

УЧЕНИЕ НАГАРДЖУНЫ В КОНТЕКСТЕ  
ФИЛОСОФСКОЙ БУДДОЛОГИИ  
ВТОРОЙ ПОЛ. XX – НАЧ. XXI ВВ.

*И. С. Урбанаева*

THE CONCEPTION OF NAGARJUNA IN THE CONTEXT OF  
PHILOSOPHICAL STUDY OF BUDDHISM FROM  
THE SECOND HALF OF 20<sup>TH</sup> AND  
FIRST HALF OF 21<sup>ST</sup> CENTURY

*I. S. Urbanaeva*

**Abstract.** *This article discusses the causes of great interest to Nagarjuna in the West in the second half of the twentieth century and highlights the main trends in the interpretation of his philosophy.*

*The main reason was the general intellectual and spiritual situation of the Western world, and especially religious world crisis, the general disappointment in metaphysics and philosophical systems, common philosophical criticism. In this situation, it began to grow interest in the Eastern teachings, including Buddhism, especially to the mystery aspects.*

*Another reason is that in the writings of Nagarjuna provides a systematic theory in the Western sense of the word «philosophy», which expresses the unique content of the doctrine of “historical” Buddha.*

*The author also discusses the fallacy of European interpretations of Madhyamaka (Jaspers, Jacobson, Shcherbatsky, Faton, Betty), Indian interpretations (Dasgupta, Radhakrishnan, Murthy, Narain), writes about the distorted interpretations of Madhyamaka in the Far Eastern Buddhism.*

*In the author's view, with the advent of high-quality translations of Tibetan texts and Buddhist studies made by Ruegg, Thurman, Hopkins, Kapstein, Garfield, Cabazon the West has had an opportunity to better understand the philosophy of Nagarjuna.*

**Key words:** *Buddhist philosophy, Madhyamaka, Nagarjuna, Western, Indian and Far Eastern interpretations of Nagarjuna's teaching, Tibetology.*

Во второй половине XX в. на Западе наблюдается все более возрастающий интерес к учению о срединности (*мадхьямака*; *dbus-ma*) Нагарджуны (тиб. *klu-grub*) – одного из наиболее значимых буддийских философов и к школе срединности (*мадхьямика*; *dbus-ma-pa*), основоположником которой он является<sup>1</sup>. Как писал в 1984 г. профессор Национального университета Гонконга Дэвид Лоу, «сегодня ни один восточный философ не вызывает к себе больше внимания, чем Нагарджуна» [Lou 1984, p. 437]. Т. Мурти в своей «The Central Philosophy of Buddhism» писал:

---

<sup>1</sup>Тибетские источники расходятся в датировании его рождения. Таранатха сообщает две датировки. Согласно одной, Нагарджуна жил без семидесяти одного года шестьсот лет. Из них двести лет он должен был прожить в Магадхе (*yul-dbus*), двести – на юге и сто двадцать девять лет – в Шри-Парвате. По другой – он не дожил до шестисот лет двадцать девять лет. Из них в Шри-Парвате он прожил сто семьдесят один год, а остальные периоды совпадают с первой датировкой [Taranatha, 1970, p. 110].

Как сообщает ‘*Драгоценная гирлянда истории буддизма*’ (*Chos-'byung-zin-bris-nor-bu 'phreng-ba*), составленная тибетскими историками, есть версия, по которой Нагарджуна родился в 482 г. до н. э. Имеется также версия о том, что он родился в 212 г. до н. э. Есть махаянские тексты, в которых говорится, что Нагарджуна родился через 1200 лет после смерти Будды [IBP 2005, p. 126]. В некоторых его агиографиях утверждается, что он жил шестьсот лет. Буддологи, считая это мифом, полагают, что с основателем традиции Наланды идентифицируют другого Нагарджуну, автора текстов мадхьямики, а также тантрических текстов. Словом, имеются очень сильные расхождения в датировке его рождения и возникновения школы мадхьямика, основателем которой он считается.

«Философия мадхьямики привлекает к себе наше внимание тем, что она совершила революцию в буддизме и через это – во всей индийской философии. Вся буддийская мысль сделала поворот к мадхьямиковской доктрине шуньяты. Принимая в внимание роль и значение мадхьямики, я осмеливаюсь оценить ее как центральную философию буддизма» [Murti 1955, p. viii].

Примерно такую же оценку Нагарджуны дает шри-ланкийский буддолог Р. Д. Гунаратне в своей статье о *чатушкотти*<sup>2</sup>:

«Хорошо известно, что Нагарджуна – это если не самый великий, то один из величайших буддийских философов всех времен... Нагарджуна «революционизировал» буддийскую мысль, считался бодхисатвой, оказал влияние на развитие индуистской мысли, как мы можем это видеть из труда Шанкары. Таким образом, он имеет центральную позицию не только в буддийской мысли, но и вообще в индийской философской мыслительной традиции» [Gunaratne 1986, pp. 213 – 234].

Карл Ясперс в книге «Великие философы» («Die Grossen Philosophen») посвятил целый раздел философии Нагарджуны. Он считал основоположника мадхьямики одним из тех мыслителей, чье наследие имеет универсальную ценность для человечества, и сравнивал его с Платоном [Ясперс 2007]. Нолан Плини Якобсон тоже называл Нагарджуна «Платоном буддийской традиции» [Jacobson 1988].

Чем объясняется этот проснувшийся во второй половине XX столетия у западных интеллектуалов огромный интерес к Нагарджуне и основанной им философской школе – мадхьямике? Можно назвать несколько основных причин. Во-первых, это общая интеллектуальная и духовная ситуация самого западного мира и прежде всего кризис религиозного мировоззрения, общее разочарование в метафизике и философских системах, взаимный философский критицизм и т. п. В этой ситуации Нагарджуна, с которым Запад свел первоначальное знакомство благодаря исследованиям де Ла Валле Пуссена

---

<sup>2</sup> Санскр. чатушкоттика (четырёхвершинная) – логическая тетралемма, в индийской мысли восходящая к шраманскому периоду, времени Будды. По принципу *чатушкоттики*, о любом предмете можно сказать, во-первых, что он есть; во-вторых, что он не есть; в-третьих, что он и есть и не есть одновременно; и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть.

(Бельгия), Ф. И. Щербатского (Россия), Дж. Туччи (Италия), М. Валлезера (Германия), С. Шайера (Польша), во второй половине XX в. и в нач. XXI в. стал гораздо более известен на Западе благодаря появившимся европейским переводам и исследованиям его «*Муламадхьямака-карики*» [Streng 1967; ММК 1986; ММК 1995], комментарий Цонкапы на этот текст [rJe Tsong Khapa 2006], а также переводам и исследованиям других текстов Нагарджуны [Kawamura 1975; Fatone 1981; Kalupahana 1986; Kalupahana 2012; Garfield 1995; Garfield 2006; Lindtner 1986; Lindtner 1987; Komito 1987; Tola & Dragonetti 1995; Jamieson 2001; Hopkins 2007; Loizzo 2007; Brunnholz 2008; Westerhoff 2010; Jines 2014]. Он оказался, по словам Лероя Финча, одним из нескольких философов, «более релевантных сегодняшней ситуации», чем другие. Якобсон цитирует Финча:

«В то время, когда различные метафизические системы западного мира впали в сомнения и начали отрицать друг друга, всеобъемлющий и бесстрашный всепожирающий скептицизм Нагарджуны пришел как поток свежего воздуха в западную философию. Он выступает за то, чтобы следовать по пути непостоянства и самосовершенствования до конца, где наступает кульминация освобождения и полной открытости, а не страх, паника и хаос (как это было провозглашено Ницше)» [Jacobson 1988, p. 61].

В этой ситуации кризиса метафизического мышления К. Ясперс писал: «Нагарджуну как личность едва ли можно постичь. Он ценен для нас как представитель предельной степени возможности упразднения метафизики посредством метафизики» [Ясперс 2007, с. 195].

Другой причиной беспрецедентно большого интереса Запада к Нагарджуне является то, что на Западе со времен самого первого знакомства с буддизмом в варианте дзэн сформировалось устойчивое представление о буддизме, его философии и религиозной практике как о некоем мистическом феномене, концептуально и вербально невыразимом. Это представление, возникшее в основном на базе исследований японского и китайского буддизма, в еще большей степени стало укрепляться, когда Запад начал знакомство с буддийской тантрой. В частности, работы Герберта Гюнтера очень способствовали этой общей увлеченности буддологов мистериальной стороной буддизма. К тому же в 1970–1980-х гг. Запад не был еще так хорошо знаком с тибетским буддизмом, как сегодня. Значение трудов

Нагарджуны и всей ученой традиции буддийского монастыря На-ланда в разъяснении философского содержания Учения Будды и духовной практики, основанной на буддийской философии, только в последние два десятилетия стало исследоваться на более адекватной теоретико-методологической основе и на базе тибетоязычных источников, наиболее полно и точно представляющих Слово Будды для современных людей. Поначалу же западное восприятие философских сочинений Нагарджуны формировалось во многом под влиянием навязанной дзэнскими штудиями увлеченности «невыразимой тайной» буддизма, и это привело большинство исследователей, которые имеют дело с буддийским наследием, к той интерпретации воззрения мадхьямики, что была выражена Ноланом Плини Якобсоном в его «The Heart of Buddhist Philosophy»:

«Нагарджуна является самым большим авторитетом для демонстрации, почему учения исторического Будды никогда не становятся заключёнными в тюрьму слов, священного писания, церковного ритуала и концептуальной системы» [Jacobson 1988, p. 61].

Хотя подобная интерпретация Нагарджуны в духе признания мистериальности и невыразимости буддизма определенно является неадекватной, нельзя отрицать, что Нагарджуна не без оснований считается в западном восприятии буддизма «самым большим авторитетом», «Платоном буддийской философии», ибо именно труды Нагарджуны *выразили* наиболее глубокий смысл философского учения Будды. Почему это так, и каково на самом деле это конечное философское воззрение, относится к отнюдь не простому предмету философской буддологии и сравнительной философии. Насколько состоятельны известные в России и на Западе интерпретации философии Нагарджуны – как те, что основаны на китайских и японских «прочтениях» и переводах Нагарджуны, так и те, что используют в качестве герменевтического ключа к пониманию «наиболее противоречивого из всех буддийских философов» [Jacobson 1988, p. 62] те или иные западные философские системы – это вопрос, на котором следует остановиться особо.

Большинство западных исследователей буддизма и учения Нагарджуны сходятся в своей высокой оценке философии Нагарджуны, несмотря на различия, порой очень значительные, в ее трактовке. В

книге «Великие философы» Карл Ясперс называет Нагарджуна наряду с самим Буддой в числе тех философов, которые имели для человечества универсальное значение: его идеи живут в пространстве «осевого времени» и остаются всегда актуальными. Из всех буддийских мыслителей именно Нагарджуна вызывает к себе наибольший интерес западных философов еще и потому, что, как им представляется в соответствии с их собственными представлениями о философии как систематически выстроенном теоретическом дискурсе, в трудах Нагарджуны как раз содержится такого рода систематическая теория в западном смысле этого слова, которая выражает уникальное содержание учения «исторического» Будды. То есть это определенное поле буддологических исследований, которое соответствует традиционным западным понятиям о философской теории [Kapstein 2001, p. 13]. Иначе говоря, это «онтология», «логика», «эпистемология», «этика». Для большинства западных философских работ о Нагарджуне характерен подход, метко названный Д. Лоу «раскалыванием с помощью метафизического топора»: учение Нагарджуны являет собой такой крепкий орешек для западных философов, который представляется возможным «расколоть» с использованием концептов и категорий самых «сильных» философских систем Запада. Так, Ф. И. Щербатской использовал в качестве такого «топора» философию Канта, Гудмунсен – Витгенштейна. Для индийских подходов к пониманию Нагарджуны (Радхакришнан, Дасгупта, Шарма) характерна опора на классическую индийскую философию – веданту как метасистему интерпретации. Для Д. Калупаханы, буддийского ученого с Шри-Ланки и профессора философии Гавайского университета, ключевое значение имели ранние индийские буддийские тексты, так что он в философии Нагарджуны не увидел «ничего принципиально нового» по сравнению с ранним буддизмом [Kalupahana 1986; Kalupahana 2012].

Знакомство с западными философскими исследованиями учения Нагарджуны – работами, в которых обсуждается буддийская онтология в связи с центральной философской доктриной пустоты (*шуньята*; *stong-pa-nyid*), показывает, что обсуждение разворачивается, как правило, в контексте темы «существование» и «несуществование», причем, как показывает анализ разнообразных интерпре-

таций мадхьямаки – *срединного воззрения* Нагарджуны в академической литературе второй половине XX в., они развиваются под влиянием двух основных интерпретационных подходов к пониманию воззрения Нагарджуны относительно *шуньяты* (stong-pa-nyud). Первый из них, релятивистский, принадлежит Ф. И. Щербатскому: в посвященной мадхьямаке книге «The Concept of Buddhist Nirvana» он интерпретировал *шуньяту* не как *пустоту*, а как *относительность сансарического, причинно обусловленного существования*. Но отождествление сансары с причинно обусловленным существованием является ошибкой. К сожалению, это довольно распространенное искажение буддийской философии. Под влиянием Щербатского в сравнительной философии при изучении философии Нагарджуны стало также весьма распространенным понимание *шуньяты* как всего лишь синонима *взаимозависимого возникновения*. В действительности *шуньята* и *пратитьясамутпада* (rten-'byung), хотя и выражают одну и ту же центральную философию буддизма, не являются тождественными доктринами.

Другим распространенным трендом в интерпретации *шуньяты* в учении Нагарджуны является нигилизм в его различных вариациях: отождествление *шуньяты* с *ничто* (*nothingness*), понимаемым как просто «небытие» или в более утонченном смысле – как *ничто*, полное потенциальных возможностей, и т. д. Есть также нигилистические интерпретации Нагарджуны, которые приписывают ему уничтожение всякой онтологии и даже вообще философии и считают его буддийским мистиком. Не избежал такой аберрации в понимании мадхьямаки, опираясь на китайские источники, и известный российский буддолог Е. А. Торчинов:

«Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача – опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (*викальна; кальпана*), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: “реальность как она есть” постижима йогической интуицией (праджня-парамита), но она недоступна дискурсивному мыш-

лению, основывающемся на субъект-объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования, и выражающемся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем» [Торчинов 2007].

Тем самым Е. А. Торчинов выразил распространенное заблуждение относительно нагарджуновского критицизма, который, по ошибочным представлениям, кажется полным отрицанием всякой онтологии и девальвацией концептуального познания вообще в сравнении с опытом прямого интуитивного прозрения в «таковость» вещей. На самом деле, нагарджуновский критицизм относится не ко всякой онтологии и не ко всему концептуальному познанию, а к субстанциализирующим вариантам философии, приписывающим субъектам и объектам их восприятия собственные характеристики, свойства, признаки и прочие качества *реального существования* со своей стороны, независимо от мышления и языка.

Будь то релятивистские или нигилистические или иные интерпретации мадхьямаки, являющиеся, по сути, вариацией этих двух основных, все эти подходы являются односторонними и ошибочными.<sup>3</sup> Неудачи философов в их попытках освоить наследие Нагарджуны в начальный период его философских интерпретаций на Западе, объясняются, прежде всего, почти полным отсутствием в то

---

<sup>3</sup> Е. А. Торчинов выделяет абсолютистскую интерпретацию как особый подход к пониманию мадхьямаки и называет Т. Мурти ее представителем, а также называет в качестве четвертой интерпретации «магический холизм». Что касается позиции Мурти, то его абсолютистская интерпретация во многом испытала влияние Ф. И. Щербатского, его восприятия мадхьямаки как диалектики, «пытающейся разрешить конфликт между двумя главными традициями индийской философии – *атмавадой* (субстанциалистское воззрение о реальности) и *анатмавадой* (модальным воззрением на реальность)» [Murti 1955, p. viii]. А так называемый «магический холизм» как четвертый основной вариант понимания Нагарджуны может развиваться, как можно в этом убедиться, в контексте нигилистического понимания *шуньяты*, например, так обстоит с процессуалистским толкованием Нагарджуны.

время адекватных переводов, особенно текстов представителей традиции Наланды и тибетских философских сочинений. Так, например, Карл Ясперс в своей главе о Нагарджуна опирался, по его собственному признанию, только на два немецких перевода «Мадхьямикашастры», сделанных с китайского и тибетского, и на одну краткую главу из «Праджняпарамита-сутры» в переводе Х. Хакманна [Ясперс 2007, с. 195]. Поэтому понятно, что, имея столь неполные ресурсы для философского исследования, он трактовал мадхьямаку Нагарджуны, его воззрение *о пустоте* весьма упрощенно, впрочем, как многие другие после него – как «срединный путь между бытием и небытием», преодолевающий «качество лживости вещей, то, что они в одно и то же время есть и не есть» [Ясперс, с. 207, 208]. В действительности понимание *срединного пути* как пути между крайностями бытия и небытия – это довольно поверхностная интерпретация мадхьямаки, философский смысл которой относится к глубинной онтологии буддизма, с которой в полной мере не сравнится, пожалуй, ни одна другая философия, даже витгенштейновская или феноменологическая. Доктрина пустоты в философии мадхьямиков является *срединным путем*, избегающим крайностей этернализма (*сасватавада*) и нигилизма (*уччхедавада*), отнюдь не потому, что объявляет воспринимаемые явления иллюзорными или что вещи, с их точки зрения, одновременно «есть и не есть», как полагал Ясперс и продолжают утверждать до сих пор в западной литературе.

«...Нагарджуна видит вещи в их пустоте (пустотности). Они не являются ни тем вечным бытием самим по себе, ни – ничто. Они – «на срединном пути» между бытием и небытием, однако они – пусты. Нет никакой дхармы, которая не возникла бы зависимой, потому нет не пустых дхарм» [там же, с. 200].

Думать, что Нагарджуна утверждал, что вещи одновременно существуют и не существуют, – весьма грубая ошибка в толковании онтологического учения Нагарджуны, которая превращает Нагарджуну в метафизика, правда, по Ясперсу, в антиметафизически мыслящего и представляющего «предельную возможность упразднения метафизики посредством метафизики», стремящегося «к прорыву в немышление, к освобождению» [там же, с. 205]. Ясперс писал также: «Нагарджуна хочет мыслить немыслимое и высказать невыразимое словом. Он знает это и хочет аннулировать выговариваемое [там же]»

В понимании Ясперса, Нагарджуна понимал «освобождение» как «освобождение от дхарм» путем достижения совершенства познания, когда «“бытие” узнается как пустота мира» и происходит «уничтожение (сожжение) мышления посредством самого мышления»:

«Прежняя спекуляция относительно бытия преобразуется в просветление посредством мысленных операций, которые сами уничтожают себя <...> Нет никакого крова (очага) – ни в земном мире, ни в мыслительном царстве трансценденции. Метафизическая спекуляция угасла, мифическое мышление стало ничтожным. Однако всё здесь фактически остается постоянно свежим горючим материалом, покуда длится это земное пространство <...> Все дхармы действуют под обманчивым влиянием знака и, затопляемые страстями, испытывают нужду в страданиях. Будучи постигнуты в своей пустоте, таким образом они оказываются преодоленными. Ведь это состояние свободно одновременно и от обмана, и от мучения. В достигнутом спокойствии пустота дхарм, правда, не даёт о себе знать, но их наличное бытие более их не касается, оно утратило свои ужасы, свою тлетворность, свою силу. В этом состоянии наличествует то, благодаря чему такие знаки (клейма) как рождение, смерть и время более не имеют места, наличествует нечто непоколебимое, для которого всякое грядущее и преходящее становятся бессмысленными» [там же, с. 207, 208].

В этой интерпретации Нагарджуны как своего рода экстремального метафизика, который мыслит антиметафизически, Ясперс проводит формальную аналогию, с одной стороны, с диалектикой, разработанной Платоном во второй части *«Парменида»*, а с другой стороны, с логикой Витгенштейна, которая стремится «посредством тончайшего, свободного от ошибок мышления подвести само мышление к границе, где оно терпит крушение» [там же].

Ясперсовская интерпретация философии Нагарджуны содержит некоторые удачные озарения относительно функции нагарджуновской диалектики – что она есть «способ низведения мыслимого в немислимое» [там же, с. 215]. Действительно, философский анализ является исходной составляющей аналитической медитации, которая представляет собой, согласно индо-тибетской традиции, процесс постепенной редукции искаженных представлений или негативных эмоций и конечного достижения неконцептуального, интуитивного прозрения или спонтанного эмоционального переживания посред-

ством прохождения нескольких последовательных состояний сознания<sup>4</sup>. При познании *пустоты* логика срединного пути служит необходимым средством достижения *vipaśhyāny* – прямого постижения пустоты, которое само является вербально и концептуально невыразимым. Но оно достижимо на пути правильно выстроенного логического анализа и концептуального познания пустоты, переходящего в однонаправленное созерцание пустоты, являющееся состоянием отрицания объекта отрицания. Точная идентификация объекта отрицания (тиб. *dgag-bya*) зависит от глубины философского воззрения. Наиболее полное неутверждающее отрицание достигается посредством воззрения мадхьямики, получившей высшее развитие у индийских прасангиков (Буддапалита, Чандракирти). Как объясняется в индо-тибетской комментаторской литературе и в устной традиции тибетского буддизма, длительная однонаправленная концентрация на отсутствии точно идентифицированного объекта отрицания приводит к высшему инсайту – *vipaśhyāne* (*lhag-mthong*), состоянию высшего видения абсолютной реальности как пустоты всех объектов познания от самосущего существования. В этом смысле Ясперс прав, называя метод Нагарджуны «способом низведения мыслимого к немислимое». Ясперсом была также уловлена связь между буддийской философией пустоты и беспрецедентной толерантностью буддистов. Хотя пустота не была понята им в том ее подлинном мадхьямикском смысле, который вкладывал в это понятие Нагарджуна, тем не менее, своей гениальной философской интуицией Ясперс правильно воспринял слова Нагарджуны из «Муламадхьямака-карики» о том, что *пустота делает все возможным* – как указание на бесконечную открытость реальности и то, что «пустота допускает величайшую широту» [там же, с. 216]. Но в целом ясперсовская интерпретация Нагарджуны содержит значительные искажения, довольно типичные для первоначальной стадии сравнительных философских исследований буддизма, когда они предпринимались на принципиально недостаточной базе текстов, а также под превалирующим влиянием сино-японских интерпретаций мад-

---

<sup>4</sup>О пяти стадиях аналитической медитации согласно тибетской традиции см.: [Тинлей 2009, с. 13 – 20].

хьямаки, сближающих ее с даосистским концептом *ву* («несуществование»). Не случайно ясперсовское прочтение Нагарджуны в контексте западного метафизического дискурса о бытии-небытии во многом совпадает с дальневосточными онтологическими интерпретациями мадхьямаки в том, что *пустота* осмысливается в духе некоего «немыслимого», но при этом «заполняемого» *ничто*. Так, в частности, в книге «Madhyamika and Yogachara» известный японский буддолог Гаджин М. Нагао, излагая суть буддийской онтологии, подчеркивает:

«Это не такая форма онтологии, которая дает позитивный кредит существованию, а, напротив, это онтология, которая дает кредит небытию и пустоте как позитивному принципу. Ибо такая онтология относится к срединному пути, который находится за пределами крайностей существования и несуществования» [Nagao 1992, p. 157].

«Позитивное» отождествление *пустоты* и *ничто* (*небытие*) в дальневосточных, а затем и во многих западных интерпретациях буддизма дало толчок к утверждениям о близости буддизма, особенно учения Нагарджуны, и философии Ницше. Тот же К. Ясперс писал, что Ницше «создал в современном мире духовную ситуацию, которую он осознанно наполнял как завершитель нигилизма, полагая одновременно стать первым, преодолевшим нигилизм», но преследовал цель, иную, чем буддисты: для буддистов цель – это воля к спасению и нирвана, для Ницше – воля к власти и стремление стать сверхчеловеком [Ясперс 2007, с. 215].

С точки зрения буддологов, рассматривающих буддийский философский материал сквозь западные метафизические или сино-японские буддийские «очки», может показаться, что в буддизме не содержится ничего принципиально нового, что не было бы известно в западной философии [Fatone 1981, p. 2]. Специфику буддийской онтологии, особенно мадхьямики прасангики (Нагарджуна, Буддапалита, Чандракирти), и ее иерархизированность в системе воззрений низших и высших философских школ буддизма, а также связь онтологических, гносеологических, этических и практических аспектов буддизма едва ли возможно постичь путем их «прямой синхронизации с западными философскими идеями», – в этом Нагао, безусловно, прав. Более перспективным является метод диалогической герменевтики, или «диалогического диалога», предполагающий орга-

ническую реконструкцию изнутри изучаемой буддийской традиции, которая основана на умении исследователя учиться у Другого и вместе «прокладывать путь» в понимании смысла философского диалогизма Хайдеггером. Поэтому представляются более плодотворными с точки зрения понимания сущности и специфики буддийской философии, не поиски прямых параллелей или стремление к непосредственному прочтению буддийских философских текстов через «оптику» западно-европейской философии, а попытки интерпретировать буддийскую философию с помощью западных философий, используемых в качестве герменевтического «ключа», как это, в частности, делают процессуалисты и близкие к ним последователи аналитической философии, но и они, как мы могли убедиться, приводят к значительным искажениям, не будучи основаны на достаточно полной и репрезентативной базе аутентичных источников.

Представители процессуалистской философии видят главную причину ошибочных интерпретаций философии Нагарджуны на Западе в том, что западная философия находится во власти субстанциалистского мышления, характерного для аристотелевско-томистской традиции, и ей не хватает процессуалистского подхода. По мнению Нолана Плини Якобсона, философия Нагарджуны является процессуалистской, и поэтому понять ее подлинный смысл можно только в процессуалистской интерпретации. С этой точки зрения, Нагарджуна в древности выполнил точно такую же миссию освобождения мышления от диктата субстанциалистской традиции, что и Ч. Хартсхорн для современной западной философии. Нагарджуна, по словам Якобсона, освободил буддизм от диктата «упанишадского прошлого», а Хартсхорн освободил современную философию от влияния «принудительной силы» аристотелевско-томистской традиции. Хартсхорн и Нагарджуна, по мысли американского философа, «выполнили похожие исторические функции: будучи строгими логиками с тонкой восприимчивостью к нелогической стороне познания, оба они работали над тем, чтобы освободить свои традиции от принудительной силы господствующих интеллектуальных схем» [Jacobson 1988, p. xiv].

С точки зрения процессуалистов, именно Нагарджуна «изложил четко и агрессивно» два особых момента учения Будды: это «понятие реальности как социального процесса» и «творческий,

спонтанный, мгновенный и повторяемый опыт повседневной жизни» [Jacobson 1988, p. 61]. Процессуалистская интерпретация Нагарджуны, в систематическом виде представленная в книге «The Heart of Buddhist Philosophy» Нолана П. Якобсона, сформировалась под влиянием компаративистского подхода Ф. И. Щербатского и его интерпретации буддийской теории дхарм как главной философской концепции буддизма, а также дальневосточных интерпретаций буддизма, в особенности дзэнских идей. Характерное для процессуалистов толкование пустоты в отождествлении ее с взаимозависимым возникновением и сведение буддийских практик достижения нирваны и просветления к непосредственному, невербальному и неконцептуальному опыту жизни, это, на самом деле, попытка усвоения лишь одной, хотя и очень важной, составляющей буддийской философии – учения о непостоянстве, но осуществленная не до конца, поскольку самый глубокий уровень буддийской концепции непостоянства, объясняемый в контексте *бессамостности* всех вещей, остался для процессуалистов тайной.

В широком спектре дискуссионных интерпретаций западными философами учения Нагарджуны – от «нигилизма» до отождествления *пустоты* с взаимозависимым, процессуальным существованием, обращает на себя внимание книга видного аргентинского индолога Висенте Фатоне (1903–1962) «The Philosophy of Nāgārjuna» [Fatone 1981], поскольку содержащийся в ней подход к интерпретации мадхьямаки является в определенном смысле показательным. В этой книге представлена точка зрения, радикально отличающаяся, по мнению самого автора, от подходов известных буддологов – де Ла Валле Пуссена, Щербатского, Гуччи, Валлезера, Шрайера, которые стояли у истоков западной нагарджунианы. Но, судя по всему, отличие сводится к тому, что он критически настроен к «нигилистической» интерпретации Нагарджуны. А в остальном его позиция не отличается от мнения большинства западных нагарджуноведов, что ни одна из проблем, которые ставил и решал Нагарджуна, не была неизвестна на Западе. Фатоне считает, что просто Нагарджуна «в сжатом виде представил те проблемы, которые на Западе рассматривались на протяжении столетий» [Fatone 1981, p. 2]. Тем не менее, Фатоне избегает в своей книге «каких бы то ни было сознательных

сравнений с западной мыслью» и пытается объяснить сущность *срединного воззрения*, исходя из текстов раннего буддизма. Однако из его анализа *четырёх благородных истин* и *зависимого возникновения* видно, что этот индолог, демонстрирующий превосходное знание текстуального материала, с первых шагов своего философского анализа обнаруживает непонимание центральных учений буддийской философии. Так, четыре благородные истины он называет «четырьмя благородными истинами страдания» (*four truth of suffering*) [Fatone 1981, p. 26, 141]. В действительности истинами страдания являются лишь первая и вторая благородные истины, поскольку они охватывают страдание во всех его формах и на всех уровнях, а также источник страдания, его причины и условия<sup>5</sup>.

Из текста монографии Фатоне видно, что он, вполне в духе других современных ему интерпретаторов буддизма, «выпячивает» концепцию мгновенности в буддизме, считая ее «генеральной» по сравнению с доктриной двенадцатичленной цепи зависимого возникновения. Он также разделяет распространенное заблуждение, что «все мгновенные дхармы, являющиеся элементами циклического бытия, болезненны, потому что непостоянны» [Ibid., p. 30]. Это ошибочная трактовка буддизма: циклическое бытие, в природе которого заключено страдание, не имеет своей причиной непостоянство. Непостоянство – это аспект страдания, но не его корень. Кроме того, непостоянны не только загрязненные дхармы, относящиеся к несвободному существованию, но и все обусловленные чистые дхармы (феномены) – они способны функционировать, как это объясняется в махаянской литературе. Но следует заметить, что аналогичным образом связывают страдание с изменчивостью дхарм не только западные интерпретаторы буддизма. Даже такой авторитетный историк индийской философии, как С. Дасгупта в своей пятитомной «Истории индийской философии» тоже пишет:

«Важнейший постулат Будды – это утверждение: все, что изменчиво, суть страдание, и все, что есть страдание, не есть “я”» [Dasgupta 1951, p. 110].

---

<sup>5</sup> Смысл четырех благородных истин был проанализирован мною при опоре на тибетскую комментаторскую традицию в статье [Урбанаева 2015a].

В действительности это ложная трактовка буддизма, основанная на неправильном понимании ранних буддийских текстов и сближающая его с философией упанишад, не имеющая ничего общего с подлинной буддийской философией, сущность которой выражена в *четырёх философских печатях буддизма* [Урбанаева 2015б]. Утверждение «все изменчивое суть страдание» – это ошибочная формулировка *второй философской печати*, которая гласит: «все оскверненное суть страдание», где «оскверненное» означает все, что возникает под контролем *клевш* (тиб. пуоп-mongs) – ментальной скверны. Ошибочным является вообще сведение философии раннего буддизма, представленного палийским каноном, к теории непостоянства в варианте теории мгновенности, как это делает, в частности, С. Дасгупта. Вообще идея непостоянства присутствует и в хинаянском и махаянском буддизме, и она играет большую роль в обосновании буддийской теории и практики, но было бы ошибкой гипертрофировать ее значение и ставить на место центральной доктрины.

Что касается Нагарджуны, то, по словам Фатоне, он выполнил работу по критике «малой колесницы» и применил свой метод негации ко всем четырем онтологическим альтернативам: «бытие», «небытие», «бытие и небытие», «ни бытие, ни небытие». В том, как Нагарджуна опровергает все эти альтернативы, Фатоне усматривает некоторое сходство с платоновской доктриной, развитой в книге V «Государство»:<sup>6</sup>

«Для Нагарджуны, как и для Платона, “с необходимостью имеется неведение относительно того, чего *нет*”. Но для Нагарджуны также имеется неведение относительно того, что *есть*, потому что нет и бытия, и небытия» [Fatone 1981, p. 147].

На мой взгляд, такая интерпретация мадхьямаки в корне ошибочна, а между доктриной Платона и философией Нагарджуны нет даже

---

<sup>6</sup> Это фрагмент 478 d в конце главы V, где обсуждается разница между знанием и мнением, и в этом контексте говорится: «Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем несуществующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посередине между незнанием и знанием» [Платон 1971, с. 282].

поверхностного сходства, и указание на него нисколько не проливает свет на срединную сущность мадхьямаки. Тем не менее, Фатоне прав в том, что философия мадхьямики не является нигилистической, и в этом он исходит из того, что сами индийские мадхьямики – Нагарджуна, Арьядева, Чандракирти решительно отводили от себя обвинения в нигилизме, эхом вторя словам Будды: «Ложно, по ошибке они обвиняют меня в проповеди уничтожения». Учитывая внутреннюю позицию мадхьямиков, Фатоне убежден: «Нигилизм – это одна из первых мишеней в проповеди учения Будды» [Ibid., p. 148]. Именно это почему-то с трудом понимают интерпретаторы буддизма на Востоке и на Западе. Впрочем, на Западе, по мнению Фатоне, нигилистическое понимание мадхьямаки с тех пор как Бюрнуф высказался о «схоластическом нигилизме» Нагарджуны, имеет удивительный успех и встречается чаще, чем на Востоке. Речь идет о том, что западные философы, вслед за китайскими и японскими интерпретаторами мадхьямаки, как правило, ошибочно отождествляют *пустоту* с *ничто* (*nothingness*). Этой ошибки не избегают и авторитетные индийские исследователи, в частности, С. Дасгупта, когда он называет учение Нагарджуны нигилизмом и пользуется термином *nothingness* для перевода санскритского понятия *шуньята*. Он пишет:

«Итак, есть только несуществование, которое опять же не является ни вечным, ни разрушимым, а мир есть лишь сон и майя; двумя видами отрицания (*ниродха*) являются акаша (пространство) и нирвана; вещи, которые не являются ни существующими, ни несуществующими, лишь глупцами воображаются существующими» [Dasgupta 1951, p. 149].

Для аргентинского буддолога подобная трактовка мадхьямаки и пустоты неприемлема. И хотя едва ли можно согласиться с ним в том, что «понятие шуньяты растворило всю реальность и все системы, без критицизма в отношении систем, которые продолжали появляться в буддизме» [Fatone, p. 41], понимание *пустоты* у Фатоне представляет собой, на мой взгляд, определенный прогресс по сравнению с распространенным в историко-философской науке и в буддологии отождествлением *пустоты* и *ничто*. Для Фатоне «*пустота* есть не ничто, а, скорее, отрицание ничто» [p. 151]. Он, как и Ясперс, трактует нагарджуновское учение в контексте логического анализа четырех альтернатив (*чатушкотика*), которыми исчерпываются все возмож-

ные варианты онтологических суждений. И так же, как Ясперс, процессуалисты и представители дальневосточной буддологии, Фатоне заключает, что вся негативная диалектика призвана Нагарджуной для того, чтобы показать невыразимость *пустоты* в слове:

«Мы не говорим *шунья*. Мы не говорим *не-шунья*», потому что все, что мы могли бы сказать, мы должны бы подтвердить, и ничто не может быть подтверждено... Слово ограничивает нас, потому что слово может выражать только бытие и небытие, а Нагарджуна остается безмолвным» [р. 151].

Приведенные западные интерпретации философии Нагарджуны как мыслителя, «пытавшегося помыслить немислимое», «растворить всю реальность и все философские системы», можно считать типичными иллюстрациями, с одной стороны, высокой оценки этой философии в мировом масштабе, с другой стороны, противоречивости ее восприятия западными философами и значительной степени непонимания мадхьямаки. Причинами неадекватной интерпретации Нагарджуны в западной философской и буддологической литературе XX в. были не только использование западных «очков», искажающих понимание, а также значительное влияние сино-японской буддийской и буддологической традиции на западное восприятие буддизма. Также весьма существенным обстоятельством было отсутствие релевантной базы аутентичных источников для философских исследований буддизма. Санскритские оригиналы были в большинстве утрачены, а что касается тибетских источников, то вплоть до 1980–1990-х гг. материал тибетского буддизма оставался почти нетронутым западными исследователями, а ведь именно в тибетской традиции Слово Будды и практики буддизма сохранились в наиболее полном виде. За исключением нескольких трудов Нагарджуны, почти все индийские буддийские трактаты не дошли до Китая и Японии. Неутихающие споры вокруг Нагарджуны объясняются также существованием большого количества трудов, приписываемых Нагарджуне, что создает дополнительные препятствия для реконструкции его подлинного учения.

На фоне огромного интереса к Нагарджуне и высокой оценки его философских трудов являются исключением посвященные ему критические работы [Betty 1983; Betty 1984; Hayes 1994]. По мнению Л. Стаффорда Бетти, настроенного в принципе против «одиссеи

охоты на параллели» [Betty 1976, p. 251], главный философский труд Нагарджуны – «*Муламадхьямака-карика*» является логически противоречивым и его следует считать скорее «мистическим манифестом», нежели сочинением по философской логике [Betty 1983]. Полемизируя с Бетти, гонконгский компаративист Д. Лоу в своей статье [Lou 1984] доказывает несостоятельность «радикального критицизма» Бетти и объясняет его тем, что «Бетти стал жертвой извечной ловушки всех тех, кто интерпретировал совершенно уникальный подход Нагарджуны через самые разные философские очки», «у него сохраняются очень глубоко укорененные западные предпосылки о природе и роли философии, которые чужды подходу Нагарджуны, и не удивительно, что результатом этого стало непонимание им Нагарджуны» [Lou 1984, p. 437].

Примечательно то, что западные философы воспринимают Нагарджуну, как правило, в контексте собственных философских предпочтений, дальневосточные интерпретаторы трактуют мадхьямаку в духе своих традиционных подходов, а индийские историки философии (Радхакришнан, Мурти, Дасгупта) рассматривают учение Нагарджуны и буддизм в целом как органическое продолжение индийской мыслительной традиции, упанишад и брахманизма, отказываясь видеть в нагарджуновской мадхьямикой уникальное учение, отличное от основных течений индийской философской мысли, хотя при этом признают его огромное влияние на всю позднейшую индийскую философию. Так, С. Радхакришнан в своей двухтомной «Индийской философии» пишет:

«Буддизм – это всего лишь поздняя фаза общего движения мысли, ранней фазой которой были упанишады <...> Буддизм способствовал демократизации философии упанишад, которая до тех пор была достоянием только немногих избранных. Этот процесс требовал, чтобы глубокие философские истины, которые не могут быть объяснены массам людей, игнорировались в практических целях. Миссия Будды состояла в том, чтобы усвоить идеализм упанишад в лучшей его форме и приспособить его к удовлетворению повседневных нужд человечества < . >. Буддизм, мы могли бы сказать, есть возвращение брахманизма к своим же основным принципам. Будда не столько революционер, пришедший к успеху на гребне волны реакции против учения упанишад, сколько реформатор, стремившийся преобразовать

господствующую теорию упанишад путем выдвижения на первый план ее забытых истин» [Радхакришнан, с. 236 – 237].

Аналогичным образом С. Дасгупта считает буддизм продолжением философии упанишад с ее особым вниманием к изменчивости вещей как источнику страдания, но, в отличие от упанишад, не стремившихся установить свою философскую школу, буддизм создал философскую систему. В этой системе, согласно Дасгупте, «первый постулат гласит, что все изменчивое суть страдание», «кардинальная истина буддизма состоит в том, что нет ничего постоянного; все изменчиво; все изменчивое и непостоянное суть страдание» [Dasgupta 1951, p. 111]. Нагарджуна и Чандракирти, по его мнению, лишь развили дальше эту идею непостоянства до признания «бессущностного характера всего бытия» [Dasgupta, p. 109]. Безусловно, такое прочтение буддизма и воззрения мадхьямики является не просто редукционизмом, а довольно грубым искажением философской сущности учения Будды. В этом же духе Чандрардхар Шарма в своей докторской диссертации утверждал, что Нагарджуна и адвайта-веданта «являются не двумя противоположными системами мысли, а лишь различными стадиями одной и той же центральной мысли» [цит. по: Jacobson, p. 65].

В отличие от большинства индийских интерпретаторов, Т. Мурти признает главную роль буддизма в индийской философии. Он пишет:

«Свыше тысячи лет буддизм оказывал глубокое влияние на философию и религию Индии. Он был вызовом самодовольству и призывал к отказу от догматизма. С самого начала он применял метод критического анализа (*вибхаджьявада*). Буддизм занимает центральную позицию в развитии индийской философии. Системы брахманизма и джайнизма развивались под непосредственным влиянием буддизма» [Murti, p. 3]

В развитии самого буддизма мадхьямика, по словам Мурти, стала поворотным пунктом, совершила революцию в буддийской философии – метафизике, эпистемологии, этике, сравнимую с ролью Канта в европейской философии, и превратилась в «центральную, осевую систему» буддизма:

«В метафизике это был революционный переход от радикального плюрализма (теория элементов, *дхарма-вада*) к радикальному абсолютизму (*адвайя-вада*). На смену множественности дискретных

абсолютных сущностей (*дхармы*) пришло лежащее в их основе сущностное единство (*дхармата*). В эпистемологии это был революционный переход от эмпиризма и догматизма (*дрити-вада*) к диалектическому критицизму (*шуньята* или *мадхьяма пратипад*). В этике это была революция перехода от идеала индивидуального эгоистического освобождения к идеалу универсального, безусловного спасения всех существ. Теперь целью является не просто свобода от перерождений и страдания, но достижение совершенного состояния Будды посредством устранения неведения, охватывающего реальное. Изменение состояло в переходе от идеала архата к идеалу бодхисаттвы: универсальная любовь (*каруна*) и интеллектуальное совершенство (*праджня* или *шуньята*) являются идентичными. Здесь теоретический и практический разум совпадают». [Murti, p. 5 – 6].

Мурти также утверждает, что появление мадхьямики было революцией еще и в том смысле, что только теперь буддизм возник как религия. По его мнению, ранний буддизм (тхеравада) не был, собственно говоря, религией, поскольку «в нем отсутствовал элемент культа, не было религиозного пыла, почитания трансцендентного существа», а Будда считался человеком, исторической личностью, ему не приписывалось никакой космической функции. Вместе с Нагарджуной буддизм сделал, согласно Мурти, шаг от «почти позитивизма к абсолютистскому пантеизму»: в махаяне Будда – это «сущность всего бытия (*дхармакая*), он имеет чудесную божественную форму (*самбхогакая*), принимает по собственному желанию различные формы, чтобы освободить существ от омрачений и проповедовать дхарму (*нирманакая*)» [Ibid., p. 6]. В этом прочтении Нагарджуны Мурти следовал за Щербатским, который в дхармаке Будды видел единственную реальность в системе всеобщей относительности, которую якобы утверждал Нагарджуна своей мадхьямакой. Аналогичным образом и С. Радхакришнан интерпретировал Нагарджуна: «...он искренен в своей преданности истинному богу, дхармаке буддийской махаяны» [Радхакришнан, 1956, с. 561]. Он полагал, что для Нагарджуны «нирвана, Будда, шуньята – это различные названия одной и той же реальности». Если нирвана истолковывается как прекращение земного существования, то, в интерпретации Радхакришнана, она становится относительным понятием, чем-то, вызываемым причинами. Утверждение, что мир существует до нирваны и становится

несуществующим после нее, является нелогической концепцией. Поэтому Нагарджуна, по его мнению, настаивает на том, что нет реального различия между абсолютом и феноменом, нирваной и сансарой. По его словам, Нагарджуна описывает шуньяту почти теми же словами, которыми упанишады характеризуют ниргуну Брахмана: она ни едина, ни множественна, ни существующая, ни несуществующая. Шунья, первичная реальность, не может быть постигнута мыслью или описана словами.

В отличие от версии Радхакришнана, абсолютистская интерпретация Мурти философии Нагарджуны – это, на самом деле, продолжение концепции Щербатского, выраженной в его «The Conception of Buddhist Nirvana» [Stcherbatsky 1923]. Под влиянием Ф. И. Щербатского Мурти сознательно использовал метод сравнительной философии, прибегая к помощи Канта для понимания мадхьямиковской диалектики. И хотя истоки нагарджуновской диалектики он усматривал внутри индийской мысли, само сравнение Нагарджуны с Кантом воспринимается в философской компаративистике как очень эффективный герменевтический ход, поэтому в последующих философских исследованиях буддизма он неоднократно применялся в различных контекстах. Но определение, данное им философии Нагарджуны как радикального абсолютизма, было основано на непонимании подлинного смысла *шуньяты* как пустоты – отсутствия самосущего бытия. И хотя *шуньята* – это, по Нагарджуне, абсолютная природа всех вещей, она является таковой именно как пустота от самобытия, которая является неутверждающим отрицанием. Пустота, которая ничего не утверждает, не дает оснований для утверждения о существовании какого бы то ни было самосущего абсолюта, будь то *атман* или *дхармата*. Мурти этого не понимает и ошибочно полагает, что мадхьямики утверждают «сущностное единство всех вещей», понимают *пратитьясамутпаду* как «сущностную зависимость вещей друг от друга», и на этом «абсолютистском базисе», как полагает Мурти, возник буддийский тантризм, являющийся, по его мнению, и философией, и религией [Murti, p. 7]. Смысл доктрины *шуньяты* и *пратитьясамутпады*, как он был объяснен в традиции Наланды, в комментариях Чже Цонкапы и в его устной линии учений, остался нераскрытым Мурти, несмотря на его превосходное знание оригинальных источников, является ошибочной.

Что касается характеристики, данной Мурти методу Нагарджуны как диалектическому критицизму, то, по Мурти, и диалектика и критицизм содержатся уже в учениях самого Будды. Что же он понимает под диалектикой в буддизме? Мурти пишет:

«Диалектика, как будет показано позже, это сознание тотального и бесконечного конфликта в разуме и, как следствие, попытка его разрешения путем восхождения на более высокую точку зрения» [Murti, p. 9].

Молчание Будды в ответ на так называемые «неопределенные» метафизические вопросы – о начале мира, о безусловном существовании души, о татхагате и т. д. Мурти расценивает как следствие того, что Будда «осознавал конфликт в разуме», и в то же время, по его мнению, это была попытка «трансцендировать двойственность разума» и, как считает Мурти, «Будда разрешил конфликт через интуитивное восприятие Реального как не-дуального (*адвайя*)» [Ibid., p. 9]. В систематической форме диалектика Будды была представлена, согласно Мурти, в мадхьямике: она разрешила, по его мнению, тот же конфликт посредством обращения Разума против себя самого посредством диалектики. Поскольку диалектика имеет всегда дело с двумя альтернативами, то в буддизме диалектика тоже предполагает наличие двух конфликтующих альтернатив: это системы *атма* и *анатма*. Как полагает Мурти, они «сравнимы с докантовскими системами эмпиризма и рационализма». В конечном счете, индийский историк сводит нагарджуновское *срединное воззрение* к абсолютистской теории, занимающей срединную позицию между системами *атма* и *анатма*, что является искаженным толкованием мадхьямаки.

Подход, похожий на идеи Мурти о «диалектике» Нагарджуны, излагает другой индийский исследователь мадхьямики Х. Нарайн, когда выделяет в мадхьямике трехуровневую иерархию религии, философии и мистицизма/гнозиса/праджняпарамиты и говорит о конфликте между абсолютным нигилизмом и абсолютизмом в мадхьямике [Narain 1997, p. 33]. Он пишет:

«Мадхьямики в качестве махаянистов счастливы быть позитивистами, догматиками и религиозными, как приверженцы любой другой веры. Они не имеют равных в религиозном усердии <...> Как философы, мадхьямики не имеют равных в своей готовности дойти до логической крайности своего философского метода и воззрения. А

как мистики, они, кажется, имеют некоторый вид опыта, который непостижимо далек от языка и мысли и абсолютно недосягаем. Как религиозные фанатики они позитивисты и реалисты, как философы – негативисты и нигилисты, но лишь небесам известно, что они представляют собой как мистики» [Ibid.].

Внешне кажущийся более сложным по философскому анализу, этот подход по сути мало чем отличается от большинства древних и современных нигилистических интерпретаций Нагарджуны:

«Как философы, они не утверждают ничего, но, по крайней мере, иницируют диалог, отрицающий все. Однако, как мистики, они пресекают даже это действие и просто погружаются в молчание» [Ibid.].

Приведенные пассажи свидетельствуют о том, что индийский интерпретатор мадхьямики дает истолкование философии Нагарджуны в духе, близком дальневосточным версиям буддизма и их современным презентациям, в которых «пустота» отождествляется с «ничто» (nothingness). Выделение трехуровневой иерархии религии, философии и мистики в мадхьямике призвано иллюстрировать «противоречие», которое Нарайн усматривает в ней между философией и религиозной практикой, между рационалистическим дискурсом и невыразимостью абсолютной истины, и которое он не в состоянии объяснить. В действительности, как было объяснено в трактатах индийских и тибетских последователей Будды и Нагарджуны, нет никакого противоречия между «молчанием Будды» и «буддийской философией», между философскими и религиозными аспектами буддизма, между логическим дискурсом и медитативными визуализациями махаяны, между логикой и верой, между практиками хинаяны, махаяны, ваджраяны.

Онтология мадхьямики стала камнем преткновения для многих, кто пытался ее понять. Но без обращения к индийским и тибетским комментариям, особенно Чже Цонкапы (1357 – 1419), едва ли возможно постижение подлинного ее смысла. Поэтому очень большое значение имеют европейские переводы важнейших трудов Нагарджуны, а также комментариев к ним Чже Цонкапы, Кхедруба Гелега Пелсангпо (1385 – 1438) и других тибетских носителей Дхармы, выполненные тибетологами, которые владеют не только письменными источниками мадхьямики, но и устной комментаторской традицией, хранимой тибетцами.

Еще в нач. 1930-х гг. начались исследования логических аспектов *чатушкоттики* – тетралеммы, используемой Нагарджуной

для обоснования *срединного воззрения*, и эта тема продолжает привлекать внимание логиков и эпистемологов<sup>7</sup> [см.: Ruegg 2010, p. ]. Но сущность мадхьямаки не сводится к логико-эпистемологическому содержанию. Глубокий философский анализ использования буддистами логической тетралеммы в связи с проблемой реальности начался, пожалуй, со статьи Д. С. Рюегга, опубликованной в 1977 г. и вошедшей в книгу «The Buddhist Philosophy of the Middle» [Ibid., p. 37 – 86]. Философские исследования буддизма в последние несколько десятилетий активно ведутся на базе источников тибетского буддизма.

Как известно, переводы индийских буддийских текстов были в основном сделаны тибетцами в VIII – XI вв. В связи с необходимостью перевода обширной индийской философской литературы тибетцы были поставлены перед «колоссальной интерпретационной проблемой», потребовавшей от них «стать философами, чтобы принять буддийское учение посредством его критической и методической проверки» [Kapstein 1986, p. 184]. А в 1100 – 1400 гг. в Тибете возникли уже «четко определенные школы экзегетики», каждая из которых претендовала на то, что выражает конечное учение Будды, вследствие чего все они вели дебаты относительно различных тонкостей философской доктрины. В центре дискуссий находилось учение о пустоте (*шуньята*; stong-pa-nyid), выраженное в сутрах *праджняпарамиты* и в произведениях Нагарджуны. Труд Цонкапы «Сущность искусства изложения иносказательных и буквальных учений» (drang-nges legs-bshad snying-po) не случайно назван Капстейном «шедевром философской интерпретации» [Kapstein 1986, p. 184]. Дело в том, что Цонкапа в этом произведении дал хорошо обоснованный ответ, что «окончательный смысл доктрины Будды выражен самым точным образом бриллиантовым учеником Нагарджуны Чандракирти», т. е. с позиций прасангики. Американский тибетолог считает, что уже само то, что этот известный в образованных тибетских кругах как несравненный по философской сложности текст Цонкапы переведен Р. Турманом на английский язык [Tsong Khara 1984], следует считать «интеллектуальным достижением

---

<sup>7</sup> Обзор некоторых современных интерпретаций *чатушкоти* см.: [Ruegg 2010, p. 89 – 108].

очень высокого уровня». А то, что перевод сделан корректно в отношении его содержания и целей, нужно считать «поразительным достижением» [Ibid.]. И не только в корректности перевода заключается достоинство этой работы Р. Турмана, он проделал гигантскую кропотливую и систематическую работу со всей релевантной комментаторской традицией этого текста по идентификации сохранившихся санскритских текстов, которые корреспондируют с пассажами, цитируемыми Чже Цонкапой. Словом, по целому ряду причин издание знаменитого философского произведения Чже Цонкапы в переводе Р. Турмана следует считать «благоприятной начальной вехой философских исследований в тибетологии» [Ibid.]. Затем появились академические переводы «Муламадхьямакакарики», выполненные Д. Калупаханой [ММК 1986], Джеем Гарфилдом [ММК 1995], переводы других сочинений Нагарджуны и их философские исследования Д. С. Рюеггом, Джеем Гарфилдом, Х. Кабезоном, Дж. Хопкинсом, К. В. Хантингтоном Мл., М. Д'Амато, Т. Тиллемансом и др. Благодаря появлению квалифицированных переводов фундаментальных тибетских и тибетоязычных философских текстов буддизма на европейские языки, а также знакомству с выраженной в текстах жанра *сиддханта* традиционной индо-тибетской системы презентации буддийской философии в ее взаимосвязи с системой буддийской практики и при опоре на живую комментаторскую традицию тибетского буддизма сегодня западные философы получили новые возможности для более глубокого понимания мадхьямаки Нагарджуны и в целом буддийской философии.

### Сокращения

IBP – *‘Indian Buddhist Pandits’: From “Jewel Garland of Buddhist History”* / Trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

ММК 1995 – *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

ММК 1986 – *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation* by D.J. Kalupahana. – State University of New York Press, 1986.

**СПИСОК ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (REFERENCES)**

**Радхакришнан С.** Индийская философия. – М.: Иностранная литература, 1956.

Radhakrishnan S. Indiyaskaya filosofiya. – М.: Inostrannaya literatura, 1956.

**Платон.** Государство // Сочинения в трех томах. Том 3, часть 1. М.: Мысль, 1971. – С. 89–454.

Platon. Gosudarstvo // Sochineniya v treh tomah. Tom 3, chasty 1. М.: Mslу, 1971. – S. 89–454.

**Тинлей, Геше Джампа.** Байкальские лекции: Комментарий к «Ламриму». – Улан-Удэ: Изд-во «Дже Цонкапа», 2009.

Tinley, Geshe Dzhampa. Baykalyskie lektcii: Kommentariy k «Lamrimu». – Ulan-Ud: Izd-vo «Dzhe Tsonkapa», 2009.

**Торчинов, Е. А.** Пути философии Востока и Запада: **СПб.: “Азбука-классика”, “Петербургское Востоковедение”, 2007 [Электронный ресурс] // [http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti\\_filosofii\\_Vostoka\\_i\\_Zapada.pdf](http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti_filosofii_Vostoka_i_Zapada.pdf)**

Torchinov, E. A. Puti filosofii Vostoka i Zapada: SPb.: “Azбуka-klassika”, “Peterburgskoe Vostokovedenie”, 2007 [lektronny resurs] // [http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti\\_filosofii\\_Vostoka\\_i\\_Zapada.pdf](http://www.biblio.nhat-nam.ru/Torchinov-Puti_filosofii_Vostoka_i_Zapada.pdf)

**Урбанаева, И. С.** Три уровня презентации Буддой учения о Четырех Благородных Истинах / И.С. Урбанаева // Известия Иркутского государственного университета. Т. 13. Серия «Политология. Религиоведение». – 2015а. – 218 – 226.

Urbanaeva, I. S. Tri urovnya prezentatsii Buddoy ucheniya o Chetreh Bлагorodnh Istinah / I.S. Urbanaeva // Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. T. 13. Seriya «Politologiya. Religiovedenie». – 2015a. – 218 – 226.

**Урбанаева, И. С.** Четыре Философские Печати – онтологическая основа сотериологического прагматизма буддизма / И.С. Урбанаева // Вестник БНЦ. – 2015б. № 3(19). – 161 – 175.

Urbanaeva, I. S. Chetre Filosofskie Pechati – ontologicheskaya osnova soteriologicheskogo pragmatizma buddizma / I.S. Urbanaeva // Vestnik BNTs. – 2015b. № 3(19). – 161 – 175.

**Ясперс, К.** Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-цзы. Нагарджуна [Текст] / Пер. Г.В. Шаймухамбетовой. – М.: ИФРАН, 2007.

Yaspers, K. Velikie filosof. Budda. Konfutsiy. Lao-tsz. Nagardzhuna [Tekst] / Per. G.V. Shaymuhambetovoy. – М.: IFRAN, 2007.

**Betty, L. Stafford** (1983). “Nvgvrjuna’s Masterpiece: Logical, Mystical, Both, or Neither?” // *PhE&W*. – V. 33, No. 2 (Apr., 1983). – Pp. 123 – 138.

**Betty, L. Stafford** (1976). “The Buddhist-Humean Parallels: Postmortem” // *PhE&W*. – V. 21, No.3. – Pp. 237 – 253.

**Betty, Stafford L.** (1984) “Is Nagarjuna a philosopher: a response to Professor Loy // *PhE&W*. – V. 34, No. 4. – Pp. 447 – 450.

**Brunnholz, K.** (2008) *In Praise of Dharmadhatu*. – Snow Lion Publications.

**Dasgupta, S.** (1951). *A History of Indian Philosophy*. V. 1. – Cambridge University press.

**Fatone, Vicente.** (1981) *The Philosophy of Nāgārjuna*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.

**Garfield, Jay.** (1995). *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. – Oxford: Oxford University Press.

**Garfield, Jay F.** and Samten Geshe Ngawang (trans.) (2006). *Ocean of Reasoning. A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakārikā*” by Rje Tsong Khapa. – Oxford: Oxford University Press.

**Gunaratne, R. D.** (1986) “Understanding Nāgārjuna’s Catuckomi” // *PhE&W*. V. 36, No. 3 (Jul., 1986). – Pp. 213 – 234.

**Hayes, Richard P.** (1994) “Nagarjuna’s Appeal” // *Journal of Indian Philosophy*. V. 22. – Pp. 299 – 378.

**Hopkins, Jeffrey** (2007) *Nagarjuna’s Precious Garland: Buddhist Advice for Living and Liberation*. – N. – Y.: Snow Lion Publications.

**Jacobson, Nolan Pliny.** (1988) *The Heart of Buddhist Philosophy*. – Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

**Jamieson, R. C.** (2001) *Nagarjuna’s Verses on the Great Vehicle and the Heart of Dependent Origination*. – D. K. Printworld (P) Ltd.

**Jones, Richard H.** (2014) *Nagarjuna: Buddhism’s Most Important Philosopher*. – Jackson Square Books.

*Indian Buddhist Pandits: From “Jewel Garland of Buddhist History”*/ Trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

**Kalupahana, David J.** (trans.) (1986). *Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way*/ Translated with an introduction by David J. Kalupahana. – Albany, New York: State University of New York Press (SUNY Series in Buddhist Studies).

**Kalupahana, David J.** (2012) *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna – The Philosophy of the Middle Way*. – Motilal Banarsidass.

**Kapstein, Matthew T.** (1986) “Review: Tsong Khapa’s Speech of Gold in the “Essence of True Eloquence”” / Transl. by Robert A. F. Thurman // *PhE&W*. V. 36, No. 2 (Apr., 1986). – Pp. 184 – 187.

**Kapstein, Matthew T.** (2001) *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. – Boston: Wisdom Publications.

**Kawamura, Leslie** (trans.) (1975) *Golden Zephyr: Instruction from a Spiritual Friend* by Nagarjuna, Lama Mipham / translated from the Tibetan by L. Kawamura. – Dharma Publishing.

**Komito, D. R.** (1987) *Nagarjuna's "Seventy Stanzas"*. – Snow Lion.

**Lindtner, C.** (1986) *Master of Wisdom: Writings of the Buddhist Master Nāgārjuna*. – Dharma Publishings.

**Lindtner, C.** (1982, 1987). *Nagarjuniana*. – Motilal.

**Loizzo, Joseph** (2007) *Nagarjuna's Reason Sixty (Yuktisastika) with Candrakirti's Commentary (Yuktisastikavrtti)*. – Columbia University Press.

**Loy, David.** (1984) "How Not to Criticize Nāgārjuna: A Response to L. Stafford Betty" // *PhE&W*. V. 34, No. 4 (Oct., 1984). – Pp. 437 – 445.

**Mulamadhymakakarika** of Nagarjuna. The Philosophy of the Middle Way. Introduction, Sauskrit Text, English Translation and Annotation by D.J. Kalupahana. – State University of New York Press, 1986.

**Murti, T. R. V.** (1955). *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of Mādhyamika System*. – Routledge.

**Nagao, G. M.** (1992) *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophy: Collected Papers of G. M. Nagao* / Edited, Collated, and Translated by L. S. Kawamura in Collaboration with G. M. Nagao. – Delhi: Sri Satguru Publications.

**Narain, H.** (1997) *The Mādhyamika Mind*. – Delhi: Motil Banarsidass Publishers.

**Ruegg, D. S.** (2010) *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications.

**Stcherbatsky, Th.** (1923) *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*. – London: Royal Asiatic soc.

**Streng, Frederick J.** (1967) *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. – Abdingdon Press.

**Tāranātha's History of Buddhism in India** / trans. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. – Simla, 1970.

*The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhymakakārikā* / Translation and Commentary by Jay L. Garfield. – New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

**Tola, Fernando and Carmen Dragonetti.** (1995) *Vaidalyaprakarana*. – South Asia Books.

**Tsong Khapa.** "Speech of Gold" // *Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet* / Transl. by R. A. F. Thurman (Princeton Library of Asian Translations). – Princeton: Princeton University Press, 1984.

**Tsongkhapa.** *The Medium Treatise On The Stages Of The Path To Enlightenment: Insight Section // Life and Teachings of Tsongkhapa* / edited by Robert A.F. Thurman; translation by Sherpa Tulku. – Library of Tibetan Works and Archives, 2006. – Pp. 105 – 202.

**Westerhoff, Jan.** (2010) *Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī: The Dispeller of Disputes*: Oxford University Press.