслимого к немислимому”. Но в индо-тибетской традиции медитация пустоты как состояние однонаправленной неутвердительной негации основана на точном определении объекта отрицания, а правильное определение того, что следует устранить во время медитации, как раз и является буддийским философским дискурсом. Поэтому медитация в буддизме зависит от философии и образует с последней единую систему теории и практики.

Следует сказать, что большинство современных прочтений Нагарджуны в контексте западного метафизического дискурса о бытии и небытии во многом совпадает с классическими и современными онтологическими интерпретациями мадхьямаки в Китае и Японии, когда шуньята осмысливается в духе некоего “немислимого”, но при этом “заполняемого” ничто. “Позитивное” отождествление пустоты и ничто (небытия) является, как нам представляется, ошибочным. Пустота в объяснении прасангики как логическая форма негации является неутвердительным отрицанием, но это не значит, что прасангики отрицают существование и реальность вообще. Их онтология есть диалектика неразрывного единства абсолютной и относительной истины: пустоты всех вещей от самосущего существования и зависимого возникновения (понимаемого как зависимость от мысленного обозначения). Вероятно, в силу того, что Запад познакомился с дальневосточной махаяной раньше, чем с индо-тибетской, характерные для китаизированного буддизма представления о мадхьямаке как философии, уничтожающей вообще онтологию с целью прорыва в “немислимое”, “невыразимое”, стали довольно распространенными среди западных философов. Сказанное относится и к феноменологической компаративистике.

Битбол указывает, что буддийская практика сходна с методом феноменологии в отказе от поисков трансценденции любого вида, в рассмотрении “внутри” в смысле осознания источника любой объективации [2018]. Это верно лишь отчасти. Действительно, буддийские философы не допускают существования трансцендентной реальности. Пустота, или таковость – абсолютная природа реальности – не находится по ту сторону эмпирического бытия, ибо абсолютная и относительная истина в буддийской философии рассматриваются в их онтологическом единстве. Буддийская медитативная практика, или Путь (Lam) в терминологии сиддхант, буддийских историко-философских сочинений, представляет собой единство двух аспектов: реализации глубинной линии Дхармы – пустоты как абсолютной истины (это практика арьев); и обширной линии – зависимого возникновения как относительной истины (это практика бодхисаттв). То есть буддийская ментальная практика – это нечто гораздо более масштабное и сложное по содержанию и структуре, нежели просто “осознание источника объективаций”. Общие для тхеравады и махаяны духовные практики соответствуют структуре Трипитаки и сводимы к “трем высшим тренингам” (пали: сиккха; тиб. lab-gsum) – высшей нравственности, совершенной концентрации, высшей мудрости. А то, что в современной западной литературе о буддизме называется медитацией, относится к практике развития концентрации (*шаматха*; zhi gnas).

В действительности развитие шаматхи известно и в индуистской традиции. Шаматха становится буддийской, когда она выполняется в системе буддийской практики и направляется специфически буддийскими целями – индивидуального освобождения или просветления. Что касается системы медитативной практики, то в индо-тибетской махаяне на основе сутр и шаштр разработана теоретически обоснованная и практически подтвержденная система буддийской медитации, называемая постепенным путем. Согласно этой теории, медитация (sgom) представляет собой привыкание к позитивному образу мышления, характерному для бодхисаттв. Есть два вида медитации – аналитическая (dpyad-sgom) и стабилизирующая, или фиксирующая (*jog-sgom). Шаматха – это реализация полного контроля над сознанием посредством стабилизирующей концентрации, достигаемая посредством устранения пяти ошибок с помощью восьми противоядий [Тинлей 2013].

Випашьяна – это инсайт проникновения в сущность познаваемого объекта (непостоянство, бессамость, пустота), достигаемый как результат аналитической медитации, подкрепленной реализованной шаматхой [Чже Цонкапа 2015: 424–557]²²⁷. Посредством союза шаматхи и випашьяны обретается высшая мудрость (ye-shes), которая является противоядием от базового неведения – первого звена двенадцатичленной цепи зависимого возникновения циклов сансары. Однонаправленное созерцание и аналитическая медитация – оба вида медитации включены в систему постепенного пути и выполняются на основе философского воззрения. В рамках буддизма, в традициях тхеравады и двух направлений махаяны – индо-тибетской и дальневосточной – используется множество методов медитации, которые различаются по применяемой технике, целям и результатам. Поэтому для того чтобы сравнивать феноменологическую редукцию с “буддийской медитацией”, необходимо знать, что такое буддийская медитация в своей сущности, каковы ее виды, функции, техники и результаты в контексте основных направлений буддизма. Ведь в рамках разных буддийских направлений и школ сущность, методы и эффект медитации неодинаковы, ибо зависят от характера философской интерпретации базовых доктрин буддизма и от контекста той системы теории и практики, частью которой являются конкретные техники медитации. Теперь, сравнивая сущность и результаты феноменологической редукции и буддийской медитации, вернемся к докладу Битбола. Он утверждает: “Самый продвинутый результат феноменологического исследования оказывается близок буддийской *tathatā* или “таковости”: “ее собственному самобытию и чистейшей простоте”...» [Битбол 2018: 145]. Этот вывод сделан на основе интерпретации таковости в книге Т. Берри [Berry 1992], который опирается на китайский трактат “Пробуждение веры в махаяну” (Да чэн ци синь лунь). А этот трактат, как было установлено представителями современной критической тенденции в китайской йогачаре Хань Чжин-цзином и Лю Ченом, является апокрифом, написанным китайским монахом Тяньянем (516–588) [Уао 2009: 291]. Он содержит интерпретацию буддийских понятий “татхата”, “дхармакая”, “природа Будды” в духе

²²⁷ См. также раздел «Випашьяна» из «Озарения смысла срединности» [Tsong Khapa 2008a].

абсолютистской онтологии, и именно на ней основаны китайские буддийские медитации “мгновенного пути”, отвергающие философский дискурс. На Западе “буддийской медитацией” иногда считают чаньские/дзенские методы созерцания, испытавшие на себе влияние даосизма. Так, например, когда Р. Рид пишет, что “буддийская медитация – это вот что: парадоксальный акт, заключающийся в том, чтобы не пытаться делать что-либо, не пытаться даже ни думать более интенсивно, ни даже не думать” [Read 2009: 13–14], он опирается именно на них.

Система медитации в индо-тибетской традиции существенно отличается от феноменологической процедуры эпохе, призванной блокировать концептуализацию воспринимаемых явлений. Созерцание природы ума отнюдь не предполагает остановку мыслительной активности, а означает пребывание в осознанности настоящего момента. Буддийская работа с сознанием призвана довести ментальный поток до “созревания” (smin) и затем произвести полное “опустошение” онтологии с целью освобождения (grol). Терапевтический эффект буддийской медитации связан с подготовкой сначала к концептуальному, а затем к прямому постижению пустоты и устранению посредством длительной концентрации на пустоте покровов клеш (nyon-sgrib) – препятствий свободной эволюции личности, а также познавательных завес (shes-sgrib), мешающих полному раскрытию потенциала сознания. Задача буддийского практика – не просто узнать природу сознания, но и использовать тончайший уровень сознания, именуемый ясным светом (‘od-gsal), для созерцания пустоты и создания качественно новой личности посредством йоги божества – специальных медитативных визуализаций, основанных на понимании пустоты и творческой энергии сознания. Близость феноменологического и буддийского методов исследования сознания имеет место, но буддийская медитация как методология и практика работы с сознанием во многих отношениях гораздо более сложна и детализирована, чем феноменологическая редукция. Однако то, что феноменология и другие западные интеллектуальные движения, признающие легитимность “методов от первого лица”, движутся в своем развитии навстречу буддизму, является перспективой, открывающей для современной науки о сознании богатые ресурсы буддийской философии и “внутренней” науки.

СОКРАЩЕНИЯ

Большой тонтун – Кхедруб Дже. Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустоты, под названием «Открывающий глаза счастливец»/ пер. [Электронный ресурс]. – URL: [http:// www.buddhism.revival](http://www.buddhism.revival) (дата обращения: 18.06.2022).

Бяньвэнь 1963 – Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений»: (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Ин-та народов Азии / изд., предисл., пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. – М., 1963.

Вималакирти 2005 – Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб., предисл. и ком. А.М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.

Дараната 1869 – Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3-я: История буддизма в Индии / Сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Легшед-нинпо 2019 – Цонкапа Лосанг Драгпа. Правильно изложенная суть: [трактат], открывающий установленный и подлежащий установлению смыслы [слов Будды] (Легшед нинпо) / Пер. И. Кучина. [Электронный ресурс]: [http:// buddhismrevival.ru](http://buddhismrevival.ru) (дата обращения: 17.06.2022).

МА – Чандракирти. Вступление в мадхьямаку (*Madhyamakāvātāra*; dbu-ma-la-‘jug-pa).

МАрус 2004 – Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент, глоссарий и указатели Донца А.М. СПб.: Евразия, 2004.

Маковельский 1999 – Досократики / Пер. с древнегреч. А.М. Маковельского. Мн.: Харвест, 1999.

ММК – Нагарджуна. Коренные строфы о срединности, называемые “Мудростью” (*Mūlamadhyamakārikā-prajñā*; dbu-ma-rtsa-ba’i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya).

ММК 2006 – «Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») и «Толкование Коренных строф о Срединности, [называемое] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхай») // Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности. М.: Вост. лит., 2006. С. 209–448.

Рожанский (ред.) 1989 – Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. И.Д. Рожанского; пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. Ч. 1. М.: Наука, 1989.

Сутра сердца 2006 – Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcom ldan ‘das ma shes rab kyī pha rol tu phyūn pa’i snying po]: текст и коммент. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И.С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Зеленая Тара, 2006.

ТПВМ 1997 – Трактаг о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинов / Спб: Изд-во Буковского, 1997.

AF 1967 – *The Awakening of Faith: Mahayana-Shraddhotpada Shastra* / Attributed to Asvaghosha; Translated with commentary by Yoshito S. Hakeda. – Columbia University Press, 1967 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/Awakening_of_faith.html. (дата обращения: 10.05.2022).

Chao Lun 1968 – Liebenthal, W. Trans. (1968) *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao* / trans. into English with Bibliography, Introduction, Notes, and Appendices. Hong Kong University Press.

Chung-lun 1984 – Bocking, Brian Chr. (1984) An annotated translation of the Chung-lun: with Nagarjuna's Middle stanzas, a basic text of Chinese Buddhism: PhD thesis. University of Leeds.

DS 2007 – *In Praise of Dharmadhatu*, by Nagarjuna with commentary by the Third Karmapa/ translated by Karl Brunnholz. – Snow Lion Publications, 2007 [Электронный ресурс]. – URL: http://promienie.net/images/dharma/books/nagarjuna_in-praise-of-dharmadhatu.pdf. (дата обращения: 10.05.2022).

IBP 2005 – Lobsang N. Tsonawa. Trans. (2005) *Indian Buddhist Pandits*: From “Jewel Garland of Buddhist History”. Dharamsala: LTWA, 2005.

Lam 1993 – Tsong-kha-pa (автор). (1993) *Lam-gtso-rnam-gsum* (заглавие: *Три основных аспекта Пути*). In: *bsTod-smon-phyogs-bsgrigs*. Mtsho-sdon-mi-rigs dpe-skrun-khang (изд-во). P. 113–116. (In Tibetan)

МА эл. ресурс – Zla-ba-grags-pa (автор: Чандракирти). *dBu-ma-la-'jug-pa* (заглавие: Вступление в мадхьямаку). In: *bstan-gyur-rin-po-che-bzhugs-so/dbus-ma/Slob-dpon-zla-ba-grags-pa-sogs* (Тексты мадхьямаки наставника Чандракирти и др.). – Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo'i-rdzom-sgrig-khang (Издательство библиотеки дацана Сера Дже) [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.serajeyrigzodchenmo.org/phocadownload/.../pdf.../zkhu333301.pdf>. (дата обращения: 10.05.2022) (In Tibetan)

MA 1989 – Candrakīrti. *The Entry into the Middle Way*. In: Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen (1989). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. University of Hawai'i Press. P. 145–196.

MA 2003 – Trisoglio, A. Ed. (2003). *Introduction to the Middle Way*: Chandrakirti's *Madhyamakavatara* with commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche. Khyentse Foundation.

MA 2004 – Chandrakirti. *Madhyamakavatara*. In: Padmakara Translation Group. Trans. (2004) *Introduction to the Middle Way*: Chandrakirti's *Madhyamakavatara* with commentary by Ju Mipham. P. 55–114.

MMK 1903–1913 – de La Vallee Poussin, L. (1903–1913) “*Mulamadh-yamakarikas (Madhyamikasutras) de Nagrjuna avec la Prasannapada, commentaire de Candrakirti*”. SPb., 1903–1913.

MMK 1962 – Chatterjee, H. Ed. (1962). *Mūla-Madhyamaka-kārikā of Nāgārjuna. Chapters VI and VII. Part II. With Commentary of Candrakīrti and With Mañjuvākyā by Pandit Sri Bidhu Bhusan*. Calkutta: Firma K.L. Mukhopadhyaya.

MMK 1967 – Streng, Frederick J. (1967) *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Abdingdon Press.

MMK 1970, 1993 – Inada, Kennet. Trans. (1970, 1993) *Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakārikā” with an Introductory Essay by Kennet K. Inada*. Delhi: Sri Satguru Publications.

MMK 1979 – Sprung, M. Ttrans. (1979) *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. Boulder.

MMK 1986 – Kalupahana, D.J. (1986) *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation*. New York: State University of New York Press.

MMK 1995 – Garfield, Jay. Trans. (1995) *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhymakakārikā*. New York; Oxford: Oxford University Press.

MMK 2000 – Batchelor, S. (2000) *Verses from the Centre: a Buddhist vision of the sublime / Romanization and Literal English Translation of the Tibetan Text by Stephen Batchelor*. New York: Riverhead Books.

MMK 2010 – Nagarjuna. *Fundamental Verses of the Middle Way (Mulamadhyamaka-karikas)*. In: Jones, Richard H. (2010) *Nagarjuna. Buddhism’s Most Important Philosopher / trans. from Sanskrit with Commentaries*. New York: Jackson Square Books. P. 3–33.

MMK 2013 – Siderits, M., Katsura, Sh. Trans. (2013) *Nāgārjuna’s middle way: The Mūlamadhymakārikā*. Wisdom, Boston, MA.

MMK 2016 – dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). (2016) *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so* (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый *Мудростью*). Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (издатель: Великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже), 2016. 47 p. (In Tibetan)

mKas grub 1992 – mKhas-grub-dGe-legs-dpal-bzang. *sTong-thun-chen-mo*. In: Cabezón J.I. (1992) *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKas grub dGe legs dpal bzang*. Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre; State University of New York. P. 21–388.

Shakya Chogden 1996 – Paṅ-chen Śākya-mchog-ldan. (1996) *Nges-don-rgya-mtsho-sprin-gyi-'brug-sgra-zab-mo'i-rgyas-'grel-bdud-rtsi'i-char-'bebs*

(«Дождь амброзии: подробный автокомментарий к “Глубинному грому среди облаков океана определенного смысла: Различение двух систем великой срединности, происходящих от двух Великих колесниц”»). In: *Two Controversial Madhyamika Treatises*. – Bir: Yashodhara Publications. P. 319–499. (In Tibetan)

Shakya Chogden 2000 – Komarovski, Iaroslav. Trans. (2000). *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chogden*. Library of Tibetan works & Archives.

Taranatha 1970 – Lama Chimpa, Chattopadhyaya, Alaka. (1970) *Tāranātha's History of Buddhism in India*/ trans. from Tibetan. Simla.

Tsong Khapa 2001 – rJe-tsong-kha-pa-blo-bzang-grags-pa (автор – Чже Цонкапа Лосанг Драгпа). (2001) *rTen-'brel-bstod-pa* (заглавие: *Хвала зависимому возникновению*). In: *Chos-sphyod-rab-gsal-skalbzang-skye-bo'i-mgulrgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so* (Заглавие: Текст, называемый «Ожерелье блистательных практик Дхармы счастливых существ»). Mundgod (N.K), Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society (Издатель). P. 270–279. (In Tibetan)

Tsong Khapa 2006 – Geshe Samten, Garfield, Jay L. Trans. (2006) *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā* by rJe Tsong Khapa / Translated from Tibetan. Oxford University Press. P. 7–567.

Tsong Khapa 2008a – Tsong-kha-pa. (2008) *Supramundane Special Insight*. In: Hopkins, J. Trans. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion Publications. P. 25–180.

Tsong Khapa 2008b – Tsong-kha-pa. (2008) *The Object of Negation*. In: Hopkins, J. Trans. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion Publications. P. 181–214.

Tsong Khapa 2008c – Tsong-kha-pa. (2008) *The Two Truths*. In: Hopkins, J. Trans. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion Publications. P. 215–264.

Tsong Khapa 2012 – Tsong-khapa-blo-bzangs-grags-pa (автор). (2012) *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so* (“Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакарика», известному как «Мудрость»). In: *rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum* (Собрание сочинений Чже Цонкапы). (2012). Vol. 15. Pe cin (место издания); khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (изд-во). 663 p. (In Tibetan)

Vimalakīrti 1976 – Thurman, R.A. Trans. (1976) *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* / trans. From Tibetan. University Park.

ИСТОЧНИКИ НА ТИБЕТСКОМ ЯЗЫКЕ

rJe-tsong-kha-pa-blo-bzang-grags-pa (автор – Чже Цонкапа Лосанг Драгпа). (2001) *rTen-'brel-bstod-pa* (заглавие: *Хвала зависимому возникновению*). In: *Chos-sphyod-rab-gsal-skalbzang-skye-bo'i-mgul-rgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so* (заглавие: Текст, называемый «Ожерелье блистательных практик Дхармы счастливых существ»). Mundgod (N.K), Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society (Издатель). P. 270–279.

dPal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub (автор: Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). (2016) *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so* (заглавие: *Коренные строфы о срединности: текст, называемый Мудростью*). Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (издатель: Великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже). 47 p.

Raṅ-chen Śākya-mchog-lDan. (автор: Панчен Шакья Чогден) (1996) *Nges-don-rgya-mtsho-sprin-gyi-'brug-sgra-zab-mo'i-rgyas-'grel-bdud-rtsi'i-char-'bebs* («Дождь амброзии: подробный кавтокомментарий к “Глубинному грому среди облаков океана определенного смысла: Различение двух систем великой срединности, происходящих от двух Великих колесниц”»). In: *Two Controversial Madhyamika Treatises*. Bir: Yashodhara Publications. P. 319–499.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa (автор). (2012) *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so* (“Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакарика», известному как «Мудрость”). In: rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). Vol. 15. Pe cin (место издания): khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (изд-во). 663 p.

Shes-rab snying-po (заглавие: *Сутра сердца*) (2012). In: *Byang-chub lam-rim gsung-chos chen-mo'i skabs-kyi zhal-'don-nyer-mkho-phyogs-bsgrigs-bzhugs-so* (заглавие: *Сборник молитв, исполняемых во время учения об этапах пути просветления*). Published by Organizing committee of His Holiness the Dalai Lama's Lamrim Teachings (Byang-chub-lam-rim-gsung-chos-gsgrig-lhan-tshogs). P. 5–10.

Tsong-kha-pa (автор). (1993) *Lam-gtso-rnam-gsum* (заглавие: *Три основных аспекта Пути*). In: *bsTod-smon-phyogs-bsgrigs*. Mtsho-sdon-mi-rigs dpe-skrun-khang (изд-во). P. 113–116.

Tsong-kha-pa (автор). (1993) *Lam-gtso-rnam-gsum* (заглавие: *Три основных аспекта Пути*). In: *bsTod-smon-phyogs-bsgrigs*. Mtsho-sdon-mi-rigs dpe-skrun-khang (изд-во). P. 113–116.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa (автор). (2012) *dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so* (“Океан аргументов: Большой комментарий к тексту

«Муламадхьямакарика», известному как «Мудрость»). In: *rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum* (Собрание сочинений Чже Цонкапы). Vol. 15. Pe cin (место издания): khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (изд-во). 663 p.

Zab-lam-bla-ma-mchod-pa (заглавие: Ритуал почитания Гуру в традиции глубинного пути). (2003) In: *bLa-ma'i-rnal-'byor-dang-yi-dam-khag-gi-bdag-bskyed-sogs-zhal-'don-gces-btus-bzhugs-so*. Delhi: Sherig Parkhang. P. 25–48.

Zla-ba-grags-pa (автор: Чандракирти). *dBu-ma-la-'jug-pa* (заглавие: Вступление в мадхьямаку). In: *bstan-gyur-rin-po-che-bzhugs-so/dbus-ma/Slob-dpon-zla-ba-grags-pa-sogs* (Тексты мадхьямаки наставника Чандракирти и др.). Ser-byes-rig-mdzod-chen-mo'i-rdzom-sgrig-khang (Изд-во библиотеки дацана Сера Дже) [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.serajeyrigzodchenmo.org/phocadownload/.../pdf.../zkhu333301.pdf> (дата обращения: 10.05.2022)/

ИСТОЧНИКИ НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 3-я: История буддизма в Индии / Сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869. XXII, 288 с.

Будон Ринчендуб [Bu-ston-rin-chen-'grub]. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. Изд. 2-е, доп. СПб.: Евразия, 1999. 336 с.

Бьяньвэнь о Вэймоцзе. Бьяньвэнь «Десять благих знамений»: (Неизвестные рукописи бьяньвэнь из Дуньхуанского фонда Ин-та народов Азии / изд., предисл., пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М., 1963. 194 с.

Васубандху [Vasubandhu; dbyig-gnyen]. Комментарий к «Разделению явлений и абсолютной реальности» // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. М.: Ганга / Сватан, 2012. С. 27–105

Витгенштейн Л. [Wittgenstein L.] Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. 440 с.

Витгенштейн Л. [Wittgenstein L.] Философские исследования. М.: Гнозис, 1994. 614 с.

Гуссерль Э. [Husserl E.] Идея феноменологии: пять лекций / пер. с нем. Н. А. Артеменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. 224 с.

Гуссерль Э. [Husserl E.] Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. 229 с.

Джамгон Конгтрул. [Jam-mgon-kong-sprul-blo-gros-mtha'-yas] Две истины // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. М.: Ганга / Сватан, 2012. С. 131–144.

Дже Цзонхава. [rJe Tsong-kha-pa]. Сущность хорошо изложенных разъяснений, или трактат, анализирующий условное и прямое значение (писания) // ORIENT: Альманах. Вып. 2–3. СПб.: Утпала, 1998. С. 170–185.

Долпопа Шераб Гьялцен. [Dol-po-ra-shes-rab-rgyal-mtshen] Буддийское учение времен Крита-юги (Четвертый собор) / пер. с тиб. В. Батаров; редактор Д. Устьянцев. М.: Шечен, 2007. 192 с.

Долпопа Шераб Гьялцен. [Dol-po-ra-shes-rab-rgyal-mtshen] Горная дхарма. Океан определенного смысла; особое и окончательное сущностное наставление. Ч. I. Основа / пер. с тиб. Д. Устьянцев. М.: Ганга, 2012. 320 с.

Досократики / Пер. с древнегреч. А.М. Маковельского. Мн.: Харвест, 1999. 784 с.

Дуджом Ринпоче. [bDud-'joms Rin-po-che] Две истины в традиции великой мадхьямаки // Абсолютное и относительное в буддизме / пер. с тиб. Д. Устьянцева. М.: Ганга / Сватан, 2012. С. 145–166.

Комиссарова Т.Г. Три китайских предисловия к «Сутре о Вималакирти» // Письменные памятники Востока. Ежегодник: 1978–1979. М., 1987. С. 204–217.

«Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») и «Толкование Коренных строф о Срединности, [называемое] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя») // Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности. М.: Вост. лит., 2006. С. 209–448.

Кхедруб Дже. [mKas-grub-rje] Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустоты, под названием «Открывающий глаза счастливец»/ пер. [Электронный ресурс]. – URL: [http:// www.buddhism.revival](http://www.buddhism.revival) (дата обращения: 10.05.2022)

Мипам Ринпоче. [Ju Mi-pham-rin-po-che] Львиный рык утверждения пустотности другого // Абсолютное и относительное в буддизме. М.: Ганга / Сватан, 2012. С. 105–130.

Платон. Государство // Сочинения в трех томах. Том 3, часть 1 / пер. с древнегреч.; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1971. С. 89–454.

Сутра сердца Победоносной Матери, Ушедшей-За-Пределы Совершенства Мудрости [bcsm ldan 'das ma shes rab kyi pha rol tu phyin ra'i snying bo]: текст и коммент. на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлея / пер. с тиб. и сост. коммент. И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Зеленая Тара, 2006. 184 с.

Сутра «Поучения Вималакирти» / пер. с тиб. А. М. Донца. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. 144 с.

Сэн-чжао. Трактаты / пер. К.Ю.Солонина // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 88–98.

Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / введ., пер. и коммент. Н.В. Александровой. М.: Восточная литература, 2012. 463 с.

Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Да чэн ци синь лунь) / пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А. Торчинов. СПб.: Изд-во Буковского, 1997. 92 с.

Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. И.Д. Рожанского. Пер. с древнегреч. А.В. Лебедева. Ч. 1. М.: Наука, 1989. 576 с.

Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент, глоссарий и указатели Донца А. М. СПб.: Евразия, 2004. 464 с.

Цзонхава. [Tsong-kha-pa] Восхваление [Учения о] зависимом возникновении // Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. С. 187–194.

Цонкапа. [Tsong-kha-pa] Три основных аспекта пути (Lam gyi gtso bo gnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so)// Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы ‘Lam gyi gtso bo gnam gsum gyi rtsa ba bzhugs so’/ сост. и отв. ред. И.С. Урбанаева. Улан-Удэ, 2008. С. 4–6.

Цонкапа. [Tsong-kha-pa] Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. II / пер. с тиб. А. Кугявичуса; под общ. ред. А. Терентьева. СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2012. С. 789–1592.

Цонкапа Лосанг Драгпа. [Tsong-kha-pa-blo-bzangs-grags-pa] “Правильно изложенная суть” – [трактат], открывающий установленный и подлежащий установлению смыслы [слов Будды] (Легшед нинпо) / Пер. с тиб. И. Кучина. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.buddhismrevival.ru> (дата обращения: 17.06.2022)

Чже Цонкапа [rJe Tsong-kha-pa]. Средний Ламрим: Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения / пер. с тиб. А. Кугявичуса. М.: Фонд “Сохраним Тибет”, 2015. 666 с.

Шантаракшита [Zhi-ba'tsho]. Украшение срединности (Мадхьямака-аламкара). С комментарием автора / пер. с тиб. А. Кугявичуса; науч. и общ. ред. А. Терентьев. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2015. 144 с.

Цонкапа Лосанг Драгпа. [Tsong-kha-pa-blo-bzangs-grags-pa] Океан аргументов: *Большой комментарий к тексту Нагарджуны* «Mūlamadhyamakākārikā» (предв. раздел и гл. I–VIII) / пер. с тиб., вступ. статья, примеч. И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. 348 с.

Цонкапа Лосанг Драгпа. [Tsong-kha-pa-blo-bzangs-grags-pa] Океан аргументов: *Большой комментарий к тексту Нагарджуны* «Mūlamadhyamakākārikā» (гл. IX–XXVII) / пер. с тиб., исслед. и прил. И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. 310 с.

Чандракирти. Введение в Мадхьямику / пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А.М. Донца, под общей ред. В.М. Монтлевича. СПб.: Евразия, 2004. 464 с.

Ясперс К. [Jaspers K.] Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-цзы. Нагарджуна [Текст] / Пер. Г.В. Шаймухамбетовой. М.: ИФРАН, 2007. 236 с.

The Awakening of Faith: Mahayana-Shraddhotpada Shastra / Attributed to Asvaghosha; Translated with commentary by Yoshito S. Hakeda. Columbia University Press, 1967 [Электронный ресурс]. – URL: [http:// www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/Awakening_of_faith.html](http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Translations/Awakening_of_faith.html). (дата обращения: 10.05.2022)

Batchelor, S. (2000) *Verses from the Centre: a Buddhist vision of the sublime* / Romanization and Literal English Translation of the Tibetan Text by Stephen Batchelor. New York: Riverhead Books.

Bocking, Brian Chr. (1984) *An annotated translation of the Chung-lun: with Nagarjuna's Middle stanzas, a basic text of Chinese Buddhism*: PhD thesis. University of Leeds.

Cabezón J.I. (1992) *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKas grub dGe legs dpal bzang*. Delhi: Sri Satguru. Publications, A Division of Indian Books Centre; State University of New York.

Chan, Wing-tsit, trans. (1984). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chandrakīrti. *Madhyamakavatara*. In: Padmakara Translation Group. Trans. (2004) *Introduction to the Middle Way: Chandrakīrti's Madhyamakavatara* with commentary by Ju Mipham. Boston & London: Shambhala. P. 55–114.

Candrakīrti. *The Entry into the Middle Way*. In: Huntington, Jr. C. W. with Geshe Namgyal Wangchen. Trans. (1989). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. University of Hawai'i Press. P. 145–196.

Chatterjee, H. (ed.) (1962). *Mūla-Madhyamaka-kārikā* of Nāgārjuna. Chapters VI and VII. Part II. With Commentary of Candrakīrti and With Mañju-vyākhyā by Pandit Sri Bidhu Bhusan. Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyaya.

Garfield, Jay. Trans. (1995) *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford University Press, New York; Oxford.

Geshe Samten, Garfield, Jay L. Trans. (2006) *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* by rJe Tsong Khapa / Translated from Tibetan. Oxford University Press. P. 7–567.

Ichimura, Shohei. (1992) *On the Paradoxical Method of the Chinese Mādhyamika: Seng-chao and the Chao-lun Treatise* // Journal of Chinese Philosophy. 1992. Vol. 19. P. 51–71.

Inada, Kennet. Trans. (1993) *Nāgārjuna: A Translation of his "Mūlamadhyamakakārikā"* with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. Delhi: Sri Satguru Publications.

Jamgön Kongtrul Lodro Taye (2012). *The Treasury of Knowledge, Book Seven and Book Eight, Parts One and Two: Foundations of Buddhist Study and Practice* / trans. By R. Barron. Snow Lion Publications.

rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakākārikā* / trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. Oxford University Press, 2006.

Kalupahana, D.J. (1986) *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way* / Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation. New York: State University of New York Press.

Kawamura Leslie. Trans. (1975) *Golden Zephyr: Instruction from a Spiritual Friend* by Nagarjuna, Lama Mipham / translated from the Tibetan by L. Kawamura. Dharma Publishing.

mKhas-grub-dGe-legs-dpal-bzang. *sTong-thun-chen-mo*. In: Cabezón J.I. (1992) *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo* of mKas grub dGe legs dpal bzang. Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre; State University of New York. P. 21–388.

Komarovski, Iaroslav. Trans. (2000). *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chogden*. Library of Tibetan works & Archives.

Komito, D. R. (1987) *Nagarjuna's "Seventy Stanzas"*. Snow Lion.

Lama Chimpa, Chattopadhyaya, Alaka. (1970) *Tāranātha's History of Buddhism in India* / trans. from Tibetan. Simla.

Lobsang N. Tsonawa. Trans. (2005) *Indian Buddhist Pandits: From "Jewel Garland of Buddhist History"*. Dharamsala: LTWA, 2005.

Nagarjuna. "Fundamental Verses of the Middle Way (*Mula-madhyamakakarikas*)" In: Jones, Richard H. (2010) *Nagarjuna. Buddhism's Most Important Philosopher* / trans. from Sanskrit with Commentaries. New York: Jackson Square Books. P. 3–33.

Nagarjuna's Precious Garland / translated by Jeffrey Hopkins. Snow Lion Publications, 2007.

Siderits, Mark, Katsura, Shoryu. Trans. (2013) *Nāgārjuna's middle way: The Mūlamadhyamakākārikā*. Wisdom, Boston, MA.

Sprung, M. Trans. (1979) *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. Boulder.

Streng, Frederick J. (1967) *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Abdingdon Press.

Thurman, R.A. Trans. (1976) *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* / trans. from Tibetan. University Park.

Trisoglio, A. Ed. (2003) *Introduction to the Middle Way: Chandrakīrti's Madhyamakavatara* with commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche. Khyentse Foundation.

Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakākārikā* / trans. by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Tsong Khapa. *Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet* / Trans. by R. A. F. Thurman (1984). Princeton Library of Asian Translations. Princeton: Princeton University Press.

Tsong-kha-pa. *Supramundane Special Insight*. In: Hopkins, J. Trans. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion Publications. P. 25–180.

Tsong-kha-pa. *The Object of Negation*. In: Hopkins, J. Trans. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion Publications. P. 181–214.

Tsong-kha-pa. *The Two Truths*. In: Hopkins, J. Trans. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. New York: Snow Lion Publications. P. 215–264.

ЛИТЕРАТУРА

Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.

Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности : исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика») ; пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). – М.: Вост. лит., 2006. – 846 с.

Андросов В. П. Нагарджуна и его учение: автореф. дис... д-ра истор. наук: 07.00.09. – М.: ИВРАН, 1991. – 39 с.

Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М.: Восточная литература РАН, 2001а. – 508 с.

Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии. – М.: Открытый мир, 2008. – 512 с.

Асмус В.Ф. Античная философия. – 3-е изд. – М.: Высшая школа, 1999. – 400 с.

Баяртуева Е.Ж. Становление письменной традиции мадхьямики в Китае (IV–VI вв. н.э.): Монография. – УланУдэ, Изд-во ВСГТУ, 2007. –120 с.

Геше Джампа Тинлей. Драгоценный нектар Учения. – Улан-Удэ, 1998. – 161 с.

Геше Джампа Тинлей. Байкальские лекции 2008: Продолжение комментария к «Ламриму». – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2009. – 297 с.

Геше Джампа Тинлей. Буддийская логика. – Улан-Удэ: Изд-во Чже Цонкапа, 2011. – 359 с.

Геше Джампа Тинлей. Воззрения четырех буддийских философских школ. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 502 с.

Геше Джампа Тинлей. Шаматха и махамудра. – Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013. – 420 с.

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Гарвардские лекции. – М.: Изд-во «Цонкапа», 2005. – 198 с.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.

Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: Орис, 1994. – 336 с.

Исаева Н. В. Шанкара и индийская философия. – М.: Наука; Главная ред. вост. лит-ры, 1991. – 199 с.

Канаева Н. А. Индуизм // Индийская философия: Энциклопедия. – М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус, 2009. – С. 392–408.

Крапивина, Р.Н. Ум и знание: Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / автор-сост., пер. с тиб. Р.Н. Крапивина. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 306 с.

Кудрявцев М.К. Буддийский университет в Наланде (5–8 вв.) // Страны и народы Востока. – Вып. 14. – М., 1972. – URL: <http://www.lungta.ru/nalanda.htm> (дата обращения: 10.04.2022)

Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.

Лепехов С.Ю. Влияние наследия Нагарджуны на индийскую философию // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2019. Вып. 1. – С. 24–38.

Лифинцева Т.П. «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. 2015. № 7. – С. 184–203.

Лысенко В. Г. Даршана // Индийская философия: Энциклопедия. – М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус, 2009. – С. 322–323.

Лэрд Т. История Тибета. Беседы с Далай-ламой / пер. с англ. В.Г. Яковлева. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 607 с.

Мипам Ринпоче. Львиный рык утверждения пустотности другого // Абсолютное и относительное в буддизме. – М.: Ганга / Сватан, 2012. – С. 105–130.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. / пер. с англ. – М.: Иностранная литература, 1956. – 623 с.

Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2 / Пер. с англ. – М.: МИФ, 1993. – 328+394 с.

Родичева И.С. Философия «Пути освобождения»: шуньявада и даосизм // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11. № 2. Ч. 1. – С. 111–128.

Топоров В. Н. Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей // Индийская культура и буддизм. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1972. – С. 51–68.

Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007 [Электронный ресурс].

URL: //http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti_filosofii_Vostoka_i_Zapada.pdf (дата обращения: 18.04.2022).

Торчинов Е.А. Введение в буддологию: Курс лекций. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. [Электронный ресурс] . URL: //http://www.abhidharma.ru (дата обращения: 23.03.2022)

Урбанаева И.С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 364 с.

Урбанаева И.С. Индо-тибетская традиция систематизации Учения Будды в категориях "Основа", "Путь", "Плод" и концепция стадиальности // Философская мысль, 2017. – № 12. – С. 104–121.

Урбанаева И.С. Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Серия «Политология. Религиоведение». – 2015а. – С. 218–226.

Урбанаева И.С. Классические критерии аутентичности в буддизме и философский рационализм индо-тибетской махаяны // Вестник НГУ. Сер. Философия. – 2015. – Т.13. Вып. 2. – С. 129–140.

Урбанаева И. С. Четыре Философские Печати – онтологическая основа сотериологического прагматизма буддизма // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015а. № 3(19). – С. 161–175.

Хабдаева А.К. Становление абхидхармических традиций в Центральной и Восточной Азии в отечественной историографии // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей / ИМБТ СО РАН. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2008. – С. 68–81.

Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. – 278 с.

Шохин В.К. Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. – М.: ИФРАН, 1998. – 249 с.

Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). – М.: Вост. лит., 2004. – 415 с.

Шохин В. К. Санкхья // Индийская философия: Энциклопедия. – М.: Вост. лит.; Академический проект; Гаудеамус, 2009. – С. 700–708.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. – 426 с.

Янгутов Л.Е. Философское учение школы Хуаянь. – Новосибирск: Наука, 1982. – 144 с.

Янгутов Л.Е. Единство, тождество, гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995. – 224 с.

Янгутов Л.Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. – 274 с.

Янгутов Л.Е. О школах средневекового китайского буддизма // Вестник Бурятского госуниверситета. Философия. – 2011/8. – Улан-Удэ, 2011. – С. 19–28.

Янгутов Л. Е. Трансформация религиозных и философских принципов буддизма в цивилизационном пространстве Китая // Вопросы философии. – 2022. – № 3. – С. 182–192.

Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К. Традиции Абхидхармы в Китае. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2010. – 276 с.

Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нарарджуна. – М.: ИФРАН, 2007. – 236 с.

Arnold, Dan. *Nāgārjuna's "Middle Way": A non-eliminative understanding of selflessness*. In: *Revue internationale de philosophie*. – 2010. – Vo. 253, Issue 3. – P. 367–395

Barendregt, Henk P. “Buddhist phenomenology” // *Atti del Congresso Temi e prospettive della logica e della filosofia della scienza contemporanea*. – 1988. – Vol. 11. – P. 37–55.

Batchelor, S. (2000) *Verses from the Center: a Buddhist vision of the sublime*. Diane Publishing.

Bhattacharya, Kamaleswar. “Nāgārjuna’s arguments against motion” // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. – 1985. – Vol. 8 (1). – P. 7–16.

Betty L. Stafford. “Nāgārjuna's Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?” // *Philosophy East and West*. 1983. V. 33, № 2. – P. 123–138.

Betty L. Stafford. “The Buddhist-Humean Parallels: Postmortem” // *Philosophy East and West*. –1976. –V. 21, № 3. – P. 237–253.

Betty Stafford L. “Is Nagarjuna a philosopher: a response to Professor Loy” // *Philosophy East and West*. –1984 –V. 34, № 4. P. 447–450.

Bitbol, Michel. “Ontology, Matter and Emergence” // *Phenomenology and the Cognitive Science*. – 2007. – Vol. 6. – P. 293–307.

Brewster, E. *Time and Liberation in Three-Treaties Master Jizàng's Mādhyamika Thought*. National Chengchi University, 2007. – URL: <http://nccur.lib.nccu.edu.tw/retrieve/79353/601401.pdf>

Broido, Michael. “The Jo-nang-pas on Madhyamaka: A Sketch,” // *The Tibet Journal*. – 1989. – № 1. – P. 86–90.

Brunholzl, Karl (2015). *When the Clouds Part, The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sutra and Tantra*. – Boston & London: Snow Lion.

Brunholzl, Karl. (2008) *In Praise of Dharmadhatu*. – Snow Lion Publications.

Burchardi, Anne. “The Diversity of the Gzhan stong Tradition” // *Journal of the International Association of Tibetan Studies*. – 2007. – Vol. 3. – P. 1–24.

Burton, David. (1999) *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Richmond: Curzow.

Cabezón J.I. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKas grub dGe legs dpal bzang*. – Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre; State University of New York, 1992.

Cabezón J.I., Dargyay L. (2006) *Freedom from Extremes. Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*. – Somerville: Wisdom Publications.

Cabezón, José and Dargyay, Geshe Lobsang. (2007) *Freedom from Extremes: Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*. – Boston: Wisdom Publications.

Chang-Qing Shih (2004). *The Two Truths in Chinese Buddhism*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Chatalian G. "A Study of R.H. Robinson's *Early Mādhyamika in India and China*" // *Journal of Indian Philosophy*. – 1972. – Vol. 1, Issue 4. – P. 311–340.

Chen, Kenneth Kuan Sheng. *Buddhism in China: A Historical Survey*. – Princeton, N.J., Princeton University Press, 1964.

Cheng, Hsueh-li. (1981a) "Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein: The San-lun Mādhyamika Exposition of Emptiness" // *Religious Studies*. – 1981. – № 17. – P. 67–85.

Cheng, Hsueh-li. (1981b) "The Roots of Zen Buddhism" // *Journal of Chinese Philosophy*. – 1981. – Vol. 8. – P. 451–478.

Cheng, Hsueh-li. (1991) *Empty logic: Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991.

Clarke, J. J. (1997) *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western thought*. – L. & N.-Y.: Routledge.

Conze E. "Buddhist Philosophy and Its European Parallels" // *Philosophy East and West*. – 1963. – Vol. 13. № 1. – P. 9–23.

Conze E. (1963a) "Spurious Parallels to Buddhist Philosophy" // *Philosophy East and West*. – 1963a. – Vol. 13. № 2. – P. 105–115.

D'Amato M., Garfield J. and Tillemans T. (2009) *Pointing at the Moon*. – Oxford: OUP.

Demiéville, P. (1973) *Vimalakīrti en Chine // Choix d'études bouddhiques (1929–1970)*. – Leiden.

Dalai Lama. (2001) *Stages of Meditation*. – New York: Snow Lion Publications.

Dasgupta S. (1951). *A History of Indian Philosophy*. V. 1. – Cambridge University press.

Demont-Biaggi F. "Witgenstein and Buddhism? On alleged affinities with Zen and Madhyamaka" // *Comparative Philosophy*. – 2015. – Vol .6, № 1. – P. 24–37.

Dreyfus, Georges B.J.; McClintock, L. Sara. (2015) *Introduction In: Dreyfus, Georges B.J.; McClintock, Sara L. (eds.). Svatantrika-Prasangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* – Simon and Schuster.

Edelglass, W. Review: *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy* by David F. Burton. Richmond: Curzon Press, 1999. Pp. xv + 233 // *Philosophy East and West*. – 2003. – Vol. 53, № 4. – P. 602–605

Fatone Vincente. (1981) *The Philosophy of Nāgārjuna*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.

Freeman, Anthony, ed. (2001) *The emergence of consciousness*. – Thorverton: Imprint Academic.

Frauwallner, E. “Die Entstehung der buddhistischen Systeme” // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philosophisch-historische Klasse Jg. Göttingen 6*. – 1971. – S. 115–27.

Frauwallner, E. (1995) *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems* / trans. from the German by Sophie Francis Kidd under the supervision of Ernst Steinkellner as editor. – SUNY Press.

Garfield, Jay. Trans. (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. – Oxford: Oxford University Press.

Garfield, Jay (2003). *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*. – Oxford: Oxford University Press.

Garfield, Jay (2014), “Madhyamaka is Not Nihilism”. In: Jeeloo Liu and Douglas L. Berger (eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*. – New York: Routledge. P. 44–54.

Garfield, Jay, Priest, Graham. “Nāgārjuna and Limits of Thought” // *Philosophy East and West*. – 2003. – Vol. 53, № 1. – P. 1–21.

Garfield, Jay and Samten, Geshe Ngawang. Trans. (2006). *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakārikā* by Rje Tsong Khapa. – Oxford: Oxford University Press.

Gimello, Robert M. “Apophatic and Kataphatic Discourse in Mahāyāna: A Chinese View” // *Philosophy East and West*. – 1976. – V. 26, № 2. – P. 117–136.

Gimello, Robert M., Gregory, Peter N. Eds. (1983) *Studies in Ch'an and Hua-yen*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Goodman, Steven D., Davidson Ronald M. Eds. (1992) *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. – Delhi: Sri Satguru Publications, A Division of Indian Books Centre.

Gregory, P. N. (1991) *Tsung-mi and sinification of Buddhism*. – Princeton: Princeton University Press.

Gregory, Peter N., ed. (1991) *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Buddhist Tradition Series 16. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Gudmunsen, Chris (1977). *Wittgenstein and Buddhism*. – London: Macmillan Press.

Gunaratne, R. D. (1986) “Understanding Nāgārjuna's *Catuṣkoṭī*” // *Philosophy East and West*. – 1986. – Vol. 36, № 3. – P. 213–234.

Hacker P. (1968) Śāṅkara der Yogin und Śāṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen // Oberhammer G. (ed.) *Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens*. Festschrift für Erich Frauwallner. – Wien, 1968. – S. 119–148.

Hahn M. (1990) *Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna's Prajñāśataka*. Tibetisch und Deutsch. / Eingel., hrsg. u. übers. von Michael Hahn. – Bonn.

Harris Ian Ch. (1991) *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. – Leiden: Brill.

Hashi, Hisaki. “Phenomenology and Buddhist Philosophy Reflection for “Embodied Cognition” by Dōgen Kigen and Martin Heidegger” // *Dialogue and Universalism*. – 2015. – № 3. – P. 9–28

Hayes, Richard P. “Nagarjuna's Appeal” // *Journal of Indian Philosophy*. – 1994. – Vol. 22. – P. 299–378.

Hopkins, Jeffrey. (1987) *Emptiness Yoga: the Tibetan Middle Way*. – N.Y.: Snow Lion.

Hopkins, Jeffrey. (1996) *Meditation on emptiness*. – Boston: Wisdom Publications.

Hopkins, Jeffrey. (2006) *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix*. – NY: Snow Lion Publications.

Hopkins, Jeffrey. (2002) *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in Cittamātra School*. – Berkeley: University of California Press.

Hopkins, Jeffrey. (2003) *Maps of the profound (Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*. – New York: Snow Lion Publications.

Hopkins Jeffrey (2007) *Nagarjuna's Precious Garland: Buddhist Advice for Living and Liberation*. – New York: Snow Lion Publications.

Hopkins, Jeffrey. (2008) *Tsong-kha-pa's Final Exposition of Wisdom*. – New York: Snow Lion Publications.

Huntington, C. W. Jr. “A “Nonreferential” View of Language and Conceptual Thought in the Work of Tsong-kha-pa” // *Philosophy East and West*. – 1983. – V. 33, № 4. – P. 325–339.

Huntington, C.W. Jr., Geshe Wangchen, N. (1992, 2003, 2007). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Ichimura, Shohei. “On the Paradoxical Method of the Chinese Mādhyamika: Seng-chao and the Chao-lun Treatise” // *Journal of Chinese Philosophy*. – 1992. – Vol. 19. – P. 51–71.

Inada, Kennet K. (1993) *Preface and Introductory Esse*. In: *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*. – Sri Satguru Publications. – P. v-vii, 3–34.

Inada, K. K. (1993) Introductory Essay. In: Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakakārikā” with an Introductory Essay. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – Pp. 1–34.

Jacobson, Nolan Pliny. (1988) *The Heart of Buddhist Philosophy*. – Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Jamieson, R. C. (2001) *Nagarjuna's Verses on the Great Vehicle and the Heart of Dependent Origination*. – D. K. Printworld Ltd.

Jones, Richard. (2014) *Nagarjuna. Buddhism's Most Important Philosopher: Plain English Translations and Summaries of Nagarjuna's Essential Philosophical Works*. – New York: Jackson Square Books.

Joshi, L. (1967) *Studies in the Buddhistic Culture of India*. – Motilal Banarsidass.

Kalupahana, David. (1994) *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Kalupahana, David J. (1986) Introduction. In: *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way* / trans. with an introduction. – Albany, New York: State University of New York Press (SUNY Series in Buddhist Studies). – P. 1–98.

Kantor, H.-R. ‘Right Words are Like the Reverse’–The Daoist Rhetoric and the Linguistic Strategy in Early Chinese Buddhism // *Asian Philosophy*. – 2010. –Vol. 20, № 3. – P. 283–307.

Kapstein, Matthew T. (1986) “Review: Tsong Khapa's Speech of Gold in the “Essence of True Eloquence” / Trans. by Robert A. F. Thurman” // *Philosophy East and West*. – 1986. – V. 36, № 2. – P. 184–187.

Kapstein, Matthew T. (2001) *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Boston: Wisdom Publications.

Kawamura, Leslie (trans.) (1975) *Golden Zephyr: Instruction from a Spiritual Friend by Nagarjuna, Lama Mipham* / trans. from the Tibetan. – Dharma Publishing.

Komarovski, Iaroslav. Notes. In: *Three Texts on Madhyamaka by Shakya Chogden* / trans. from Tibetan. – Library of Tibetan works & Archives, 2000. – P. 57–85.

Komarovski, Yaroslav, "From the Three Natures to the Two Natures: On a Fluid Approach to the Two Versions of Other-Emptiness from 15th Century Tibet" // *Journal of Buddhist Philosophy*. – 2016. – Vol. 2. – P. 78–113.

Komarovski, Yaroslav. (2011) *Visions of Unity. The Golden Pañḍita Shakya Chokden's New Interpretation of Yogācāra and Madhyamaka*. – Albany: State University of New York Press. – P. xii+452.

Komarovski, Yaroslav. *Radiant Emptiness: Three Seminal Works by the Golden Pañḍita Shakya Chokden*. – Oxford: Oxford University Press, 2020.

Komito D. R. (1987) *Nagarjuna's "Seventy Stanzas"*. – Snow Lion.

Lai, Whalen. “The *Mahāparinirvāna sūtra* and its Earliest Interpreters in China: Two Preface by Tao-lang and Tao-sheng” // *Journal of the American Oriental Society*. – 1982a. – V. 102, № 1. – P. 101–183.

Lai, Whalen. “Sinitic Speculations on Buddha-Nature: The Nirvāṇa School (420–589)” // *Philosophy East and West*. – 1982b. – V. 32, № 2. – P. 135–149.

Lai, Whalen. (2012) “Buddhism in China: A Historical Survey” // *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. – P. 7–19. – URL: <http://cw.routledge.com/ref/chinesephil/Buddhism.pdf>.

Lai Whalen (with assistance from Yu-Yin Cheng) (2009). *Chinese Buddhist philosophy from Han through Tang*. In: *Routledge history of Chinese philosophy* / editor, Bo Mou. – New York: Routledge. – P. 324–361.

Lamotte É. (1988) *History of Buddhism: From the Origins to the Saka Era* / trans. by S. Webb-Boin. – Louvain: Institut Orientaliste.

Li, Jianjun. “What is Time? Yogācāra-Buddhist Meditation on the Problem of the External World in the Cheng Weishi Lun” // *Asian Studies*. – 2016. – Vol. 4, № 1. – P. 35–57.

Liebenthal, Walter (1952) “Was ist chinesischer Buddhismus?” // *Aiatische Studien: Zeitschrift der schweizerischen Asien Gesellschaft*. – 1952. – Vol. 6. – S. 116–129.

Liebenthal, W. Trans. (1968) *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao* / trans. into English with Bibliography, Introduction, Notes, and Appendices. – Hong Kong University Press.

Liebenthal, W. (1968) Introduction to: *Chao Lun: The Treatises of Seng-chao* / trans. into English with Bibliography, Introduction, Notes, and Appendices. – Hong Kong University Press. – P. 3–44.

Lindtner C. (1986) *Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. – Dharma Publishings.

Lindtner Chr. (1982) *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna* (Buddhist Tradition Series) by Christian Lindtner, Alex Wayman (Editor). – Delhi: Motilal Banarsidass.

Lau, Kwok-ying (2010) “Husserl, Buddhism and Problematic of the Crisis of European Sciences” // Kwokying Lau; Canhui Zhang; Ziyin Guan (eds.). *Identity and alterity: phenomenology and cultural traditions*. – Würzburg: Königshausen & Neumann. – P. 221–233.

Loizzo, Joseph. (2005) *Nāgārjuna’s Reason Sixty Candrakīrti’s Commentary* / trans. from the Tibetan with Introduction and Critical Editions. – American Institute of Buddhist Studies: Columbia University of Press.

Loizzo, Joseph (2007) *Nagarjuna’s Reason Sixty (Yuktisastika) with Candrakīrti’s Commentary (Yuktisastikavṛtti)*. – Columbia University Press.

Loizzo, Joseph. *Candrakīrti and the Moonflower of Nālandā: Objectivity and Self-correction in the Buddhist Central Philosophy of Language*. Chapter Two: Śrī Nālandā-Mahāvihāra: “Ivory Tower” of India’s Golden Ages. – URL: <http://www.nalandascience.org/pdfs/articles/ShriNalanda.pdf>

Loizzo, Joseph. (2006) “Recovering the Nālandā Legacy: Towards A Second Renaissance of Buddhist Science” // *International Conference on the Her-*

itage of Nalāṇḁā / Convened by Aśoka House at Baragon, India, February, 2006. – URL: /https:// www. nalandameditation.org.

Loy David. (1984) “How Not to Criticize Nāgārjuna: A Response to L. Stafford Betty” // *Philosophy East and West*. – 1984. – Vol. 34, № 4. – P. 437–445.

Lusthaus, Dan (2002) *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih Lun*. – Routledge, Curzon.

Luetchford, Michael J. (2002) *Between Heaven and Earth – From Nagarjuna to Dogen*. – Windbell Publications.

Lutz, Anthony, Thompson, Evan (2003) “Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness” // *Journal of Consciousness Studies*. – Vol. 10, № 9–10. – P. 31–52.

Mabbett, Ian W. (1984) “Nāgārjuna and Zeno on motion” // *Philosophy East and West*. – 1984. – Vol. 34, № 4. – P. 401–420.

Magliola, R. (2004) “Nagarjuna and Chi-tsang on the Value of ‘This World’: A Reply to Kuang-ming Wu’s Critique of Indian and Chinese Madhyamika Buddhism” // *Journal of Chinese Philosophy*. – 2004. – Vol. 31, № 4. – P. 505–516.

McCagney, N. (1997) *Nagarjuna and the Philosophy of Openness*. – Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Mabbett, Ian. “The Problem of the historical Nāgārjuna revisited” / *Journal of the American Oriental Society*, 118(3), 1998. – P. 332–346.

Ming-Wood Liu. (1994) *Madhyamaka Thought in China*. – Leiden: Brill.

Murti, T.R.V. (1973) *Śaṃvṛti and Paramārtha in Mādhyāmika and Advaita Vedānta*. In: Sprung, M. Ed. *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*. – Dordrecht–Boston. – P. 9–26.

Murti T. R. V. (1955). *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System*. – Routledge.

Murti, T.R.V. (2008) *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*. – Routledge, Abingdon.

Nagao G. M. (1992) *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophy*: Collected Papers of G. M. Nagao / Edited, Collated, and Translated by L. S. Kawamura in Collaboration with G. M. Nagao. – Delhi: Sri Satguru Publications.

Nance, Richard (2009). Review: Westerhoff, Jan. *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. – H-Buddhism, H-Net Reviews. December, 2009. – URL: <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=24486>

Narain H. (1997) *The Mādhyamika Mind*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Nishijima, G. W., Warner, Brad (2011). *Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna’s Mulamadhyamakakarika*. – Monkfish Book Publishing.

Nyanaponika, Thera (1976) *Abhidhamma studies: Researches in Buddhist Psychology*. – Kandy: Buddhist Publication Society.

Padmakara Translation Group. (2012) *Translator's Introduction // Introduction to the Middle Way. Candrakirti's Madhyamakavatara* with commentary by Ju Mipham. – Boulder: Shambhala Publications.

Park, Jin Y., Kopf, Gereon. Eds. (2009) *Merleau-Ponty and Buddhism*. – Lexington Books, Lanham, MD.

Pezzali, Amalia. *The Works of Nāgārjuna in Sanskrit In: Sanskrit and world culture*. In: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23–30, 1979. – De Gruyter, 1986. – P. 502–507.

Priest, Graham (2003) *Beyond the Limits of Thought*. – Cambridge: Cambridge University Press.

Prosser, Aaron. “Siddhartha, Husserl, and Neurophenomenology” // *Journal of Consciousness Studies*. – 2013. – Vol. 20, № 5–6. – P. 151–170.

Pushpakumara, Saman. “Edmund Husserl’s Transcendence of the Early Buddhist Theory of Consciousness” // *International Journal of Business and Social Research*. – 2014. – Vol. 4, № 3. – P. 44–53.

Read, Rupert. (2009) *Wittgenstein and Zen Buddhism: One Practise, No Dogma*. In: D’Amato M., Garfield J. and Tillemans T. Eds. *Pointing at the Moon*. – Oxford: OUP. – P. 13–23.

Robinson, Richard H. (1967) *Early Madhyamika in India and China*. – Madison: University of Wisconsin Press.

Ruegg D. S. (2010) *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications.

Saunders, J. T. and Henze, D. F. (1967) *The Private Language Problem: A Philosophical Dialogue*. – New York: Random House.

Sharma, Ch. (1952). *Dialectic in Buddhism and Vedānta*: Banaras: Hindu University.

Schrerer, B. “*The Two Truths in Chinese Buddhism*, Chang-Qing-Shih (Delhi: Motil Banarsidass, 2004)” // *Buddhist Studies Review*. 2006. – Equinox Publishing Ltd. – P. 134–137.

Siderits, Mark, O’Brien, Dervin J. “Zeno and Nāgārjuna on Motion” // *Philosophy East and West*. – 1976. – Vol. 26, № 3. – P. 281–299.

Siderits, Mark. (2007) *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. – Ashgate Publishing Limited.

Snellgrove, D. (2002) *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. – Boston: Shambhala.

Sprung, M. (1979) *Lucid Exposition of the Middle Way*. – Boulder: Prajna Press.

Stcherbatsky, Th. (1923) *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*. – London: Royal Asiatic society.

Streng, Frederick J. (1967) *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. – Abdingdon Press.

Stearns, Cyrus. (1999) *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. – Shambhala Publications.

Storch T. “Chinese Buddhist Historiography and Orality” // *Sino-Platonic Papers*. – 1993. – No. 37. – P. 1–16.

Streng, F.J. (1967) *Emptiness, A Study in Religious Meaning*. Appendix A “Fundamentals of the Middle Way” is the complete Karika translation. – New York: Nashville; Abdingdon Press

Swanson P. (1985). *The Two Truths Controversy in China and Chih-I's Threefold Truth Concept*: Ph. D. University of Wisconsin-Madison. – URL: https://www.academia.edu/1067319/The_Two_Truths_Controversy_in_China_and_Chih-Is_Threefold_Truth_Concept_Buddhism_Religion_Lotus_Sutra_Tien-Tai_Tendai.

Tuck, Andrew P. (1990) *Comparative Philosophy and Philosophy of Scholarship: on the Western Interpretation of Nāgārjuna*. – New York, Oxford: Oxford University Press.

Takakusu, Junjiro (1976). *The Essentials of Buddhist Philosophy* / ed. by Wingsit Chan and Charles Moors. – Greenwood Press, Westport, CT.

Takakusu, Junjiro. (1998) *The Essentials of Buddhist Philosophy*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Tan Mingran. “Emptiness, Being and Non-being: Sengzhao's Reinterpretation of the Laozi and Zhuangzi in a Buddhist Context” // *Dao: Journal of Comparative Philosophy*. – 2008. – Vol. 7. – Issue 2. – P. 195–209.

Thurman, R.A.F. (1984) *Tsong Khapa's Speech of Gold In: the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*. – Princeton University Press.

Thurman, R. A. F. “Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakīrti in Their Treatment of the Private Language Problem” // *Philosophy East and West*. – 1980. – Vol. 30, № 3. – P. 321–337.

Thurman, Robert A.F. (1978) “Buddhist Hermeneutics” // *Journal of the American Academy of Religion*. – 1978. – Vol. 46, № 1. – P. 19–39.

Thurman R. (ed.) *Life and Teachings of Tsong Khapa*. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 2009.

Tola Fernando and Carmen Dragonetti. (1995) *Vaidalyaprakarana*. – South Asia Books.

Varela, Francisco J. (1996) “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem” // *Journal of Consciousness Studies*. – 1996. – Vol. 3, № 4. – P. 330–349.

Varela, Francisco J., Shear, Jonathan, eds. (1999) *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*. – London: Imprint Academic.

Varela, Francisco J., Depraz, Natalie (2003) *Imagining: Embodiment, Phenomenology, and Transformation*. In: Wallace, Allan B. (ed.). *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. – New York: Columbia Press. – P. 195–230.

Vucomanović, M. “Schopenhauer and Wittgenstein: assessing the Buddhist influences on their conception of ethics” // *Filozofia I drustvo XXIV*. – 1997. – P. 153–187.

Whaling, F. “Śaṅkara and Buddhism” // *Journal of Indian Philosophy*. – 1979. – Vol. 7, № 1. – P. 1–42.

Walser, Joseph. (2005) *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. – New York: Columbia University Press.

Williams, Paul. (1989) *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. – New York: Routledge.

Wayman, A. (1997) *Untying the Knots in Buddhism: Selected Essays*. – Delhi: Motilal Banarsidass.

Walzer J. (2005) Nāgārjuna in context: Mahāyāna Buddhism and early Indian culture. – New York: Columbia University Press.

Weirong, Shen and Shiu, Henry C. H. (2007) *Editor’s Preface* to: Raymond E. Robertson. *A study of the Dharmadharmavibhanga* (Vol. one): The root text and its scriptural source (the Avikalpaprapvesadharani), with excerpts from Kamalasila’s Avikalpaprapvesadharanitika. – Monograph series in Sino-Tibetan Buddhist studies – Beijing: China Tibetology publishing house. – P. 1–8.

Westerhoff Jan. (2010) *Nāgārjuna’s Vigrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes*: Oxford University Press.

Westerhoff, Jan (2005) “Nāgārjuna’s Catuskoṭi” // *Journal of Indian Philosophy*. – 2005. – Vol. 34, № 4. – P. 367–395.

Westerhoff, Jan (2008) “Nāgārjuna’s Arguments on Motion Revisited” // *Journal of Indian Philosophy*. 2008. – Vol. 36, № 4. – P. 455–479.

Westerhoff, Jan (2009) *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. – Oxford University Press.

Williams P. (1989, 2008). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. – Routledge.

Wood, Thomas E. (1994) *Nāgārjunian Disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-glass*. – Honolulu: University of Hawaii Press.

Yao Zhihua (2009) *Tibetan Learning in the Contemporary Chinese Yogācāra School*. In: Kapstein M. (ed.) *Buddhism between Tibet and China*. – Boston: Wisdom Publications. – P. 281–294.

Yoshimizu, Ch. (2016) *Transmission of the Mūlamadhyamakakārikā and Prasannapadā to Tibet from Kashmir*. In: *Around Abhinavagupta: Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century* / ed. by Eli Franco and Isabelle Ratié. – Berlin: LIT VERLAG Dr. W. Hopf. – P. 645–663.

Ирина Сафроновна Урбанаева
«МУЛАМАДХЬЯМАКА-КАРИКИ» НАГАРДЖУНЫ
И ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАДХЬЯМАКИ

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

Печатается в авторской редакции

Обложка – *Д. Т. Олов*
Компьютерная верстка и макет – *Г. В. Кашина*

Издательство «Оттиск»
Лицензия ЛР № 066064 от 10.08.1998.
Подписано в печать 18.11.2022 г.
Формат 60x84 1/16.
Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 26,0. Уч.-изд. л. 25,7.

Отпечатано в типографии «Оттиск»
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Тираж 300 экз. Заказ № 317.
664025, г. Иркутск, ул. 5-й Армии, 26.
Тел.: (3952) 34-32-34, 241-242.
www.ottisk-irk.ru

