

## Две традиции школы *мадхьямака-прасангика*: Буддхапалита и Чандракирти

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН  
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO546024

Статья поступила в редакцию 26.12.2022.

Аннотация: В буддийской махаянской школе *мадхьямака* выделяются два направления — более радикальная *прасангика*, в соответствии с учением которой абсолютно все высказывания и теории «пусты», ибо каждое понятие в них указывает только на другие понятия, но не на внепонятийную реальность, и *сватантрика*, учение коей допускает существование высказываний, осмысленных хотя бы на уровне относительной истины. Однако и в самой *прасангике* можно выделить как минимум две традиции, различающиеся уже не особенностями учения, а характером комментирования основополагающего для *мадхьямаки* текста — «Коренных строф о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*) Нагарджуны. Эти традиции нашли отражение в комментариях Буддхапалиты (V–VI вв.) и Чандракирти (VII в.). Чандракирти в значительно большей степени опирается на автокомментарий Нагарджуны к своему трактату, известный как «Акутобхая», чем Буддхапалита, труд которого более самостоятелен: комментарий Буддхапалиты, возможно, отразил традицию комментирования «Коренных строф...», восходящую не к самому Нагарджуне, а к кому-то из его учеников.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, буддийские санскритские памятники, буддизм махаяны, Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти, «Прасаннапада».

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Две традиции школы *мадхьямака-прасангика*: Буддхапалита и Чандракирти // Письменные памятники Востока. 2023. Т. 20. № 3 (вып. 54). С. 57–69. DOI: 10.55512/WMO546024.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© Бурмистров С.Л., 2023

Я начну эту статью сразу с вывода: в буддийской махаянской школе *мадхьямака-прасангика*, основанной, как считается, Буддхапалитой (V–VI вв.), можно выделить в действительности две традиции комментирования основополагающего для *мадхья-*

маки трактата — «Коренных строф о Срединном пути» («Мула-мадхьямака-карика», *Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуны (II–III вв.). Содержательных различий между ними нет, но отличаются они друг от друга приемами комментирования этого коренного трактата (*mūla-śāstra*), набором аргументов и рядом других деталей, которые позволяют утверждать, что *прасангика* не была некоей совершенно монолитной школой. Одна комментаторская традиция опирается на собственный комментарий Нагарджуны к ММК, известный как «Акутобхая» (*Akutobhaya*), и идеи его развивает в комментарии «Прасаннапада» (*Prasannapadā*) Чандракирти (VII в.), который считается продолжателем дела Буддхапалиты. Однако при более тщательном анализе комментариев к коренному трактату Нагарджуны становится ясно, что Буддхапалита отразил в своем сочинении другую комментаторскую традицию, опиравшуюся не на автокомментарий Нагарджуны, а на иные, не дошедшие до нас тексты или, что более вероятно, до Буддхапалиты передававшуюся изустно.

Основной принцип радикальной *мадхьямаки* (*madhyamaka-prāsaṅgika*) таков: все слова и словесные конструкции на уровне абсолютной истины (*pāramārthika-satya*) бессмысленны, и ни одна теория не может описать реальность как она есть. Они в лучшем случае изменяют сознание человека так, чтобы он сам мог узреть истинную реальность — реальность, находящуюся превыше любых слов и описаний, не вмещающую пораженным аффектами сознанием, — но никоим образом не *описывают* ее даже приблизительно. В худшем же случае человек принимает их за описание реальности, аффективно привязываясь к ним, что только помрачает его сознание и закабалит его в сансаре.

Общеизвестен характер аргументации прасангиков — сведение к абсурду. В отличие от соперничавшей с ними школы *сватантрика* (*svātantrika*), использовавшей для подтверждения своей позиции логические аргументы, которые сами ее последователи не считали логически «пустыми», методом школы *прасангика* была демонстрация внутренней противоречивости любой позиции оппонента — т.е. противоречивости не данной позиции какому-то другому взгляду, а взаимной противоречивости разных высказываний, выражающих эту позицию. Прасангик становился на точку зрения оппонента, анализировал ее и показывал ее абсурдность средствами собственной же логики оппонента (Santina 1995: 203–204). Важный момент: любая позиция ложна для прасангика именно потому, что она — *позиция*, определенный взгляд на мир, комплекс определенных утверждений о мире. Но любые высказывания или их системы представляют собой с точки зрения *прасангики* замкнутую систему, истинность высказываний которой зависит исключительно от других высказываний, но не от той реальности, каковую они, как утверждается в самой системе, якобы «описывают».

Аргументация *мадхьямаки*, таким образом, была принципиально негативной: любое утверждение даже не ложно, а просто бессмысленно — или, точнее, о его смысле можно говорить только на уровне относительной истины (*vyāvahārika-satya*, букв. «истина повседневного словоупотребления», или *saṃvṛtti-satya*, «истина обыденной практики»), но не на уровне абсолютной истины, ибо последняя неопишима, и ее невозможно изложить ни на каком языке, будь то язык человеческий, язык богов или асуров. Все шесть классов живых существ — боги, асуры, люди, животные, голодные духи, обитатели ада — пребывают в сансаре, сознание их поэтому сковано аффектами (благодаря которым, собственно, сансара и существует), поэтому ни одна знаковая система не способна вместить в себя знание истинной реальности именно потому, что последняя пребывает вне и выше сансары. Даже последнее утверждение,

строго говоря, не является истинным с точки зрения абсолютной истины, так как описать реальность невозможно.

Всё это нашло свое отражение сначала в трактатах основателя школы — Нагарджуны и прежде всего в его основном труде — «Коренных строфах о Срединном пути», а затем и в комментариях к нему, составленных самим Нагарджуной (комментарий «Акутобхая»), Буддхапалитой (V–VI вв.), основателем подшколы *мадхьямака-прасангика* («Мула-мадхьямака-вритти», *Mūla-madhyamaka-vṛtti*), а затем и Чандракирти (VII в.), автором комментария, известного под названием «Прасаннапада».

Самые, наверное, известные строфы ММК — XXV.19–20: «Нет никаких различий между сансарой и нирваной, нет никаких различий между нирваной и сансарой, предел нирваны — это также и предел сансары, и между ними не существует даже самого малого различия» (Nāgārjuna 1903: 535). Чтобы проследить, как изменялось мировоззрение *мадхьямаки* на протяжении пяти веков до «Прасаннапады», рассмотрим, как понимали это положение сам Нагарджуна, основатель *прасангики* Буддхапалита и Чандракирти. В «Акутобхаете» Нагарджуна говорит о сансаре, что она познаётся в зависимости от потока *дхарм* — элементарных психофизических состояний, каждое из которых лишено самобытия (*niḥsvabhāva*). Несуществование чего бы то ни было самосущего, т.е. существующего исключительно благодаря себе самому, доказывает Нагарджуна в главе XIII ММК так: если всё сущее в сансаре определяется законом взаимозависимого возникновения, то всё существует благодаря чему-то иному, так что ничего самосущего нет. В этом смысле понимание термина *svabhāva* («самобытие, самосущее») близко к пониманию понятия субстанции в новоевропейской философии. Например, у Декарта субстанция — это «вещь, которая сама по себе способна к бытию» (Декарт 1994: 37). Но Нагарджуна идет дальше. Он делает вполне логичный вывод, что если не существует самосущего, то не может существовать и «иносущего» (*parabhāva*) — того, что существует в зависимости от чего-то иного, ибо оба эти понятия соотносительны. В этом состоит специфика буддийской логики: постулировать существование некоего *A* означает тем самым постулировать существование и  $\neg A$ , ибо формирование любого понятия означает проведение границы в неразграниченном до того универсуме, отделение какой-то его области, по отношению к которой весь остальной универсум оказывается «внешним миром» или  $\neg A$  относительно *A* (подробнее см.: Бурмистров 2022).

Но, продолжает Нагарджуна, если ни одна *дхарма* не является самосущей, то бессмысленно называть ее также и иносущей, зависящей от другого, так как это «другое» столь же онтологически несамостоятельно, т.е. пусто (*śūnya*). По этой же причине невозможно говорить о *дхармах* как о возникающих и исчезающих или как о не возникающих и не исчезающих, ибо все эти понятия столь же соотносены друг с другом, а не с какой-то лежащей за ними истинной реальностью и потому пусты. Но возникновение и исчезновение *дхарм* характеризует сансару, а отсутствие таких — нирвану, и если указанные понятия пусты, то пусто и представление о различии между нирваной и сансарой (Андросов 2006: 429). Здесь Нагарджуна тоже опирается на описанную выше логику, которая, в свою очередь, коренится в принципиальном для всех школ буддизма махаяны положении о существовании эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*) на пути к просветлению, состоящих в ложных взглядах, — в частности, в восприятии слов и сооруженных из них конструкций как более или менее точного описания реальности. Если непроясненное сознание принимает словесные конструкции за реальность или хотя бы за ее точное описание, то

это вызывает аффективную привязанность к ним — ведь человек не осознаёт, что любые концепции суть только ментальные конструкторы, к реальности не имеющие никакого отношения, — а она, в свою очередь, служит почвой для развития все новых и новых аффектов. Иначе говоря, сами по себе эпистемологические препятствия не являются аффективно нагруженными. Однако они способствуют прорастанию аффектов в сознании и потому закабаляют сознание в сансаре точно так же, как и сами аффекты.

Чандракирти же, комментируя эти строфы, уточняет, что не существует именно *взаимного* (parasparatas) различия между нирваной и сансарой. «Посему, [так как Бхагаван Будда учил об этом], у сансары и нирваны не существует никакого *взаимного* различия, так как [они, если] исследовать [их], имеют тождественную форму» (ata eva saṃsāranirvāṇayoḥ parasparato nāsti kaścidviśeṣaḥ vicāryamāṇayostulyarūpatvāt) (Nāgārjuna 1903: 535. Курсив мой. — С.Б.). По сути, Чандракирти подчеркивает здесь, что эти понятия с точки зрения хинаянской догматики противоположные, именно в силу своей противоположности соотнесены друг с другом, и пустота (отсутствие какого бы то ни было референта в реальности) одного означает и пустоту другого. Обратим внимание: речь идет не о *ложности* этих понятий, ибо ложными, строго говоря, могут быть только *суждения*, а об их пустоте, т.е. отсутствии у них и экстенционала (предметного значения), и даже интенционала (смысла). В принципе у понятия может не быть предметного значения, но наличествовать смысл — как, скажем, в хорошо известном в аналитической философии XX в. примере «нынешний король Франции»: очевидно, сейчас во Франции нет никаких королей, но в принципе это понятие имеет смысл, в нем нет ничего внутренне противоречивого, и в прошлом это понятие было осмысленным не только логически, но и фактически. Однако, с точки зрения мадхьямиков, понятия нирваны и сансары не имеют даже смысла и в этом отношении подобны таким псевдопонятиям (на самом деле, конечно, только бессмысленным комбинациям слов), как «бесцветная зеленая идея», «квадратный круг» или «четное число, не делящееся на 2 без остатка».

Впрочем, анализ понятий, предпринятый мадхьямиками, еще тоньше. В приведенных примерах мы просто сочетаем друг с другом слова, смыслы которых не пересекаются и/или исключают друг друга. Однако каждое из этих слов, взятое отдельно, без соотнесения с другими, все же имеет смысл. Для Нагарджуны же и его комментаторов любое понятие соотнесено с другими и именно потому пусто. К примеру, понятие «король» предполагает наличие подданных, если же последних нет, то нет и первого; понятие четного числа предполагает существование нечетных, и одно без другого, согласно логике *мадхьямаки*, существовать не может. Иными словами, мадхьямики в критике всякого понятийного мышления как эпистемологического препятствия указывают на то, что любое понятие есть результат выделения в неразличенной реальности некоторой части ее — части, которая отграничивается от всего остального самим сознанием и именно потому представляет собой порождение последнего.

Такое понимание сути понятийного мышления связано, видимо, с буддийским учением об интерпретации знаков, известным как ароhavāda. Согласно ему, значение слова — не некоторый реальный объект (материальный предмет, класс предметов, свойство предмета или отношение между предметами и т.д.), а «псевдообъект», «существующий» только на уровне повседневного словоупотребления. Слово с этой точки зрения обретает предметное значение только посредством исключения (ароha) всего того, что не подпадает под интенционал этого слова; проще говоря, слово ука-

зывает прежде всего на то, чем *не является* соответствующий ему объект или класс объектов (Канаева 2011: 113–114). Согласно этой теории, значением высказывания является не какая-то объективная реальность или ее часть, не зависящая ни от отправителя сообщения, ни от адресата, а только понятие или какое-то отношение между понятиями — т.е. содержание сознания отправителя сообщения (Sharma 1969: 26). Иными словами, если мы называем некий предмет змеей или веревкой, то тем самым, по этой теории, указываем, во-первых, на то, что этот предмет определенным образом выделен нами из универсума (интенционального горизонта, если угодно, — т.е. из всего множества предметов, которые хотя бы в принципе могут стать объектами нашего мышления), а во-вторых — на то, что этот предмет выделен прежде всего *мысленно*, актом мышления, так как любые другие предметы, сходные с данным, мы этим актом не выделили и они так и остались в неразличенном универсуме за пределами очерченной нами границы.

Всё это хорошо иллюстрируется примером из современной теории множеств. Если имеется некоторое непустое множество элементов, число коих — хотя бы два (например, натуральные числа 1 и 2), то на таком множестве можно выделить как минимум одно подмножество (например, число 1). Назовем его *A*. Тогда за пределами этого подмножества останется  $\neg A$ , включающее число 2 (и другие элементы, если установленное нами множество включает еще что-то помимо указанных двух чисел). Тем самым мы построили на данном множестве некоторое подмножество, а значит — и то, что лежит за пределами подмножества. Иначе говоря, сам акт проведения границы между элементами в данном случае разделил исходное множество надвое. Но с тем же успехом можно провести на множестве и другие границы, и чем больше в нем элементов — тем больше можно построить различных подмножеств.

Однако, согласно махаянской точке зрения, как уже говорилось выше, проведение таких границ обусловлено не характером входящих в указанное множество элементов, а только актом мышления самого субъекта, так что любые границы оказываются произвольными. Именно в этом состоит общемахаянское представление об отсутствии «Я» не только в личности (*pudgala-nairātmya*), но и в *дхармах* (*dharma-nairātmya*). Даже *дхармы* — в хинаянских школах предельная реальность, знание коей и есть истинная мудрость (*praññā*), — в махаяне стали пониматься как только номинальные сущности, как бы «надстроенные» над истинной реальностью. О последней же невозможно сказать ничего, кроме того, что она есть (Рудой 1994: 55).

Как известно, концепция *ароһавāда* была сформулирована впервые Дигнагой, мыслителем V–VI вв., тогда как Нагарджуна жил, как известно, во II–III вв., на три столетия раньше. Может, конечно, возникнуть вопрос: как эта концепция в таком случае могла проявиться у Нагарджуны? Однако это вряд ли можно считать серьезной проблемой, так как многие идеи буддийской философии сначала появлялись в сравнительно слабо разработанном виде в сутрах и только потом систематически исследовались и становились частью концепции в философских трактатах. Так это было и с понятием пустоты (*śūnyatā*), которое впервые появилось в раннемахаянских сутрах запредельной мудрости и только потом стало частью систематического учения школы *мадхьямака*; так было и, например, с понятием сознания-вместилища (*ālaya-vijñāna*), упомянутым в первый раз в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре», самые ранние части которых относятся ко II в., и только позднее систематически разработанным основателями школы йогачара — Асангой и Васубандху в IV в. По аналогии вполне можно допустить, что и *ароһавāда* была известна уже На-

гарджуне, а ее систематический анализ представил только Дигнага в трактате «Пра-мана-самуччая» (*Pratāṇa-samuccaya*).

Такой же ход рассуждений мы увидим и, например, в главе XIII ММК, которая в разных изданиях носит название «Таттва-парикша» (*Tattva-parīkṣā*, букв. «Исследование сущности») и «Санскара-парикша» (*Samskāra-parīkṣā*, букв. «Исследование формирующих факторов»). В «Акутобхае» эта глава начинается с возражения оппонента против последнего утверждения предыдущей главы: страдание не возникает ни из себя, ни из иной причины, ни из обоих этих источников, ни вообще без причины (Андросов 2006: 311–313). Почему, спрашивает оппонент, страдание не возникает, если мы все же постулируем существование кармы и всего того, что порождается кармой? На это Нагарджуна отвечает: «Бхагаван [Будда] проповедал: „Что есть воровская *дхарма* — то ложь. Все формирующие факторы суть воровские *дхармы* и потому ложны“» (Nāgārjuna 1903: 237).

Здесь требуется некоторое пояснение относительно используемых Нагарджуной терминов. На месте слов «воровская *дхарма*» стоит в оригинале *moṣadharmā*, где *moṣa* буквально значит «воровской, грабительский, краденый». В.П. Андросов переводит это как «вредный», указывая на общий контекст этой главы, из коего видно, что *moṣa* в данном случае означает всё то, что препятствует успокоению аффектов и обретению нирваны, т.е. вредно для буддийской религиозной практики (Андросов 2006: 473–474). Не менее удачен и перевод этого термина у М. Спранга: «What is not what it pretends to be» (Lucid Exposition 1979: 144). Такие *дхармы*, ложные (*mṛṣā*), «краденые», не являющиеся тем, чем кажутся, и представляют собой препятствие на пути к просветлению. Но с точки зрения *мадхьямаки* все *дхармы* ложны, все кажутся тем, чем не являются, — реальными, — и потому все они препятствуют просветлению и нирване, если принимать их за окончательную реальность, как это делают последователи хинаяны.

Сам Нагарджуна в «Акутобхае» комментирует эти слова, ссылаясь на то, чему учил Бхагаван Будда: *moṣadharmā* — это ложная *дхарма* (псевдореалия, если угодно), и нирвана является наивысшей истиной именно потому, что она находится вне этих «воровских *дхарм*». Но все силы и влияния прежних действий суть *moṣadharmā*, поэтому они ложны. Из-за того, что они реально суть не то, чем кажутся, они и называются пустыми (Андросов 2006: 313). Иными словами, Нагарджуна здесь ставит под вопрос саму осмысленность понятия кармы. Если силы, сформированные прежними деяниями, ложны и пусты, то на уровне абсолютной истины невозможно говорить и о законе кармы, и о кармических последствиях наших действий. Разумеется, это не значит, что мы должны отбросить понятие кармы даже на уровне относительной истины или повседневного словоупотребления, ибо в таком случае мы так и останемся в сансаре с нашим помраченным аффектами сознанием. Но всерьез приписывать истинную реальность карме было бы, согласно мадхьямикам, грубой ошибкой, причем в равной мере и философской, и сотериологической.

Рассмотрим, однако, как эти строфы комментирует основатель *прасангики* Буддхапалита. В начале главы он приводит возражение оппонента: страдание и внешние реалии (*bāhyabhāva*) существуют, а для уже существующего не требуется постулировать никакое возникновение. Ответ Буддхапалиты таков: оппонент, говорит он, воображает себе вещи, которые не возникли ни одним из четырех способов (из себя, из иного, по обоим этим причинам и беспричинно), но считает их реально существующими. На встречный вопрос оппонента: что же такое реальность? — он приводит

первую *карику* главы XIII ММК. В общем повторяя комментарий Нагарджуны, Буддхапалита дополняет его важным соображением: всё обусловленное (*saṃskṛta*) не только обманчиво (*moṣa*), но и имеет природу разрушения (*pralopadharma*), и именно последнее и делает все обусловленные реалии ложными, обманчивыми, выдающими себя за то, чем не являются, а значит, и нереальными (Akira Saito 1984: 180).

В целом такая установка естественна не только для буддизма, но вообще для всей индийской философии. В адвайта-веданте Брахман пребывает за пределами всякой изменчивости, что и делает его истинно реальным, тогда как мир, сотворенный майей — творящей силой Брахмана, изменчив, всё в нем преходяще и именно поэтому он полон страдания. В санкхье порождения первоматерии изменчивы, ибо они в своем существовании зависят от чего-то иного, именно — от первоматерии (*prakṛti* или *pradhāna*), которая принимает разнообразные формы, в то время как душа (*puruṣa*) неизменна, и закабаление ее порождениями первоматерии есть иллюзия. Такая установка, впрочем, характерна не только для индийской философии. Например, для элеатов в древней Греции истинное бытие не меняется и не движется, а то, что на уровне мнения можно говорить о движении и изменении, представляет собой только проявление незнания о том, что поистине существует.

Так и здесь, в трудах прасангики (и других буддийских мыслителей): то, что меняется, не может быть истинно реальным именно в силу своей изменчивости. Если мы наблюдаем предмет, который постоянно и быстро меняется, то, разумеется, первое, о чем мы подумаем: нам это кажется, это сон, иллюзия или, хуже того, галлюцинация. Но, согласно логике рассуждений индийских мыслителей, такой наш вывод обусловлен только скоростью изменений, и предмет, который меняется медленно, мы не склонны считать иллюзорным. Однако почему наше восприятие предмета как реального или нереального должно опираться на такой случайный фактор, как скорость его изменения? В любом случае он изменчив и поэтому не может считаться реальным, а быстрота, с которой он меняется, ничего не значит в этом случае. Поэтому, говорит Буддхапалита далее, утверждение о существовании страдания и других реалий основано не на том, что действительно существует, а на собственном желании (*tṛṣṇā*) оппонента думать так (Akira Saito 1984: 181).

Чандракирти, однако, развивает эти мысли, указывая на отсутствие самобытия (*svabhāva*) во всех обусловленных вещах. Когда в махаянских текстах говорится об обусловленных реалиях (*saṃskṛta*), они понимаются как изменчивые именно в силу своей обусловленности чем-то иным, чем они сами. В самом деле, некоторая реалья, согласно рассуждениям Нагарджуны и Чандракирти, может опираться в своем существовании на самое себя (только в этом случае она поистине может считаться самосущей), на нечто иное, на обе этих опоры или, наконец, не иметь причины вовсе. Однако без причины вообще ничто существовать не может, так что реалии могут быть только самосущими или иносущими — имеющими своей причиной нечто иное, чем они сами. В санкхье все реалии, кроме первоматерии и души, — иносущие, они все суть порождения первоматерии, и только *prakṛti* и *puruṣa* считаются самосущими. Но в махаяне всё сущее включено в сеть причинно-следственных связей, суть которой сформулирована в законе взаимозависимого возникновения, причем ни одно звено его не является начальным и самосущим — каждое есть следствие другого звена. Именно поэтому в сансаре нет ничего самосущего, все *дхармы* обусловлены чем-то иным, лишены самобытия и пусты еще и в том смысле, что лишены всякой онтологической самостоятельности. Отсюда следует, что и любые названия, которые мы

можем применять к этим реалиям, пусты, ибо обозначают то, что постоянно меняется и не может быть поэтому ухвачено каким-то именем. Чандракирти в комментарии к первой *карике* главы XIII воспроизводит цитату из сутры, говоря, что все *дхармы* имеют природу разрушения (*pralopadharma*), но в одном из изданий комментария издатель в сноске к этому слову отмечает, что в других рукописях здесь стоит *pralāpadharma* «имеющий чисто словесную природу» (от *pralāpa* «рассуждение, разговор, болтовня, бред») (Nāgārjuna 1960: 104). Иными словами, всё обусловленное представляет собой плод даже не ментального конструирования, а буквально словесной игры, принимаемой непросветленным сознанием за какое-то описание реальности или, что еще хуже, за саму реальность.

В «Акутобхае» далее воображаемый оппонент отвечает на слова Нагарджуны, указывая на то, что основатель *мадхьямаки* противоречит сам себе: если силы и влияния прежних поступков суть «притворные реалии» (*moṣadharma*) и потому ложны, то фактически тем самым признаётся их несуществование. Но как может быть ложным или «притворным» то, что вовсе не существует (Андросов 2006: 314)?

И действительно, вопрошает следом за ним Нагарджуна, «если притворная *дхарма* — ложь, то что тогда вводится в заблуждение?» (Nāgārjuna 1903: 238). Это, говорит он далее, становится ясным из провозглашенного Бхагаваном Буддой учения о пустоте (*śūnyatā*) всего сансарического бытия (Ibid.: 239). В «Акутобхае» комментируется эта *карика* целиком. Текст гласит, что притворством или «воровством» (*moṣa*; В.П. Андросов переводит это слово как «вред») является сама обманчивая видимость, а ложны эти «притворные реалии» по той причине, что непросветленному сознанию они представляются как самосущие, опирающиеся в своем существовании на самих себя — «субстанциальные», если использовать термин новоевропейской философии. Равно и значение слова «несуществование» (*abhāva*) становится пустым, если мы отрицаем что бы то ни было существующее — в строгом соответствии с вышеописанной логикой (Андросов 2006: 314). Последний момент важен здесь тем, что понятие бытия — не просто самобытия или инобытия, а бытия вообще — анализируется в *мадхьямаке* при помощи тех же самых рассуждений об *A* и  $\neg A$ . Если мы постулируем бытие, то тем самым постулируем и небытие как то, что бытию противоположно или представляет собой отрицание бытия. Отсюда и если мы признаём нечто существующим, то тем самым признаём и нечто иное несуществующим — именно так, как это описано в концепции *arohavāda*: некоторое *A* есть именно *A* именно потому, что оно есть  $\neg B$ ,  $\neg C$ ,  $\neg D$  и т.д. Но и наоборот: признавая небытие (или несуществование чего-то), мы признаём и бытие (или существование некоторой вещи или множества вещей). Поэтому если мы утверждаем, что некоторые реалии — а именно *moṣadharma* — не существуют, то этим мы конструируем и нечто существующее, т.е. проводим границу между сущим и не-сущим, а любые границы, согласно *мадхьямаке*, суть плоды ментального конструирования, свойственного непросветленному сознанию. Таким образом, утверждение оппонента, что «притворные реалии» не существуют, прямо противоречит общему духу учения *мадхьямаки* и отвергается со ссылкой на понятие пустоты (насколько его вообще можно считать «понятием» в контексте взглядов этой школы), провозглашенное, как считается в нем, самим Буддой.

Буддхапалита дает к этой *карике* более развернутый комментарий. Он приводит ответ воображаемого оппонента: если всё обусловленное ложно, то не утверждается ли тем самым, что вещи, хоть и воспринимаются органами чувств, все же, несмотря



на это, не существуют? (Akira Saito 1984: 180). Ответом на это возражение и выступает сама вторая *карика* главы XIII. Комментатор тонко подмечает суть совершаемой оппонентом ошибки (с точки зрения *мадхьямаки*, разумеется): если «притворные реалии» ложны, то должно существовать нечто, что скрывается за ними, — то, относительно чего они обманывают наивного человека. Если бы существовало нечто именно такое — ложное, то тогда, например, грабители могли бы нападать на странствующих аскетов — пашупатов и ниргрантхов (т.е. последователей джайнской школы дигамбаров), не имеющих вообще никакого имущества, — стремясь завладеть их богатством (Ibid.). Смысл ответа таков: если аскетизм пашупатов или дигамбаров ложен, то за ним должно скрываться нечто истинное, а именно — их богатство, и тогда грабители, понимая, что на самом деле скрывают аскеты, нападали бы на них, не обманываясь их показной бедностью. Но за этим аскетизмом ничего «истинного» в этом смысле не скрывается. Суть возражения Буддхапалиты состоит, таким образом, в том, что за «притворными реалиями» не скрывается ничего, но и сами они от этого не становятся истинными, так что всё в конечном счете оказывается ложным — или, точнее, даже не ложным (ибо последнее понятие предполагает существование противоположного ему — истинного), а именно пустым, бессодержательным. Все рассуждения и все слова, составляющие их, отсылают к другим рассуждениям и к другим словам, но не к реальности, которую они якобы описывают. Поэтому, продолжает Буддхапалита, суть слов Бхагавана Будды о пустоте заключается в том, что все реалии лишены собственной природы, самобытия, они все зависят каузально от чего-то другого, а того, что было бы самосущим, нет, из чего следует, что ни одну вещь нельзя с точки зрения абсолютной истины назвать существующей или несуществующей — это тоже взаимно соотнесенные понятия, бессмысленные одно без другого, зависящие друг от друга, а значит, столь же пустые.

Аналогично рассуждает и Чандракирти, хотя он первую и вторую строки *карики* 2 комментирует отдельно. Что тогда не-сущее, говорит он, если то, что имеет притворную природу, обманчиво? По существу, согласно его комментарию, оппонент просто противоречит сам себе, утверждая наличие «притворных реалий» — т.е. разделяя бытие и небытие, хотя сами эти понятия, как и в комментарии Буддхапалиты, понимаются как зависящие одно от другого (Nāgārjuna 1903: 239). Обращает на себя внимание здесь то, что Чандракирти не упоминает в своем комментарии тот довод (о грабителях и аскетах), который использует Буддхапалита. Содержание комментария Чандракирти значительно ближе к автокомментарию Нагарджуны, чем к словам основателя *прасангики*.

Точно так же невозможно и изменение, ибо то, что изменяется, должно каким-то образом существовать, причем существовать *поистине*, с точки зрения абсолютной истины. В школе йогачара существование такой реальности — «истинно сущего», *bhūta-tathatā* или *yathābhūta* признаётся, но мадхьямики отрицают саму возможность говорить о ней, в том числе и утверждать, что она существует или не существует.

Воображаемый оппонент говорит: как возможно изменение, если нет ничего самосущего? Меж тем мы все на уровне повседневной практики ежеминутно наблюдаем изменения, и даже в буддийской догматике изменчивость признаётся реальной — и принципиально неудовлетворительной, ибо всякое изменение связано со страданием. Если бы реалии не были самосущими, раскрывает Нагарджуна позицию оппонента, то как можно было бы различить измененное и неизменное? Логика рассуждений здесь, видимо, такова: лишь то, что существует само по себе, может быть как-то со-

отнесено с тем, что изменяется, так что даже само понятие изменения требует признания существования чего-то реального. Но это, с позиции Нагарджуны, ложное возражение. Если бы нечто было самосущим, оно вообще не могло бы измениться (Андросов 2006: 315). Основания такой позиции очевидны: если некая реалья субстанциальна (является причиной самой себя), то она вечна именно в силу самопричинности и по той же причине не может стать иной, чем она сама. Поэтому сам факт изменений указывает на то, что ничего субстанциального не существует.

Аргументация Буддхапалиты — несколько иная. Взгляды оппонента он уточняет так: изменение есть отклонение (*viparyaya*) от собственной природы, ее изменение, и если бы не существовало того, что имеет собственную природу, то не было бы и изменения. Ответ же на возражения оппонента он понимает так: то, что субстанциально (имеет собственную природу), измениться не может. Изменение есть модификация (*vikāra*), причина каковой — действие иных, чем данная, реальных, а субстанция для воздействий иных субстанций «неуязвима» (Akira Saito 1984: 181–182). Из этого тоже хорошо видно, что, хотя концептуально комментарии Нагарджуны, Буддхапалиты и Чандракирти предельно близки друг другу, — все они излагают позицию *мадхьямаки*, состоящую в утверждении пустоты любых позиций, — текст Буддхапалиты все же заметно отличается от «Акутобхай» Нагарджуны и «Прасаннапады» Чандракирти.

Рассмотрим, наконец, и главу IV «Скандха-парикша» (*Skandha-parīkṣā*, букв. «Исследование групп»), сравнив тексты «Акутобхай» и комментария Буддхапалиты, с одной стороны, и «Прасаннападу» — с другой. Нагарджуна и Буддхапалита начинают главу с возражения оппонента, который говорит, что, согласно собственным наставлениям Будды, существует пять групп *дхарм* — материя, ощущения и т.д. (Андросов 2006: 250; Akira Saito 1984: 59). Первая *карика* главы представляет собой ответ на это возражение: помимо группы *дхарм* материи ничто материальное не воспринимается, а материальные предметы не могут быть восприняты без группы материальных *дхарм* как их причины (Nāgārjuna 1903: 123). Иными словами, развивает эту мысль Нагарджуна в автокомментарии, о существовании группы *дхарм* материи мы заключаем из восприятия материальных предметов, а существование материальных предметов опирается на группу *дхарм* материи (Андросов 2006: 251). Ту же мысль проводит и Буддхапалита в своем комментарии (Akira Saito 1984: 59). О том же, но иными словами, говорит и Чандракирти (Nāgārjuna 1903: 123). Более подробен его комментарий ко второй *карике* главы, в которой Нагарджуна говорит, что если существование материального допускается без группы *дхарм* материи, то материальное оказывается беспричинным, что логически недопустимо. В автокомментарии он просто пересказывает ту же мысль несколько более пространно (Андросов 2006: 251), и точно так же поступает Буддхапалита (Akira Saito 1984: 60), а Чандракирти, в отличие от них, разворачивает мысль несколько более подробно. Он разъясняет, что материальный предмет, отличный от грубо-материальных элементов, а значит, и от *дхарм* группы материи, не может считаться их следствием, подобно тому как, например, ткань не может считаться причиной кувшина — из-за их полного различия (Nāgārjuna 1903: 124). Здесь, как видим, Буддхапалита в большей степени, чем Чандракирти, следует «Акутобхасе».

Из всего сказанного можно сделать вывод, что Буддхапалита при составлении своего комментария следовал устной традиции, отличной от той, которая была зафиксирована в «Акутобхасе» и «Прасаннападе», хотя в любом случае опиралась на ММК

как «коренной трактат» (*mūlāsāstra*). Тем не менее между ними обеими существуют и совпадения в наборе аргументов, свидетельствующие о взаимодействии этих традиций. Сопоставление «Акутобхай» и «Прасаннапады», с одной стороны, и комментария Буддхапалиты — с другой, позволяет говорить о существовании как минимум двух разных традиций комментирования ММК, причем в тексте Буддхапалиты представлена та из них, которая восходит не к самому Нагарджуне и его автокомментарию, а к другим мыслителям школы *мадхьямака* (возможно, Арьядеве, но этот вопрос еще требует прояснения). Чандракирти, несомненно, опирался на «Акутобхаю» Нагарджуны и на ту устную традицию комментирования ММК, которая восходит к этому сочинению. Хотя принято считать, что именно Буддхапалита был основателем школы в рамках *мадхьямаки*, известной как *мадхьямака-прасангика*, а Чандракирти тоже принадлежал к ней, в действительности картина оказывается значительно сложнее. Судя по проанализированным текстам, изначально в *мадхьямаке* существовали как минимум две традиции комментирования ММК в радикальном духе (и еще одна — более умеренная, давшая начало *мадхьямаке-сватантрике*), но, как ни парадоксально, та из них, которая не восходила непосредственно к «Акутобхае» Нагарджуны, отразилась в письменном комментарии на век или полтора раньше, чем та, что стояла ближе к автокомментарию. Первая из них была зафиксирована в «Мула-мадхьямака-вритти» Буддхапалиты, вторая же, несмотря на то что автокомментарий был хорошо известен, развивалась исключительно в устной передаче, а результат ее эволюции был письменно зафиксирован только в VII в. в «Прасаннападе» Чандракирти.

## Литература

- Андросов 2006 — Андросов В.П. Учение Нагарджуны о Срединности. М.: Вост. лит., 2006.
- Бурмистров 2022 — Бурмистров С.Л. Проблема онтологической самостоятельности в философии буддизма махаяны // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 1 (вып. 48). С. 19–32. DOI: 10.17816/WMO100087.
- Декарт 1994 — Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Тошштейн // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
- Канаева 2011 — Канаева Н.А. Апохавада // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 113–116.
- Рудой 1994 — Рудой В.И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.
- Akira Saito 1984 — Akira Saito. A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti. PhD thesis. Canberra: Australian National University, 1984.
- Lucid Exposition 1979 — Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti / Transl. by M. Sprung. Boulder: Prajñā Press, 1979.
- Nāgārjuna 1903 — Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti / Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Nāgārjuna 1960 — Nāgārjuna. Madhyamakaśāstra with the Commentary “Prasannapadā” by Candrakīrti / Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
- Santina 1995 — Santina P. Madhyamaka Schools in India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Sharma 1969 — Sharma D. The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic. The Hague; Paris: Mouton, 1969.

## References

- Akira Saito. *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*. PhD thesis. Canberra: Australian National University, 1984 (in English).
- Androsov, Valery P. *Uchenie Nāgārjuna o Sredinnosti* [Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).
- Burmistrov, Sergey L. Problema ontologicheskoi samostoitel'nosti v filosofii indiiskoi mahaiany [The Problem of Ontological Independence in the Philosophy of Indian Mahāyāna]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 1 (iss. 48), pp. 19–32 (in Russian). DOI: 10.17816/WMO100087.
- Descartes, René. "Razmyshleniia o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsia sushchestvovanie boga i razlichie mezhdru chelovecheskoi dushoi i telom" [Meditations on the First Philosophy, in which the Existence of God and the Immortality of the Soul are Demonstrated]. Transl. from Latin by S.Y. Sheinman-Topstein. In: Dekart R. *Sochineniia v 2 t.* T. 2 [Descartes R. Works in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 3–72 (in Russian).
- Kanayeva, Natalia A. "Apoḥavāda". In: Stepaniants M.T. (ed.). *Filosofiiia buddizma: Entsiklopediia* [Buddhist Philosophy: An Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 113–116 (in Russian).
- Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. Transl. by M. Sprung. Boulder: Prajñā Press, 1979 (in English).
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in Sanskrit).
- Nāgārjuna. *Madhyamakasastra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (in Sanskrit).
- Rudoī, Valery I. Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli [Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoī. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 47–88 (in Russian).
- Santina, Peter. *Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (in English).
- Sharma, Dharendra. *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*. The Hague–Paris: Mouton, 1969 (in English).

## Two Traditions in the Madhyamaka-Prāsaṅgika School: Buddhapālita and Candrakīrti

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS

St. Petersburg, Russian Federation

Received 26.12.2022.

**Abstract:** There are two schools in the Mahāyāna Buddhist school of Madhyamaka, namely Prāsaṅgika, the more radical one, according to which absolutely all propositions and theories are empty, for every concept in them refers only to other concepts but not to the extraconceptual reality, and Svātantrika that allows the existence of propositions sensible on the level of relative reality. But in Prāsaṅgika itself there were two traditions that differed not in the principles of philosophy but in the

character of commenting the basic Madhyamaka text, “Root stanzas on the Middle Way” by Nāgārjuna. These traditions were represented in the commentaries by Buddhapālita (the 5th–6th centuries) and Candrakīrti (the 7th century). Candrakīrti’s commentary is based on Nāgārjuna’s autocommentary *Akutobhaya* to a much greater extent than Buddhapālita’s one. The latter presents a tradition of commenting *Mūla-madhyamaka-kārikā* that originates not from Nāgārjuna himself but from a disciple of his.

**Key words:** religious and philosophical systems of ancient and medieval India, Buddhist Sanskrit monuments, Mahāyāna Buddhism, Nāgārjuna, Buddhapālita, Candrakīrti, *Prasannapadā*.

**For citation:** Burmistrov, Sergey L. “Two Traditions in the Madhyamaka-Prāsaṅgika School: Buddhapālita and Candrakīrti”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2023, vol. 20, no. 3 (iss. 54), pp. 57–69 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO546024.

**About the author:** Sergey L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies, the Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.