

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 1 (091) + 294.3

**Взаимоотношение чувственного и сознания
в философии Нагарджуны****С. Ю. Лепехов*

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук,
Российская Федерация, 670047, Улан-Удэ, ул. М. Сахьяновой, 6

Для цитирования: *Лепехов С. Ю.* Соотношение чувственного и сознания в философии Нагарджуны // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 751–765. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.412>

Взаимоотношение чувственного и сознания представляет собой значимую проблему во многих философских системах. Ряд особенностей религиозной философии связан с тем, что в ней приходится согласовывать используемую аргументацию с неизменными и находящимися вне возможности критического обсуждения основополагающими религиозными догматами (что, в свою очередь, стимулировало развитие экзегетики и герменевтики). Особенность индийской и развивающейся в ее русле буддийской философии заключалась в большем удельном весе полемических материалов, направленных против представителей других конкурирующих школ, чем это наблюдается в западной философии. В статье обсуждается формирование представления о «чувственном» в различных буддийских школах (тхеравада, сарвастивада, мадхьямака). Отмечается взаимообусловленность чувственного и ментального (нама-рупа) в концепциях тхеравадинов и сарвастивадинов. Разъясняются особенности употребления терминов «хинаяна» и «хинаянист» в махаянистских текстах. Обсуждаются терминологические различия в употреблении понятий «явный смысл» и «скрытый смысл» представителями тхеравады и мадхьямаки. Прослеживается развитие представления о «двух истинах» до уровня концепции в философии Нагарджуны. Обсуждаются особенности аргументации этого философа относительно отсутствия «собственной природы» «чувственного» (рупа) и его анализ различных аспектов реальностей, в том числе и иллюзий, воспринимаемых также как реальность. Оценивается релевантность возможного вывода о том, что Нагарджуна мог допускать большую реальность сознания в сравне-

* Статья подготовлена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.187.1.4 «Культурное наследие народов Трансбайкалья и сопредельных регионов Восточной Азии в системе духовных ценностей России», № АААА-А17-117021310267-5).

нии с «чувственным». Делается вывод об отсутствии у Нагарджуны прямых утверждений о наличии онтологического статуса у сознания. Высказывается предположение о возможности применения концепции «двух истин» в социальной практике. В приложении дается авторский перевод с санскрита и тибетского одного из гимнов Нагарджуны: «Восхваление непостижимого» (Acintyastava).

Ключевые слова: буддизм, тхеравада, сарвастивада, мадхьямака, нама-рупа, Нагарджуна, Ачинтьястава.

Труды Нагарджуны (Nāgārjuna), индийского философа (II–III вв.), оказали решающее влияние на становление буддизма Махаяны, прежде всего его теоретической, логико-эпистемологической составляющей. В историю индийской философии Нагарджуна вошел как выдающийся полемист, дискутировавший как с небуддийскими философскими школами, так и с представителями немахаянистских школ в самом буддизме.

В западной философии часто приходится иметь дело с философскими системами, продуманными от начала до конца одним автором. Даже если речь идет о философской системе, имеющей длительную историю, такой, например, как платонизм, вклад каждого из участников достаточно четко очерчен и обозначен ясно определенными позициями по обсуждаемым вопросам, что придает дискуссиям конкретный предметный характер. В западной философии каждый мыслитель считает себя вправе строить здание своей философской системы практически с нуля, не оглядываясь на предшественников. Хотя следует сразу сделать важную оговорку, что сказанное справедливо относительно исключительно светской философии. В религиозной философии все выглядит иначе и сложнее. Здесь, как правило, приходится согласовывать и собственные взгляды со взглядами своих предшественников, и свои аргументы не только с принятыми логическими формулами, но и с этикой и сотериологией, не вычленимыми из целостного тела единой религиозно-философской доктрины.

Из сказанного следует вывод, что оценки исходных позиций и приемы ведения полемики в светской и религиозной философских традициях могут существенно различаться и что ошибочно переносить привычные диспутальные приемы туда, где они работают не так или вообще не работают.

Когда речь идет о восточной, в частности индийской, философии, то здесь приходится иметь дело не с одной или двумя согласуемыми позициями, а, как правило, с большим их числом. Диспутантам необходимо принимать во внимание, что их выводы могут иметь последствия не в одной непосредственно обсуждаемой области, а, возможно, в нескольких, даже и тех, которые в данной дискуссии не затрагиваются.

Эти замечания уместны перед тем, как приступить к рассмотрению полемики, ведущихся в буддийской философии между представителями тхеравады и сарвастивады; между ними и Махаяной; а также между двумя основными школами Махаяны: мадхьямакой и йогачарой.

Несколько слов следует сказать об особенностях философской дискуссии между буддистами для лучшего понимания тех позиций, которые занимали представители разных школ. В частности, своих оппонентов представители махаянистских школ (мадхьямаки и йогачары) часто обозначают как выражающих точку зрения «хинаяны». Оппоненты с такой характеристикой никогда не соглашались.

«Хинаяна» в махаянистских текстах (и только в них, так как немахаянистские школы не употребляют этого термина и, конечно, никогда не стали бы использовать уничижительный термин в качестве самоназвания) используется как обозначение позиции или точки зрения оппонента, отличной от излагаемой в данном махаянистском тексте. Эта точка зрения не всегда истолковывается как ошибочная, чаще — как недостаточно полная, еще далекая от совершенной мудрости, доступной не для всех. В самой идее «хинаяны» («узкой колесницы», «узкого пути») содержится некий «градуалистический» подход, подразумевающий наличие «махаяны» («великой колесницы», «широкого пути»). Логика подобного подхода отличается от привычной, предполагающей, что мудрость доступна немногим избранным, а большинство обречено пребывать в невежестве. В данном же случае недостаточной мудрости оказывается привержено относительное меньшинство совершенствующихся, ошибочно полагающих, что они в одиночку могут достичь «для себя» просветления, в то время как остальные живые существа еще неопределенно долгое время останутся пребывать в мире страданий. Эти заблуждающиеся в Махаяне обозначены как «шраваки» и «прагьякабудды», и то, в чем их упрекают махаянисты, — это отсутствие сострадания («каруны») и мудрости («праджни»). Для большинства же живых существ как раз открыт «широкий путь» «великой колесницы», предназначенный именно для того, чтобы привести к просветлению всех без исключения, а не только отдельных избранных. Поэтому мудрость Махаяны — это не мудрость счастливых одиночек, а свойство, потенциально присущее всем и всему. Хинаянист для махаяниста поэтому не принципиальный противник, а временно заблуждающийся, использующий для достижения правильной цели недостаточно пригодные средства. Как и любое существо, он также наделен потенциальной мудростью, реализоваться которой до поры до времени мешают ошибочные взгляды и, возможно, еще какие-то неблагоприятные факторы, входящие в понятие «предшествующая карма», т.е. совокупность ранее совершенных поступков. С этой точки зрения следует подходить к тому, как оценивают позиции и логические аргументы участвующие в диспутах представители различных буддийских школ и направлений.

Такой, условно названный градуалистическим, подход, определяемый особенностями сотериологии Махаяны, предполагает возможность некой всеобщей классификации всех буддийских направлений и даже всех когда-либо высказанных в ходе дискуссий точек зрения на те или иные предметы в единую согласованную систему различных концепций, завершающуюся полным прекращением всякой концептуальной активности, дифференциации различных позиций, осознанием их дальнейшей бесполезности и ненужности.

Такого рода попытки некоей общей классификации школ предпринимались в истории буддизма не раз, но чаще всего заканчивались признанием превосходства одной из них. Градуалистический подход и необходимость общей классификации вытекали из потребности согласовать разные точки зрения, высказываемые в различных частях буддийского канона (например, в «Сутта-питаке» и в «Абхидхамма-питаке»), что побудило в конечном счете прийти к установлению теории «двух истин», которая характеризовала не только буддийское учение, но и процесс познания вообще.

Проблема взаимоотношения чувственного и сознания по-разному решалась различными философскими школами буддизма. Наиболее разработанной с точки

зрения постановки философских проблем и попыток их решения является та часть учения тхеравады, которая носит название «абхидхамма» (абхидхарма). Абхидхамму можно считать изначальным философско-психологическим учением, определяющим мировоззренческую направленность буддийской доктрины. Сердцевинной философской частью абхидхаммы является концепция, согласно которой существующая реальность может быть разложена на совокупность своих фундаментальных составляющих — дхамм (дхарм), которые непосредственно обнаруживаются в результате анализа собственного психофизического опыта. Собственно, в этом пункте философская часть переходит в психологическую. Но задачей проводимого как психологического, так и философского анализа является не познание реальности ради нахождения истины самой по себе, а использование найденной истины для самосовершенствования и достижения абсолютного состояния возможного совершенствования — ниббаны (нирваны). Таким образом, абхидхамму можно интерпретировать также и как феноменологическую психологию.

Если считать абхидхамму феноменологической психологией, то возникает вопрос: что является предметом ее исследования? Возможный ответ — дхаммы как психофизические процессы, являющиеся в своей совокупности и тесной взаимосвязи определенным психофизическим опытом, отражаемым сознанием. Следующий важный вопрос: являются ли эти процессы реальностью? На этот вопрос у тхеравадинов существует несколько ответов. Первый ответ: «Да, дхаммы — это реальность». Трактаты «Аттхасалини» и «Висуддхимагга» Буддхагхоши (Buddhaghosa) четко определяют, что дхаммы обладают собственной природой — «свабхавой» [1, с. 433]. Но если мы будем углубляться в этот вопрос и выяснять, является ли их реальность абсолютной, конечной, то сразу встретимся с проблемой. Ведь что такое абсолютная реальность? Это нечто существующее вечно и неизменно. Характеристикам вечности и неизменности отвечают только несколько дхамм из обширного списка. У сарвастивадинов это «акаша» (*ākāśa* «беспрепятственное пространство»), «пратисамкхьяниродха» (*pratisamkhyānirodha* «угашение посредством знания») и «апратисамкхьяниродха» (*apratisamkhyānirodha* «угашение без посредства знания»). Все три дхармы характеризуются исключительно отрицательными характеристиками — по отсутствию соответствующих признаков. По этой причине они не могли составлять отдельную скандху (группу) дхарм. Можно ли считать их абсолютом? Ведь это скорее то, что вечно и неизменно *не* существует! Вместе с тем нет оснований не считать их реальностью. В реальности что-то существует, а что-то отсутствует, реальность отсутствия возможна так же, как и реальность присутствия. В тхераваде признают из 82 только одну необусловленную (*asankhata*) дхамму — *nibbāna*. Обусловленные дхаммы не рассматриваются ни как субстанции, ни как сущности, а только в качестве конечного продукта анализа психофизических процессов, составляющих в совокупности психофизический опыт человека, доступный для анализа. Ближе всего к термину западной философии «материя» в буддизме приближается термин «рупа», хотя и не совпадает полностью по своему онтологическому смыслу. В буддийской философии «рупа» обычно рассматривается в связке «нама-рупа» («разум-тело»), где каждый из элементов трактуется как взаимозависимый, поддерживающий другой. В «телесности» рупы преобладает ее свойство осязаемости, которое конкретизируется в понятии четырех так называемых «великих элементов» (*махабхут*): «земля», отражающая такие

психофизиологические свойства, как «твердость–мягкость» (pathavi-dhatu) и коррелирующая с современным физическим понятием «плотность»; «вода» — соответственно «гладкость–шероховатость» (apo-dhatu), «сцепление»; «огонь» — «тепло–холод» (tejo-dhatu), «излучение»; «ветер» — «легкость–тяжесть» (vayo-dhatu), «движение».

Психофизический характер свойств «великих элементов» делает связку «нама-рупа» совершенно неизбежной, а физическое — неразрывно связанным с психическим. Как отмечается в трактате «Висудхимагга» со ссылкой на древние источники: «Ментальное (нама) и материальное (рупа) взаимосвязаны и поддерживают друг друга — с разрушением одного разрушается и другое через взаимообусловленность» [1, с. 618].

Тхеравада не использует представления атомистики, в отличие от сарвастивады. Понятие «параману» (соответствующее в какой-то степени греческому «атом») в канонических текстах тхеравады не встречается. Реальными тхеравадины признают только дхармы настоящего, существующие недолго, постоянно сменяемые другими дхармами, но от понятия фиксированного наименьшего временного промежутка — «кшана», существующего у сарвастивадинов, они отказываются, и понятие «момент» (пали: «кхана») означает в тхераваде просто «короткий промежуток времени», длительность которого определяется контекстом. Презентизм пространственно-временной картины мира тхеравадинов отличается от этернализма сарвастивады, признающей реальными не только дхармы настоящего, но также и прошедшего, и будущего.

Хотя реальность внешнего мира в тхераваде признается, и в этом отношении тхеравадины являются реалистами, но подобное признание основывается не столько на теоретических положениях, сколько продиктовано практическими соображениями: для удобства изложения учения Будды еще недостаточно подготовленным слушателям. «Недостаточно подготовленные» для восприятия истины высшего порядка — «параматты».

Вообще все утверждения тхеравадины подразделяют на имеющие явный, окончательный смысл (пали: *nītattha*, санс: *nītārtha*) и «требующие дальнейших разъяснений», имеющие «скрытый» смысл (пали: *neyyattha*, санс: *neyārtha*). Для тхеравадинов это только два разных типа утверждений, которые не следует смешивать. В дальнейшем махаянисты расширили область применения терминов «окончательный смысл» и «скрытый смысл» и стали характеризовать ими не только отдельные выражения в сутрах, а целые группы текстов, принадлежащих к так называемым «трем поворотам Учения», осуществляя описанный выше «градуалистический подход».

В ранних буддийских сутрах термин «параматта» используется для описания ниббаны, которая сама по себе никаким онтологическим статусом не обладает, тогда как в абхидхамме «параматта» (парамартха) означает уже нечто существующее в реальности и обладающее истинным смыслом, т. е. воспринимается как то, чему явно приписывается именно онтологический смысл.

Соотношение высшей истины (парамартха) и условной (самвритти) важно для понимания философии Нагарджуны, считающегося основателем и главным идеологом такой школы в Махаяне, как мадхьямака. Относительная (условная) истина может считаться ступенькой в постижении окончательной, финальной, абсолютной истины (парамартха), которая доступна не сразу и не для всех. Условная исти-

на относительно правильно отражает реальность проявленного множественного мира, но не способна выразить реальность Единого, невыразимого обычными способами получения знания.

В гимне Нагарджуны «Ачинтьястава» («Восхваление непостижимого») о «форме» (рупа), являющейся основой чувственного восприятия, говорится как о том, что лишено своей природы (свабхава): «Форма и все другие скандхи лишены собственной природы, подобно пене, пузырям на воде, иллюзиям, облакам, стволам бананового дерева» («Ачинтьястава», 18). Далее рассматривается способ постижения реальности «наивными умами», которые доверяют своим органам восприятия, «схватывающими» воспринятые «формы» «как реально существующее». Можно ли доверять своим органам восприятия? Будда учит, комментирует Нагарджуна, что органы восприятия «тупы, ненадежны, неточны, не обеспечивают правильного понимания», поэтому «по причине неведения этого мира не достигается истина» («Ачинтьястава», 19–21). В гимне «Ачинтьястава» Нагарджуна приступает к последовательному сравнению реальностей, различных аспектов реальностей, в том числе и иллюзий, воспринимаемых как реальность.

Нагарджуна разделяет: то, что доступно нам благодаря обычным способам познания (через зрение и другие органы чувств), и то, что хотя и воспринимается нами, но не через органы чувств (сны и иллюзии) («Ачинтьястава», 4, 5, 18, 24, 29–30, 33, 47, 48). Отсюда следует два вывода. Во-первых, можно заключить, что в восприятии действительности участвуют не только органы чувств, но и сознание и что возможно восприятие без органов чувств — только сознанием. Во-вторых, возможно восприятие как существующего того, что в реальности никогда не существовало: «Подобно сну, в котором сын родился, вырос и умер, этот мир, как сказано Тобой, — не возникал, не существовал и не исчезал» («Ачинтьястава», 35). В другом гимне Нагарджуны «Локатитастава» говорится, что «этот мир только воспринимается как возникший», как было осознано Буддой, «он нереален и не может возникнуть, как не может быть уничтожен» [2, с. 35]. В «Ачинтьяставе» утверждается также, что «все наполняющее мир — просто имя» («Ачинтьястава», 25). Следует ли это трактовать так, что мир является порождением нашего сознания? Ян Вестерхофф (Jan Westerhoff), комментируя это место из «Ачинтьяставы», поясняет, что, говоря, что «весь мир — это только имя» (*nāmatāmram jagat sarvam*), Нагарджуна не понимал это утверждение в смысле высшей истины [3, с. 172]. То есть здесь речь идет не о парамарта-сатья, абсолютной истине, а о самвритти-сатья — относительной истине, и это место не следует считать основополагающим принципом философской конструкции.

Таким образом, резюмируя, следует заключить: если Нагарджуна во многих своих работах отрицал, что чувственное отражает наличие у материального (рупы) онтологического статуса, и говорил, что оно есть порождение ментального, из этого еще не следует, что он признавал наличие такого онтологического статуса у сознания. Представления о «двух истинах», развитые Нагарджуной до уровня концепции, позволили согласовать различные точки зрения на противоречивые высказывания, содержащиеся в буддийском каноне и используемые в качестве аргументов в полемике. Есть основания полагать, что «две истины» были в дальнейшем использованы в практике социального управления в странах буддийского ареала на евразийском геополитическом пространстве (подробнее см.: [4, с. 35]).

По крайней мере, обращения к социальной тематике в трудах Нагарджуны неоднократно встречаются и использовались для обоснования принципов управления правителями буддийских стран.

Литература

1. Bhikkhu Ñānamoli (1999), Introduction, in Buddhaghosa (ed.), *Visuddhimagga: The Path of Purification*, transl. by Bhikkhu Ñānamoli, Seattle: Buddhist Publication Society, pp. i–xlix.
2. Лепехов, С. Ю. (2019), Влияние наследия Нагарджуны на индийскую философию, *Вестник БГУ. Философия*, № 1, с. 24–38.
3. Westerhoff, J. (2015), Chapter 7. Nāgārjuna's Yogācāra, in *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?*, Garfield, Jay L. and Westerhoff, J. (eds), Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 165–183.
4. Лепехов, С. Ю. (1999), *Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации*, Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.
5. Tola, F. and Dragonetti, C. (1985), Nāgārjuna's Catustava, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 13, no. 1, pp. 1–54.
6. Nāgārjuna. *Acintyastava* (s. a.), Narthang edition of the Acintyastava by Krsnapandita and Tshul khriims rgyal ba. (Narthang ed., no. 19, Ka, fol. 84b–87a).

Статья поступила в редакцию 9 июня 2020 г.;
рекомендована в печать 23 сентября 2020 г.

Контактная информация:

Лепехов Сергей Юрьевич — д-р филос. наук, проф.; lepekhov@yandex.ru

The interrelationship between consciousness and sensuality in Nāgārjuna's philosophy*

S. Yu. Lepekhov

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies,
Russian Academy of Sciences, Siberian Branch,
6, ul. Sakh"yanovoi, Ulan-Ude, 670047, Russian Federation

For citation: Lepekhov S. Yu. The interrelationship between consciousness and sensuality in Nāgārjuna's philosophy. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2020, vol. 36, issue 4, pp. 751–765. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2020.412> (In Russian)

The interrelationship between consciousness and sensuality is a significant problem in many philosophical systems. The peculiarities of religious philosophy consists in the congruence of using argumentation with the basic religious dogmata, which are unchangeable and un-critiqued. This aspect, in turn, stimulates the development of exegetics and hermeneutics. In comparison with the Western philosophy, the particularity of Indian and Buddhist philosophy infers a larger quantity of polemical materials directed against the representatives of other competing schools. This article discusses the formation of the concept of “sensuality” in various Buddhist schools (Theravāda, Sarvastivāda, Madhyamaka) and the mutual conditionality of the sensual and mental (nāma-rūpa) in the conceptions of Theravādins and Sarvastivādins is noted. The peculiarities of using the terms “Hīnayāna” and “Hīnayānist” in Mahāyāna texts are explained. The representatives of Theravāda and Madhyamaka distinguished the terms of “clear sense” and “hidden sense”, which, in turn, led to the appearance of the concept of

* The research was carried out within the state assignment of FASO Russia (project XII.187.1.4 “Cultural heritage of the Transbaikalian peoples and contiguous regions of East Asia in the system of spiritual values of Russia”, no. AAAA-A17-117021310267-5).

“two truths” in Nāgārjuna’s philosophy. The particularities of his argumentation regarding sensuality’s absence of self-nature (rūpa) and his analysis of the various aspects of reality (including illusions, perceived as real ones) make it possible, which Nāgārjuna could admit, that consciousness could be more real in comparison with sensuality. It is concluded that there are no clear statements by Nāgārjuna about consciousness having an ontological status. In the author’s opinion, the absence of a clear division between “two truths” makes it possible to use this concept in social practice. The author’s translation to Russian of one of Nāgārjuna’s hymns “The praising of inconceivable” (Acintyastava) from Sanskrit and from Tibetan is provided.

Keywords: Buddhism, Theravāda, Sarvastivāda, Madhyamaka, nāma-rūpa, Nāgārjuna, Acintyastava.

References

1. Bhikkhu Nānamoli (1999), Introduction, in Buddhaghosa (ed.), *Visuddhimagga: The Path of Purification*, transl. by Bhikkhu Nānamoli, Seattle: Buddhist Publication Society, pp. i–xlix.
2. Lepekhov, S. Yu. (2019), The Impact of Nagarjuna’s Legacy on Indian Philosophy, *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofii*, no. 1, pp. 24–38. (In Russian)
3. Westerhoff, J. (2015), Chapter 7. Nāgārjuna’s Yogācāra, in Garfield, J. L. and Westerhoff, J. (eds), *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?*, Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 165–183.
4. Lepekhov, S. Yu. (1999), *The Philosophy of Madhyamics and Genesis of the Buddhist Civilization*, Ulan-Ude: BN’s SO RAN Publ. (In Russian)
5. Tola, F. and Dragonetti, C. (1985), Nāgārjuna’s Catustava, *Jornal of Indian Philosophy*, vol. 13, no. 1, pp. 1–54.
6. Nāgārjuna (s. a.), *Acintyastava*, Narthang edition of the Acintyastava by Krsnapandita and Tshul khriims rgyal ba. (Narthang ed., no. 19, Ka, fol. 84b–87a).

Received: June 9, 2020

Accepted: September 23, 2020

Author’s information:

Sergey Yu. Lepekhov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; lepekhov@yandex.ru

Приложение

Нагарджуна

Восхваление непостижимого (Acintyastava)¹

1

Того, кто открыл знание о взаимозависимом возникновении, о лишенности всего своей сущности,

Того, чье знание несравненно, непостижимо, невообразимо, — восхваляю!

2

Когда тобой в твоей Махаяне было понято отсутствие собственной индивидуальности дхарм (санскр.: dharmanairātmya),

Тогда, Прославленный, ведомый состраданием, Ты преподавал это знание мудрым.

3

Тобой было установлено, что все, что ни появляется обусловленно, — не происходит.

Ты ясно показал, что это не появляется благодаря собственной природе и, таким образом, пусто.

4

Так же, как звук обуславливает появление своего отзвука,

Так же и все существующее появляется подобно иллюзии или миражу.

5

Так как иллюзии, миражи, города гандхарвов и отражения не рождены,

Так же как и сны, они недоступны зрению и другим способам познания.

6

Поскольку все возникшее от причин и условий по традиции определяется как «сотворенное»,

То тобой, Покровитель, все возникшее обусловленно объявляется относительным.

7

«Так как это “сотворено”, то тогда и все подобно этому», — так рассуждают наивные.

Подобно пустому кулаку это ложное рассуждение.

8

Если «сотворенная» вещь не рождена, то как она может оказаться в настоящем?

Если она разрушена, то как это может относиться к тому, что возникает?

9

Вещь не рождается ни из себя, ни из чего-либо другого, ни из обоих вместе,

Будучи существующей, несуществующей или существующей и несуществующей.

Как тогда может что-нибудь возникнуть?

10

Нерожденное не имеет собственного бытия, как может оно возникнуть из себя?
Оно не может возникнуть из чего-либо другого, поскольку по определению не имеет собственного бытия.

11

Если было собственное бытие, тогда может быть и бытие другого,
Так как другое бытие и собственное бытие могут определять друг друга.
Установлена взаимная обусловленность этих двух, подобно дальнему берегу и ближнему.

12

Если что-либо не устанавливается относительно чего-то, как такое может существовать?
Не определив, что является «длинным», как можно определить «короткое»?

13

Где есть существование, там есть и не-существование,
Подобно тому как где есть «короткое», там есть и «длинное».
Так как существование есть, когда есть и несуществование, то оба эти не существуют.

14

Единое и многое, прошлое и будущее, загрязнение и очищение, истина и ложь —
Как они могут существовать сами по себе, по отдельности?

15

Если существование не существует, будучи само по себе,
Оно, соответственно, не может существовать независимо от всего (санскр.: sarva).
То, что называется «другим», не имеет собственного самосущего (санскр.: svasvabhāvata).

16

Где нет «других», там нет обладающих собственным существованием.
Иначе как бы тогда было возможно восприятие всего как взаимообусловленного (санскр.: paratantra)?

17

Поскольку все дхармы, рождаясь, по своей собственной природе успокоены, не проявляются (тиб.: mya ngan 'das),
Тобой было сказано, что дхармы в действительности не рождаются.

18

Тобой, о Мудрый, было показано, что форма и все другие скандхи лишены собственной природы,
Подобно пене, пузырям на воде, иллюзиям, облакам, стволам бананового дерева.

19

Так как органы восприятия схватывают это как реально существующее,
Наивные умы хотят знать реальность. Каково же знание реальности поистине?

20

Тупы, ненадежны, неточны, не обеспечивают правильного понимания —
Так было проповедано Тобой об органах восприятия.

21

По причине неведения этого мира не достигается истина,
Так было Тобой провозглашено.

22

«Дхармы существуют». «Дхармы не существуют».
Но Тобой ясно показано, что «дхарма» свободна от этих двух крайностей.

23

Дхармы избавлены (санскр.: *vinirmukta*) от «четырёх альтернатив» (тиб.: *mu bzhi yod*)².
Так Тобой было сказано.
Они не познаваемы сознанием и не выразимы речью.

24

Подобно сну и иллюзии, видению двух лун³. Так видится Тобой этот мир.
Как будто существующий, но в действительности — несуществующий.

25

Подобно сну, в котором сын родился, вырос и умер.
Этот мир, как сказано Тобой,
Не возникал, не существовал и не исчезал.

26

Существующее во сне воспринимается как то, что возникло по какой-то причине.
Все существующее, его возникновение и разрушение подобно этому.

27

Страдание рождается из страсти (санскр.: *gāgā*) и других моральных омрачений.
Страдание в перерождениях, накопление [заслуг добродетели и знания] и даже освобождение — все это подобно сну, как сказано Тобой.

28

Понимание рождения и нерождения, прихода и ухода, укоренение (санскр.: *baddha*) и освобождение есть понимание двойственности.
Кто знает так — не знает истины.

Как может то, что не появилось, быть угашенным?

Хотя это подобно иллюзорному видению слона, в действительности все находится в нерушимом покое (санскр.: ādiçānta).

30

Так же как возникновение и невозникновение иллюзорного слона,

Подобно этому возникновение Всего, в действительности не возникавшего.

31

Несчетное количество Хранителей мира вело бесчисленное количество живых существ к нирване,

Но в действительности ни одно из них не было освобождено!

32

Разве не было Тобой, Великий Мудрец (санскр.: mahāmuni), ясно установлено,

Что достигшие нирваны существа не рождались и никто из них не освобожден?

33

Так же как произведенная иллюзия фокусника пуста от содержания,

Так и все остальное в мире, включая создателя, как сказано Тобой, пусто от содержания.

34

Создатель, создающий другого создателя, не может не быть сам не создан, и так по кругу.

Тогда изначальный творец должен быть произведен собственным действием!

35

Тобой провозглашено, что все наполняющее мир — просто имя.

Ничто обозначенное не познается за пределами обозначения.

36

Тобой ясно объяснено, что «все дхармы» — это только примышленные конструкции.

Даже такие мысленные конструкции, как «шуньята», как Тобой объяснено, — заблуждение.

37

За пределами дуальности: бытие и небытие; истекшее и неистекшее где-либо;

непознанное и непознаваемое; несуществующее и не несуществующее;

38

Не одно и не многое; не в опасности и не не в опасности;

Бездомное и поэтому непроявленное; неохватимое разумом; невоспринимаемое;

39

Не возникновение и не уничтожение, невечное,

Как было сказано, подобное беспрепятственному пространству,

за пределами способности осознания и выражения с помощью речи.

40

Именно это определяется взаимозависимым возникновением,
Именно это то, что Тобой определено как «шуньята».
Таково истинное учение, и Татхагата подобен этому.

41

Это следует воспринять как высшую истинность, как «таковость» и действительность.
Это не подлежит оспариванию.
Пробудившегося таким образом называют «Будда».

42

Между Буддами и другими живыми существами в действительности нет различия.
Тобой установлено, что равны (санскр.: samatā) индивидуальное «Я» и другие.

43

Шуньята не отлична от существований, и нет чего-либо за ее пределами.
Поэтом Ты провозгласил, что обусловленные существования пусты.

44

«Относительны существования, зависимые (санскр.: paratanta) от причин и условий», —
Так Тобой определено относительное.
Относящееся к высшей истине (санскр.: paramārtha) не создается.

45

«Собственное бытие», «природа», «истина», «субстанция», «действительность» успокаиваются (санскр.: sad) [разумом], подобно этому.

Воображаемые существования не существуют, а познаются как [существующие] относительно.

46

Существование воображаемых существований переносится (санскр.: samāgora) [разумом в действительность], как Тобой установлено.

Также Ты провозгласил, что произведенная сущность не существует, потому что исчезла.

47

Познав истину, Ты установил, что нет исчезновения или постоянства.
Ты доказал, что существующий мир пуст в содержании, подобен миражу.

48

Так же как мираж не может быть уничтожен, но и непостоянен,
Так и все существующее, как Ты учишь, не уничтожается и непостоянно.

49

Тот, кто представляет себе, что мир уничтожается или что он постоянен,
Тот должен утверждать, что мир конечен или бесконечен.

50

Там, где есть познаваемое, есть и познающий.
Там, где познающий, там и познаваемое.
Если оба не рождены, как может быть понимание?

51

Ясно обучив через уподобление иллюзии и прочее, Ты, лучший из Целителей (санскр.: bhiśagvara),
Учишь Высшей Дхарме, излечивающей все воззрения.

52

Высшая истина содержится в учении об отсутствии у существований собственной сущности.
Это высшее исцеление для считающих, что существование имеет место.

53

Знаток правил жертвоприношения в обряде считается наивысшим.
Благосклонно Тобой совершенное жертвоприношение Дхармы в трех мирах — бесценно, беспрепятственно (санскр.: nirargala),

54

Объяты страхом (букв. «производящие страх» — санскр.: bhīkara) неразумные почитатели святых мест (санскр.: kutīrthyam),
Когда слышат Твое учение, производящее чудеса «Львиного рыка», о несуществовании собственного «Я».

55

Удар в Литавру (санскр.: bherī) Дхармы [издает звук] глубокого учения шуньяты.
Звук, издаваемый Раковиной⁴ (санскр.: śaṅkha) Дхармы, наполняет пониманием отсутствия собственной сущности.

56

Назван дар Дхармы: нектар бессмертия Учения Будды.
Конечный смысл (санскр.: nītārtha) обозначен — это именно пустота дхарм.

57

Но учение, относящееся к возникновению, исчезновению и прочему,
О жизни живых существ и тому подобном относится к смыслу зависимого истолкования (санскр.: neyārthā).
Тобой, Покровитель, это было названо относительным.

58

Тот, кто окончательно достиг далекого берега океана Совершенной Мудрости (санскр.: grajñārāgamitā), пребывает среди драгоценностей достоинств добродетели, полностью преобразующихся в океан Твоих достоинств.

Так восхваляю Покровителя Мира Непостижимого (санскр.: *acintyam*), Непредставимого (санскр.: *anidaṅgam*) благодаря моей заслуге,
Да будут все живые существа равны Тебе!

Примечания к приложению

¹ Текст представляет собой гимн Будде, произносимый во время ритуала «Восхваления Будды», совершаемого в храме и сопровождаемого как определенными ритуальными действиями участвующих в нем монахов, так и звучащими в определенные моменты совершения ритуала музыкальными инструментами (упоминаемые в тексте литавры и раковина). Должно быть, использовались также колокольчик (тиб.: *dril bu*) и барабан (тиб.: *thod dam*).

Перевод с санскрита выполнен по изданию: [5, с. 14–19].

При переводе использовались также издания текста на тибетском: [6, f. 84b–87a; f. 88b–91a].

² *a* и *b* — существуют; существует *a*, но не существует *b*; существует *b*, но не существует *a*; *a* и *b* не существуют.

³ Луна и ее отражение в спокойном пруду в безоблачную ночь.

⁴ Имеется в виду музыкальный инструмент — раковина, у которой просверливается отверстие в вершине, служащее мундштуком, иногда добавляется металлический мундштук. В тибетском тексте указывается: *brdung ba*, что вообще означает группу ударных инструментов, но санскритский вариант четко обозначает: *ṣaṅkha*, т. е. раковина.