

Интерпретация понятия причинности у Буддхапалиты и Чандракирти

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634893

Статья поступила в редакцию 27.01.2024.

Аннотация: Буддхапалита и Чандракирти опирались на разные традиции комментирования ММК, причем традиция, отраженная в «Прасаннападе» Чандракирти, стоит ближе к автокомментариям Нагарджуны «Акутобхая», чем традиция Буддхапалиты, хотя концептуально обе они практически тождественны друг другу. Причинность в них понимается как закон, пронизывающий всё сансарическое сущее и делающий всё сущее пустым, ибо непусто могло бы быть только то, что является причиной самого себя. Но возможность существования таких реалий в буддизме отрицается, ибо, если бы сансарическое бытие опиралось на что-то самосущее, то сансара была бы непреодолимой. В обеих традициях прослеживается понимание отношения причины и следствия как хронологически «смежных» друг с другом. Однако все суждения, представленные выше, истинны только на относительном уровне, с абсолютной же точки зрения они опираются на различия между истинным и ложным, осмысленным и бессмысленным, бытием и небытием, субъектом и объектом суждения и т.д., а следовательно, пусты. Поэтому пусто в абсолютном смысле и любое суждение о причинности.

Ключевые слова: религиозно-философские системы древней и средневековой Индии, санскритские письменные памятники, буддизм, махаяна, *мадхьямака*, теория причинности.

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Интерпретация понятия причинности у Буддхапалиты и Чандракирти // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 66–80. DOI: 10.55512/WMO634893.

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., 2024

В предыдущей нашей статье [Бурмистров 2023] мы рассмотрели вопрос о различиях в интерпретации основных положений «Коренных строф о Срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее — ММК) Нагарджуны (II–III вв.), основателя школы *мадхьямака*, его комментаторами — Буддхапалитой (V–VI вв.) и Чандракирти (VII в.). Буддхапалита считается основателем особого направления в рамках *мадхьямаки* — так называемой *мадхьямаки-прасангики*, или радикальной *мадхьямаки*, согласно

учению которой все слова и словесные конструкции пусты, т.е. не описывают никакую реальность или даже часть реальности и замкнуты сами на себя. Они могут считаться осмысленными на уровне относительной истины — *vyāvahārika-satya*, или истины повседневного словоупотребления, так что прасангики совершенно не отрицают осмысленность высказываний, касающихся нашего сансарического существования. Слова вполне могут иметь смысл, а фразы — быть истинными или ложными, но только при условии, что мы осознаём ограниченность сферы их применения и не пытаемся с их помощью описать реальность как она есть (*bhūta-tathatā*).

Как известно, хинаянские школы признают в качестве препятствий на пути к просветлению только аффекты (*kleśa-āvaraṇa*). Преодоления аффектов достаточно для того, чтобы обрести просветление, ибо только аффекты помрачают наше сознание, не позволяя увидеть единственную истинную реальность — дхармы, элементарные психофизические состояния, составляющие всё сущее. Махаяна же идет дальше: для махаянских школ одного преодоления аффектов недостаточно, чтобы постичь истинную реальность, ибо даже дхармы таковой не являются. Помимо аффективных препятствий в махаяне признаётся существование также препятствий эпистемологических (*jñeya-āvaraṇa*), состоящих в ложном убеждении, будто какие-то слова или теории могут действительно быть описанием реальности (Рудой 1994: 55). Махаянское учение о несуществовании «Я» не только в личности (*pudgala-nairātmya*), но и в дхармах (*dharma-nairātmya*) означает, что даже дхармы не есть «окончательная» реальность, а представляют собой такие же ментальные конструкции, как и брахманистское учение об атмане. Разница между ними — только в том, что учение о неизменном и вечном «истинном Я» (*ātman*), провозглашаемое брахманистскими школами, уводит от постижения истинной реальности и освобождения из сансары, а учение о дхармах направляет к ее познанию, хотя никоим образом не является ее описанием. Для *мадхьямаки* преодоление ложного понимания любых концепций как систем знаков, а не инструментов и есть путь к просветлению. Это касается и собственных воззрений мадхьямиков: даже само учение о пустоте не есть учение в точном смысле слова, ибо цель его — не исследовать пустоту как природу реальности (истинную реальность вообще невозможно исследовать каким бы то ни было образом, пока сознание пребывает в сансаре), а подвести адепта к такому состоянию сознания, когда он сможет сам узреть реальность как она есть — неопишемую и невыразимую, что и будет просветлением.

Изложению этого учения (насколько *мадхьямаку* вообще можно назвать учением с учетом только что сказанного) и посвящена ММК Нагарджуны. Это же учение излагают и анализируют и Буддхапалита, и Чандракирти, причем оба их комментария, как и многие другие индийские философские тексты, имеют, очевидно, полемическую направленность: в них обязательно приводятся возражения представителей других школ — как буддийских, так и брахманистских, — и ответы мадхьямиков на них. Буддхапалита, как было сказано выше, считается основателем школы *прасангики*, Чандракирти тоже рассматривается как мыслитель этой школы, однако характер и содержание аргументации у них все же несколько различаются.

Буддхапалита уже в первых строках своего комментария «Мула-мадхьямака-вритти» (*Mūla-madhyamaka-vṛtti*) указывает, что основным моментом Дхармы Будды было учение о взаимозависимом возникновении (*pratītya-samutpāda*), связывающее воедино 12 звеньев (*nidāna*), которые, согласно наиболее распространенному в буддийских текстах пониманию, следуют друг за другом в таком порядке: неведение

(*avidyā*) — формирующие факторы (*saṃskāra*) — сознание (*viññāna*) — психофизический комплекс (*nāma-rūpa*) — шесть органов чувств (*ṣaḍāyatana*) — контакт органов чувств с соответствующими объектами (*sparśa*) — ощущение (*vedanā*) — жажда (*tṛṣṇā*) — привязанность (*upādāna*) — становление (*bhāva*) — рождение (*jāti*) — старость и смерть (*jarā-maraṇa*) (Лама Анагарика Говинда 1993: 60). Согласно словам Нагарджуны, как они сохранились в тибетском переводе труда Буддхапалиты (санскритский оригинал комментария не дошел до наших дней), Будда учил о взаимозависимом возникновении всех дхарм как о не-возникновении их, не-прекращении, невечности, не-тождестве и не-различии, Буддхапалита же понимает всё это как учение, ведущее к прекращению дискурсивного мышления (*vitarka* и *vicāra*) и, следовательно, к обретению нирваны (Akira Saito 1984: 1–2). По существу, слова Буддхапалиты (как и более позднего представителя *прасангики* Чандракирти) направлены против воззрений хинаянских школ, в которых дхармы понимаются как нечто реальное, и ошибка последователей колесницы *шраваков* и *пратьекабудд* (т.е. хинаяны) состоит, по мнению Буддхапалиты, в том, что они понимают все речения Будды буквально, не допуская, что он мог выражаться иносказательно (Ames 1986: 315–316). Именно в этом и состоит главная ошибка хинаянских школ, которая и составляет эпистемологическое препятствие, не позволяющее обрести окончательное просветление.

Здесь важно утверждение Буддхапалиты о необходимости преодоления дискурсивного мышления. О том же, хотя и несколько вскользь, говорит и Чандракирти в самом начале своего комментария «Прасаннапада» (*Prasannapadā*, букв. «Ясное изложение») — в формуле поклонения учителю Нагарджуне, где он говорит: «Я составлю комментарий к его строфам, полный речений ясных и изысканных, не тревожимый ветром пустых рассуждений (*tarka*) и ясный» (Nāgārjuna 1903: 2). Определения терминам *vitarka* (дискурсивное мышление) и *vicāra* (рефлексия) можно найти в «Компендиуме Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*) Асанги (IV в.): «Что такое дискурсивное мышление? Мысленная дискуссия (*manojaṭṭa*), [представляющая собой] поиск мудрости и опирающаяся на волевое усилие. Она [представляет собой] грубый [уровень] мышления. Что такое рефлексия? Критическая мысленная дискуссия, [представляющая собой] поиск мудрости и опирающаяся на волевое усилие. Она [представляет собой] тонкий [уровень] мышления. Они оба, [т.е. дискурсивное мышление и рефлексия], суть основы для покоя или беспокойства. Ибо, поистине, действие благих дхарм — устранение противоположного [им], а действие основных и вторичных аффектов — противодействие [тому, что] противоположно [им]» (Asanga 1950: 10). Стихираматти (VIII в.) в комментарии к труду Асанги поясняет термин *manojaṭṭa*: это постоянный мысленный разговор, внутренняя речь, посредством которой человек определяет и оценивает то, что находится перед ним, и обоснованность своих предположений относительно предметов, воспринимаемых им в настоящий момент (*Abhidharmasamuccayaabhāṣyam* 1976: 8–9). Иными словами, оба они — и Буддхапалита, и Чандракирти — в полном соответствии с учением *мадхьямаки* рассматривают понятие дхармы как результат дискурсивного мышления — того процесса, в ходе которого непросветленное сознание «вырезает» какой-то чувственно воспринимаемый предмет (*viśaya*) из «чувственного горизонта» (*gocara*) органа чувств (т.е. из всего множества того, что может стать предметом ощущения данного органа) — и рефлексии, которая устанавливает определенные отношения между этим предметом и другими, а также между этим предметом и самим воспринимающим

субъектом, тем самым формируя концептуальный объект или идею предмета (*ālam-bāna*) с опорой на чувственный объект (*viśaya*). Но поскольку причинность нигде не воспринимается непосредственно, то и понятие о ней оказывается порождением *vitarka* и *vicāra*, а значит, ментальным конструктом, отвлекающим сознание от постижения истинной реальности.

Однако далее тексты комментариев Буддхапалиты и Чандракирти расходятся. Это еще раз доказывает, что авторы их опирались каждый на свою особую традицию комментирования ММК в рамках школы *прасангика*, так как вряд ли можно сомневаться в том, что в комментарии Буддхапалиты была только зафиксирована традиция, возникшая еще до него (подобно тому как основные положения и понятия философии *йогачары* были представлены уже в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре» — за три века до первых йогачаринских трактатов). Буддхапалита провозглашает основным смыслом ММК учение о несуществовании собственной природы (*niḥsvabhāvatva*) во всем сущем. Цитируя Арьядэву, Буддхапалита говорит о сознании как о семени бытия и о чувственных объектах как сфере действия (*gośara*) сознания: когда становится ясно, что объекты лишены «Я», т.е. не имеют никакой собственной сущности и представляют собой только порождения самого же сознания, семя существования угадает. Именно в этом, согласно Буддхапалите, и состоит смысл учения о взаимозависимом возникновении в интерпретации Нагарджуны (Akira Saito 1984: 3).

Чандракирти тоже анализирует суть этого закона, но с существенно других позиций. Он прежде всего обращает внимание на этимологию сложного слова *pratītya-samutpāda*. Как понимать его компоненты? В первом компоненте — слове *pratītya* — корень *ī* со значением движения, но приставка *prati* придает ему иной смысл — «обретение» (*prāpti*). Окончание же этого слова — это окончание деепричастия, так что *pratītya* Чандракирти понимает в том же смысле, что и слова типа *bhūtvā* «будучи» или *dṛṣtvā* «видя». Однако использование деепричастия в качестве первого компонента сложного слова для санскрита в высшей степени нетипично. Кроме того, оно в санскрите используется обычно для указания на некоторое действие субъекта, предшествующее другому его же действию. Но в случае с законом зависимого возникновения нет ничего, что, сначала завися от чего-либо, потом — и в результате этого — возникало (MacDonald 2015: II, 20–21). Второй компонент — *samutpāda* Чандракирти понимает как возникновение, появление, и в оригинале он использует слово *prādurbhāva* «появление, проявление, становление видимым или слышимым». Общий смысл анализируемого термина по Чандракирти таков: это возникновение реальных, зависящее от причин и условий (Nāgārjuna 1903: 5). Если попытаться перевести *pratītya-samutpāda* буквально, получится примерно следующее — «обретая [зависимость от причин, имеет место] возникновение [реальных]». На это саутрантики возражают, что использование деепричастия в такой конструкции неприемлемо, ибо его можно применять лишь к тому, что *уже* существует. Можно сказать, например, «совершив омовение, он ест», но невозможно сказать «обретая нечто, он возникает». Этот вопрос рассматривается, в частности, и в фундаментальном трактате Васубандху «Энциклопедия Абхидхармы» (*Abhidharmakośa*) и комментарии к нему (*Abhidharmakośa-bhāṣya*), где это затруднение легко преодолевается: состояние, в котором некоторая дхарма возникает, и есть состояние обретения ею существования, так что затруднение это оказывается чисто грамматическим (Васубандху 2001: 221–222).

Буддхапалита далее обращается к понятию причинности применительно к двум последним звеньям закона взаимозависимого возникновения — рождению (*jāti*) и ста-

рости и смерти (*jaṅā-maraṇa*). В общепринятой формулировке закона первое из них идет перед вторым. Но как такое возможно? Если рождение как причина предшествует смерти, тогда логически возможно допустить существование рождения *без* смерти! В этом случае, во-первых, сансара может иметь начало, что противоречит самому понятию сансары как *безначального* существования, а во-вторых, бессмертие в таком случае означает бесконечное пребывание в сансаре без малейшей надежды на выход, что радикально противоречит вообще всему буддийскому учению и для буддиста категорически неприемлемо. Поэтому в формулировке закона рождение следует ставить на второе место — как следствие старости и смерти, ибо лишь такая интерпретация открывает возможность выхода за пределы сансары (Akira Saito 1984: 6–7). Как видим, одна из особенностей комментария Буддхапалиты состоит в том, что в данном случае, разбирая проблему причинности, он анализирует, прежде всего сами понятия причины и следствия, не погружаясь, в отличие от Чандракирти, в грамматический анализ термина *pratītya-samutpāda*. Внимание Чандракирти к грамматике, впрочем, неудивительно, если учесть, какое значение грамматика (*vyākaraṇa*) и этимология (*nirukta*) имели для всей индийской интеллектуальной культуры. Оба комментария — и «Мула-мадхьямака-вритти», и «Прасаннапада» — построены, как и очень многие другие индийские философские тексты, в виде ответов на возражения оппонентов в публичном диспуте, и, судя по тому, каким образом комментирует ММК Чандракирти, в его время и в той среде, в которой он мыслил и творил, частым приемом в дискуссиях было обращение к грамматическому анализу используемых в ММК или других текстах терминов и выражений, так что на подобного рода возражения приходилось давать обстоятельные ответы.

Именно это делает и Чандракирти, детально разбирая все возможные толкования термина *pratītya-samutpāda*. Например, некоторые оппоненты понимают это выражение как «возникновение преходящих, обреченных на исчезновение [реалий]» (*prati prati ityānāṃ vināśināṃ samutpāda*) (Nāgārjuna 1903: 5). Но в данном случае такая интерпретация невозможна, ибо она требует совершенно другой конструкции этого выражения — *pratītyānāṃ samutpāda*, что в реальности не имеет места. Есть также и другое мнение: префикс *prati* понимается некоторыми как имеющий распределительное значение, и в таком случае сам этот термин должен переводиться как «возникновение в зависимости от тех или иных условий», т.е. от разных условий (Ibid.: 7–8). Это, полагает он, тоже неверно, ибо при таком истолковании слово *pratītya* оказывается сложным словом со значением «обретение», что тоже лишает смысла все словосочетание *pratītya-samutpāda* (Ibid.: 8). В целом вся грамматико-этимологическая аргументация Чандракирти сводится к следующему. Первая этимология, которую считает верной он сам, такова: префикс *prati* означает «обретение», *i* — «двигаться», поэтому *pratītya* значит «обретение в зависимости от...»; *samutpāda* «возникновение»; таким образом, *pratītya-samutpāda* в целом означает «возникновение реалий в зависимости от причин и условий». Согласно второй интерпретации, *prati* рассматривается как префикс с распределительным значением, *i* — это глагол со значением «идти, двигаться», а *itya* понимается как «то, что характеризуется непостоянством». В этом случае *pratītya* будет означать «преходящее», а *pratītya-samutpāda* — «возникновение преходящих вещей». Такую интерпретацию отвергают обе школы *мадхьямаки* — и *прасангика*, и *сватантрика*. Наконец, третье истолкование, признаваемое сватантриками (Бхававивека), но не прасангиками, таково: *prati* — префикс с распределительным значением, *i* «достигать, обретать»; тогда *pratītya-samutpāda*

означает «возникновение реальных в зависимости от тех или иных — т.е. различных — причин и условий»; на то, что речь идет о *различных* условиях, указывает префикс *prati* (MacDonald 2015: II, 28, fn. 72).

Причины, по которым мадхьямики отвергают третью интерпретацию, становятся более ясны, если мы обратимся к цитированному выше трактату Асанги. В «Компендиуме Абхидхармы» рассматриваются, среди прочего, формирующие факторы, не связанные с сознанием (*citta-viprayukta-samskāra*). Они относятся к четвертой группе дхарм — формирующим факторам (*samskāra*), ответственным, как видно уже из названия, за формирование и поддержание индивидуального потока дхарм, в рамках которого (пока сознание еще не освободилось из сансары) возникает и передается карма и проявляются ее последствия. Некоторые из формирующих факторов поддаются сознательному контролю, по отношению к другим же он невозможен, и именно эти последние и называются факторами, не связанными с сознанием. В числе их — такие факторы, как продолжение (*pravṛtti*), логическая особенность (*pratīniyama*) и соответствие (*yoga*), и Асанга определяет их так: «Что такое продолжение? Продолжение — это обозначение, [указывающее на] непрерывность связи причин и следствий. Что такое логическая особенность? Логическая особенность — это обозначение, [указывающее на] различие причин и следствий. Что такое соответствие? Соответствие — это обозначение, [указывающее на] сходство причины и следствия» (Asanga 1950: 10–11). Термин «продолжение» (*pravṛtti*) указывает на сохранение действия причины даже после того, как сама причина исчезла; в противном случае ни одно действие не могло бы порождать кармические последствия после того, как оно завершено. «Логическая особенность» же, согласно комментарию Стхираматти, означает, что каждая причина порождает свой и только свой результат, так что ни одно действие не может породить более одного кармического следствия, которое и проявляется в виде тех или иных событий и обстоятельств жизни человека. «Соответствие» — это сходство (*anugūṛu*) причины и следствия: как поясняет Стхираматти, каждое кармическое следствие может порождаться своей и только своей причиной, не существует таких кармически обусловленных событий или обстоятельств, которые порождались бы более чем одной причиной, ибо в противном случае любое действие порождало бы какие угодно кармические следствия (*Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam* 1976: 10). Иначе говоря, закон кармы имеет строго линейный характер: каждая причина имеет только одно следствие, каждое следствие имеет только одну причину.

Но именно такие соображения делают по меньшей мере сомнительным толкование закона взаимозависимого возникновения как возникновения реальных в зависимости от различных условий. Следует оговориться, что сам Чандракирти не приводит в качестве контраргумента против этого толкования именно линейность закона кармы, однако с учетом его становятся более понятными возражения автора «Прасаннапады» против той интерпретации термина *pratītya-samutpāda*, которую предлагают Бхававивека и его последователи. Можно с известной осторожностью предположить, что, согласно Чандракирти, такая интерпретация была чревата ложным пониманием этого термина, нарушающим принцип «линейности кармы».

Как видим, и Чандракирти, и Буддхапалита, прежде чем приступить к комментированию первой главы ММК, подробно анализируют суть закона взаимозависимого возникновения. Это вполне естественно, так как именно в нем, по существу, формулируется буддийское понимание причинности. Причинность физическая, наблю-

даемая нами в природных процессах, в повседневной жизни, была для буддийских мыслителей не столь важна, как причинность кармическая, имеющая прямое отношение к фундаментальной цели всего буддийского учения — обретению просветления.

Сам учитель Нагарджуна провозглашает в первой же строфе ММК несуществование ни прекращения, ни возникновения, ни уничтожения, ни сохранения чего бы то ни было, ни единства, ни множественности, ни прибытия, ни убытия (Nāgārjuna 1903: 11). В «Акутобхасе» — автокомментарии к ММК — Нагарджуна разъясняет, что прекращения нет, потому что нет возникновения, возникновения же нет, ибо нет прекращения (Андросов 2006: 221), т.е. эти понятия не имеют референта в реальности, ибо они взаимозависимы, соотнесены прежде всего друг с другом. По той же причине нет уничтожения и сохранения чего-либо, и это основатель *мадхьямаки* иллюстрирует образом семени и ростка: если первое погибает, чтобы дать жизнь второму, то между ними не может быть никакой причинно-следственной связи. Ход мысли здесь таков: если причина (в данном случае — семя) исчезла до того, как появилось следствие (в данном случае — росток), то именно временной промежуток между ними, пусть даже сколь угодно короткий, делает невозможным связь между ними. Если же причина сохраняется, когда уже существует следствие, то она тоже не может считаться причиной, ибо, по логике рассуждений мадхьямиков, реалья, играющая роль причины, должна исчезать, уступая место следствию. Сохранение чего-либо неизменным тоже невозможно, так как в этом случае, например, семя оставалось бы неизменным, даже порождая свое следствие — росток. Нет, далее, прибытия и ухода, ибо и то и другое существует в пространстве. Если попытаться реконструировать ход мысли Нагарджуны, можно предположить, что здесь имеется в виду относительность движения: перемещение предмета из точки *A* в точку *B* является уходом (*nirgama*) для *A* и прибытием (*āgama*) для *B*. И чем в таком случае считать движение этого предмета, если оно оказывается столь разным для двух нетождественных друг другу точек? Только чем-то не просто относительным, но условным — не субстанциальным (*dravyasat*), а только номинальным (*prajñaptisat*). Равно нет и единственности и множественности, что Нагарджуна иллюстрирует образом урожая риса. Когда перед нами грудa риса, то важно само его наличие, а не точное количество зерен в ней, единственное же зернышко риса на практике бесполезно, и иметь только его — все равно что вообще не иметь зерна; из этого следует, что и единичность, и множественность — тоже понятия пустые (Андросов 2006: 221, 454).

Рассмотрим более внимательно эти аргументы. Говоря о единственности и множественности, Нагарджуна рассуждает, опираясь на *практический* аспект этих понятий. Если бы для нас по каким-то причинам было важно точное, до последнего зернышка количество зерен риса в грудe, то и единичное зерно имело бы значение, так что понятия единственности и множественности были бы для нас вполне реальными. Например, количество дхарм для буддийской философии имеет принципиальное значение, и невозможно говорить об относительности их числа или о том, что количество их — всего лишь ментальный конструкт (по крайней мере, для колесницы *шраваков* и *пратьекабудд*). Тем не менее Нагарджуна фактически утверждает именно это, и логические основания для этого очевидны: принцип *dharma-nairātmya* означает, что не только «Я», но и дхармы — чисто номинальные сущности, так что и вопрос об их количестве оказывается бессмысленным с точки зрения абсолютной истины. На абсолютном уровне не существует никаких различий, никакой множест-

венности (а значит, и соотнесенного с ними понятия единичности). Однако вопрос о количестве и различиях дхарм важен с практической точки зрения, ибо именно это позволяет последователю Будды научиться анализировать собственную психику в буддийских терминах, без чего невозможно продвижение к нирване. В то же время анализ психики в терминах дхарм — это только первый этап пути, или путь *шраваков* и *прагьякабудд*, который невозможно обойти, но на котором при этом нельзя останавливаться, ибо к окончательной, истинной нирване ведет только путь *бодхисаттв* — махаяна.

Пример же с семенем и ростком показывает еще одну особенность буддийского учения о причинности: причина и следствие должны, образно говоря, «примыкать» друг к другу без зазоров, но при этом никоим образом не пересекаться. Невозможна ситуация, когда следствие уже возникло, а его причина еще не исчезла, ибо в этом случае эти две реалии не могут считаться причиной и следствием. Причина должна исчезнуть, чтобы уступить место следствию. Но и никакого «зазора» между ними — ни логического, ни временного — тоже не может быть, хотя следствие после своего возникновения может какое-то время оставаться непроявленным. Именно так действует карма: она возникает в момент совершения кармически значимого действия, но проявляется значительно позже, даже в следующей жизни, а до того пребывает в латентном состоянии. Но, говорит Нагарджуна, именно это и делает понятие причинности пустым — ведь то, что уже не существует, не может послужить причиной ныне существующему. Если мы говорим, что некоторое *A* есть причина *B*, то каузальная связь между ними возможна лишь в том случае, когда оба они существуют. Но если существуют они оба, то они не могут быть причиной и следствием именно потому, что *A* еще существует, еще не уступило место *B*, а раз *B* тоже существует, оно не может быть следствием *A*. Всё это, согласно Нагарджуне, делает само понятие причинности внутренне противоречивым, а значит, пустым (не имеющим референта в реальности), и говорить о причинности — в том числе и кармической — можно только как об *инструментальном* понятии, необходимом не для описания реальности (истинная реальность неопишима), а для изменения сознания адепта таким образом, чтобы он сам смог узреть ее и обрести тем самым просветление.

Чандракирти комментирует первые две *карики* ММК очень кратко, так как смысл их он сводит к уже проанализированному им представлению о законе взаимозависимого возникновения. Гораздо больше внимания он уделяет третьей *карике*: «Ни из себя, ни из другого, ни из двух [этих источников], ни беспричинно не возникают вовсе нигде никакие реалии» (na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvaśana kecana) — в отличие от Буддхапалиты, который посвящает этой *карике* всего пару страниц. Согласно Буддхапалите, вещи не могут возникать из себя, ибо в этом случае их возникновение не имело бы ни начала, ни конца — ведь то, что уже существует, не нуждается в каком-то «новом» возникновении. Из чего-то иного они тоже не могут возникать, ибо в этом случае все возникало бы из всего, что неприемлемо ни логически, ни с точки зрения буддийской сотериологии, так как в этом случае любое действие порождало бы какую угодно благую карму и какую угодно неблагую и само понятие кармы стало бы бессмысленным не только на уровне абсолютной истины, но и с точки зрения повседневного словоупотребления. По тем же соображениям нельзя утверждать, что вещи возникают из себя и иного одновременно или вовсе без причины. Таким образом, утверждения типа «*A* порождает *B*» или «*A* есть причина, а *B* — ее следствие» сугубо конвенциональны и не

могут считаться истинными в абсолютном смысле (Akira Saito 1984: 10–11). Еще более краток в своем автокомментарии Нагарджуна (Андросов 2006: 228–229).

Чандракирти же комментирует эту *карику* очень подробно (Nāgārjuna 1903: 13–77), рассматривая все возможные возражения против позиции *мадхьямаки-прасангики*, выдвигавшиеся как буддистами, так и представителями брахманистских школ. Прежде всего, отсылая к комментарию Буддхапалиты, он отмечает, что утверждение о возникновении реалий из себя самих ведет к регрессу в дурную бесконечность (*anavasthā*) (Ibid.: 14). Кроме того, следует заметить, утверждение о невозможности самопричинности реалий означает и невозможность какой бы то ни было субстанциальности. Если наш оппонент говорит, будто субстанция — это то, что существует благодаря самой себе, то, развивая мысль Буддхапалиты и Чандракирти, можно возразить ему так. Допустим, что это верно; тогда субстанция послужила причиной самое себя только один раз, только в какой-то конкретный момент времени, а потом перестала быть таковой, или она является своей причиной постоянно, в каждое мгновение? В первом случае — если рассматривать всё это с позиций *прасангики* — субстанция, перестав быть причиной, должна в тот же момент исчезнуть. Если же верен второй вариант, то сразу возникает вопрос: зачем нужна причина возникновения для того, что и так уже существует? Таким образом, никакая самопричинность логически невозможна, а значит, невозможно и существование чего бы то ни было субстанциального.

В аргументации Чандракирти есть одна примечательная деталь. Оппонент (в данном случае, скорее всего, представитель школы *мадхьямака-сватантрика*) (MacDonald 2015: II, 54) возражает, что в словах прасангиков нет ни логического основания, ни подтверждающего примера — необходимых компонентов индийского традиционного пятичленного силлогизма, — на что Чандракирти отвечает, цитируя «Виграхавьявартани» Нагарджуны и «Чатухшатаку» Арьядэвы, что ошибаться — и, в частности, строить силлогизмы с ошибками, — может только тот, кто что-то утверждает. Мы же, говорит Чандракирти, ничего не утверждаем, но лишь опровергаем аргументы других школ, указывая на логические ошибки в них и на то, что понятия, используемые в выводах оппонентов, внутренне противоречивы (Nāgārjuna 1903: 16). Это же касается, естественно, и понятия причинности, которое, с точки зрения прасангиков, пусто.

Однако, если пусто понятие причины, то соотнесенное с ним представление об отсутствии причины тоже пусто. В самом деле, для *прасангики* любое понятие соотнесено со своей противоположностью, т.е. если есть некоторое *A*, то существует и $\sim A$, ибо, согласно махаянской логике, сама истинная реальность свободна от различий, и различия в ней проводит только непросветленное сознание. Строя на универсуме некоторое множество *A*, мы тем самым строим и всё, что лежит вне этого множества, — $\sim A$, которое без проведения границы между *A* и $\sim A$ не существует. Поэтому, если мы утверждаем, что какие-то реалии связаны друг с другом причинно-следственной связью, то тем самым мы утверждаем, что существует и нечто беспричинное — а это уже логически недопустимо, ибо это означает уже возникновение всего, всегда и из всего, т.е. делает бессмысленным само понятие причины. Оппонент может задать вполне ожидаемый вопрос: если все эти понятия пусты, то зачем Будда проповедовал учение о причинности, сформулированное в виде закона взаимозависимого возникновения? На это Чандракирти отвечает, что всё это проповедовалось Буддой только на уровне относительной истины, ибо столь тонкое и сложное учение,

как то, что излагается Нагарджуной, Буддхапалитой и Чандракирти, не было бы понято простецами (Nāgārjuna 1903: 53). Все суждения в конечном счете ложны, а использование прасангиками неких утверждений необходимо лишь ради проповеди учения Будды; благородные же личности постигают истину в молчании (Ibid.: 58).

Согласно тому учению о причинности, которое представлено в трактатах Абхидхармы, для возникновения любой реалии необходимы: собственно причина (hetu), опора (alambana), непосредственно предшествующее состояние (anantara), основное условие (adhipateya). Их Нагарджуна перечисляет в *карике* 4 первой главы, а Чандракирти объясняет их так: причина в собственном смысле слова — это то, что непосредственно приводит к возникновению некоторой реалии; «возникающая *дхарма* возникает [с опорой] на объект, и это условие — объект (ālambana, букв. „опора, подставка“) ее [этой *дхармы*]»; исчезновение непосредственно предшествующего состояния есть условие возникновения следствия (например, исчезновение семени, непосредственно предшествующего ростку, есть условие появления ростка); наконец, основное условие — это общий принцип причинности, *tasmin sati idam bhavati* («при наличии того существует и это») (Nāgārjuna 1903: 78. Курсив мой. — С.Б.). Обратим внимание на выделенное курсивом слово «дхарма». Объект буддийской теории причинности — не какие-то вещи или явления, наблюдаемые нами в повседневности, а именно *дхармы*, ибо лишь в терминах учения о дхармах описывается психика для тех, кто стремится обрести нирвану. Так как дхарма — это элементарное состояние психики, не делимое далее на более мелкие компоненты, то и каждое такое состояние связано с определенным аффектом, который привязывает сознание к сансаре (за исключением трех дхарм, свободных от притока аффектов, — пространства и двух видов прекращения). Важно отметить также, что необходимый элемент учения о причинности в хинаянских школах заключается в том, что предшествующее состояние должно исчезнуть, чтобы дать место новому; то, что играет роль причины (как, например, зерно), должно исчезнуть, чтобы освободить место следствию (например, ростку).

Однако мадхьямики провозглашают всё это истинным только на уровне относительной истины (saṃvṛtti-satya), или на пути *шраваков* и *пратьекабудд*, пройдя который, следует подняться на более высокий уровень и идти дальше к окончательной нирване по пути *бодхисаттв*. Высшая же истина состоит в том, что любые понятия суть не более чем ментальные конструкты и поэтому принимать их за описание реальности и тем более — за саму реальность значит только все больше погружаться в сансару. *Карика* 5 первой главы ММК гласит: «Нет ведь самобытия реалий в условиях и т.д. Но если нет самосущего, то нет и иносущего» (na hi svabhāvo bhāvāṇāṃ pratyayādiṣu vidyate | avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate) (Nāgārjuna 1903: 78). Здесь еще раз проявляется фундаментальная для всей *мадхьямаки* мысль: любое понятие соотнесено не с самой по себе реальностью, а только с противоположным ему понятием, — так что и существование самосущего невозможно (ибо всё сущее чем-то детерминировано), а значит, пусто понятие иносущего, существующего по причине чего-то иного, — так как понятие иносущего попросту не с чем соотнести. Буддхапалита иллюстрирует это таким примером: если мы говорим, что Гупта — кто-то другой, чем Чайтра, то тем самым утверждаем, что и Чайтра — иной, чем Гупта; если же не существует ни того, ни другого, то любые суждения об их тождестве или различии будут бессмысленными. То же и с причиной и следствием: поскольку не существует ничего самосущего (svabhāva), субстанционального, постольку

нет и ничего такого, что было бы причиной или следствием по своей сути (Akira Saito 1984: 12). Кроме того, такой вывод прямо отсылает к закону взаимозависимого возникновения, в котором каждое звено может рассматриваться и как причина, и как следствие и нет ничего такого, что было бы, например, только причиной (как первоматерия-*prakṛti* в *санкхье*). Или, если быть более точным, все указанные понятия при более тщательном их анализе оказываются внутренне противоречивыми. И если основатель соперничавшей с прасангиками школы *мадхьямака-сватантрика* Бхававивека (VI в.) полагал, что познание все же имеет некий объект (*svalakṣaṇa*, букв. «[то, что имеет] собственный признак»), не существующий в абсолютном смысле (*paramārthatas*), но все-таки относительно реальный (Андросов 2001: 304), то для прасангиков даже такое утверждение было недопустимым — ни логически, ни, что еще важнее, сотериологически, ибо принятие его как истинного могло повлечь привязанность к вещам сансарического мира, а значит, в высшей степени затруднило бы путь к нирване. На это указывает и замечание Буддхапалиты, что аргументация *пра-сангики* направлена не только против других буддийских школ, но и против тиртхиков (небуддистов) (Akira Saito 1984: 12).

Чандракирти же опровергает понятие причинности еще одним, более тонким замечанием: можно говорить об инаковости, например, Гупты и Чайтры, если они воспринимаются одновременно, но причина и следствие по определению не могут быть одновременны, поэтому любое суждение об их тождестве или инаковости не имеет оснований (Nāgārjuna 1903: 78). Это еще раз показывает специфику понимания причинности в буддизме, в соответствии с которой причина и следствие не могут даже частично «пересекаться» во времени. Вместе с тем как мы можем говорить об инаковости или тождестве Гупты и Чайтры, если они воспринимаются в разное время — сначала один, потом другой? Здесь нам приходится опираться только на память, которая может нас подводить, так что, строго говоря, даже суждение об их тождестве или различии, если рассматривать его с позиции *мадхьямаки*, не является ни истинным, ни ложным.

Далее в комментарии Чандракирти опровержение возможности причинно-следственных связей приобретает очевидно сотериологическую окраску, что вполне естественно: цель самого комментария и вообще всей религиозной практики махаяны — очищение сознания от ложных воззрений, которые сами могут и не быть окрашенными аффективностью, но неизбежно порождают ее. Искаженные представления о дхармах как о чем-то реальном в высшем смысле слова, «окончательно реальном» базируются на убеждении в реальности различий, тогда как последние в махаяне, повторим, воспринимаются как всего лишь ментальные конструкты. Ведь из чего возникает сознание? Если оно возникает в зависимости от зрения, слуха и т.д., поскольку никто, включая *архатов* и самого Будду, не лишен органов чувств, то и сознание у них будет возникать неизбежно, а значит, неизбежными будут и закабаление в сансаре, и связанные с ней страдания. Поэтому освобождение становится возможным только тогда, когда существует возможность полного высвобождения из цепи причинно-следственных связей. Именно это предполагает и сам закон взаимозависимого возникновения, устанавливающий ту цепь причинности, благодаря которой и существует сансара (Nāgārjuna 1903: 81). В другом трактате, «Введение в мадхьямаку» (*Madhyamaka-avatāra*) Чандракирти приводит пример с дефектами зрения: человек с больными глазами может видеть в поле зрения волосы, или видеть всё желтым, или еще как-то искаженно воспринимать мир, но это проблема самого

человека, а не мира. То же и с сознанием: только искаженное сознание, поврежденное ложными представлениями, видит всё в бинарных оппозициях — реальное и нереальное, самобытие и инобытие, истинное и ложное и т.д. (Чандракирти 2004: 114–115).

Наконец, окончательно опровергается возможность причинности на том основании, что никаких самосущих реалий не существует, а значит, общепринятый принцип *tasmin sati idaṃ bhavati* не имеет оснований. Буддхапалита просто пересказывает несколько более пространно то, что говорит Нагарджуна в *карике* 12 (Akira Saito 1984: 25), Чандракирти же рассматривает этот тезис при помощи понятия основного условия. Сам вышеуказанный принцип, как сказано выше, и есть это условие, но если все реалии зависят друг от друга и лишены собственного бытия (*svabhāva*), то как можно говорить о них как о причинах (Nāgārjuna 1903: 87)? О том же самом говорит и Нагарджуна в «Акутобхае» (Андросов 2006: 233). Представители *мадхьямаки* опираются здесь на понимание причины как чего-то самосущего — того, что существует само по себе и не является следствием чего-то другого. О причинности с такой точки зрения можно было бы говорить, если бы в буддизме допускалось существование некой первоосновы или первоначала мира, вроде первоматерии (*prakṛti*) и души (*puṇḍra*) в *санкхье*. Но если бы что-то такое существовало, то сансара была бы непреодолимой и всё учение Будды оказалось бы бессмысленным. Так что для буддиста остается только признать, что если не существует самосущего, то и понятия причины и следствия оказываются пустыми.

Как видим, и Буддхапалита, и Чандракирти вполне следуют учению, провозглашенному Нагарджуной. Все сансарическое сущее для них пусто, причем Буддхапалита понимает пустоту как несуществование по внутренним причинам, как зависимость вещи в своем бытии от чего-то иного — но, разумеется, не как несуществование вещи вообще (Ames 1986: 334). Именно это, в частности, не позволяет считать *мадхьямаку* нигилизмом: для последователей этой школы быть пустым не значит быть вообще нереальным — это значит всего лишь быть зависящим в своем бытии от чего-то другого. Но так как всё в сансаре зависит от всего и нет ничего самостоятельного, то всё оказывается с этой точки зрения пустым.

Чандракирти добавляет к этой концепции еще одно важное соображение. Самобытие вещи (*svabhāva*) — это то в ней, что остается неизменным при всех внешних изменениях. Такая неизменность была бы возможна, если бы реальность зависела в своем бытии от самой себя. Но поскольку ничего в сансаре, что не зависело бы от иного, нет, постольку все сансарическое оказывается неустойчивым (*anitya*, «невечным»). Ход мысли Чандракирти можно проиллюстрировать примером из индийской натурфилософии. Тепло не может быть собственной природой (*svabhāva*) воды, и последняя становится теплой только благодаря контакту с огнем, у которого тепло — его собственная природа; тепло в воде — свойство случайное, в огне же — необходимое. Но, согласно мадхьямикам, сам огонь случаен, его возникновение зависит от причин и условий, поэтому и тепло оказывается в нем столь же случайным, как и в любых других субстанциях (Ames 1982: 161, 170). На уровне относительной истины можно вполне обоснованно считать, что огню по природе присуще тепло, так как это убеждение позволяет успешно ориентироваться в практической жизни. Но при более глубоком анализе оказывается, что никаких необходимо присущих вещам свойств не существует — и вещи, и их свойства случайны. Тогда само отсутствие в них чего бы то ни было самосущего и можно считать их *svabhāva*. Однако даже такое утверж-

дение — это все-таки *утверждение*, опирающееся на различие между самосущим и несамосущим. Так что в конечном счете любое утверждение о наличии или отсутствии самобытия в вещах не просто ложно, а *пусто*, т.е. опирается на наши собственные ментальные конструкты, порожденные непросветленным сознанием. Истинное утверждение о вещах поэтому высказать невозможно (Ames 1982: 174–175).

Подводя итог, о комментариях Буддхапалиты и Чандракирти можно сказать следующее. Во-первых, опирались они, судя по всему, на разные традиции комментирования ММК, причем традиция, отраженная в «Прасаннападе» Чандракирти, стоит все же ближе к автокомментарию Нагарджуны «Акутобхая», чем традиция Буддхапалиты, хотя концептуально обе они практически тождественны друг другу. Во-вторых, сходны они и в толковании природы причинности, которая понимается как закон, пронизывающий всё сансарическое сущее и делающий всё сущее пустым, ибо непусто могло бы быть только то, что существует само по себе, является причиной самого себя. Но возможность существования таких реалий в буддизме отрицается, ибо в противном случае — если бы сансарическое бытие опиралось на что-то самосущее — сансара была бы непреодолимой. В-третьих, в обоих комментариях прослеживается понимание отношения причины и следствия как хронологически «смежных» друг с другом: причина исчезает, тотчас уступая место следствию, между ними не может быть никакого временного зазора, и при этом они не могут даже частично совпадать по времени. Четвертая же особенность вполне очевидна: все суждения, представленные выше, истинны только на уровне относительной истины, ибо с абсолютной точки зрения все суждения опираются на различия между истинным и ложным, осмысленным и бессмысленным, бытием и небытием, субъектом и объектом суждения и т.д., а следовательно, пусты. Истинную же реальность невозможно ухватить никакими суждениями — таков постулат, признаваемый всеми течениями индийской махаяны.

Литература

- Андросов 2001 — Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. М.: Вост. лит., 2001.
- Андросов 2006 — 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, [называемых] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Вост. лит., 2006.
- Бурмистров 2023 — 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.
- Васубандху 2001 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Лама Анагарики Говинда 1993 — Лама Анагарики Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
- Рудой 1994 — Рудой В.И. Четыре системы буддийской классической религиозно-философской мысли // Буддийский взгляд на мир / Островская Е.П., Рудой В.И. (ред.) СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 47–68.
- Чандракирти 2004 — Чандракирти. Введение в мадхьямику / Пер. с тиб., предисл., коммент., глоссарий и указатели А.М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.

- Abhidharmasamuccayabhāṣyam 1976 — Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976.
- Akira Saito 1984 — *Akira Saito*. A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti. PhD thesis. Canberra: Australian National University, 1984.
- Ames 1982 — *Ames W.L.* The Notion of Svabhāva in the Thought of Candrakīrti // *Journal of Indian Philosophy*. 1982. Vol. 10. P. 161–177.
- Ames 1986 — *Ames W.L.* Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka // *Journal of Indian Philosophy*. 1986. Vol. 14. P. 313–348.
- Asanga 1950 — *Asanga*. Abhidharma-samuccaya / Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950.
- MacDonald 2015 — *MacDonald A.* In Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One. 2 vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015.
- 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.

References

- Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976 (in Sanskrit).
- Akira Saito. *A Study of the Buddhapālita-Mūlamadhyamaka-Vṛtti*. Ph.D. thesis. Canberra: Australian National University, 1984 (in English).
- Ames, William L. "The Notion of Svabhāva in the Thought of Candrakīrti". *Journal of Indian Philosophy*, 1982, vol. 10, pp. 161–177 (in English).
- Ames, William L. "Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka". *Journal of Indian Philosophy*, 1986, vol. 14, pp. 313–348 (in English).
- Androsov, Valery P. *Buddha Śakyamuni i indiiskii buddizm: Sovremennoe istolkovanie drevnikh tekstov* [Buddha Śakyamuni and Indian Buddhism: A Modern Interpretation of Ancient Texts]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian).
- Androsov, Valery P. *Uchenie Nāgārjuny o Sredinnosti* [Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian).
- Asanga. *Abhidharma-samuccaya*. Critically edited and studied by Pralhad Pradhan. Santiniketan: Visva-Bharati, 1950 (in Sanskrit).
- Burmistrov, Sergey L. "Dve traditsii shkoly madhyamaka-prāsaṅgika: Buddhapālita i Candrakīrti" [Two Traditions in the Madhyamaka-Prāsaṅgika School: Buddhapālita and Candrakīrti]. *Pis'mennoye pamiatniki Vostoka*, 2023, vol. 20, no. 3 (iss. 54), pp. 57–69 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO546024.
- Candrakīrti. *Vvedenie v Madkhiamiku* [Introduction to Madhyamaka]. Transl. from Tibetan by A.M. Donets. St. Petersburg: Eurasia, 2004 (in Russian).
- Lama Anagarika Govinda. *Psikhologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma*. [Psychology of the Early Buddhism. Foundations of Tibetan Mysticism]. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1993 (Russian translation).
- MacDonald, Anne. *In Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One*. 2 vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015 (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 French).
- Rudoi, Valery I. "Chetyre sistemy buddiiskoi klassicheskoi religiozno-filosofskoi mysli" [The Four Systems of Buddhist Classical Religious and Philosophical Thought]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ya, 1994, pp. 47–88 (in Russian).

Vasubandhu. *Entsiklopediia Abhidharmy (Abhidharmakośa)*. [The Encyclopedia of Abhidharma]. T. 2: *Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [Vol. 2. Pt. III: The Theory of World; Pt. IV: The Theory of Karma]. Ed. and transl. by E.P. Ostrovskaja, V.I. Rudoi. Moscow: Ladomir, 2001 (in Russian).

Buddhapālita's and Candrakīrti's Interpretation of the Concept of Causality

Sergey L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts, RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 27.01.2024.

Abstract: Buddhapālita and Candrakīrti relied on different traditions of commenting Nāgārjuna's *Mūla-madhyamaka-kārikās*, and the tradition presented in Candrakīrti's "Prasannapadā" is closer to Nāgārjuna's autocommentary "Akutobhaya" than Buddhapālita's tradition, though in conceptual aspect both of them are practically identical to each other. Causality is understood there as a law that permeates all saṃsāric existence and makes all existence empty, for only that which is the cause of itself could be non-empty. But Buddhist philosophy denies the very possibility of the existence of such realities, because, were saṃsāric existence based on something self-existent, saṃsāra would be insuperable. Both traditions treat the relationship of cause and effect as chronologically "adjacent" to each other. However, all the judgments presented above are true only on a relative level; from an absolute point of view, they are based on the differences between the true and the false, the meaningful and the meaningless, the being and the non-being, the subject and the object, etc., and therefore are empty. Hence any judgment about causality is also empty in the absolute sense.

Key words: religious and philosophical systems of ancient and medieval India, Sanskrit philosophical texts, Buddhism, Mahāyāna, Madhyamaka, theory of causality.

For citation: Burmistrov, Sergey L. "Buddhapālita's and Candrakīrti's Interpretation of the Concept of Causality". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 66–80 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634893.

About the author: Sergey L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies of 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.